

945- JÓZEF UJEJSKI

O C E N Ę  
A B S O L U T U

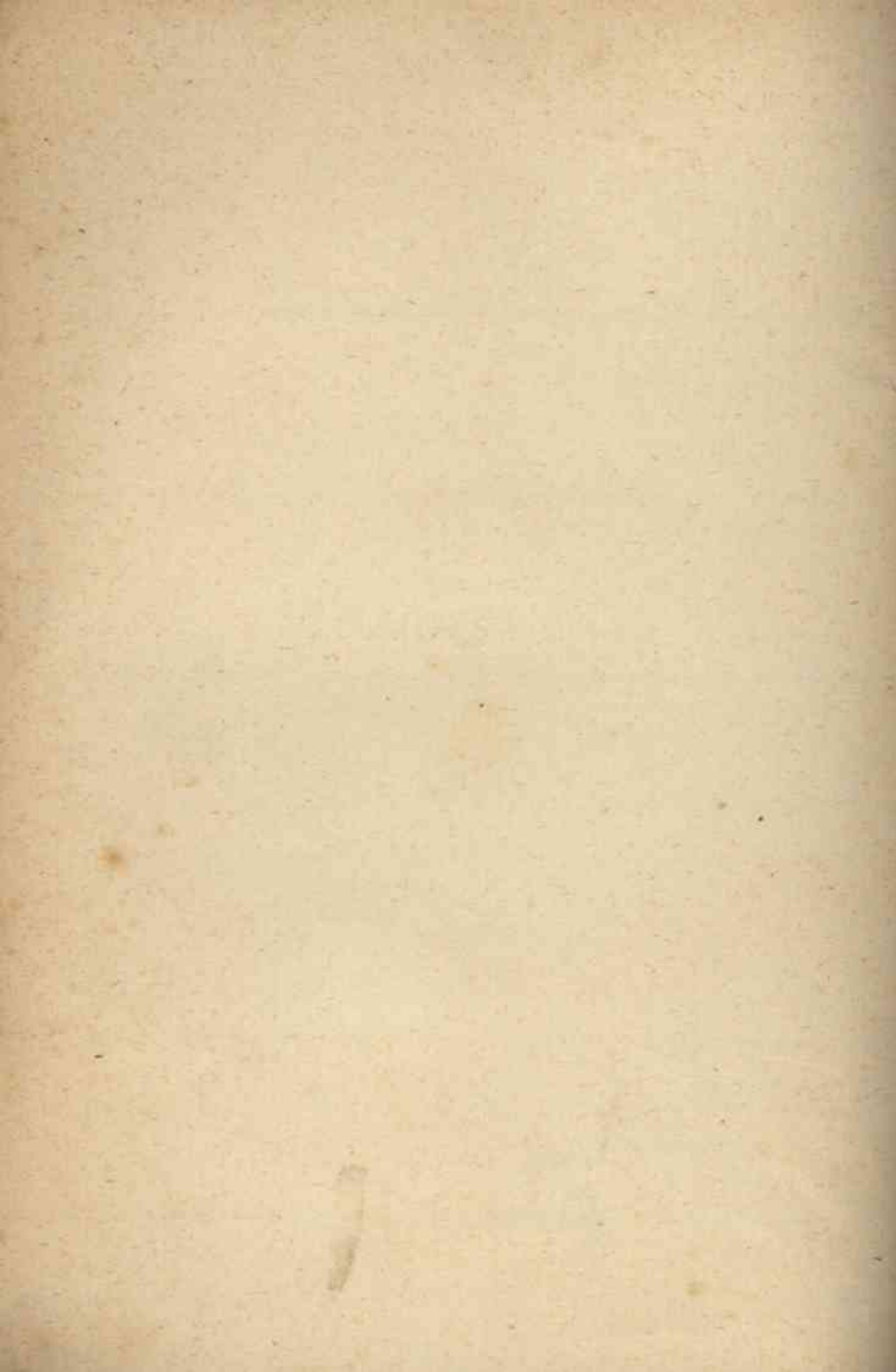
RZECZ  
O HOENE - WRÓŃSKIM



NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ  
PARYŻ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE



O CENĘ ABSOLUTU





1000173450



*JÓZEF MARJA HOENE WRONSKI*  
(Z minjatury współczesnej)

JÓZEF UJEJSKI ✓

O CENĘ  
ABSOLUTU

RZECZ  
O HOENE - WRÓŃSKIM



*№. inv. 945*

ZAKŁAD  
HISTORII FILOZOFII  
U.M.C.S.

NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ  
PARYŻ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

B-28610



WŁOZYMIA WŁ. KAZIMIERZOWICZ, WARSZAWA.

*Filozofia 4*

330/53/26

SKŁADY GŁÓWNE:

„The Polish Book Importing Co., Inc” — New-York

„Księgarnia Polska na Śląsku. Sp. Akc.” — Katowice

1925



Poszukiwanie absolutu. Taki jest tytuł jednej z mniej u nas czytanych powieści Balzac'a, jednej z tych, które w mistrzowski sposób kreślą obraz spustoszenia życia ludzkiego przez ogień namiętności, dochodzącej do monomanji, do opętania. W tym wypadku źródłem tragedji jest namiętność szczytna, czysto ludzka, nie zwierzęcego w sobie nie mająca, w ludzkim tylko rozumie przez węża rajskiego spłodzona, twórcza i niszcząca, błogosławiona i przeklęta zarazem—namiętność poznania. Tym razem wąż pośrednictwa kobiety nie użyje. Bóg po upadku rajskim nieprzyjaźń pomiędzy nim a nią położył. Józefina Claes pamięta oczy węża. Z przerażeniem ujrzy je pod brwiami tego, który mężowi jej drogę do odkrycia absolutu ukazał. „O mój drogi Baltazarze! Czy człowiek ów znak krzyża kiedy czynił? Przypatrzyłeś ty mu się dobrze? Tylko *Kusiciel* mógł mieć te żółte oczy, z których tryskał ogień Prometeusza. Tak, tylko zły duch mógł mi cię wydrzeć. Od tego dnia nie byłeś już ani ojcem, ani małżonkiem, ani głową rodziny“.

Kusicielem zwycięskim był oficer napoleoński, Polak, Adam de Wierzchownia. Nędza polskiego bytu oderwała go od umiłowanej chemicznej pracowni i mio-

tała nim beznadziejnie w zamęcie wojen, w których sens jakkolwiek on już nie wierzył, a z nim razem kołatał się bezpłodnie zaród największego odkrycia. Wykalkulował już był drogę do absolutu oczywistą; wie, że istnieje „materja pierwsza“ wspólny pierwiastek wszechrzeczy widzialnych i pewna siła nieznaną, źródło wspólne wszystkich znanych. Docierał już do istoty Wielkiej Trójcy, którą pod hasłem Trismegistosa badali wszyscy wielcy „poszukiwacze ukrytych przyczyn“ od wieków. I oto srogi los zawalił mu nielitościwie mozolnie wykuty myślą i pracą zajadłą korytarz, a klucz od dalekich jeszcze wrót wielkiej Tajemnicy w bezsilnych zostawił rękach. W rozpaczy swojej gotów on ten klucz, dla siebie bezużyteczny, oddać każdemu, ktoby tylko użyć go chciał i mógł umieć.

Niespodziewanie znalazł takiego człowieka w Baltazarze Claes. Mąż Józefiny chemją zajmował się z zamiłowaniem oddawna. Był uczniem Lavoisier'a. Był bardzo bogaty i żadnych innych obowiązków, prócz rodzinnych, nie miał. Czyż pogrążony w pospolitem szczęściu mieszczańskiego filistra, wyższego nie zapragnie? Czyż, ujrawszy nagle przez tajemnicze zrządzenie Opatrzności drogowskaz do nieśmiertelnej sławy, minie go obojętnie i możność stania się największym z dobroczyńców ludzkości wzgardliwie odrzuci?

Ziarno pokusy padło na glebę zupełnie odpowiednią. Przyjęło się. Poczęło strzelać wgórę z przerażającą szybkością. Wnet zasłoniło swym rozrostem wszystko. Zdusiło w duszy wszelkie życie poza sobą, przeżarło tkanki wszelkich ludzkich uczuć; pochłoneło całą fortunę. Wytrawiło serce i mózg nieszczęsnego Flamandczyka docna. Przyprawiło żonę o śmierć, dzieci o nędzę. Wiednąć i schnąć poczęło dopiero wraz z życiem czło-

wieka. Owocu innego, prócz zniszczenia wszystkich innych owoców jego życia oczywiście nie wydało.

Sparaliżowanego starca w samą godzinę śmierci zelektryzował jeszcze dogłębniej artykuł dziennika któregoś, zatytułowany: *Odkrycie absolutu*. Informował o procesie związanym ze „sprzedażą absolutu, dokonaną przez sławnego polskiego matematyka“.

Czyżby tym sławnym matematykiem polskim, który „sprzedał absolut“, był sprawca mimowolny całej tragedji rodziny Claes — Adam de Wierchownia?<sup>1)</sup>

Balzac żadnej podstawy takiemu przypuszczeniu nie daje. Ale pomysł uczynienia tego sprawcy Polakiem podsunął mu może właśnie fakt owej „sprzedaży absolutu“, fakt, który fikcją bynajmniej nie jest. Fikcją zaś tragedji Claesa może podsunęła rzeczywista tragedia tego, który absolut, a raczej znajomość absolutu od matematyka polskiego, kupił.

Człowiekiem, który sprzedał, był głośny już dzisiaj w Polsce filozof, Józef Marja Hoene-Wroński.

Człowiekiem, który kupił, był kapitalista nicejski Piotr Józef Arson.

Sprawa ta, dziwna i tajemnicza, zgoła niesamowita, tym, którzy się bliżej zajmowali osobą autora *Mesjanizmu*, nieznaną nie jest. Rozgłos jej społeczny zainteresował świat inteligentny nazwiskiem Wrońskiego bardziej, niż, wcale liczne już wtenczas, jego dzieła. Do Polski pierwsze wogóle o tym uczonym wieści doszły właśnie w związku z tą sprawą.<sup>2)</sup> Musiał się tedy nią zająć pierwszy u nas i główny dotąd badacz żywota Wrońskiego, prof. S. Dickstein i, zestawivszy wcale dokładnie bibliografję jej dokumentów,<sup>3)</sup> ważniejsze z nich w piątym roz-

1) Tem nazwiskiem upamiętnił Balzac majątek p. Hańskiej (Wierchownia), który znał dobrze z własnego w nim pobytu.

2) Zob. na końcu tej książki Dodatek II.

3) Wszystkie one są wielkimi rzadkościami bibliograficznymi.

dziale swej książki <sup>1)</sup> krótko streścił. Rzecz jednak, w dziele poraz pierwszy usiłującym objąć całość „życia i prac“ bezprzykładnie płodnego a zupełnie niemal nieznanego myśliciela, nie mogła być oczywiście traktowana bardziej szczegółowo, nie uniknęła i w ogólnym szkicu pewnych niedokładności, i zresztą utonęła jakby w morzu pracowicie zgromadzonych informacji, nie zwracając ku sobie baczniejszej uwagi czytelników.

Z dokładniejszego jej przedstawienia poniżej pokaże się bodaj, że na taką<sup>o</sup> uwagę zasługiwała, a dziś kiedy imię Wrońskiego — nie znając go bliżej w dalszym ciągu — wymawia się z coraz większem namaszczeniem, zasługuje na nią jeszcze bardziej. Wszakże dokumenty tej sprawy mówią o tym fenomenalnym człowieku z jednej strony przez usta najbliższego współnika jego życia i prac w ciągu kilku lat, bardzo ważnych, z drugiej strony przez usta jego własne. I spór pomiędzy nimi toczy się — wprawdzie bezpośrednio o pieniądze, ale pośrednio — o wartość moralną obu przeciwników. O pieniądzu zaś, które miały być ceną „odsłonięcia absolutu“. Mimowoli tedy myśl, śledząca rozwój tragedji wewnętrznej Arsona, (która się w szeregu jego publikacyj przejmująco ujawnia), zatrzymuje się co jakiś czas przed tajemnicą owego przepastnego słowa i wreszcie u niepokojąco dziwnego kresu sprawy: *Arson-Wroński* — pytanie, co znaczyło to słowo u Wrońskiego domaga się odpowiedzi natarczywie.

Nasuną zresztą dokumenta tej historii inne jeszcze dotyczące osoby i nauki Hoene-Wrońskiego pytania, na które przy pomocy dzieł jego będę się starał, o ile możliwości, odpowiedzieć. Wprzód jednak wyczerpmy treść *dossier* jego stosunków z Arsonem.

1) *Hoene Wroński. Jego życie i prace.* Napisał S. Dickstein. Kraków. Akademia Umiejętności 1896.

I.

O CENĘ ABSOLUTU.



Rok 1812 zastał Wrońskiego<sup>1)</sup> w skrajnym niedostatku. Protekcja ambasadora rosyjskiego Ks. Kurakina, dzięki której mógł jeszcze w 1811 r. wydać swój *Wstęp do filozofji ma-*

---

1) Nazwisko *Wroński* występuje po raz pierwszy na karcie tytułowej dzieła p. t. *Introduction à la Philosophie des Mathématiques et Technie d'Algorithmie* w r. 1811. Prace drukowane wcześniej mają: „par J. Hoehné“. Jakoż autobiografię swoją dodał do III-go tomu dzieła: *Messianisme ou reforme absolue du savoir humain*, wydanego w r. 1847 zaczyna Wroński od słów: „M. Hoehné, qui prit *posterieurement* le nom de Wroński“. Odpowiedzi jasnej na pytanie, jak Wroński do tego nazwiska przyszedł, dotąd nie ma. Wiadomość jakoby już ojciec jego (Antoni Hoene) miał je przybrać po nobilitacji, jest bardzo wątpliwa. Opiera się wyłącznie na akcie śmierci Doroty Borchardt „urodzonej w Poznaniu z Antoniego Hoene de Wroński, niegdy budowniczego rządowego i Gertrudy z Gruberów“ (zob. S. Dickstein *Hoene Wroński*, str. 8). Imię ojca, stanowisko i Poznań, jako miejsce zamieszkania świadczą, że istotnie owa Dorota Borchardt była siostrą autora *Mesjanizmu*. Ale dokument ten pochodzi z r. 1829, co gorsza zaś z aktów dotyczących „Antoniego Hoene, królewsko-polskiego budowniczego“, ogłoszonych przez Marję Wicherkiewiczową w *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce* (Tom XIV, str. 349 i nast.) wynika, że ojciec naszego filozofa nigdy nie był żonaty z żadną Gruberówną. Pierwsza jego żona, matka twórcy Mesjanizmu, nazywała się Elżbieta Pernicka (czy też Pernitzke), druga Franciszka Krüger. Akt nobilitacji Antoniego Hoene został tylko wydedukowany stąd, że syn jego był uczniem szkoły Kadetów w Warszawie, do której mogła wstępować tylko młodzież szlache-

tematyki<sup>1)</sup> urwała się nagle w tym właśnie czasie. Wojna francusko-rosyjska musiała odwracać uwagę publiczną od zagadnień naukowych, przytem z oficjalną nauką francuską

---

cka. Ale właśnie znów cała wiadomość o tem, że Wroński był uczniem tejszkoły, oparta jest na informacji otrzymanej przez prof. Dicksteina od Leonarda Niedźwieckiego i to w tej formie, że „Wroński w Paryżu widywał się z generałem Sierakowskim, kolegą swoim ze szkoły Kadetów“. Natomiast przyznaje prof. Dickstein, że w listach uczniów szkoły Kadetów, znajdujących się w Archiwum Głównem w Warszawie, nazwiska Wrońskiego nie znalazł, podobnie jak nie znalazł też nigdzie żadnych śladów nobilitacji jego ojca. Akta spadkowe Antoniego Hoene (który umarł w r. 1795) przytoczone l. c. przez p. Wicherkiewiczową, ani przy jego własnem nazwisku dodatku *Wroński* nie zawierają, ani też syna jego Józefa nie nazywają nigdzie inaczej, jak „der Russisch Kaiserliche Major Joseph Hoene“.

1) *Introduction à la philosophie des mathématiques* etc. wyszła „dédié à Sa Majesté l'Empereur Alexandre I, Autocrate de toutes les Russies. O tem, że wyszła „par le moyen de la générosité du prince Kourakine, qui lui (Wrońskiemu) retira ensuite ses bontés“ — informuje nas Arson w *Document pour l'histoire des grands fourbes qui ont figuré sur la terre* (Paryż 1817—18). Łaska rosyjska, którą się Wroński chełpi bardzo chętnie przy każdej sposobności, spłynęła na niego w dziwny sposób po raz pierwszy już po maciejowickiej klęsce, wśród której młodziutki Wroński jako oficer Kościuszkowski dostał się do niewoli. We wspomnianej na początku poprzedniego przypisu autobiografji opowiada, że wówczas „ayant été reconnu par le général russe Tormansoff“, nie został zesłany w głąb Rosji, ale jako „prisonnier sur parole“ towarzyszy armji rosyjskiej do Warszawy, a niebawem już w r. 1795 wstępuje do niej w randze majora i zaraz przydzielony zostaje do sztabu generalnego i „à la suite immédiate du maréchal Souvoroff“, który go wyróżnia poufałością. Wkrótce awansuje na stopień lieutenant-colonel i jak mówi ma przed sobą wspaniałą karierę, gdy na wieść o legionach polskich we Włoszech w r. 1797 podaje się do dymisji. I oto znów rzecz zastanawiająca. Dymisja zostaje mu udzielona nie tylko bez trudności, ale wśród zdumiewających wyróżnień. „L'Empereur Paul, à qui il avait eu l'honneur d'être présenté, lui accorda à cette occasion, l'autorisation speciale de porter l'uniforme des armées russes; autorisation qui, autant que nous le sachions n'avait été



był już Wroński mocno poróżniony i na żadne poparcie z jej strony liczyć nie mógł. Pozostawały tylko lekcje prywatne w jakimś małym pensjonacie na Montmartre, a te na opędzenie najskromniejszych nawet potrzeb nie starczyły i wkrótce też, zdaje się, ustały. W każdym razie kiedy Arson poznał Wrońskiego, to już odzież jego zdradzała nędzę ostateczną i od samego filozofa wiemy, że musiał obuwić nawet sprzedać i chodzić w drewnianych sabotach. A był już Wroński wtedy autorem kilku rozpraw i dwu dzieł obszerniejszych drukowanych, w rękopisie miał gotowy szereg prac najróżnorodniejszych, w głowie zaś pewny zupełnie klucz do zbawienia ludzkości nosił od lat już blisko dziewięciu<sup>1)</sup>.

Myśl o marnowaniu się tych skarbów — o tem, że jeżeli Opatrzność nie ześle rychłego ratunku, to cel wieków znów będzie daleki — dotkliwszą była może od samej nędzy materialnej.

Na szczęście Opatrzność przyszła przecież z pomocą<sup>2)</sup>, używszy za pośrednika jednego z nielicznych i niewiele zresztą mogących wielbicieli zapoznanego genjusza, inżynie-

---

accordée, jusqu'alors, à aucun étranger" (*Messianisme ou réform absolue du savoir humain*. Paris 1847, Tom III, str. XVII).

Czemu Kurakin wkrótce po wydaniu *Wstępu do filozofji Matematyki* cofnął „swoje łaski”? Czy mu się Wroński czem naraził. A może poprostu tylko wyjazd ambasadora z Paryża z powodu wybuchu wojny przerwał stosunki filozofa z rosyjską ambasadą. W każdym razie warto zaznaczyć, że wybuch tej wojny widocznie kierował znów jego myśl ku „dawnej ojczyźnie”, gdyż mała 16 str. licząca rozprawa p. t. *Resolution générale des équations de tous les degrés*, którą wydał w pierwszych miesiącach r. 1812 jest „dédié à la Pologne, ancienne patrie de l'auteur”. O powrót jednak do łask „autokraty Wszechrosji” zacznie niebawem znów energicznie zabiegać i nie przestanie już do końca życia.

1) Od niego samego wiemy, że odkrył absolut 15 sierpnia 1803 r.

2) Tak się wyraża sam Wroński w liście do Arsona z września 1812 r.

ra Filipa Girard. Przyjaciel jego, bogaty bankier nicejski, Arson, właśnie w tym czasie przeniósł się był do Paryża, zamierzając się oddać wyższym studjom naukowym, przede wszystkim matematycznym. Girard, posłyszawszy o tem, wskazał mu Wrońskiego jako idealnego wprost przewodnika na tej drodze i, opowiedziawszy zapewne o jego cudownych odkryciach, a jednocześnie rozpaczliwej sytuacji finansowej, zapalił ciekawość młodego kapitalisty bardzo łatwo. Wkrótce odbyła się pierwsza lekcja, po której Arson, widząc, że ubranie Wrońskiego aż nadto potwierdza wszystko, co o jego położeniu mówił Girard<sup>1)</sup>, dał mu odrazu 100 franków, a niedługo potem, zachwycony lekcjami i nauczycielem coraz bardziej, otworzył mu swoje kieszenie do swobodnego rozporządzania.

„Do lipca 1812 r. — opowiada później Arson — postępowanie jego było tak czyste, powiedziałbym wprost: tak anielskie, że przywiązałem się do niego głęboko“.

W lipcu nastąpiła kilkumiesięczna przerwa w lekcjach z powodu wyjazdu Arsona do Nizy, dokąd go wzywały interesy finansowe. Tam otrzymał od Wrońskiego we wrześniu list pełen najczulszej wdzięczności i zarazem prośby o opiekę materjalną nad żoną, gdyż „czuje się powołanym do świata wiecznego“. Pisał ten list w nocy, „obudzony gwałtownie przez

---

1) „Ses vêtements accusaient un homme plongé dans la plus affreuse misère, ce qui s'accordait avec ce que m'en avait dit M. Girard“... (Document pour l'histoire, str. 2). Uwielbienie Girarda dla Wrońskiego i poczucie wielkości jego odkryć przebija i wyraża się w liście z 5 czerwca 1811 r., który Wroński przytacza w swojej autobiografji (por. S. Dickstein l. c. str. 62). Ze słów listu: Mon frère (ancien secrétaire de la préfecture à Marseille) a été bien sensible à tout ce que vous nous dites d'amical itd. można przypuszczać, że znajomość Wrońskiego z Girardami datuje z czasów jego 10-letniego (1800 — 1810) pobytu w Marsylji.

2) W którym miesiącu 1812 r. zaczęła się znajomość Wrońskiego z Arsonem — nie wiem.

oznaki uderzenia krwi, których lekko doświadczał już nieraz“. Być może, że przy troskliwym uważaniu na siebie, będzie mu dozwolonem długo jeszcze pozostać na ziemi, ale w obecnem swoim położeniu musi tak działać, jakby miało być inaczej. Błaga więc przyjaciela, żeby przez pewien czas przynajmniej nie odmawiał żonie jego części chociaż „tych dobrodziejstw, których przedmiotem jest on sam“ (Wroński). Obiecuje mu to zwrócić tam — wysoko<sup>1)</sup>. Wkrótce jednak zmienił Wroński pogląd na proporcję wzajemnie świadczonych sobie z Arsonem dobrodziejstw. Z końcem roku przerwał nagle podjęte po powrocie ucznia do Paryża lekcje, a na pełen lamentów list Arsona odpowiedział, że to, czego nauczył go dotychczas, „nawet podług pospolitego szacowania, warte jest tego wszystkiego, co odeń otrzymał — z wyjątkiem przyjaźni“. Ostatecznie zgodził się jednak lekcyj nadal udzielać, tylko przeszedł od matematyki do astronomji. Arson mówi, że od tego czasu „nie mógł już kochać“, ale lekcje te stały się „tak już niezbędnym pokarmem duchowym dla jego *prawdziwego życia*“, że obejść się bez nich nie mógł. Popadł więc w prawdziwą rozpacz, gdy mistrz znów po niedługim czasie przerwał owe lekcje astronomji, oświadczając, że jeżeli mu (Arson) całkowicie nie zapewni losu, to go porzuci. Nie rozumiał jeszcze dokładnie, o co właściwie idzie, bo dawał mu zawsze tyle pieniędzy, ile ów żądał, więc ofiarował teraz listownie<sup>2)</sup> sto ludwików rocznie i zadatki na kosztą druku dzieł Wrońskiego, aż do terminu, który przewidywali

---

1) „Je vous supplie donc mon ami de continuer pour elle pendant quelque—temps une partie de bienfaits dont je suis l'objet. *Je vous le restituerai là-haut*“. (List ten w całości przytacza prof. Dickstein l. c. str. 82). Wkrótce za tym listem poszedł drugi, w którym Wroński donosi, że chorobą, która go dotknęła, nie było zwykłe uderzenie krwi (simple coup de sang), ale „une éspèce de paralisie de mes organes cérébraux“.

2) Charakterystyczne, że te kwestje załatwiają się z reguły listownie.

poprzednio za pięć lat. Wroński odpowiedział na tę propozycję... ostatecznem zerwaniem.

Zgnębiony Arson próbował jeszcze przez jakiś czas pogodzić się z tym ciosem, ale nie mógł. Z końcem maja 1813 r. napisał znów do Wrońskiego list, błagając bodaj o wskazówki do dalszych studjów i wzajem oświadczając stałą gotowość swoją do wszelkich usług, jakich mistrz zechce zażądać. W odpowiedzi otrzymał... prośbę Wrońskiego o polecenie go jakiemuś p. Lucet, który ogłasza, że potrzebuje nauczyciela. Jakniebądź — prośba ta ośmieliła pokornego adepta prawdy tak, że wybrał się do jej depozytarjusza osobiście. Zastał go w podartem ubraniu, wdzianem (jak sądził) *ad hoc* „dla pobudzenia jego czułości“<sup>1)</sup>. Zgoda nastąpiła dość łatwo. Kosztowała Arsona 3.000 franków rocznie i zobowiązanie do pokrywania kosztów druku dzieł. Nadto musiał Wrońskiemu wynająć mały apartament przy ul. Rochefoucauld nr. 16 i umeblować go według jego życzenia. Wydał na to około 10.000 franków, gdyż Wroński „wybierał meble najpiękniejsze, jakie można było znaleźć w Paryżu, choć to w sposób rażący kontrastowało ze skromnością lokalu“. Spokojnego jednak korzystania z wiedzy mistrza bynajmniej cierpliwy uczeń za to wszystko jeszcze nie kupił. Lekcje się wprawdzie rozpoczęły na nowo, ale od początku niemal zatrwane były wymówkami, że nie zapewniwszy mistrzowi losu, nie jest ich uczeń godzien. Wkrótce sposób traktowania ucznia przez mistrza stał się taki, jakby ten ostatni „znajdował jakąś okrutną przyjemność w zasypywaniu pierwszego obelgami pod pozorem poprawiania go z jego rzekomych błędów“. Znosił to Arson cierpliwie, „czerpiąc pobudki takiej determinacji z poza tego świata“. Sądził, że dla „przyniesienia się do poznania *prawdy*“ godzi się znieść wszyst-

---

1) „Je le plains intérieurement — dodaje tutaj Arson — de l'erreur qui lui faisait croire qu'il devait employer un moyen inutile.“

ko. Nawet z lekcji, o które dotychczas chodziło mu jedynie, zrezygnował wreszcie zupełnie, cały czas poświęcając pracom, związanym z drukiem dzieł, „kupując papier, umawiając się z drukarniami i księgarniami, robiąc i odnosząc korekty i wykonywając wszystkie rachunki, jakie do tego, żeby formułom matematycznym Wrońskiego dać zastosowanie, były potrzebne<sup>1)</sup>).

Nadto chcąc się wreszcie uwolnić od ustawicznych przy mówek Wrońskiego, że mu nie chce „zapewnić losu“, uznał się Arson z końcem roku 1813 za jego dłużnika na sumę 108.000 franków i dał mu siedemnaście obligów na 4.000 fr. każdy, płatnych co roku jeden, począwszy od 1 grudnia 1813 do 1 grudnia 1830, niezależnie zaś od tego weksle swego dawnego domu handlowego, płatne w Paryżu w różnych terminach, wartości łącznej 40.516 fr. Razem stanowiło to istotnie przeszło 108.000 franków, rozłożonych na raty, które miały się niebawem stać „*pierre d'achoppement et le rocher de scandale*“.

Takie uregulowanie finansowej strony stosunku obu „przyjaciół“ na poprawę sytuacji moralnej Arsona prawie nie wpłynęło. Codziennie był — jeśli mu wierzyć — „ofiara zle-

---

<sup>1)</sup> Wydając w r. 1816 drugą część swej *Philosophie de la technie algorithmique* zaświadczył Wroński tę współpracę Arsona w słowach następujących: L'auteur de cet ouvrage saisit cette occasion pour exprimer à M. Arson toute la reconnaissance dont le pénètre son dévouement absolu au bien de la science. La plupart des calculs numériques, qui se trouvent dans nos ouvrages, tous les soins pénibles qu' exige leur impression etc. etc. appartiennent à M. Arson. L'auteur n'ignore pas que ce digne ami de la vérité ne demande point l'approbation du public; mais c'est son devoir de signaler de pareils services rendus à la science avec le plus noble desintéressement, et dont peut être il existe peu d'exemples“. Prof. Dickstein stwierdza, że w rękopisach Wrońskiego znajdował wiele śladów współpracownictwa Arsona (l. c. str. 84). W czasie, o którym teraz mowa w tekście, słowa Arsona dotyczą dzieła p. t. *Philosophie de l'infini*.

go traktowania“ ze strony Wrońskiego, przyzwyczał się już jednak do tego i mocniej narzeka znów dopiero na czas, który się zaczął dla niego z wkroczeniem do Paryża sprzymierzonych.

„Wówczas — mówi — wydatki wzrosły, ponieważ (Wroński) chciał się *przedstawić cesarzowi rosyjskiemu* na podstawie swych dzieł i swojej dawnej służby w państwie tego władcy. W tym celu kazał mi zanieść księciu Wołkońskiemu swoje dzieła i list do cesarza. Zaczęły się dla mnie dwa czy trzy tygodnie najprzykrzejsze w mojem życiu, gdyż, żeby otrzymać odpowiedź na list, musiałem, zadając gwałt memu usposobieniu, kręcić się co dzień po przedpokojach ministrów, sekretarzy, wśród lokai i grenadierów, spotykając się wszędzie z szorstkiem traktowaniem. Tymczasem okazało się rzeczą niemożliwą — mimo poparcia ks. Czartoryskiego, który był Wrońskiemu bardzo życzliwy w uznaniu jego wiedzy (a której to życzliwości on nadużywał, traktując księcia trochę lekko) — okazało się, powiadam, rzeczą niemożliwą osiągnąć coś więcej ponad pierścień i list pochlebny cesarza, który w ten sposób okazał swoją łaskę tak samo jemu (Wrońskiemu), jak i wszystkim prawie autorom i poetom paryskim, którzy dzieła swoje jego majestatowi dedykowali<sup>1)</sup>).

W parę miesięcy później wyszła praca Wrońskiego p. t. *Philosophie de l'Infini*. I może w uczuciu zadowolenia z publikacji tego dzieła i w uznaniu gorliwej współpracy Arsona

---

1) Właściwie nie był to list samego cesarza tylko hr. Nesselrode w jego imieniu. Wroński chwali się nim na str. CV wspomianej już autobiografji i przytacza go w brzmieniu następującem: „Monsieur, L'Empereur me charge de vous remercier des ouvrages de mathematiques dont vous avez bien voulu lui faire hommage. Le temoignage de la bienveillance de Sa Majesté, que j'ai l'honneur de vous transmettre (c'était une bague en diaments d'un grand prix) vous prouvera combien Elle sait apprecier cet envoi. J'ai l'honneur d'être, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur — Le comte de Nesselrode“.

nad przyprowadzeniem jej do skutku — Wroński obiecał mu wreszcie odsłonić Absolut. Nazaczył na tę uroczystość datę świętą 15 sierpnia (1814), jako rocznicę odkrycia. Jakaż była rozpacz nieszczęsnego wyznawcy, gdy na dwa tygodnie przed tą datą okrutny mistrz obietnicę swoją odwołał! „Byłem — mówi — jakby rażony piorunem, bo czułem, że mnie chce pozbawić tego, co wierzyłem, że mi musi dać życie. Przez kilka dni byłem prawie umierający...” Nareszcie 8 sierpnia napisał do Wrońskiego list, którego początek znamy z późniejszego przytoczenia Wrońskiego<sup>1</sup>). Brzmiał tak: „Mój drogi Mistrzu! Od ostatniej środy wiodłem życie bardzo smutne; ale już nadewszystko od soboty począłem się znajdować w położeniu okropnem. Cierpienie (le mal) rosło wciąż, aż wreszcie, gdy doszło do szczytu, ujrzałem się otoczonym w tym świecie i w drugim i na wieczność przez wszystkie furje piekła; a nadmiar okropności były uzbrojone w Absolut, albo raczej Absolut sam przybrał ich postać. Czyż mam Ci to powiedzieć? Mój drogi Mistrzu — ty sam byłeś na ich czele pod postacią Szatana uzbrojonego, żeby pomścić na mnie występki (des crimes), które popełniłem...”

Po tym liście, (do którego jeszcze wrócimy), znów nastąpiły targi. Wroński zażądał nowego mieszkania i Arson — nie wypowiadając apartamentu przy ul. Rochefoucauld, wynajął mu „cały dom z podwórzem, remizami, stajniami i ogrodem“ i umeblował ten dom kosztem przeszło 20.000 franków. Moment odsłonięcia absolutu został znów zapowiedziany na dzień 9 października<sup>2</sup>) i tym razem mistrz słowa dotrzymał. Oznaczonego dnia, w Saint-Cloud, w obecności żony swojej, odsłonił *Absolut* Arsonowi i obiecał w dniu następnym rozwinąć wszystko, co on (absolut) w sobie zawiera, a w czym

---

1) W broszurze wydanej w r. 1818 p. t. *Conduite coupable et condamnation propre du nommé Arson.*

2) Przy tym terminie dodaje Arson słowa: „autre époque memorable pour lui“. Czem pamiętna nie wyjaśnia i skądinąd też nie wiem.

miało się znajdować stworzenie wszechświata. „Rozwinięcia te są (mówił) zapisane w dziele niezrozumiałem dla tych, co nie mają doń klucza, noszącem zaś tytuł: Achrematyzm, to znaczy: bez rzeczy<sup>1)</sup>”. Niestety, „nazajutrz oświadczył, że po dojrzałym namyśle poznał, iż obowiązek nakazuje mu raczej wszystko to zabrać z sobą do grobu, niż powierzać człowiekowi, tak mało tego godnemu“ jak Arson. I przy tej opinii pozostał już do końca ich stosunku, który odtąd rozwijał się w tym kierunku, że Arson tracił resztki własnej woli na rzecz panującego nad nim wszechwładnie Wrońskiego, ten zaś eksploatował go moralnie i materialnie coraz bezwzględniej.

Naprzód owe 108.000 fr., które Arson w roku poprzednim uznał za swój dług wobec niego, zabezpieczył sobie urzędowo aktem z 24 listopada 1814 r. z zaznaczeniem, że jest to zapłata za udzielone Arsonowi „wiadomości<sup>1)</sup>”. Następnie w niedługi czas po tem — dla wspólnego już odtąd celu: stopniowego odsłaniania „Prawdy na ziemi“ przez publikowanie dzieł Wrońskiego, weszli z sobą w stosunek „wspólności dóbr“. Opowiadając o tem później, Wroński podnosi, że od chwili zgody Arsona na to, zaufanie jego do tak uległego ucznia sięgało już aż tak daleko, że mu pozwolił rozporządzać („toucher et garder“) pieniędzmi, pochodzącymi z realizacji biletów, otrzymanych odeń na poczet „świętego długu“. W zasadzie zatem był ten dług widocznie wyjęty z umowy

---

1) „ayant pour titre Achrematisme, c'est à dire, sans chose“ Według nauki Wrońskiego filozofja VII (najwyższego) perjodu dziejów ludzkości będzie *achrematyczna*, t. z. „indépendante de la considération des choses“ (Zob. np. *Développement progressif et but final de l'Humanité*, str. 414).

2) „Arson transforma par un acte authentique du 24 Novembre 1814 de donation susdite de la promesse de 100.000 fr. (Wr. chętnie ujmuje zobowiązania Arsona w cyfry okrągłe) en un titre onéreux d'échange ou de paiement „pour les connaissances qu'il lui avait fait acquérir par l'instruction qu'il lui avait donnée“ (Taka była w akcie „clause expresse“). (*Le Sphinx* N<sup>o</sup> 1, Paris, 1818, str. 41).



o wspólności majątku, stanowił własność Wrońskiego wyłącznie osobistą. To też gdy Arson w sierpniu 1816 r. wybierał się w podróż do Nizy, wówczas, „lękając się, żeby śmierć jego niespodziewana w czasie tej podróży nie pozbawiła mistrza depozytu tych biletów“ (które był poprzednio na podstawie owego zaufania Wrońskiego zrealizował), wręczył mu przed zamierzonym wyjazdem przekazy na kwotę około 36.000 franków, które wraz z pozostałymi jeszcze u Wrońskiego biletami na 44.000 fr. zaokrąglają dług, jaki w owej chwili (sierpień 1816) jeszcze pozostawał, do sumy 80.000 fr.<sup>1)</sup>

Natomiast Wroński ze swojej strony godził się znów na to, że dobra Arsona w Nizy, na których zabezpieczał on byt swej licznej rodziny, będą również wyjęte z pod umowy o wspólności majątku i mają pozostać nienaruszone.

Niestety nieustająca rozrzutność Wrońskiego musiała rodzić coraz poważniejszą obawę Arsona, że się owo zabezpieczenie jego rodziny nie ostoi. „Żeby dać wyobrażenie o szaleństwie jego (Wrońskiego) wydatków—opowiada potem—powiem tylko, że pieczęć, którą nosi na sobie ostatnie jego dzieło, wykonana przez pierwszych paryskich rzemieślników, kosztowała 600 fr., a kiedy zgubił pierścień, który mu dał cesarz rosyjski, zastąpił go nowym, który kosztował 1000 fr. Wreszcie kazał zrobić swój portret w miniaturze jednemu

---

1) ...au mois d'août 1816, devant faire un voyage à Nice, le nommé Arson, qui craignait qu'une mort imprevue dans ce voyage ne frustrât son maître de son dépôt, provenant du remboursement susdit de ses billets, vint de lui-même lui livrer des mandats payables à Paris pour la somme d'environ 36.000 fr. qui était le montant de ce dépôt. Ainsi à cette époque formant une liquidation du compte, ou il restait de plus entre les mains de l'auteur plusieurs de billets originaux pour la valeur d'environ 44.000 fr le nommé Arson sans aucune contestation, ou plutôt par prévenance demeurait débiteur envers son instituteur d'une somme 80.000 fr. (Tamże, str. 42).

z pierwszorzędných artystów stolicy<sup>1)</sup>, za który musiał zapłacić przynajmniej 25 do 30 luidorów. Wszystkie te wydatki miały miejsce prawie na raz“.

Patrzył na to wszystko Arson z podwójnym przestraczem. Pierwszem, głównem—jak zapewnia—źródłem przestraczu była sprzeczność, zachodząca między „nierozumem jego w rozrzucaniu pieniędzy“, a faktem, że ten człowiek *rozdarł zasłonę*, że zatem musiał posiadać rozum niemal nieskończony“. „Zgodzicie się, — woła, — że taka sprzeczność musiała mi sprawiać męki straszliwe“.

Oczywiście jednak, że i widok szybkiego topnienia fortuny musiał ojca i opiekuna licznej rodziny przynębiać coraz bardziej. W chwili, gdy dla całkowitego poświęcenia się nauce wycofał się ostatecznie z handlu i wszystkie swoje interesy zlikwidował, miał — jak mówi — w gotówce około 350.000 franków. W r. 1816, pomimo wielkiej oszczędności w wydatkach osobistych, musiał stwierdzić, że koniec tego funduszu jest niedaleki. Co jakiś czas przedstawiał mistrzowi stan swoich (a raczej wspólnych już) funduszków i wtedy Wroński wydatki ograniczał; ale trwało to zawsze bardzo krótko.

Zdecydował się wreszcie Arson zwinąć dom w Paryżu i przenieść się z całą rodziną do Nizy. Jakoż rodzinę wyprawił tam w pierwszych dniach października 1816 r., ale sam na rozkaz Wrońskiego musiał pozostać w Paryżu. Był wtedy bliski już końca druk ogromnej *Philosophie de la technie algorithmique*, przygotowywało się do druku dzieło p. t. *Création absolue de l'humanité* — otóż Wroński twierdził, że wyjazd jego współpracownika w takiej chwili spowodowałby „zło nieobliczalne: nie mogąc się bowiem sam

---

<sup>1)</sup> Jest to najprawdopodobniej ten sam portret, który tutaj umieszczam na czele książki według fotografii dołączonej przez rodzinę Wrońskiego do jego *Apodyktyki mesjanicznej* (wydanej w r. 1876) z uwagą w przypisku: „La photographie, que nous avons fait tirer sur la miniature originale de Wronski, est seule authentique“.

zajmować rachunkami, a tem mniej szczegółami druku, widziałby się zmuszony wydawnictwo zawiesić". Poddał się tedy Arson i, przeniósłszy się na mieszkanie do Wrońskiego, poświęcał cały już swój czas i wszystkie siły mistrzowi, choć separacja z rodziną „ściskała mu serce straszną boleścią".

Mistrz zdawał się tę ofiarę oceniać. Przez pewien czas zapraszał nawet Arsona laskawie na obiady — zawsze do najdroższych restauracyj<sup>1)</sup>. Powiększało to tylko jego troskę o los nicejskich posiadłości, które wreszcie postanowił ratować, w sposób jedyny już, jaki mu (jak sądził) pozostawał. Zdecydował się mianowicie oddać Wrońskiemu resztę tego, co mu poza temi posiadłościami zostawało, uzyskać od niego na tej podstawie zrzeczenie się jakichkolwiek dalszych pretensyj i tak finansowe stosunki swoje z nim definitywnie zamknąć. Zgromadziwszy tedy, co jeszcze miał, ze wszystkich banków, wręczył mu 26 grudnia 1816 r. około 35.000 (dokładnie 34.825) fr. w różnych papierach, płatnych wszystkie w ciągu r. 1817, sobie zostawiając tylko 11.000. Wzamian żądał zwrotu 15 pozostałych jeszcze na lata 1816—1830 obligów, wykazując, że nie mógłby ich już uiszczać bez uszczerbku majątku nicejskiego, którego nietykalność mistrz poprzednio był uznał.

Tymczasem Wroński 35.000 fr. przyjął, ale od zwrotu obligów się wykręcił. Zagadał to jakoś, Arsona zaś osoba jego tak onieśmiała, że na naleganie zdobyć się nie umiał. Dopiero w cztery dni później upomniał się listownie (do tego listu z 31 grudnia 1816 r. będziemy musieli jeszcze wrócić), ale jedyną odpowiedzią było milczenie<sup>2)</sup>. Wówczas Ar-

---

<sup>1)</sup> „...chez Beauvilliers — wspomina Arson — Very, ou les Frères Provencaux; singuller moyen d'économie“.

<sup>2)</sup> List ten, jak się poniżej okaże, odegrał pewną rolę w dalszym toku sprawy i dlatego przytaczam go tu w całości: „Paris le 31 decembre 1816. A Monsieur Hoëne Wronski à Paris. Par ma dernière lettre du 26 août de la présente année je vous ai remis mes douze mandats, à diverses échéances, sur Mes. André

son, „przygnieciony boleścią“, postanowił choć na kilka dni pojechać do rodziny, żeby odetchnąć. Wroński nie pozwolił. „Oddawna już zapadło u niego postanowienie, że będzie korzystał z najmniejszych okazji, żeby ćwiczyć swój wielki charakter, który się stał nieprzystępny zarówno dla litości, jak i dla trwogi“.

Zdobył się Arson na jeden jeszcze list (mówić nie śmiał), z błaganiem o zwrot obligów i tym razem odpowiedzi się doczekał. Takiej mianowicie, że Wroński jego samego i jego rodzinę uroczyście przeklął. Skutek zaś owej klątwy był ten, że przerażony Arson wyrzekł się na piśmie woli swej i rozumu własnego na rzecz — nie mistrza już swojego, ale... pana. „Jest dla mnie niemożliwością — brzmiały słowa listu — przypuszczać w Tobie jakąkolwiek intencję inną, poza inten-

---

et Cottier, se montant ensemble a 36,480 fr. en reglement de divers versements que vous m'avez faits précédemment en argent à diverses reprises. Comme il ne vous a pas convenu d'encaisser ceux de ces mandats déjà échus, et que vous ne vouliez pas non plus attendre l'échéance des autres, je vous ai remis en argent, le 26 du mois courant, cette dite somme de 36,480 fr. Ainsi vous avez à me rendre ces douze mandats.

Je vous ai en outre compté en argent le même jour 34,800 fr. pour le montant, ou plutôt pour la valeur de mes 15 billets à votre ordre de 4,000 fr. chacun, échéant d'année en année à partir du 2 decembre de l'année courante 1816 jusqu'au 2 decembre 1830. Par ce moyen tous nos comptes sont exactement soldés; et en me rendant aussi ces 15 billets toutes nos précédentes affaires seront en règle. P. J. Arson“.

Notuję tu odrazu, że Arson w tekście swego memorjału przeciwko Wrońskiemu wcale nie wspomina o 36,480 fr. za mandaty, tylko wyłącznie o 34,800 fr. za bilety. A jednak list powyższy przytacza on sam wśród aneksów tegoż samego memorjału. O ile rzeczywiście wręczył Wrońskiemu obie te sumy, w takim razie z długu, który Wroński określał na 80,000 fr., spłaciłby przeszło 71,000. Choć coprawda, jeżeli Wroński miał owych biletów po 4,000 jeszcze 15, to niewiadomo dlaczego dług na nich oparty obliczał sobie na 44,000 a nie na 60,000.

cją ustanowienia *Prawdy*. A ponieważ uznałeś, że dla jej realizacji na ziemi powinienem Ci poddać moją wolę, przeto poraz ostatni czynię w stosunku do Ciebie użytek z mego rozumu, ofiarując Ci moją osobę, abyś nią rozporządzał jako narzędziem... Rozkazuju! będę posłuszny<sup>1)</sup>.

Po tym liście Wroński przyjął go „z wylaniem dobroci“ — a ja przyznaje się nieszczęsny — ucałowałem nawet kajdany mojej niewoli“. W kilka dni później mistrz w dowód łaski wsunął do drugiego tomu *Philosophie de la Technie* (przytoczone wyżej w przypisie) słowa swego wysokiego uznania dla współpracy Arsona, podnosząc jej użyteczność i szlachetną bezinteresowność.

Działo się to w pełni uczucia triumfu człowieka mocnego nad słabym.

Atoli właśnie wkrótce po chwili, w której ten triumf zdawał się dochodzić do zenitu, zaszła drobna na pozór i dlatego właśnie bardzo interesująca dla psychologa okoliczność, która sprawiła, że w *prestige'u* Wrońskiego nad Arsonem powstała pewna rysa o nieobliczalnych następstwach. Oto zdarzyło się, że wśród ślęczenia nad rachunkami dla mistrza wpadł Arson na jakąś oryginalną „bardzo prostą formułę wyciągania pierwiastków kwadratowych“. Gdy to z radością oznajmił Wrońskiemu, spostrzegł nagle w jego zachowaniu wyraźne nieukontentowanie i coś jakby zazdrość. I o dziwo! — z chwilą kiedy to spostrzegł (a spostrzegł — podkreśla — bardzo wyraźnie), równocześnie poczuł, że ciężar czaru, który go przygniatał, cokolwiek się zmniejszył; potem z każdym dniem poczuł się zmniejszać coraz bardziej. Doszło wreszcie do tego, że zdobył się na decyzję wyjazdu bez pozwolenia. Co więcej „skrupuły moralne“, które mu przeszkadzały jasno stawiać kwestję pieniężną, ustąpiły do

---

1) Podobnie w r. 1845 Seweryn Pilchowski uroczystie (tylko przytem jeszcze urzędowo) zrzekł się swej indywidualnej woli na rzecz Andrzeja Towiańskiego.

tego stopnia, że wraz z oświadczeniem, że wyjeżdża — ustnie! — zażądał zwrotu obligów. Wroński początkowo usiłował rzecz w zwykły sobie sposób zagadać, widząc jednak nieustępliwość tym razem Arsona, wyrzekł: „Możesz być co do twoich obligów *absolutnie* spokojny“<sup>1)</sup>. Tu już Arsonowi siły nie starczyło i na tem poprzestał. Przypuszczał, że może Wroński już był zniszczył owe obligi i nie mówi mu tego, żeby go, jak zwykle, podręczyć. Dnia 15 maja 1817 r. wyjechał do Nizy, nie pożegnawszy się z mistrzem na znak zupełnego zerwania. Przez pięć miesięcy pracował sobie tutaj spokojnie dalej nad matematyką z niemałym — jak mówi — sukcesem.

Nagle w połowie października zjawił się u niego Wroński. i zażądał płacenia obligów. Tłumaczył się, że inaczej nie będzie w możności osiągnięcia „naszego wielkiego celu, publikacji jego odkryć“. Arson, który dobrze wiedział, — jak opowiada, — że Wroński dużą część wyciągniętych od niego pieniędzy odkłada, i że „mimo nadmiernych wydatków pozostało mu conajmniej 60.000 fr.“, powiedział mu w oczy i odmówił kategorycznie. Na drugi dzień został wezwany przez trybunał handlowy — i wówczas to zdecydował się wystąpić przeciw Wrońskiemu publicznie.

Dnia 24 października uzyskał u Prefekta<sup>2)</sup> pozwolenie na ogłoszenie „publicznego oświadczenia“ (*Avis au public*), w którym, zapowiadając obszerny memoriał, przedstawił na razie krótko całą stronę pieniężną swego stosunku z Wrońskim z podaniem wszystkich cyfr i stwierdzeniem, że poza owym „długiem“ 108.000 fr., który spłacił i otrzymał zapewnienie, że nie istnieje (?) wydał ponadto około 200.000 fr. „bądź na przyrządy astronomiczne, bądź na książki, stano-

---

1) „Vous pouvez être dans une tranquillité *absolue* au sujet de vos billets“.

2) Tu objaśnienie Arsona: „L'autorité du prefet remplace celle des Tribunaux de première instance en France“.

wiące jedną z piękniejszych bibliotek Paryża, bądź na wystawne meble, na utrzymanie autora i jego rodziny, na kosztowne podróże i t. d.<sup>1)</sup>). Tegoż dnia od Gubernatora znów, którego — jak przypuszcza — Wroński wziął na swój tytuł pułkownika rosyjskiego i szlachectwo — otrzymał niezbyt grzeczne wezwanie, żeby się stawił u niego, gdyż chce go nakłonić do układów. Zaledwie zaś otrzymał to wezwanie, zaawiadomił go znów Wroński za pośrednictwem szwagra swego p. Montferrier de Sarazin, że się chce koniecznie z nim widzieć, zapewniając go przytem, „że układ, który mu proponuje, wypadnie ku jego (Arsona) całkowitej satysfakcji“. I wtedy Arson znów uwierzył, że „uznawszy całą okropność swego postępowania“, Wroński okaże się dość wielkim, żeby

---

1) Wiemy o podróżach do Lyonu, gdzie mieszkała rodzina żony Wrońskiego (Montferrier) i o wyjeździe w czasie „Stu dni“ drugiego cesarstwa Napoleona do Szwajcarji. Ten ostatni wyjazd łączy się może z następującą okolicznością przytoczoną przez Arsona w *Document pour l'histoire de grands fourbes*, str. 27. W dziele p. t. *Philosophie de l'Infini*, które wyszło w parę miesięcy po wejściu Sprzymierzonych do Paryża, przytoczył Wroński na str. 185 swój list pisany w r. 1811 do Napoleona, przyczem do słów listu: „A l'époque où la nation française était occupée de la régénération politique achevée si glorieusement par Votre Majesté..“ dodał notę: „par ou avec, car en 1811 l'un ou l'autre pouvait se dire“. Otóż Arson stwierdza, że „lorsque Bonaparte revint en France, l'auteur craignait que cette note ne lui fût imputée à mal et il m'accabla d'injures pendant huit à dix jours, m'accusant de lui avoir laissé inserer cette note sur laquelle d'ailleurs il ne m'avait pas consulté“.

Jakoż później w swoim *Liście do Leona XII papieża*, pisanym w r. 1826, Wroński sam używa też zwrotu „kiedy podczas Stu dni schroniłem się do Szwajcarji“.

Zaznaczam przy sposobności, że późniejszy autor „*Tajemnicy Napoleona*“ i twórca własnej legendy Napoleońskiej, w r. 1818 w *Introduction à l'ouvrage intitulé le Sphinx* mówi jakby z ulgą o tem, że „l'Europe a été libéré du fléau desastreux suspendu sur elle par la monarchie universelle de Napoléon“.

go prosić o przebaczenie i że mu zwróci wszystkie jego zobowiązania (tous mes titres). „Szedłem—mówi—na spotkanie z nim pełen tej idei i pozwoliłem mu przez dziesięć minut mówić, nie uważając nawet dobrze na to, co mówił, tak byłem przejęty tym rysem wielkości, do którego uważałem go za zdolnego. Wreszcie kiedy skończył, płacząc i ściskając mię, ofiarowałem mu na nowo swe usługi; i ani wiem, do czego by w końcu doszło, gdyby przyjaciele nie byli mnie przyszli z tej pułapki wydobyć“.

Widocznie przyjaciele (i rodzina zapewne, która musiała przecież patrzeć na trwające tyle już lat i rujnujące ją opętanie Arsona z rosnącą rozpaczą) musieli już dobrze nad nim czuwać i pod ich prawdopodobnie wpływem Arson tego samego dnia jeszcze wydrukować kazał deklarację, że się dał zrazu obalamucić, ale że rozważywszy wszystko i zrozumiałwszy, że wszystko, co mu Wroński mówił, nie miało w istocie rzeczy innego celu, jak wydobyć od niego pieniędzy, nie zgodzi się na żaden inny rodzaj załatwienia sprawy, jak tylko na podstawie zwrotu: 1) wszystkich obligów i mandatów, 2) mebli, 3) książek ze swej biblioteki osobistej, które Wrońskiemu pożyczył. Inaczej pozwie go przed sąd ludzi oświeconych za pośrednictwem opublikowania zapowiedzianego w pierwszym oświadczeniu memorjału.

Rozpowszechnianie tej deklaracji wstrzymał zakaz prefektury. Arson protestował listami do prefekta i do gubernatora prowincji, ale napróżno. Gubernator odpowiedział, że to nie jest właściwa droga postępowania, że należy się albo z przeciwnikiem ułożyć polubownie, albo ścigać go przed trybunałami. Wobec tego Arson posłał tylko (28 X) do banków w Marsylji (gdzie w tej chwili przebywał Wroński) i do Turynu ostrzeżenie, żeby nie kupowały jego obligów. Tymczasem po kilku dniach dostał od Wrońskiego list z datą Wszystkich Świętych r. 1817, który warto może poznać w całości. Brzmi w dosłownym przekładzie, jak następuje:



„Mój przyjacielu.

Tu, w Marsylji, na tej świętej ziemi... zwracam się do Ciebie poraz ostatni w mojem życiu. Oto tutaj, gdzie należałoby zbudować pomnik wdzięczności i chwały Bogu, zmuszasz mnie do powzięcia idei okropnej wiecznego grobu.

Chcesz zatem absolutnie wszystko zburzyć: straszliwy to zamiar! Ach! cóż uczyniłeś z twoim rozumem, z twą roztropnością, z tą ciszą namiętności, z twoją prawością, z czystością nawet twej duszy etc. etc.? Cóż uczyniłeś z temi wyższemi przymiotami, które przewodniczyły wszystkim twoim postępkom? Czyż to możliwe, żebyś ty, mój przyjacielu, miał mnie lżyć publicznie? Czyż mogłeś zapomnieć, że wszystko, co umiesz i co masz w sobie naprawdę (*ce que vous avez de réel*) jest mojem dziełem? I dlaczegóż zelżyłeś twego przyjaciela, twego...? Ażeby mieć trochę więcej pieniędzy, pozbawiając mnie praw najświętszych, które zdobyłem w pocie swojego czoła. Ale nie mówmy o moich interesach osobistych. Zrzekłbym się ich bardzo chętnie na korzyść twoją i twoich dzieci, gdyby wyrzeczenie się tego dobra nie pociągało za sobą u mnie straty wszystkiego. Tak, *wszystkiego*, mój przyjacielu; gdyż żadnego innego środka ziszczenia naszych słodkich nadziei — opublikowania moich odkryć, nie mam. Dusza moja jest złamana i nie będzie już miała siły heroicznej odważenia się na wszystko, żeby dojść do kresu, który jej jest przeznaczony.

Co więcej — *hańba, którą okrywasz ludzkość* wkłada na mnie straszliwy obowiązek odkupienia tej zbrodni, grzebiąc w grobie wieczności, w nicości — prawdy wzniosłe, które miały odrodzić ziemię. Oby ta wielka ofiara — mówię — zdołała obmyć ziemię z tej plamy utrapienia, którą tak głęboko na niej wycisnąłeś.

Gdybym cię widział mordującego pojedyncze indywiduum, uczyniłbym wszystko, coby tylko odemnie zależało, żeby ci w tem przeszkodzić. Osądź z tego, co powinienem uczynić, że-

by cię powstrzymać w momencie, gdy chcesz zniszczyć wszystko. Poświęcam, co tylko mam prawo poświęcić, moją miłość własną w stosunku do ciebie i w stosunku do innych. Jeszcze jest czas wszystko naprawić, wyjąwszy zniewagę, którą mi uczyniłeś publicznie i której ranę zaniosę z sobą do grobu. Dobrze! niechaj będę okryty hańbą! lecz powróć do rozumu i zatrzymaj się przynajmniej na brzegu tej okropnej przepaści, w której chcesz wszystko pogрузić.

Jest niewątpliwie rzeczą zbyteczną dowodzić ci czystości tej ofiary z mojej miłości własnej. Znasz moją duszę dosyć na to, ażebyś nawet przy najbardziej niepojętej przewrotności nie mógł jej przypisać fałszu. Ale oto masz i dowód. Prawa i tytuły mojej wierzytelności są niezaprzeczone przed Bogiem i przed ludźmi. Wszystkie twoje wysiłki, żeby się wykręcić sprawiedliwości, są próżne. Wiesz również dobrze, że posiadam środki, żeby twoje niedołężne pisma zgnieść. Mogę wykazać ich fałsz twojami listami, a ich cel zbrodniczy podłością uczuć, która te pamflety dyktowała. Zamiast sprawiedliwej sławy na którąby zasługiwało twoje szlachetne poświęcenie dla prawdy, będziesz miał sromotę i wzgardę całego świata. Co więcej — publikując twój list z 8 sierpnia 1814 r. (poniedziałek o piątej godzinie wieczorem), w którym czynisz wyznanie twoich występków, okryję cię infamją i zbrodnicze usiłowania twoje sparalizują.

Wreszcie znasz mnie dość wielkim, aby wiedzieć, że gdyby trzeba było dowieść mojej bezinteresowności, jestem zdolny rzec się tego nędznego długu i uczynić zeń dar całkowity na rzecz przytułków dla ubogich Sardynji. W ten sposób zamiast mi szkodzić, twoje kroki usłużyłyby tylko do publicznego ujawnienia czystości moich zasad i prawości moich postępów, które dotychczas pozostawały ukryte pomiędzy moją żoną i przyjacielem. O! jakżeż mi boleśnie myśleć nawet o użyciu takich środków przeciw temu przyjacielowi! A ty z radością zdajesz się gnębić mnie kłamstwami i perfidją.—Ale musiałem

ci ukazać te niezwykłe środki obrony, ażeby ci dowieść czystości mojej ofiary.

Powtarzam ci raz jeszcze, że poza zniewagą osobistą, którą mi uczyniłeś, wszystko może być jeszcze naprawione. Szlachetne i wielkie wejście raz jeszcze w siebie, do którego dusza twoja nie jest niezdolna, może wszystko przywrócić; przypuszczenie zaś, że jakiś nieszczęsny błąd ubezwładnia twój rozum, może wszystko usprawiedliwić. Jednakże oświecenie twoje jest już dość wielkie i twoja ufność we mnie dość ugruntowana na to, żebyś w momencie, kiedy ci się ukazuje błąd, który zdaje się tobą władnąć, mógł uznać przynajmniej jego możliwość; a wówczas wobec nieskończonej doniosłości tego, o co idzie, najmniejsza zwłoka staje się jawnie nieskończoną zbrodnią. W ten sposób powrót niezwłoczny do sprawiedliwości stanowi tu jedyny warunek możliwości przywrócenia naszych dawnych stosunków. Wobec tego wysłałam ten list do ciebie 2 listopada i oczekuję twojej odpowiedzi w Aix aż do 9 listopada włącznie. Okoliczności tej sprawy wymagają, żeby odpowiedź twoja stanowiła dla mnie *gwarancję prawną zupełną*, żeby była wysłana nie tylko przez pocztę, ale prócz tego przez umyślnego, który mnie znajdzie w hotelu *Des Princes*. Jeżeli dla wyświecenia twego błędu zechcesz się osobiście wybrać do mnie do Aix, przyjmę cię z całą przyjaźnią, którą zawsze dla ciebie chowam. Jeżeli jednak do 9 listopada nie otrzymam od ciebie odpowiedzi, zawierającej *gwarancję zupełną*, będę zmuszony twoją okropną decyzję uważać za ostateczną. Wiesz już co mi wówczas pozostanie czynić. Frazesy byłyby tu bezcelowe. Ograniczę się więc tylko do przypomnienia twojej straszliwej odpowiedzialności i wiecznego przekleństwa, które jest zawieszane nad twoją głową.

Adieu, może na wieki

twój przyjaciel.....

Hoene Wroński.

P. S. Wszystko jest gotowe i niewiele wystarczyłoby już teraz, żeby to zrealizować; jeżeli mi jednak odmówisz tego coś mi winien, przeszłość i przyszłość — wszystko zgubione.

Aby zapobiec zaginięciu tego listu, posyłam ci jego duplikat na ręce Jego Ekscelencji Gubernatora“.

List ten tyle mówi o Wrońskim sam przez się, że można go pozostawić bez komentarzy. Warto może podkreślić osobno tylko ostatnie postscriptum i zaznaczyć przytem, iż każde pismo Wrońskiego do Arsona prócz bliższego celu oddziaływania na niego w wypróbowany sposób, ma jeszcze cel dalszy: służenia ewentualnie jako dokument na zewnątrz.

Arson na listy mniej był naogół wrażliwy, niż na oddziaływanie bezpośrednie mistrza przy osobistym zetknięciu, zresztą czuwało teraz nad jego odpornością otoczenie, dość, że odpowiedział (z datą 5.XI) odmownie i ostro. „List ten — pisał między innymi — jako będący wiernym Twoim portretem jest pasmem wielkości i słabości, nieugiętości i giętkości, otwartości i podstęp“.

W kilka dni później otrzymał z tą samą datą 5.XI list od szwagra Wrońskiego, p. A. Sarrazin de Montferrier, („członka Królewskiego Towarzystwa Nauk w Paryżu, Towarzystwa Galwanicznego i Towarzystwa Przyjaciół Muz w Lyonie etc. etc.)<sup>1)</sup> z zawiadomieniem, że „Wroński żywi obawę, aby (Arson) nie dał się względem światowym pociągnąć do kontynuowania procesu, dla dania sobie w oczach ludzkich pozorów słuszności“. „Godzi się jednak na to kontynuowanie, jeżeli ono jest absolutnie konieczne dla reputacji pańskiej i pana rodziny, będzie się tylko domagał, jako oznaki pańskiego nawrotu do sprawiedliwości, prostego wyznania uczynionego we względzie tego procesu ustnie jemu samemu. Co więcej!—takie wy-

---

<sup>1)</sup> Alexander Sarazin de Montferrier, brat żony Wrońskiego Wiktorji Henryki, był znanym matematykiem, autorem (później) *Słownika matematycznego* (1834—40) i *Encyklopedji matematycznej* (1857) (według zasad Wrońskiego). Pisywał nadto pod pseudonimem Lausanne dzieła o magnetyzmie zwierzęcym. Zob. Dickstein l. c. str. 58.

znanie już Pan właściwie uczynił w Nizy w mojej obecności i przypieczętował je Pan, całując p. Wrońskiego“. Jak właściwie brzmiało to wyznanie, tego już Montferrier nie przypomina, oznajmia natomiast w dalszym ciągu listu, że szwagier jego postanowił wydawać pismo p. t. *Sfinks*, poświęcone „zwalczaniu błędów panujących w nauce, literaturze i wogóle w wiedzy ludzkiej“, żeby tą negatywną utorować pozytywną drogę Prawdzie. „Dla doprowadzenia do skutku tego przedsięwzięcia liczył dodatkowo (accessoirement) na dług, który mu Pan winien, przedewszystkiem zaś na Pańską współpracę“. Obecnie środki pieniężne już ma, chodzi właśnie tylko o tę współpracę. Domaga się jej jako obowiązku ze strony Arsona; w razie odmowy „wszystko byłoby przecież stracone“. Co się tyczy długu, Wroński będzie go dochodzić przed trybunałami, ale to współpracy przeszkadzać nie będzie. „Co więcej — cokolwiek mogłoby być oburzającego (de revoltant) w takiej właśnie haniebnej między dwoma przyjaciółmi, zostanie nagle zniweczone przez ich pojednanie się pod każdym innym względem i przez obojętność, jaką okażą w sprawie długu, pozostawiając ją do rozstrzygnięcia ludziom i nie przestając z tego powodu utrzymywać węzłów przyjaźni“.

I znowu postscriptum: „Otrzyma Pan duplikat tego listu przez ręce p. Konsula rosyjskiego(!) w Nizy“.

Z tego listu Arson — jak mówi — upewnił się już, że głównym celem pisania obu było „uczynienie sobie z nich argumentów przeciwko niemu“, z jednej strony kładąc nacisk na prawny charakter (legitimité) długu, z drugiej chcąc pozyskać odpowiedzi życzliwe, z którychby można wydedukować potwierdzenie. Odpisał zatem 9 listopada w tonie, który już naprawdę dalsze próby tego rodzaju uniemożliwiał. „Teraz muszę Pana uprzedzić, że jeżeli kiedykolwiek, pisząc do mnie, będzie Pan znowu miał czelność (l'impudence) mówić o moich obligacjach w ten sposób, jakby one stanowiły Pańską prawną

własność, najabsolutniejsza pogarda będzie jedyną odpowiedzią, jaką Pan otrzyma, bo właśnie my jedni, Pan i ja, wiemy, że Pan te bilety posiada jedynie tytułem kradzieży“.

Na to Wroński, ku niespodziance, jak się okaże, Arsona, przystąpił do działania publicznego. Naprzód w *La Feuille d’Affiches* w Marsylii ogłosił oświadczenie (Avis) następujące:

„Upredza się publiczność, a w szczególności bankierów (les négociants) marsyjskich, że niejaki Arson, kupiec (commerçant) w Bâle, Paryżu, Nizzy etc. nie dopełnił swoich zobowiązań. Niżej podpisany, posiadacz weksli z upłynionym terminem, (échues) na sumę około 40.000 fr., ciągnionych przez tegoż kupca na pp. André i Cottier, bankierów w Paryżu, został zmuszony wobec niezapłacenia, polecić zaprotestować owe weksle i zażądać interwencji trybunałów nicejskich. Hoene Wroński, były wyższy oficer artylerji w służbie Rosji, przydzielony do sztabu generalnego Suworowa“.

Przytem, ponieważ Arson w swoim *Avis* użył zwrotu „se disant ancien officier“ i t. d., przeto dołączona została do oświadczenia Wrońskiego wiza generalnego komisarza policji, świadcząca na podstawie paszportu, że „p. Wroński, tytułując się: były oficer i t. d., żadnej fałszywej kwalifikacji nie użył“.

Następnego dnia w liście otwartym do redaktora *Journal de Marseille et des Bouches-au-Rhone* Wroński przedstawił wszystkie swoje tytuły prawne z cyframi oraz datami listów i oświadczeń Arsona, którego oba te publiczne oświadczenia Wrońskiego zaskoczyły, jako nowa dlań zdumiewająca zagadka. W głowie mu się nie mogło pomieścić, żeby motywem takiego kroku mogła być sama tylko chęć zdobycia pieniędzy. Żeby Wroński dla franków chciał się narażać na odsłonięcie przed trybunałami całego ich stosunku i układu? Wreszcie zrodziła się w nim myśl, która go odtąd na stałe już nie opuści, że ten człowiek rozdrażniony obojętnością ludzi na prawdę,

której istnienie dał im już przecież przeczuć w szeregu publikacji, postanowił wreszcie ściągnąć ich uwagę na siebie, a pośrednio na tę prawdę, przez głośny skandal.

W każdym razie osądził, że mu należy opublikować teraz, zapowiedziany już poprzednio, memoriał. Bo przecież albo, albo: „albo ten człowiek jest wierutnym łotrem, albo chce narobić hałasu (w celach wyżej wspomnianych). Jeżeli prawdziwa jest hipoteza pierwsza, winienem go napiętnować wobec ludzi, gdyż nadużył rzeczy świętych; w drugim wypadku sądzę, że powinienem mu w jego zbawiennych zamiarach pomóc. Zatem przy obu hipotezach jest moim obowiązkiem stawić go przed trybunał ludzkości przez ogłoszenie memoriału, w którym odtworzę wiernie nasze stosunki“.

Tak sam Arson przedstawił później<sup>1)</sup> dylemat, który go doprowadził do spełnienia rzuconej jeszcze w październiku groźby, do napisania obszernej 99 stron in 4<sup>o</sup> liczącej broszury, która się ukazała w Paryżu z początkiem stycznia 1818 r. p. t. *Document pour l'histoire des grands fourbes qui ont figuré sur la terre, ou Memoire d'Arson (de l'Isle de Vaucluse) contre Hoené Wroński, auteur de divers ouvrages sur les mathématiques*. Paris 1817—1818, str. 99 in 4<sup>o</sup>.

Z tego to dokumentu czerpałem całą prawie dotychczasową opowieść, tu i ówdzie tylko uzupełniając opowiadanie Arsona na podstawie wskazywanej za każdym razem w przypiskach<sup>2)</sup>. Tutaj więc dodam już tylko to, że Arson traktuje ten swój memoriał jako rodzaj publicznej spowiedzi jeneralnej, zaczynając ją uroczyście od słów: Wzywam Cię, o Twórcu mój (Je t'invoque, ô mon Créateur) i t. d., i że co jakiś czas przebija tam ów zamęt myśli i niepokój wewnętrzny autora, który w istocie rzeczy nie wie ostatecznie, co ma

---

1) *Appel à l'Humanité* i t. d. (pismo, o którym będzie jeszcze w tekście).

2) Listy i oświadczenia publiczne przytacza Arson przeważnie w annexach.

o byłym mistrzu swoim myśleć i jakby pragnął, żeby mu ktoś, wysłuchawszy tej spowiedzi, pomógł dręczące zagadki rozwiązać. W to, że ów mistrz jest istotnie posiadaczem absolutnej prawdy, i że mu ją 9 października 1814 r. częściowo przynajmniej odsłonił, wierzy niezachwianie. Że go wyzyskuje bez litości, że postępuje z nim niegodnie, że jest wogóle kłamcą i obłudnikiem wyrafinowanie podstępny, o tem wątpić nie może również, że zaś od posiadania absolutnej prawdy wydaje mu się nieodłączną doskonałość moralna, którą uważa za niezbędny tamtego wynik i warunek równocześnie, przeto Wroński żyje w jego wyobraźni naprzemian jako ktoś wielki nieskończenie, to znów ktoś nieskończenie nikczemny, w rezultacie zaś ktoś nieskończenie niepojęty.

Będziemy mogli obserwować w dalszym ciągu to łamanie się Arsona ze straszną dla niego zagadką osoby Wrońskiego w jaskrawszych jeszcze objawach i zobaczymy, że dojdzie ono wreszcie do zupełnej choroby umysłowej. Tymczasem jednak trzeba się nam z kolei zająć tem, co na memoriał Arsona miał do odpowiedzenia Wroński.

Odpowiedź długo czekać na siebie nie dała. Jeszcze w tym samym miesiącu (styczeń 1818 r.), w którym wyszedł *Document etc.*, ukazała się *Réponse au mémoire du sieur Arson, intitulé: Document pour servir à l'histoire des grands fourbes qui ont figuré sur la terre*. Par..., ancien officier d'artillerie au service de Russie. Paris, Janvier 1818, str. 61 in 4<sup>o</sup>.

Zarzutów i dokumentów, dotyczących ogólnego stylu postępowania Wrońskiego z Arsonem: obłudy, okrucieństwa, stosowania podstępnych środków wyzysku i lekkomyślnego rozrzucania wyłudzonych pieniędzy — broszura owa odpierać nie próbuje, czy nie raczy. Płaci tylko za te zarzuty rzuconymi mimochodem obelgami, rozwodząc się zaś nad wielkością prawd, które objawił swemu obecnemu oskarżycielowi, nie ma Wroński dość słów na piętnowanie jego niewdzięczności i zbrodniczego zamysłu dokonania na mistrzu jakoby „mo-



ralnego ojcobójstwa“. Ba! „Ten człowiek nietylko do moralnego ojcobójstwa jest zdolny. Chwalił się<sup>1)</sup>, że w pierwszych chwilach swego szaleństwa knuł przeciwko mnie system działania, któryby go był zaprowadził na szafot; ale że po namyśle przyszedł do przekonania, iż *dla dobra ludzkości* będzie lepiej poprostu mnie tylko zniesławić. Co za przerażająca gra morderstwa i dobra ludzkości! Co za potworność moralna bez przykładu! Niechaj więc uderza ten zbrodniarz, sam mu odkryję moją pierś; niech zanurzy w niej swój sztylet, niech nasyci swą wściekłość; ale niech przestanie znieważać ziemię, kalając swemi usty święte imię ludzkości!“

Tak się aż uniósł Wroński pod koniec swej *Odpowiedzi* (str. 54). Naogół jednak traktuje w niej Arsona przedewszystkiem z wyniosłą pogardą.

O swoim zaś charakterze pisze w sposób np. taki: „Niewątpliwie, jakieś słabostki, jakieś wady fizyczne, skalaly moje ciało, zawsze jednak dla celów koniecznych (*toujours même dans des vues nécessaires*); ale czystość mojej duszy, świętość moich zasad (*de mes maximes*) jest niepokolana; żaden śmiertelnik, bez *wyjątku*, nie zaniesie przed oblicze Boga czystszej ofiary“. W ten sposób wynosząc się ponad wszelkie zarzuty i choćby tylko podejrzenia natury moralnej, uważa mędrzec nasz za jedynie właściwe i potrzebne dowieść oczywistej prawomocności swoich pretensyj pieniężnych.

Wywód jego ma za tezę przeczenie, jakoby mu Arson ów „dług święty“ 108.000 fr. kiedykolwiek i w jakichkolwiek papierach wypłacił. Piętą Achillesową Arsona, w którą przedewszystkiem godzi, jest list tegoż z dnia 31 grudnia 1816 r., wspomniany już tutaj wyżej, a przytoczony lojalnie przez autora w *Document* i t. d. jako aneks nr. 8. W liście tym żąda mianowicie Arson zwrotu 12 mandatów na bank André i Cottier i 15 biletów po 4.000 rocznie od 1 grudnia 1816—

---

1) Musi to być aluzja do jakiejś rozmowy niedawnej, już w Nizy.

1 grudnia 1830 r. i oświadcza, że po wręczeniu Wrońskiemu 26 grudnia 1) kwoty 36.480 fr. za mandaty i 2) 34.800 fr. za bilety, wszystkie ich rachunki pieniężne uważa za uregulowane<sup>1)</sup>. Tymczasem Wroński przeczy, jakoby pierwsza z tych sum została mu wypłacona. List z 31 grudnia 1816 r. kłamie. Arson sam to przyznał wśród rozmowy w Nizy 24 października (1817), której świadkiem był Montferrier świadectwo takie dał ten ostatni Wrońskiemu na piśmie i Wroński je przytacza. Brzmi jak następuje: „Arson oświadczył wyraźnie, że wszystkie sumy, reklamowane przez p. Wrońskiego, jest mu winien; i wyrażając swój żal z powodu niesprawiedliwości, z jaką się zachował wobec swego przyjaciela i nauczyciela, ofiarował natychmiast (*sur le champ*) zapłacenie sum, do jakich pan Wroński, mając wzgląd na dawne swoje stosunki z Arsonem i na uznaną szczupłość (*modicité*) jego majątku, przez czystą szlachetność i bez żadnej propozycji ze strony Arsona, raczył swoje własne pretensje, które dopieroco zostały uznane, zredukować. Nie zaprzeczył nawet (Arson), a raczej przyznał się pozytywnie do premedytowanego fałszu w liście kłamliwym, który napisał do pana Wrońskiego 31 grudnia 1816 r., żeby wmówić w niego zapłacenie sum, o których mowa“.

Ale nie potrzeba nawet świadectwa Montferriera. Wszakże Arson sam mówi w swoim memorjale na str. 41 i 42 tylko o wypłacie (26 grudnia) 34.800 fr., ale nic nie mówi o 36.480 za weksle. Co się zaś tyczy owych 34.800 fr., Wroński przyznaje, że mu je Arson w tym dniu wypłacił, ale twierdzi, że bynajmniej nie na rachunek długu, tylko na rachunek wydatków na wspólny cel, mianowicie na wydawnictwo dzieł. Gotów jest jednakże (niech zna niewdzięcznik jego szlachetność) policzyć te pieniądze i pokwitować z nich Arsona na rachunek długu. Powołuje się przytem na późniejszy nieco list Arsona (przytoczony w *Document* na str. 46), gdzie czy-

---

<sup>1)</sup> Por. przypis 2-gi na str. 23.

tamy: „Za pośrednictwem tego listu raz jeszcze proszę o moje bilety (obligi) wzamian za sumy, które Ci wręczyłem. Muszę jednak dodać, że moje żądanie ma inny motyw, niż prostą zamianę, mianowicie niemożność uczynienia zadość zobowiązaniom, które z moich biletów (obligów) wynikają“. A zatem nie *zapłacenie* długu jest powodem żądania zwrotu biletów — tylko *niemożność* zapłacenia.

Szczupłość (modicité) fortuny byłego przyjaciela uznaje Wroński w swej „*Odpowiedzi*“ kilkakrotnie; ale twierdzi, że już w r. 1815 posiadał ledwie około 140.000 fr. Gdy się zań zważy — powiada — że utrzymywał w Paryżu wielki dom, złożony z młodej jeszcze żony, czworga dzieci, siostrzeńca dwudziestoletniego, szwagra w tym samym wieku, jednego sieroty (Karola), nauczyciela, kilkorga służby i t. d., nie mówiąc o pensjach, które wypłacał swoim dwu siostrom z ich pięciorgiem dzieci, swojej starej ciotce i t. d. — i gdy się wie, ile to w stolicy kosztuje, to „łatwo można sobie wyrobić pojęcie o części, która na mnie przypadła w jego wydatkach ogólnych“. „Z tem wszystkim uważam za swój obowiązek uznać, że od czasu naszego połączenia ściślejszego (notre association) około początku r. 1815 (zatem wkrótce po „odsłonięciu absolutu“) pan Arson nie odmawiał mi żadnej sumy, jakiej potrzebowałem na moje wydatki osobiste<sup>1)</sup>; ale te sumy dalekie są, bardzo dalekie, od tego, coby on chciał wmówić w swoim memorjale“. Zresztą, żeby się świadczenia Arsona nie wydawały nikomu zbyt wielkie w stosunku do tego, co wzamian od mistrza otrzymał, mówi Wroński jeszcze w przypisku tak: „Ażeby ludziom, stojącym zdala od nauk, dać przykład nieskończonej ceny tych odkryć, powiem im, że w r. 1812 ogłosiwszy *Rozwiązanie ogólne równań wszystkich*

---

1) Jak mogło dojść do tego, że tensam człowiek miewał wśród tego rzekomo myśli o zamordowaniu swego mistrza — tego już Wroński rozwiązywać nie próbuje. Tego rodzaju sprzeczności nękają tylko Arsona

*stopni*, którego mimo olbrzymich prac nie zdołano dotychczas odkryć, z powodów najwyższej wagi zachowałem w tajemnicy dowód tego rozwiązania, aby go opublikować dopiero we właściwym czasie, lub też... Otóż, gdyby który władca ofiarował mi miljon, a nawet kilka milionów, żeby teraz już dać ludziom to ważne odkrycie, oświadczam, że ta cena nie zostałaby przyjęta. Nie jest w mocy żadnego władcy, ani w mocy wszystkich monarchów ziemi, ani nawet w mocy wszystkich ludzi żyjących połączonych, posiadać tę prawdę zaraz, gdy tego zapragną; gdybym zaś z przeważnych powodów uznał za konieczne zabranie jej z sobą do grobu, ludzie mogliby wieki jeszcze całe czekać, nimby ją posiadli“. Tymczasem wartość wiadomości, udzielonych Arsonowi jest taka, że wartość wspomnianej tu dla przykładu, jest drobnostką (*Très peu de chose*).

Jakoż w przeświadczeniu, że były uczeń zdaje sobie z tego sprawę w całej pełni, Wroński proponuje mu w końcu rozwiązanie sprawy następujące:

„Zapytuję go, czy wiadomości, które otrzymał odemnie do dnia 30 listopada 1814 r., w epoce zatem układu o *święty dług* w jego akcie autentycznym, nie mówiąc wcale w tych wiadomościach, które otrzymał później naskutek naszego połączenia — zapytuję, powtarzam, czy te pierwsze wiadomości warte są ceny, którą się zobowiązał zapłacić? Odpowiedź z jego strony musi być kategoryczna, w formie takiej: *Tak* lub *Nie*. — Podpis: Arson. Jeżeli odpowiedź będzie *nie*, wówczas w momencie, gdy ta odpowiedź zostanie mi legalnie doręczona, wydam na rzecz pana Arsona pełnomocnictwa do trybunałów Nicejskich, ażeby mu natychmiast wydano tytuły (moich pretensyj), które tam złożyłem“. Trzeba, żeby prawda triumfowała sama przez się“.

Termin nazaczył Wroński trzymiesięczny od dnia, w którym jego decyzja zostanie Arsonowi zakomunikowana.

Tak się przedstawia w ważniejszych szczegółach *Odpowiedź* Wrońskiego. Uwydatnia ona w sprawie finansowej kilka punktów po stronie Arsona niejasnych, kilka niekonsekwencyj, których wytłumaczenia niema ani w *Document*, ani w późniejszych replikach. Pomijając już, że w swych żądaniach zwrotu Arson wciąż kładzie nacisk na bilety (po 4.000), a nie wspomina o wekslach na 36.000 (tak jak Wroński znów w swem pierwszym oświadczeniu publicznem w *Feuille d'affiches* zapowiada protestowanie weksli, przemilczając bilety) — nie wyjaśnia nigdzie, jak rozumie spłacenie długu. Opowiadając o tem, jak w grudniu 1816 r. postanowił oddać Wrońskiemu całą prawie resztę gotówki, jaka mu jeszcze pozostała (owe 34.825 fr.), a wzamian zażądać od niego zwrotu swoich obligów, mówi istotnie i listem (przytoczonym i przez siebie i przez Wrońskiego) przyświadcza, że nie traktuje tego jako spłacenie długu, tylko jako jedyny już sposób uniknięcia naruszenia majątku nicejskiego, który w całości chce zostawić rodzinie. Z tem wszystkim jednak staje naogół na tem stanowisku, jakoby dług całkowicie był spłacony, a nawet w swoim pierwszym *Avis au public* (24 października 1817), wyliczając wszystko, co wydał na Wrońskiego w ciągu tych pięciu lat, mówi: *I zapłaciwszy wreszcie* (niżej podpisany) *Hoene Wrońskiemu 108.516 fr., z których mu był uczynił dar i otrzymawszy zapewnienie, że tytuły prawne do tego daru (les titres sur lesquels reposait ce don) już nie istnieją,* widzi się zaatakowanym o płacenie swoich biletów“ i t. d. Przypuścić chyba trzeba, że dając Wrońskiemu wciąż niezależnie od owych biletów i weksli różne sumy na jego wydatki naukowe i prywatne (co i sam Wroński w *Odpowiedzi* swej przyznaje) — sądził, iż ma prawo ów dług, zagwarantowany biletami i wekslami jeszcze w końcu 1813 r. uważać z końcem r. 1816 (dodając jeszcze do tamtych sum około 35.000 fr.) za spłacony z nawiązką. Ale i teraz jeszcze nie będzie wiadomo, co zrobić ze słowami: „i otrzymawszy zapewnienie, że

tytuły... i t. d. nie istnieją<sup>1)</sup>. Wszakże na str. 43 swego memoriału opowiadał Arson „jaką boleścią przygniotło go“ milczenie Wrońskiego na wszelkie w tej materji nalegania. Chyba że znowu za takie zapewnienie postanowił sobie uważać owe słowa: *Vous pouvez être dans une tranquillité absolue au sujet de vos billets*, które Wroński miał wypowiedzieć w maju 1817 r. w chwili, gdy zdecydowawszy się na wyjazd bez jego pozwolenia, przyparł go (Arson) do muru ustnie<sup>1)</sup>.

W każdym razie te niejasności w wywodach Arsona stanowiły dla Wrońskiego atuty w jego grze, przed którymi tamten zasłaniać się dość zręcznie nie umiał. Lepiej jeszcze obmyślonem zaskoczeniem przeciwnika okazało się owo zestawienie wszystkiego, co Arson wydał na Wrońskiego z wartością otrzymanych za to wiadomości, między innymi samego absolutu.

*Reponse* i t. d. z wezwaniem do odpowiedzi: *tak* lub *nie* na pytanie, czy jedno warte drugiego doręczył bawiącemu wówczas w Paryżu Arsonowi na prośbę Wrońskiego profesor uniwersytetu, Albert Guigue, w dniu 4 lutego (1818). Następnego dnia przyszedł, również osobiście, po odpowiedź i według zeznania własnego, uczynionego potem na piśmie przed sędzią pokoju drugiego obwodu Paryża, otrzymał wówczas odpowiedź *tak*. Nadto miał Arson „okazać żal, że się pomylił w tem, co podniósł przeciwko p. H. Wrońskiemu“ i zobowiązał się, że żadnego z jego odkryć nie opublikuje. Wreszcie okazał gotowość zapłacenia długu, tylko prosił, żeby mu wolno było płacić po 2.000 franków rocznie od 1 stycznia 1818 do 1 stycznia 1840 r., bo inaczej musiałby sprzedać zbyt znaczną część swoich dóbr po niskiej cenie.

Wroński — przytaczając to zeznanie w publikacji, o której później — mówi, że się na tę propozycję nie zgodził; atoli nim się Arson mógł o tem dowiedzieć, bo już 6 lutego, otrzymał Wroński w jego imieniu urzędowe pozwanie przez trybu-

---

1) Por. wyżej w tekście str. 26.

nał pierwszej instancji. Kiedy zaś nazajutrz (7 lutego) Guigue zwrócił się znów do Arsona, żeby go spytać o powód zmiany przekonania i zamiaru, ów nie chciał wypowiedzianego dwa dni przed tem *Tak* ani potwierdzić, ani cofnąć.

Zobaczmyż teraz zkolei jak oświetla takie swoje postępowanie Arson. Opowiada on naprzód<sup>1)</sup>, że po przyjeździe swoim do Paryża dla opublikowania *Document pour l'histoire* i t. d., otrzymał dnia 23 stycznia list anonimowy, ofiarujący mu pomoc i obronę przeciwko Wrońskiemu. „Zmień mistrza! — radził anonim. Przejdź od sztandaru splamionego... pod sztandar czysty, uznany... w którego cieniu znajdziesz ludzi silnych (des hommes robustes), co cię przyjmą za swego i będą bronić. Naznaczam ci naprzód sztandar człowieka wielce cnotliwego, wielce prawego, skromnego i rozważnego (refléchi), zupełne przeciwieństwo H. W. Gdy ten człowiek żył, zwano go Saint-Martin. Postaraj się o książkę *Des Erreurs et de la vérité* i czytaj ją. Przeczytawszy, złoś w myśli przysięgę, która dojdzie tam, gdzie powinna. Zostaniesz adoptowany i uwolniony z pod wpływu straszliwego..“

Co się tyczy wiedzy Wrońskiego autor listu przyznaje, że odkrył on (Wroński) jedną z form bóstwa. „Jest to trzecia, ostatnia i najgłębsza. Poza tą formą H. W. nic nie może, ponieważ dwie inne formy boskie są dla niego niedostępne (fermées)“. „Doszedłszy na skutek szeregu zdarzeń, których nie zna, do tego odkrycia, posiadał faktycznie tylko najmniejszą część tego, co kilku innych ludzi, równie mocnych, o wiele zaś mędrszych od niego, znało prawnie (de droit) w całości“. Teraz Wroński „albo wymieni prawdziwe miano Absolutu i zdefiniuje go, albo też nie uczyni ani jednego, ani drugiego. Jeżeli nie nazwie ani zdefiniuje Absolutu, stanie się bezsilnym i śmiesznym, igraszką zdrowego rozsądku (de sens commun); jeżeli nazwie i zdefiniuje, jest zgubiony. Opatrzność, która

---

<sup>1)</sup> Czerpię idące poniżej szczegóły z późniejszej (ostatniej) publikacji Arsona p. t. *Appel à l'Humanité* (Paryż, czerwiec 1818).

tego nie chce, uderzy go...<sup>1)</sup>), bo to, co nazywa Absolutem, będąc jedną z form nagich bóstwa (*une des formes nues de la Divinité*) nigdy rozgłoszonem być nie może“.

Na końcu anonim żąda odpowiedzi Arsona, czy pójdzie za jego radą, czy nie. Jeżeli tak, niech ogłosi w *Journal des petites affiches* zawiadomienie następujące: „Zgubiono w ogrodzie luksemburskim pieczętkę złotą (wąż z ogonem w zębach). Łaskawy znalazca i t. d...“

Przeczytawszy list, Arson zaraz sprawił sobie *Des erreurs et de la vérité* i dzieło to uczyniło na nim wrażenie ogromne. Nabrał głębokiego przekonania, że „prawda istnieje na ziemi oddawna“. Ale dlaczego ją kryją? Tu zjawia się myśl, że istnieją na świecie także „duchy piekielne“. A za nią znów ta druga: może oni (ci, od których dostał anonimowy list), działają w porozumieniu z Wrońskim? Może właśnie uznali, że czas przyszedł odstąpić prawdę i wybrali do spełnienia tego dzieła Wrońskiego, ten zaś „w spółce z nimi obrał mnie za punkt opozycji, koniecznej przypuszczalnie, żeby ściągnąć na niego uwagę ludzi“. Z takimi myślami się bił, gdy przyszła *Odpowiedź* Wrońskiego. Wstrząsnęła go do żywego poczuciem zupełnej nikczemności autora. I oto osobliwa decyzja! „Gdy ta sprawa, doszedłszy do tego punktu, sprawiała mi już nietylko wstyd, lecz i obrzydzenie (*ne me faisait plus seu-*

---

<sup>1)</sup> Później (zdaje się z powodu, że Wroński w swej broszurze wydanej w maju 1818 r. p. t. *Conduite coupable et condamnation propre du nommé Arson* oskarżał tajemniczych znajomych Arsona o podsycanie w nim zamysłów skrytobójczych) nadesłano Arsonowi (4 czerwca) następujący do tego „le frappera“ komentarz: „J'entends, le frappera de cette sorte d'incrédibilité que les anciens symbolisaient par Cassandre. Ce ridicule providentiel qui menace Hoene Wroński a déjà frappé beaucoup de novateurs dans ces temps modernes, tels que sa compatriote Christine Poniatowska, Koter, Jean Rothe, Kuhlman et encore plus près de nous Weishaupt et quelques autres qu'il est inutile de nommer“. (Podaje to Arson l. c. jako „Note communiquée de la part de l'auteur de la lettre le 4 juin 1818).



lement honte, mais horreur), osądziłem, że powinienem panu Albertowi Guigue powiedzieć: *tak*.

Atoli nazajutrz spostrzegł w *Reponse* kilka ustępów dwuznacznych, które znów go naprowadziły na myśl, że Wroński chce „narobić hałasu“ w porozumieniu z tajnym towarzystwem i teraz znów osądził, że powinien powiedzieć panu Guigue, iż nie chce wyrzec ani *tak*, ani *nie*. O tem, że nim tak uczynił, posłał już był Wrońskiemu dnia poprzedniego wezwanie przed trybunał, nie wspomina nic. Z drugiej zaś strony od Wrońskiego wiemy<sup>1)</sup>, że czekał na konsekwencje tego pozwania („*la suite de cette impudence judiciaire*“) nadaremnie. Opowiada natomiast Arson, że równocześnie z drugą swoją decyzją umieścił w *Journal des Affiches* umówiony inserat. Kierował się bowiem dylematem (stale nb. dąży do formułowania sobie własnej sytuacji w postaci dylematu) następującym: Albo owo towarzystwo tajne działa przeciwko Wrońskiemu, a w takim razie mi pomoże; albo też działa w porozumieniu z nim dla prawdy, a w takim razie powie mi, co mam jako narzędzie do tego celu dalej czynić.

List, który po ogłoszeniu inseratu otrzymał, podpisany tym razem *Alethé*, wydał mu się niejasny. Owa *Alethé* (pisząca jako kobieta), obiecuje w nim pomagać w miarę rozwoju sprawy, żąda spowiedzi ze wszystkiego, co myśli i zamierza, przytem zakazuje dowiadywać się kiedykolwiek, kto ona jest i żąda na to słowa. Zapowiada wreszcie, że czeka go wiele niebezpieczeństw, ale przyrzeka, że będzie ostrzegać i kierować. Na to Arson odpisał, żądając rady jakiejś konkretnej, np. czy ma pozywać Wrońskiego przed trybunały paryskie, czy nie? Otrzymał odpowiedź (z tym samym podpisem), że to musi rozstrzygnąć sam. Oni go oświecili ogólnie, przedstawili rzeczy jak są, wyzwolili z duchowej niewoli

---

<sup>1)</sup> Z broszurki jego p. t. *Declaration concernant le sieur Arson* wydanej w marcu (1818).

u Wrońskiego, przywrócili wolność wewnętrzną decyzji, niech więc z niej korzysta.

Ten list — mówi coraz wyraźniejszy obłąkaniec — „podziałał na mnie jak elektryczność; moja imaginacja natychmiast ukazała mi Wrońskiego, walczącego przeciwko geniuszowi Zła i posługującego się mną, żeby wydobyć na jaw narzędzia złego (les fléaux), które zatrzymują przeznaczenia ziemi“. Takim organem Geniusza Zła wydało mu się tajne towarzystwo. Bo przecież albo Wroński, albo ono. Jeżeli Wroński, to czemu go nie zgnieść? „Co tu ma do rzeczy moja wiedza i wolność?“<sup>1)</sup>.

Ostatecznie rezultatem tej zupełnej konsternacji Arsona było to, że naprzód dnia 21 lutego 1818 posłał był Wrońskiemu przez niejakiego p. Lieutaud kopje korespondencji wymienionej z tajnem towarzystwem, następnie zaś 26 lutego napisał do niego list, zaczęty słowami: „Mistrzu, czy Przyjacielu, czy Panie?“—i wzywający ratunku psychicznego od tego samego człowieka, którego postępowanie zdaje się wstrząsać go dreszczem w samym nawet trakcie pisania tego listu. „Kilkakrotnie — pisał — sądziłem, że już odkrył zagadkę Twego postępowania, przypisując Twym postępkom, zewnątrznie tak nagannym, pobudki chwalebne. Wkońcu jednak, widząc się ciągle zawodzonym w moich korzystnych dla ciebie przypuszczeniach i kiedy jarzmo Twoje stawało mi się coraz bardziej nienawistne, gdyż niewątpliwie czyniłeś je takim rozmyślnie, żeby w ten sposób zrobić ze mnie środek, któryby Ci mógł posłużyć do osiągnięcia rezultatu pożytecznego ludziom, zrezygnowałem z używania mego rozumu przy ocenianiu tego, co pochodziło od ciebie i zdałem się na zdrowy rozsądek, który mi mówił całkiem prosto, że to co jest złe, nie jest dobre, i który mi radził cię opuścić... Popełniłem błąd, chcąc się kierować według mojej własnej myśli... Ale im lepiej poznaję moje błędy, tem bar-

---

<sup>1)</sup> *Appel à l'Humanité* str. 24.

dziej też powinienem unikać dalszego gromadzenia ich na swoich barkach. Przez posłanie czterech kopij, które p. L. oddał ci 21 lutego, chciałem cię poinformować, w przypuszczeniu, że tego nie wiesz, w jak niezwykle znajduję się położeniu. Teraz chcę ci powiedzieć, że według mojej opinji, ty wpędziłeś mnie w obóz *Nieprzyjaciela*; jeżeli jednak tak jest, musisz czuć, że ja nigdy nie będę miał odwagi iść między ludzi tego gatunku, jeżeli Ty mnie nie podtrzymasz. A jeżeli to nowa pomyłka z mojej strony, proszę Cię usilnie, żebyś się otworzył przede mną z Twemi zbawiennemi zamiarami i nakreślił mi linię postępowania stosownie do nich. W przeciwnym razie nie spodziewaj się po mnie niczego innego, prócz chyba ostatecznego dalszego ciągu mego memorjału, *gdzie wypowiem całą prawdę*, a za którego ustęp może być uważany list niniejszy. Twój uczeń, czy przyjaciel, czy też najpokorniejszy sługa, Arson<sup>(1)</sup>.

Odpowiedzi na ten list nie otrzymał od Wrońskiego żadnej. Natomiast zaraz na drugi dzień po jego wysłaniu, miał niejasną co do swego celu wizytę jakiegoś młodego człowieka, a następnego znów dnia (28 lutego) dostał list od tajemniczej Alethé, z którego się dowiedział, że ów młodzieniec był jej wysłańcem. Alethé pisze, że współczując z jego męką wewnętrzną, starała się usilnie o decyzję moralną co do sposobu postępowania w jego sprawie, która powraca na porządek czysto intelektualny, i decyzję tę otrzymała<sup>4</sup>. Znajduje się ona na piśmie w ręku owego młodego człowieka, niechaj ją tedy Arson pozna i następnie rozstrzygnie aktem wolnej woli.

Takie posunięcie ze strony tajemniczych nadało chorobliwym przypuszczeniom Arsona znów kierunek poprzedni. Przypadkowy zbieg okoliczności, że owa wizyta i list nastąpiły bezpośrednio po wysłaniu przezeń tamtego listu do „mi-

---

1) Ten list przytacza Wroński w *Conduite coupable* i t. d. str. 18—20.

strza, przyjaciela, czy pana“ i że ów nie na ten list nie odpowiedział (a przecież ów „*camp d'Ennemi*“ i kopje korespondencji z nim powinny były uczynić na nim wrażenie) wydały się znów mocną poszlaką na to, że Alethé i Spółka działają w porozumieniu z Wrońskim. I chociaż w parę dni potem przyszedł znów do niego Guigue, z pogrózkami<sup>1)</sup> zemsty ze strony Wrońskiego, gdyby się ważył „skompromitować powierzone sobie przezeń prawdy“, z toru tej poszlaki zbić go przez to nie zdołał. Wytłumaczył sobie, że Wroński chce mu w ten sposób pośrednio zakazać poprostu rozgłaszania „naszego sekretu, który polega na tem, żeby ustalić Prawdę na ziemi zapomocą skandalu“.

Wchodząc tedy niby (jak mówi) w naznaczoną sobie przez Wrońskiego rolę, napisał doń 6 marca list bardzo szorstki, żeby mu jednak równocześnie dać do zrozumienia, że jego intencję pojął i o jego współdziałaniu z tajnem towarzystwem wie, wtrącił m. in.: „Przyjąłem znów za przewodnika zdrowy rozsądek, którego mnie Pan od sześciu tygodni przez posyłanie listów anonimowych pozbawiłeś“. Poza tem prosi o uważanie listu z 26 lutego za niebyły i o odesłanie go wraz z czterema kopjami“ (korespondencji z Alethé); i dodaje: „w przeciwnym razie wezwę Opatrzność, żeby mi dała środki przeszkodzenia Panu, żebyś tych dokumentów (pièces) obrócić przeciwko mnie nie mógł“.

Na to Wroński... zadenuncjował go policji, obwiniając na podstawie tych ostatnich słów<sup>2)</sup> listu o knucie zamachu na swoje życie...

---

1) „pour m'avertir que si je m'avisais de compromettre les vérités qu'il (Wroński) m'avait confiées, il ternirait ma reputation“ (*Appel à l'Humanité*). Widocznie Wroński słowa listu: „Maitre, ou ami ou..“ i t. d. zapowiadające dalszy ciąg memorjału „ou je dirai toute la verité“, zrozumiał jako groźbę rozgłoszenia „prawd“, które on Arsonowi powierzył. Arson zaś teraz nie rozumie z kolei o co idzie Wrońskiemu.

2) Tak mówi Arson w *Appel* str 34 (...me denocna à la po-

Arson, w pierwszej chwili oburzony „pospieszył napisać do ministra policji, żeby go ostrzec przed zdradliwymi krokami swego niecnego przeciwnika“, po takim jednak pierwszym odruchu zaraz (mówi) powrócił do myśli, że Wroński z pewnością postępuje tylko konsekwentnie po obranej drodze do swego wielkiego celu i tego znów środka użył tylko na to, żeby ściągnąć uwagę osób wybitnych na walkę, którą wytoczył dla zapewnienia ludzkości triumfu“.

Równocześnie trwał też w przypuszczeniu, że dzieje się to wszystko w porozumieniu z Alethé i towarzyszymi, i na tej podstawie ((a nie już celem wezwania ich pomocy przeciw Wrońskiemu naprawdę) udał się teraz dopiero do owego młodzieńca, który miał dla niego na piśmie radę co do dalszego postępowania. Kiedy się okazało, że pismo to zawiera zachętę do wytoczenia całej moralnej strony aktu „sprzedaży absolutu“ przed arbitraż wybitnych uczonych, zgodził się na taką propozycję z radością. I wtedy ułożono mu tam replikę na *Reponse* Wrońskiego, on zaś, wprowadziwszy do tego tekstu kilka tylko drobnych zmian, kazał ją wydrukować w swoim imieniu jako *Réplique au sieur Hoene Wroński faisant suite au Memoire d'Arson*. (Paris 1818).

Replika ta zarzuty Wrońskiego natury finansowej pomija. Na pytania, kiedy Arson spłaci to, czy tamto, nie odpowiada zupełnie. Podkreśla tylko w postępowaniu byłego ministra rysy charakterystyczne natury moralnej. Na wezwanie

---

je, comme coupable d'avoir menacé ses jours, en présentant à l'appui de sa dénonciation le passage de ma lettre, où je lui dis qu'en cas de refus de me rendre les pièces communiquées, *j'invoquerai la Providence*). Wolno jednak przypuszczać, że to był tylko jeden z argumentów oświetlony odpowiednio przez Wrońskiego w zestawieniu z innemi, które posłyszymy potem w *Conduite coupable* i t. d. Zapewne i owo „*Providence le frappera..*“ zostało w tym liście do Ministra Policji (bo taka, jak wiemy od Wrońskiego samego, była forma owej „denuncjacji“) przytoczone.

do odpowiedzi: *Tak* czy *Nie*—odpowiada wymijająco: „Gotów wypowiedzieć to słowo, któreby mi powróciło spokojne używanie mego majątku, zatrzymuję się; miłość ludzkości nakazała mi powziąć decyzję, żebym Pana dał poznać ludziom. Ja Pana znam; Pan się pomylił... Ale chcę Pana oszczędzać. Nie stanę się organem, który na Pana wypowie wyrok, chyba żeby Pan odmówił zgody na propozycję, którą mi dyktuje sprawiedliwość“. Tu proponuje wybór na arbitrów i ewentualnie na superarbitrów dwu z pomiędzy ludzi takich np. jak Benjamin Constant, Degerando, Fabre d'Olivet, Royer Colard, de Bonald, Azais, i oddanie im do rozstrzygnięcia kwestji całkiem innej, niż ta, którą Wroński postawił jemu. Mianowicie niech osądzą wogóle „moralność naszych wzajemnych tranzakcyj“, i niech odpowiedzą na pytanie: „Czy godzi się sprzedawać prawdy pierwotne, czysto rozumowe (intelligibles) Wieczne?“ Zresztą „w tych rejonach — dodaje (a raczej dodają w jego imieniu tajemni spółnicy) — często bierze się wytwory imaginacji za prawdy. Otóż odkrycia, które mi P'an według pańskiego własnego oświadczenia sprzedał, są prawdami lub fałszami. Jeżeli to są fałsze, a Pan to wiedział, zasługuje Pan na miano oszusta i łotra, ponieważ uprawia Pan haniebnny handel fałszem; jeżeli Pan nie wiedział, jest Pan tylko ignorantem i szarlatanem... Jeżeli zaś są to prawdy, to jakiegoż wyrazu trzeba użyć, żeby określić całą niegodność Pańskiego postępowania. Albowiem skąd Pan wzięłeś te prawdy, żeby się czynić ich przyrodzonym właścicielem i sprzedawać je na swoją korzyść?“

W trakcie rozsyłania takiej *Repliki* na *Odpowiedź* Wrońskiego (było to z początkiem drugiej połowy marca) otrzymał Arson nową publikację przeciwnika p. t. *Declaration concernant le sieur Arson*. Nim bowiem wyszła z druku *Replika*, zapowiedział ją był naprzód anonsem w *Journal général* z 15 marca. Wówczas Wroński postanowił go uprzedzić i tego samego dnia jeszcze napisał ową 7-stronicową *Dekla-*

rację i mógł ją rozsyłać współcześnie z *Repliką* Arsona, zaznaczając zresztą, że na tę zapowiedzianą replikę odpowie osobno.

W *Deklaracji* tymczasem zestawia czyny Arsona po swojej *Odpowiedzi*. Więc naprzód przytoczone już wyżej zeznanie Guigue'a; potem pozwanie przed trybunał pierwszej instancji, na którego skutki on (Wroński), oddawszy swą sprawę adwokatowi, dotychczas nadaremnie czeka. Dalej przesyłkę (przez p. Lieutaud) odpisu korespondencji „z iluminatami, rzekomo St. Martina“ (dits de St. Martin)<sup>1)</sup>. Tutaj objaśnia, że kiedy owi iluminaci na „bezwstydne pytanie Arsona, czy niema środka, żeby mógł wyciągnąć korzyść ze swej niesprawiedliwości i ze swych szkalowań na rzecz...<sup>2)</sup> odepchnęli tę niegodną propozycję, (jak wynika z kopii nr. 4) wówczas on zwrócił się znowu do mnie, żeby ubłagać przebaczenie przez wydanie (trahison) tej korespondencji“. Zarumienił się Wroński — jak mówi — na tę „podłą zdradę“ i nie odpowiedział nic. Wówczas otrzymał ów list: „*Maître, ou ami, ou monsieur*“, w którym Arson — powiada — „grozi mi, że jeżeli się nie zdecyduję nawiązać z nim dawnych stosunków,

1) Później w *Metapolitique messianique* (1839) w przypisku na str. 98 powie Wroński o słynnym mistyku francuskim: ...après avoir débuté dans son livre *Des erreurs et de la vérité* par déclarer positivement que la vérité ne peut être que l'attribut de Dieu, comme tous les mystiques l'avaient déjà dit d'après Lactance, fait ensuite croire à ses adeptes qu'il connaît la vérité. Rien ne peut surpasser cette fourberie, sinon la fanatique présomption avec laquelle ce même docteur parle des sciences, où il décèle une ignorance si profonde que nous sommes vraiment forcés de nous excuser de citer un tel exemple. (Mianowicie: „exemple de la stupide imposture des mystiques“, której plekielnego oddziaływania na rozpaczliwy stan dzisiejszej ludzkości podaje Wr. „dowody“ w tekście).

2) Takle wykropkowanie pewnych wyrazów, jako tajemniczych, zdarza się u Wrońskiego nieraz. Por. np. tutaj w liście przytoczonym na str. 29: „I dlaczego zelżyłeś Twego przyjaciela, Twego...?“

to wypaczy (de denaturer) w niegodny sposób prawdy, któremu powierzył<sup>1)</sup> a gdy i to pozostało bez odpowiedzi, próbował raz jeszcze układow, wyrażając przez Guigue'a życzenie spotkania się z Wrońskim osobistego. Wroński odmówił, żądając wprzód odpowiedzi: *tak* lub *nie* na swoje zasadnicze pytanie. Wtedy Arson „stracił głowę“ i napisał list z 6 marca, gdzie żąda zwrotu poprzedniego listu i odpisów korespondencji z iluminatami, sam „wyraźnie podając za powód zamiar pozbawienia mnie tych dokumentów, żebym się nimi nie mógł posłużyć przeciwko niemu“. W dodatku „żeby przepelnąć miarę swego szaleństwa, chce wmówić we mnie, że wszystkie te listy iluminatów pochodzą odemnie samego“. Tu Wroński zaznacza, że na to znów nie odpowiedział, ale przemilcza, że oskarżył Arsona przed ministrem policji o zamysły skrytobójcze. Do tego przyzna się dopiero nieco później, ponawiając oskarżenie publicznie. Na razie kończy *Deklarację* stwierdzeniem, że odpowiedzi *tak* ani *nie* dotychczas nie otrzymał. Zamiast niej, otrzymuje właśnie anons *Journal général* zapowiadający jakąś replikę. Ten anons, pisze, sam już właściwie „łamie autentycznie warunki mojej wspaniałomyślności“. I już to samo stanowi „świetny tryumf prawdy“. Żeby jednak dopełnić jeszcze ten tryumf, Wroński „wystawiając na ryzyko swoją fortunę, pozostawia jeszcze p. Arsonowi w dalszym ciągu dane mu prawo wyrzeczenia: *tak* lub *nie*“.

Powyższa *Deklaracja* sprawiła, że przypuszczenie Arsona, iż działa zgodnie z intencjami tajnego Towarzystwa i Wrońskiego, (który jest z niem w porozumieniu) w celu „ustanowienia prawdy na ziemi za pośrednictwem skandalu“, — że to przypuszczenie moc swoją nad jego zamąconym umysłem straciło. Straciło, jak mówi sam, głównie na skutek tego ustępu *Deklaracji*, w którym Wroński oddanie sobie anonimowej korespondencji nazywa podłą zdradą.

---

1) Por przypis 1 na str. 48.



Doszedłszy teraz „do szczytu niepewności“ i czując, że się graży w chaos coraz zupełniejszy, począł znów szukać ratunku u Alethé i spółki. Wypowiadał się im z motywów swego postępowania, odsłonił (teraz dopiero) swe skryte przypuszczenia (że działają w porozumieniu z Wrońskim) i błagał ich przedewszystkiem o wyjaśnienie, czemu skoro Prawda jest na ziemi, kryją ją pod korcem. Wtedy poczęto go wtajemniczać. Pouczono, że oni — towarzystwo tajne, które się nim zaopiekowało, reprezentują na ziemi Opatrzność. Myli się kto przypuszcza, że „Ludzkość idzie sama“. „Opatrzność istniała na ziemi zawsze od początku rzeczy i pozostanie aż do końca. Składa się z ludzi doskonale mądrych i oświeconych całkowicie. Opatrzność żywa kieruje wszystkim według potrzeb ludzkości, a nadewszystko według jej epok (periodów); bo ludzkość ma swe epoki jak przyroda. Gdy ludzkość znajdowała się u końca swej jesieni, Opatrzność żyjąca w Egipcie wtajemniczyła w swoje misterja Mojżesza i powierzyła mu misję utworzenia ludu wybranego (providentiel) poświęconego straży Prawdy, złożonej w Biblii, żeby ją uchronić od niszczących spustoszeń, które miała z sobą przynieść zima ludzkości“. Ilekroć jakieś potężne umysły (têtes fortes) usiływały przeciw naturze rzeczy spowodować rozbłysk Prawdy w czasie, który nie był stosowny — *Opatrzność żyjąca* przeciwstawiała im przeszkody nie do przewyciężenia. Stąd niektórzy (między nimi św. Paweł, Manes) przypuszczają istnienie na ziemi djabła. „Ci ludzie, widząc gnojowisko, chcieli je uprzątnąć; ale *Opatrzność żyjąca*, która je utworzyła i która wiedziała dobrze, że to jest środek pobudzenia urodzajności, odtrącała tych gorliwców“. Tymczasem wiosna ludzkości zaczęła się od kilku wieków. „Kwiaty inteligencji, które błyszczą zewsząd, są tego znakiem widocznym. Opatrzność żyjąca zajmuje się wyhodowaniem wiosennych owoców. Kilka z nich zerwiecie już nim pomrzecie i będą wam smakowały“<sup>1)</sup>.

1) *Appel à l'Humanité*, str. 37.

Wroński zna absolut, ale przezeń zna tylko „prawdy rozumowe (intelligibles) i wieczne, bynajmniej zaś nie zna prawd pierwotnych“. „Opatrzność żyjąca sama tylko ma moc powierzania mędrocom, których przeznacza do oświecania świata, wzniosłych prawd tego rzędu, których posiadanie znamionuje prawdziwego teozofa“. „Wroński myśli, że przy pomocy Absolutu wywoła rewolucję intelektualną; myli się; my go potrafimy wstrzymać. Uśmierzyliśmy już wielu innych, którzy byli więcej wari od niego“. Weishaupt np. miał już ogromną liczbę zwolenników i elektorów niemieckich między nimi. A przecież „został unicestwiony jednym dmuchnięciem“. „Weishaupt zatrzymał się przed ładną dziewczyną, a Wroński przed kilku workami dukatów“. Te ich słabości oszczędziły Opatrzności potrzeby „rozwinięcia jej wielkiej wiedzy poto, żeby ich zetrzeć na proch“. „Gdyby Wroński był człowiekiem uczciwym, możnaby się nim posłużyć; gdy jednak jest takim, jakim jest, jego Sfinks będzie skruszony. Wkrótce broń śmiechności dosięgnie go razem z jego religją seheliańską, czy rozumową, czy rozumną...“<sup>1)</sup>.

Z tem wszystkiem jednak „Opatrzność żyjąca“ pozyskać sobie całkowicie Arsona nie zdołała. Co dziwniejsza! Nie zdołała nawet odebrać go Wrońskiemu. On sam (Arson) się temu dziwi, mówiąc: „Od niej (Opatrzności) doznawałem tylko dobrodziejstw, a szanować jej nie mogłem; od Wrońskiego doznałem tylko złego traktowania i czciłem go (et je l'avais vénéré). Popychany (opowiada) przez rzekomą „Opatrzność“, żeby pozywał Wrońskiego przed Trybunał Poprawczy, żeby pisał nowe memorjały, odpowiadał, że to nie jego sprawa i interes zgnieść Wrońskiego, tylko jej (Opatrzności).

---

1) Tamże str. 38. Religję seheliańską czyli rozumową zapowiedział Wroński w *Introduction à l'ouvrage intitulé le Sphinx ou la nomothétique sehélienne*, wydanej w marcu tegoż roku (1818). Stąd też zwrot: „son Sphinx sera brisé“.

Wśród tego nurtowała go wciąż myśl o istnieniu diabła na ziemi.

Tymczasem zbliżał się ostatni termin odpowiedzi: *Tak* lub *nie*. Upływał 3 maja 1818 r. Na trzy dni przed tem Wroński przypomniał mu to przez p. L. (iutaud?), wobec milczenia zaś Arsona, dokładnie 4 maja zawiadomił go urzędowo przez woźnego, że dane mu w dniu 4 lutego prawo „uwolnienia się przez jedno słówko: *nie* od całego długu“ z dniem dzisiejszym ustaje.

Wkrótce potem, w tym samym jeszcze miesiącu maju ogłosił zapowiedzianą w *Deklaracji* obszerną odpowiedź na *Replikę* Arsona a zatytułował ją: *Conduite coupable et condamnation propre du nommè Arson suivie de sa confession*.

To, co tu nazwane było spowiedzią, wyraża się w przytoczeniach z *Document pour l'histoire des grands fourbes* i niektórych listów Arsona, poczynawszy od tego (jeszcze z dnia 8 sierpnia 1814 r.<sup>1)</sup>, w którym uczeń, zrozpaczony odwołaniem obietnicy odsłonięcia mu absolutu, opowiada, że widział mistrza w postaci szatana, który chce pomścić na nim jego występki. Na tych wyrazach: „pour venger sur moi... des crimes que j'ai commis...“ urywa Wroński cytate tego listu, jakgdyby chciał dalszego przytaczania Arsonowi oszczędzić. Nie oszczędził jednak (jemu czy sobie?) dokładniej motywowanego tym razem oskarżenia o żywienie zamysłów skrytobójczych. Umotywowanie jest — w pełnym komplecie następujące: 1) Na str. 53 swego pierwszego memoriału mówi Arson: „pomiędzy różnemi wyjściami, które mi pozostawało obrać, a z których kilka *miałoby być skutek oplakany (auraient eu un funeste resultat)*... wybrałem to, żeby go (Wrońskiego) opuścić“. 2) Na stronie 55 tegoż memoriału opowiada, że wyjechał 15 maja 1817 r. do Nizy „bez uprzedzenia go (Wrońskiego), żeby mu pokazać, że wszystko między nami zerwane, a może także dlatego, żeby uniknąć p-

---

1) Przytoczyłem go wyżej na str. 19.

wtórzeńia się haniebnej sceny ze stycznia, sceny, która wówczas *mogła była mieć skutek bardzo zły*. (Nb. co to była za scena, ani z memorjału, ani z broszur Wrońskiego dowiedzieć się nie można). 3) Zwrócenie się „wyraźne“ Arsona o pomoc przeciw Wrońskiemu (15.II. 1818) do bandy tajnej ludzi, którzy w swoim liście z 23 stycznia tegoż roku ofiarowywali mu z pośród siebie ludzi silnych („des hommes *robustes*“: podkreślenie Wrońskiego), żeby go bronić przeciwko prześladowaniom pana Wrońskiego“. (Nb. w *Deklaracji* marcowej chwali Wroński ową „bande *secrète*“, że „niegodną propozycję“ Arsona „odepchnęła“). Wreszcie 4) „Pogróżki zawarte w liście tegoż rzeczzonego Arsona, datowanym 6 marca 1818 r., który p. Wroński (używa w tej broszurze mówiąc o sobie stale 3 osoby) uznał za swój obowiązek zakomunikować Jego Ekscelencji Ministrowi Policji Generalnej Francji“. (Mowa tu o liście, w którym są słowa: „w przeciwnym razie wezwę Opatrzność... i t. d. por. wyżej).

Czy i jak policja zareagowała na to doniesienie, o tem Wroński nie mówi nic. Przedstawia natomiast raz jeszcze, tylko szerzej teraz, całą znaną nam już „*conduite coupable*“ Arsona począwszy od 4 lutego, t. j. od daty wezwania go do odpowiedzi *tak* albo *nie*, aż do 4 maja (t. j. do dnia, w którym termin tej odpowiedzi upływał) i kończy tę historję stwierdzeniem, że Arson nie powiedział *nie*, a „przez to samo już wydał na siebie milcząco wyrok potępienia“. Zapowiedziana w tytule „*la condamnation propre du nommé Arson*“ polega właśnie na tem. Triumf w tem „ludzkości“ tak wielki, że Wroński nietylko nie żałuje, że zawiesił na trzy miesiące ściganie sądowe swego przeciwnika, „ale co więcej: zrzeka się tutaj publicznie, o ile to jego dotyczy, wszelkiej surowości w podejmowaniu kroków sądowych, chyba żeby, wbrew swojej ugruntowanej nadziei, był do tego zmuszony przez nowe krzywdy (par de nouvelles injustices). Natomiast zawarł w *Replique* Arsona propozycję arbitrażu uczonych i po-

stawioną przytem ewentualnym arbitrom kwestję pozostawia Wroński bez odpowiedzi. Wspomina tylko mimochodem w toku historii „występnego postępowania“ Arsona, że „około 19 marca opublikował on drugą replikę na kategoryczną interpelację (tak czy nie?) pana Wrońskiego, gdzie próbuje po prostu wyminąć kwestję, proponując temu uczonemu zamianowanie arbitrów, którzyby rozstrzygnęli formalnie, czy ma prawo swoje odkrycie sprzedać“.

To prawo wydaje się widocznie Wrońskiemu tak oczywiste, że nie odczuwa żadnej potrzeby uzasadniania go jakimikolwiek argumentami.

Co do Arsona, ten, jak po każdej odpowiedzi publicznej Wrońskiego, tak i po tej, czuł jakby uderzenie gwałtowne w sam środek mózgu. W gorączce szalu — jak mówi — uwiadomił „*Providence vivante*“, że teraz gotów jest odpowiedzieć i począł układać nowy memoriał. Niezwłocznie zaś napisał do redaktora *Journal général de France* list, wydrukowany w tem piśmie 2 czerwca 1818 r., w którym oświadcza, że Wroński, stwierdzając w *Conduite coupable*, jakoby na swoje pytanie: *tak czy nie* odpowiedzi negatywnej nie otrzymał, wprowadza publiczność w błąd. „W mojej replice z 19 marca jest — pisze — ustęp taki: „Gotów wyrzec to słowo (non), któreby mnie przywróciło do spokojnego używania mego majątku...“ tu powtarza słowa przytoczone już tutaj wyżej, aż włącznie do zdania: „nie stanę się organem, który na Pana wypowie wyrok, chyba, żeby Pan odmówił zgody na propozycję, którą mi dyktuje sprawiedliwość“. Tą propozycją — jak wiadomo — był arbitraż. Otóż „według tego ustępu jest rzeczą oczywistą, że argumenty filozoficzne zawarte w mojej replice miały na celu uprawnienie w oczach publiczności negatywnej odpowiedzi, wyrzeczonej już w mojem sumieniu, i że proponowałem arbitraż tylko przez delikatność. Pan Wroński ten sposób odrzucił. Czemu? Nie potrzebuję tego mówić“. Kończy prośbą o wydrukowanie tego

listu, „ażeby publiczność wiedziała, że jego nieszczęścia nie odebrały mu odwagi...<sup>1)</sup>).

List powyższy przedrukowała następnego dnia *Gazette de France* i ta też 4 czerwca ogłosiła odpowiedź Wrońskiego. Ten znów przytacza dosłowne brzmienie swego wezwania na str. 41 *Reponse...* i t. d. i po słowach: „Jeżeli odpowiedź będzie *nie*, w momencie, kiedy ta odpowiedź dojdzie moich rąk legalnie, wydam...” i t. d. — mówi: „Pan Arson twierdzi, że utrzymując, jakoby nie otrzymał autentycznego *nie*, o które idzie, okłamuję publiczność. Wobec tego nie pozostaje mu nic innego, jak tylko wymienić notariusza, woźnego, albo wogóle jakiś akt autentyczny, przez który zakomunikował mi to proste (*pour et simple*) *nie*, jakiego żądałem. Zbyteczne dodawać, że ryzykując przy tej interpelacji cały mój dług 80.000 fr.<sup>2)</sup>, zaciągnięty (*contractée*) przez p. Arsona prosto (*purement*) za jego wykształcenie (*pour son instruction*), miałem prawo ustanowić *formę kategoryczną*, w jakiej miał dać swą odpowiedź, ażeby się zabezpieczyć właśnie od wykrętów w rodzaju np. odwoływania się do arbitrażu, rzekomego *nie* wypowiedzianego milcząco czy w sumieniu i tym podobnych<sup>3)</sup>).

Na to już Arson w gazetach nie odpowiedział. Kończył gorączkowo swój nowy memorjał. Przedłożył go wreszcie tajemniczej „Opatrzności“; kiedy ta jednak zakwestjonowała pewne ustępy, mówiące o istnieniu djabła na ziemi i proponowała do nich jakieś noty, w obawie, żeby się autor nie ośmieszył, począł rzecz jeszcze przerabiać, kreśląc drogi, któ-

---

1) Arson rozumuje zatem tak: „Powiedziałem, że nie wyrzeknę *nie*, pod warunkiem, że się Pan zgodzi na moją propozycję (arbitrażu n. b. w innej kwestji). Pan tę propozycję zignorował, zatem *eo ipso* moje *nie* powinno uchodzić za wyrzeczone.

2) Por. str. 21 i przypisek.

3) Odpowiedź tę Wrońskiego w *Gazette de France* jako też i list Arsona, który ją wywołał, znam z *Extrait des journaux de Paris* w Bibliothéque Nationale w Paryżu.

remi do owej suppozycji djabła doszedł. Wśród tej pracy zaś, myśl, że ów djabeł naprawdę istnieje, zapuszczała w nim, jak mówi, korzenie coraz głębsze.

Wroński tymczasem obmyślił nową niespodziankę. Oto zdecydowawszy się niby pod wpływem listu Arsona do redaktora *Journal général* na jedną jeszcze koncesję, zaproponował temuż redaktorowi, kawalerowi Roujou, żeby zaprosił do siebie jego przeciwnika, a on, Wroński, zwróci mu jego bilety, jeżeli tamten wypowie swoje *nie* w obecności pana Roujou. Redaktor podjął się tej misji, poszedł do Arsona z propozycją Wrońskiego osobiście, i Arson... nadspodziewanie się zgodził. Ze swojej strony jeszcze wziął na świadka p. Girard (tego samego, który w r. 1812 zarekomendował mu Wrońskiego jako nauczyciela) i stanąwszy po tak długiej przerwie znowu oko w oko z swym strasznym mistrzem, powiedział do niego — według swego własnego przytoczenia — co następuje:

„Panie Wroński, proces, który pan chciał wszcząć ze mną, przybywszy do Nizy, albo miał na celu wywołanie korzystnych dla ludzkości okoliczności, albo też miał jakiś cel zupełnie inny. W tym drugim wypadku mówię: *nie*. W pierwszym wypadku, albo okoliczności, które pan chciał wywołać, już powstały, albo mają dopiero powstać. Jeżeli powstały, mówię: *nie*; gdyż proces staje się bezprzedmiotowy. Jeżeli mają dopiero powstać, mówię również *nie*; albowiem nie zakomunikowawszy mi swoich planów, liczył pan bez wątpienia na to, że odpowiem na pańską interpelację rozumnie“.

Na to Wroński oświadczył, że gotów jest zwrócić bilety, pod warunkiem jednak, że przeciwnik podpisze deklarację, której Arson nie przytacza, ale którą tutaj powtórzę (bo warto!) za Wrońskim, jak ją wydrukował następnie w pierwszym numerze swego *Sfinksa*. Brzmiała jak następuje:

„Ja niżej podpisany oświadczam, że kategoryczna odpowiedź: *nie*, którą właśnie dałem tutaj autentycznie na inter-

pelację p. Hoene Wrońskiego, niema w mojem sumieniu żadnego innego znaczenia, tylko to, które jest do niej przywiązane w tejże interpelacji, a mianowicie, że wiadomości (*connaissances*), które otrzymałem od p. Hoene Wrońskiego do dnia 30 listopada 1814 r. wraz z ich rozwinięciami i zastosowaniami, które mi podał przed i po tym dniu, nie są warte ceny, którą aktem moim autentycznym, datowanym owego dnia 30 listopada 1814 zobowiązałem się mu zapłacić. Oświadczam nadto, że nie tylko nie łączę z tą odpowiedzią negatywną żadnej w myśli restrykcji, takiej np. jak ta, że inni uczeni czy filozofowie również odkryli wspomniane wiadomości, ale że co więcej, mam pewność absolutną bezwartości (*de la non valeur*) tych wiadomości, które otrzymałem od p. Hoene Wrońskiego, bezwartości, która w znaczeniu, jakie nadałem temu *nie*, jest istotnym i jedynym motywem mojej obecnej negatywnej odpowiedzi, i co za tem idzie, oświadczam, że nie zmienię nigdy tej negatywnej opinii o tych wspomnianych wiadomościach, nawet wówczas, gdyby po ich opublikowaniu przywiązywano do nich przez powszechne uznanie cenę czy wartość nieograniczoną. Ażeby zaś pogodzić tę odpowiedź negatywną terazniejszą, z tem, co o wielkiej cenie rezultatów naukowych i filozoficznych, które mi p. Hoene Wroński zakomunikował, powiedziałem w moim memorjale przeciw pomienionemu p. Hoene Wrońskiemu, zatytułowanym: Dokument do historii wielkich oszustów—oświadczam obecnie, że się myliłem w tem wysokiem oszacowaniu, które dziś uważam za przeciwne prawdzie. Wreszcie, ażeby zaznaczyć głębokie przekonanie, jakie mam o bezwartości wymienionych wiadomości, które otrzymałem od p. Hoene Wrońskiego i żeby uprawnić pewność absolutną, którą powinienem mieć i mam rzeczywiście, odwołując w ten sposób wartości wykształceniu, które mi dał, z góry anuluję i uważam za niebyłą każdą opinię przeciwną, którą mógłbym kiedykolwiek objawić co do tych wia-



domości, czy to naskutek osłabienia moich władz umysłowych, czy też wiedziony jakimkolwiek innym motywem, którego nie mogę przewidzieć; uznając, że niezawodnie — wobec faktu, że rozum jest jeden i niezmienny — tylko obłąd mógłby mię pozbawić pewności, z jaką lojalnie mogę przez to *nie* odmówić zapłaty za moje wykształcenie. Jednym słowem, oświadczam przed Bogiem i ludźmi, kładąc w zakład moją wieczność i mój honor, że mam pewność zupełną i absolutną tego, iż wiadomości, które otrzymałem od p. Hoene Wrońskiego w ciągu naszych stosunków, nie są warte ceny, którą się mu zobowiązałem zapłacić moim aktem autentycznym z 30 listopada 1814 r.; i że ta pewność jest jedynym motywem tego *nie*, czyli tej odpowiedzi negatywnej, którą właśnie dałem tutaj autentycznie. Dan w Paryżu 13 czerwca 1818 r.“

Po odczytaniu takiej deklaracji — świadczy dalej Wroński — „p. de Roujou i jego przyjaciel (Girard) zgodzili się na to, że odpowiada ona sensowi interpelacji i że Arson, skoro podpisuje *nie*, to może i ją podpisać. Ale oto ileż oczekiwań zawiedzionych! Arson wstał nagle i oświadczył, że ani *tak*, ani *nie* wyrzec nie chce“.

Istotnie Arson również przyznaje, że „widząc z tego papieru (deklaracji, proponowanej przez Wrońskiego), iż go chcą poniżyć, kazać mu nogami podeptać prawdę, nie chciał nawet pozwolić skończyć czytania i oświadczył, że nie chce wyrzec ani *tak*, ani *nie*, dopóki jego doniesienie przeciw djabłu (ma *dénonciation contre le Diable*) nie zostanie zaniezione przed ludzkość“<sup>1)</sup>. „Jako przeciw djabłu?“ — zapytano — „Tak, — odparł — djabeł na ziemi jest!“ Na to go Girard nazwał warjatem i powiedział, że go trzeba posłać do Charenton.

---

<sup>1)</sup> Ma tu na myśli swój nowy memoriał, o którym zaraz niżej.

Wszystko to Arson opowiada sam w owym nowym memoirale, który w tym samym jeszcze miesiącu czerwcu ogłosił p. t. *Appel à l'Humanite contenant l'exposé de la conduite du nommé Arson depuis qu'il s'est voué au service de ses semblables* (Paris—Juin 1818, str. 50). Jeszcze raz rekapitułuje tutaj całą historję swego stosunku z Wrońskim i odsłania wszystkie swoje, wynikając z tego stosunku, wewnętrzne przejścia. Wszystkie wahania i niekonsekwencje swego postępowania tłumaczy absolutną niemożnością wyjścia ze sprzeczności uczuć, które budził w nim Wroński, i ustawicznym oscyłowaniem między przepotężnym wpływem tej tajemniczej wciąż dla niego osoby a wpływem tajemniczej również rzekomej „Opatrzności“. Mając (jak sądził) oczywiste dowody, że i Wroński i owi ludzie, mieniący się Opatrznością na ziemi, są posiadaczami absolutnej prawdy, walki ich wzajemnej nie mógł pojąć inaczej, jak tylko przypuszczając, że jest udana, że w gruncie rzeczy obie strony idą ręką w rękę, nim, Arsonem, posługując się dla swoich celów — albo też, że naprawdę jedna strona przeszkadza złośliwie drugiej w zbawieniu ludzkości, a w takim razie ta strona, która to czyni, jest chyba organem szatana, lub nawet szatanem samym. Któraż w takim razie? — oto nowe straszliwe pytanie. Naprzemian staje w pamięci całe postępowanie Wrońskiego w latach 1812—16, pełne w odczuciu Arsona rysów istic szatańskich i znowu owa myśl, że to nękanie go kilkuletnie i zmuszanie nieledwie tem nękanem do publicznego napiętowania, miało w sobie ukryty cel zwrócenia zapomocą skandalu uwagi ludzkiej na fakt dokonanego już odkrycia absolutnej prawdy. Ta myśl, odpierana w poczuciu jej rażącej niedorzeczności, wracała jednak wkrótce uparcie, a ilekroć wracała, dawała ten refleks, że oto Wroński „dla dobra ludzkości godził się na to, że zostanie okryty hańbą i sromotą; i wtedy sądziłem — mówi Arson — zem mu winien oddać mój szacunek i cześć“. I teraz jeszcze — „któżby uwierzył?

Nie mogę jeszcze nie wierzyć, dzisiaj jeszcze! żeby postępowanie Wrońskiego nie kryło w sobie jakiejś tajemnicy; bo przecież... gdyby Wroński był bezwstydnym łotrem, który mnie chciał tylko złupić, mógłby był poprostu negocjować moje mandaty i bilety i w ten sposób postawić mnie w konieczności zapłacenia nieuniknionej“...

Kończy Arson ten memoriał wielkim wołaniem do ludzkości, żeby się zbroidła „przeciwko wspólnemu nieprzyjacielowi, albo... żeby jego leczyła z choroby, jeśli prawdą jest, że jest chory“. Błaga, żeby mu ktoś wykazał „absurd istotnego istnienia djabła wśród nas“. „Usiłujcie — woła — dowieść mi tego absurdu, nie sofizmatami mędrka (d'un esprit fort), którego siła polega tylko na niedowiarstwie, co jest jedynie siłą bezwładności, ale (usiłujcie dowieść) rozumem. Dajcie dobrą formułę, któraby służyła za antidotum przeciwko chorobom takim, jak moja: nie będą wówczas Paskale umierali w kwiecie wieku. Idę o zakład, że pierwszym, który podejmie taką próbę będzie sam Szatan: ponieważ on jest najbardziej zainteresowany w tej sprawie i ponieważ przy pomocy wszechwiedzy, którą posiada, nie zabraknie mu środków, zwłaszcza w stosunku do ludzi, którzy nie wiedząc zupełnie, i to według ich własnego wyznania, co to jest *Wiedza*, sądzą jednak, iż *wiedzą*, że *Wiedza* jest i będzie w człowieku zawsze z konieczności ograniczona“.

Cały ten *Apel* Arsona „do ludzkości“ ogłosił potem Wroński za swój wielki triumf. Równocześnie zaś ogłosił także i dokumentami zaświadczył, że w dwa dni po ukazaniu się tego pisma Arson „dla zakończenia sprawy zgodził się zapłacić mu około 30,000 fr., a mianowicie: 1) dla ostatecznego zlikwidowania swego długu: 20,000, 2) jako resztę kosztów druku drugiej części *Filozofji Technji*: 4000 i 3) jako spłatę dwu biletów eskontowanych przez H. W. 6000.

Rzecz tedy poszła ostatecznie krakowskim targiem. Wroński próbuje to jednak umotywować w sposób wprost rozbra-

jający. „Suma — mówi reklamowana definitywnie przez H. W. w jego *Reponse* wynosiła około 45,000. Wobec tego, licząc w to koszta, które poczynił Arson dla wywołania skandalu, któremu zawdzięczamy tak wielki triumf prawdy, koszta, które według niego (Arsona) przenoszą 10,000 fr. — widzimy, że Arson zapłacił prawie całość reklamowanej sumy<sup>(1)</sup>).

Na tem się finansowa strona tej historii skończyła. Moralna jeszcze nie. Przedewszystkiem Wroński nie omieszkał wyzyskać swego „zwycięstwa“ w właściwy sobie sposób dla dobra ludzkości, dla „ustanowienia Prawdy na ziemi“. W ciągu tego r. 1818 był on — poza walką z Arsonem — zajęty wydawaniem pisma p. t. *Le Sphinx ou la Nomothétique séhélienne*<sup>2)</sup>. W marcu wydał zeszyt wstępny p. t. *Introduction à un ouvrage intitulé Le Sphinx...* i t. d. (str. 36), gdzie zapowiadał zaszczepienie na starym pniu Kościoła Katolickiego nowej religii rozumowej, czyli seheliańskiej (Sehel po hebrajsku=rozum) na razie tylko dla wybranych; w grudniu zaś pojawił się numer I „zaadresowany do Jego Majestatu Cesarza Aleksandra I Autokraty Wszechrzsi i Króla polskie-

---

1) Przytoczenia powyższe pochodzą z 1-go n-ru Sfinksa, o którym będzie zaraz mowa w tekście. Tamże wśród „Pièces justificatives“ podany akt notarialny umowy zawartej co do tych 30,000 fr. dnia 29 czerwca 1818 r. między M. Hoene Wroński, ancien officier supérieur d'artillerie au service de la Russie, ayant son domicile à Varsovie en Pologne, étant actuellement resident à Paris — à: M. Pierre Joseph Arson, homme de lettres, ayant son domicile à Nice... i t. d. Następnie autentyczne pokwitowanie spłaty wymienionych wyżej trzech pozycji. „Sumę reklamowaną“ oznacza Wr. w kwocie 45,000, t. j. 80,000—35,000, które mu Arson wręczył w grudniu 1816. (Zob. str. 23)

2) Jak sobie czytelnik przypomina (p. str. 33) dnia 5 listopada 1817 zapowiedział Wroński to wydawnictwo Arsonowi za pośrednictwem Montferriera i zapraszał go do współpracy, gdyż w przeciwnym razie „wszystko byłoby zgubione“.

go“. Tutaj po raz pierwszy przedstawia (wyłożony później szerzej i dokładniej w *Prodrome du messianisme* 1831) stan krytyczny ludzkości współczesnej, rozdartej przez niepokonalną w dzisiejszych warunkach antynomję społeczną, wynikającą z dwu biegunowo przeciwnych horyzontów i sposobów myślenia: heteronomicznego, który życie i rozwój ludzkości opiera na prawie boskiem, i autonomicznego, który je chce oprzeć na prawie ludzkim. Daje przytem bardzo interesującą charakterystykę tych dwu sprzecznych poglądów na świat, (do której wrócimy przy innej sposobności) a stwierdzając ich równouprawnienie z punktu widzenia absolutnych praw rozwoju ludzkości i konieczność zarazem nieuniknioną obecnej antynomji, stwierdza równocześnie, że taki stan rzeczy—stan beznadziejnej dla obu stron walki dwu obozów—pograża dzisiejszą ludzkość w rozpaczliwy letarg, wywołuje ogólne opuszczenie rąk i wreszcie obojętność (w gruncie rzeczy) dla Prawdy, wynikającą z niewiary w możliwość jej osiągnięcia. A przecież — mówi — na to, żeby się wyrzec usiłowań zdobycia prawdy absolutnej, trzeba, żeby przynajmniej „niemożliwość jej osiągnięcia stała się prawdą absolutną“.

Staje się tedy koniecznym wysiłek, żeby ludzkość z tego letargu ocucić. Na to zaś „środkiem pewnym i niezwykłonym jest: udowodnić możliwość zdobycia prawdy absolutnej przez ludzi — *mocą faktu*“.

I oto za taki dowód uważa autor... sprawę swoją z Arsonem.

Opowiada ją pokrótce od początku<sup>1)</sup> zgodnie naogół z swymi poprzedniami publikacjami, związanymi z tym tematem, i wreszcie wzywa szczególnej uwagi czytelników, a raczej

---

<sup>1)</sup> *Le Sphinx* etc. str. 41 i nast. Na wstępie (str. 40) daje krótką swoją biografję, wspominając, jak to mając lat 16 był oficerem artylerji powstania Kościuszkowskiego, — potem majorem rosyjskim i t. d.

„całej ludzkości“ na ten ustęp na str. 30 *Dokumentu do historii wielkich oszustów*, w którym „rzeczony Arson oświadcza wyraźnie, że 9 października 1814 r. w Saint-Cloud H. W. odsłonił mu *Absolut*“.

A zatem... pokazuje się, że *Absolut* istnieje i że istnieje człowiek, który go odkrył i ma moc odsłonić go innym?

Niestety — jest jedna ciemna, a w konsekwencji i ponura strona w tej sprawie. Oto okazuje się równocześnie, „że nawet posiadanie absolutnej prawdy nie wystarcza jeszcze na to, żeby niezawodnie ustanowić między ludźmi sprawiedliwość i cnotę. Bo przecież albo oskarżony, albo oskarżyciel jest bezwzględnie człowiekiem występny. A tymczasem, według wyglądającego na prawdziwe (plausible) oznajmienia Arsona, obydwaj posiadają prawdę absolutną.

Co z tym dylematem począć? Otóż Wroński rozwiązuje go w ten sposób, iż czytelnik ma wrażenie, że się role odwróciły i mistrz stał się uczniem swego ucznia. W każdym razie podejmuje jedną jego ideę, mianowicie ideę Szatana na ziemi. Tylko... podejmuje oczywiście po to, żeby jej ostrze obrócić przeciwko Arsonowi. Dylemat powyżej ujawniony „musiał—mówi—narzucić Hoene Wrońskiemu przypuszczenie, że ów Arson jest ziemską realizacją idei Szatana, czyli przewrotu dobra na zło, cnoty na występki, czy wogóle prawdy na absurd“. Świadczyłaby zresztą o tem — dodaje — i poprzednia konduita Arsona, a następnie „to samo przypuszczenie satanizmu zostało poniekąd ugruntowane u H. Wrońskiego, przez pamiętne oświadczenie, które ów rzeczony Arson uczynił mu był podczas ich rozmowy w Nizy; mianowicie: „*Niech wszystko zginie, niech zginie moja wieczność, a niech moją indywidualność triumfuje*“.

O takim wykrzyku, wywołanym zapewne uporczywymi groźbami Wrońskiego, że w razie nieposłuszeństwa Arsona, wszystko będzie zgubione<sup>1)</sup>, a świadczącym, jak gwałtownie

<sup>1)</sup> Zob. wyżej (str. 29) list Wrońskiego do Arsona z 1 listopada 1817, por. też przypis 2 na str. 64.

już wówczas indywidualność jego próbowała się bronić przeciwko opętaniu, które odczuwała — wspominał filozof już w jednej z poprzednich publikacyj<sup>1)</sup>, uważał zatem te słowa za cenne dla siebie od początku. Teraz jednak uderzyła go stosowność takiego wypowiedzenia w ustach człowieka, któryby był „realizacją ziemską idei Szatana“ i dlatego mocno to podkreślił.

Nie omieszkał ostrzec też świat przed demoniczną działalnością, ujawnionych w *Apelu* Arsona do ludzkości, jego zakonspirowanych spółników. Apel ten, (w którym widzi ostateczne zakończenie sprawy swej z Arsonem) uważa naogół za „zdarzenie korzystne dla ludzkości“<sup>2)</sup>, tylko niestety — powiada — „sprawiło ono, żeśmy odkryli tajną bandę, czyli stowarzyszenie ludzi przewrotnych, którzy przez antycypowaną realizację satanizmu na ziemi dążą do zdławienia prawdy i do przeszkodzenia w ten sposób, a przynajmniej do cofnięcia na nieokreślony czas nadejścia naszych najwyższych przeznaczeń“.

Od tej chwili „tajne bandy piekielne“, sprzysiężone przeciw ludzkości i przeznaczonemu z góry na jej zbawcę Wronskiemu, będą ustawicznie sygnalizowane w każdej już niemal nowej jego publikacji. Będą stale piętnowane odpowiedzialnością za wszystkie niepowodzenia twórcy mesjanizmu, za całą głuchotę ludzkości na jego wołania. Organem tych band stanie się też z czasem w jego oczach pewien „nędzny poeta“, „bezwstydy plagjator“... Adam Mickiewicz<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Nie pamiętam dokładnie której, zdaje mi się, że *Conduite coupable*.

<sup>2)</sup> Później zmienił zdanie. W *Prologomènes du messianisme* (1843) str. 248, wspominając o sprawie swej z Arsonem i jej wyniku, mówi „ce disciple (Arson) pour le moins funeste, qui a ainsi compromis, peut-être à jamais, le sort du Messianisme“.. i t. d.

<sup>3)</sup> Zob. *Philosophie absolue de l'histoire ou genèse de l'Humanité* par Hoene Wronski (Paryż 1852) Tom I, str. 6 przypisek. Tutaj

Skuteczności działania tych satanicznych żywiołów miał Wroński przedsmak już teraz. Poza jednostkami cała interesująca się sprawą jego z Arsonem prasa francuska, stanęła po stronie Arsona, tak że już w tymże samym zeszycie *Sfinksa* mógł, wymieniając jej głosy, mówić o „*complicité du public avec Arson* 1). I do jego „dawnej ojczyzny Polski“ pierwiej (jak się o tem już wspomniało we wstępie) dotarła zła sława tego procesu niż jakiegokolwiek dokładniejsze wiadomości o epokowych rewelacjach matematyczno-mesjanicznych.

Tymczasem jego były „uczeń, czy przyjaciel, czy najpokorniejszy sługa“ wkrótce po wydaniu swego *Apelu do ludzkości* odjechał do Nizy i tu wśród swoich najbliższych zdawał się przychodzić do siebie. Przez lat dwanaście żył i pracował wśród i dla rodziny, pomnażając jej dobrobyt jak zwykły najrozsądniejszy burżuj. Atoli około 1830 r., jakby wraz z przecuciem wielkich wypadków lipcowych „potężne natchnienie przyszło go wyrwać z wnętrzości doczesności ziemskiej, aby mu ukazać możliwość, że jest przeznaczony do wmieszania się w powszechne sprawy ludzkości“. I „kiedy sprawdzał przy spokojnie głowie (à tête reposée), coby to natchnienie mogło

---

te eplitety „*misérable poëte*“, „*plagiateur éhonté qui est encore plus ignorant qu'il ne s'est rendu infâme par ce vol indigne.*“ (Kradzież mianowicie terminu: *mesjanizm*). Nadto na str. 90 tego tomu zalicza W. Micklewicza i Ostrowskiego „*un scribe catholique*“ do przedstawiceli „*du mysticisme infernal*“, który stanowi „*une véritable monstruosité intellectuelle dans l'espèce humaine et cherche constamment par des trames infernales à pervertir les destinées absolues de l'homme.*“

1) Str. 58 i nast. Dla napętnowania wobec przyszłości całej tej „*manifestation publique d'une secrète complicité générale avec Arson*“ wymienia Wr. wszystkie dzienniki francuskie i wszystkie ich numery, w których się ta „*complicité*“ ujawniła. *Le Journal Général de France, La Gazette de France, Le Journal de Commerce, La Quotidienne, Le Journal de Paris, Le Spectateur, Le Publiciste, La Minerve française* — oto podana przezeń lista dzienników, a niektóre z nich omawiały tę sprawę w całym szeregu numerów.



mieć w sobie prawdziwego, oto właśnie w czasie dni lipcowych posłyszał nagle głos boski, który go wezwał i rozkazał mu pokazać ludzkości drogę Życia, która prowadzi do nieśmiertelności“. Wówczas „bezwłocznie oddał się na drodze intuitywnej studjom teoretycznym, których wymagało wykonanie i których przedewszystkiem domagało się sprawdzenie mandatu tak wzniesłego i tak nieoczekiwanego“.

Czerpię wszystko, co tu teraz jego słowami opowiedziałem z wydawnictwa p. t. *Épître aux Humains*, które w „częstkowych emisjach“<sup>1)</sup> ogłaszał w Paryżu w latach 1844 — 1846. Wówczas już Arson stale otrzymywał „komunikacje pneumatyczno-niebieskie“ i tą drogą też dostał w tym czasie nakaz udania się do Paryża, żeby „obwieścić swój mandat“.

Pierwsza emisja zaczyna się od przytoczenia listu wysłanego w sierpniu 1844 do dziennika *La France*. Początek brzmi: „Panowie, mam misję niesienia ludziom naszego świata słów zbawienia“... W drugiej emisji opowiada koleje swego życia, wśród czego jest oczywiście mowa i o Wrońskim, którego nazwiska jednak nie wymienia. Mówi tylko, że w r. 1812 „Wszzechmogący przywiązał go ściśle do człowieka więcej niż uczonego“, któremu, zamiast ciągnąć zeń dla siebie korzyści, pozwolił wywierać na siebie moc ujarzmiającą i że „błąd w ocenieniu fatalnego geniuszu tego człowieka ciężko przypłacił moralnie i materjalnie, nie wyciągnąwszy dla swego wykształcenia innego zysku, prócz pewnego spoufalenia się z językiem naukowym i z żargonem filozoficznym szkoły niemieckiej“. Gdy się w tem spostrzegł, odsunął się od tego „nieśmiertelnego ducha ciemności“ (*ce ténébreux immortel*), czego następstwem był proces „przed Trybunałem Ludzkości“, zakończony ostatecznie pismem jego (Arsona) p. t. *Appel à l'Humanité*.

---

1) Tytuł całości: *Épître aux Humains publiée par émissions parcelaires 1844—46 par le Commandeur Arson.*

Dalsze „emisje“ świadczą wymownie, że mówiąc, jakoby prócz języka naukowego i żargonu filozoficznego szkoły niemieckiej niczego Wrońskiemu nie zawdzięczał, Arson się ludzi. Cała ta publikacja jest w dalszym ciągu majaczeniem maniaka, któremu kaleczą mózg okrucy rozbitego w nim sehelianizmu i mesjanizmu, pomieszczone z dziwaczną matematyką. Ktoby miał cierpliwość, wysłodziłby tam zresztą również i pewne naleciałości Saint Martina i Kabały. Część druga (Seksja I) zaczyna się od „*Essai sur la vulgarisation de la science et d'abord sur la science des nombres et plus particulièrement sur la numeration*“. Wywody i rewelacje Arsona mieszają się często bezładnie z cytataми korespondencji z synami i córką (nikt inny na jego emisje nie odpowiadał) — słowem forma ich zdradza chorobę umysłową niemniej niż treść.

Próbkę mogę dać jeszcze w ostatniem przedśmiertnem piśmie Arsona p. t. *Premier Adieu du commandeur Arson à ses semblables* — które to pismo przytacza jako osobliwość czasu Alexander Erdan w swojej głośnej niegdyś książce p. t. *La France mystique. Tableau des excentricités religieuses de ce temps* (1854)<sup>1)</sup>. Wspomina on, że Arson założył coś w rodzaju „religion humanitaire et metempsychosiste“ i żeby dać o niej wyobrażenie cytuję ów *Premier Adieu*. Autor naprzód „zaprasza swych bliźnich na specjalny festyn“ do Saint-Barthélemy, uroczej miejscowości, którą zakupił w Nizy, bo mu zostało objawione, że ona ma mu służyć za „grób zmar-

---

<sup>1)</sup> Korzystam z wydania 3-go Amsterdam 1860. Książka to płytka, sensoryjna raczej niż naukowa, interesująca głównie przez materiały, które daje w przytoczeniach różnych *curiosa* i (mniej już pewnych) *interviews* autora. Pisząc w tomie II dość obszernie o Wrońskim, opowiada też E. o rozmowie swej z p. Wrońską („*veuve d'un dieu*“), która to rozmowa i następnie książka wywołała wymianę kilkakrotną listów między nimi, wydanych przez oburzoną wdowę r. 1854 drukiem. (*Cinq lettres concernant Hoene Wronski* — bez osobnej karty tytułowej).

twychwstałny“. Zaprasza ich, żeby uczcić pierwszy dzień roku swego kalendarza tygodniowego, dzień odpowiadający w bieżącym roku gregorjańskim 6 lutego 1851 i początkowi na naszej hemisferze borealnej pierwszej wiosny tygodniowej drugiej połowy 19-go wieku naszej ery chrześcijańskiej. Na tym festynie chce „złożyć na piśmie w ręce, i ustnie w umyśle“ osób, które zaprasza „pierwsze — mówi — pożegnanie, które składam śmiertelnym aż do mego nowego powrotu do życia na tym świecie drogą naturalną i z świadomością tego powrotu, albo raczej, jeśli Bóg zechce, aż do przyszłego podjęcia na drodze nadnaturalnej mego obecnego życia na tej samej ziemi i pod tą samą formą cielesną, w którą jestem przyodziany na ten raz, formą, którą pozostawię w depozycie pod strażą Opatrzności na mojem obecnem polu jako w grobie zachowawcy mej duszy letargicznie uspionej, która odnajdując koło siebie przy swem przyszłem przebudzeniu i do dyspozycji swojej pamięci, wszystko co determinowało jej działanie w poprzednim życiu (to znaczy w życiu obecnem) stanie się w wysokim stopniu uzdolnioną, przy pomocy jednakże nieustających sukursów opatrznościowych do służenia całkowicie ludzkości, kontynuując misję niebieską, która jej została powierzona, i rozpoczynając czynić jawne stosowania wzniosłych prawd zbawczych, które Opatrzność pozwoliła swemu wysłannikowi ogłaszać w naszych czasach przez zwiastowanie, które, poniechane przezeń podczas gdy jego słońce ożywcze zanurzyło się w spoczynku ciemności porannej nocy, będzie jako pochodnia, która oświecała jego zjawienie wśród nas prorocznie rzeczywiście“.

Wszystko to jedno zdanie.

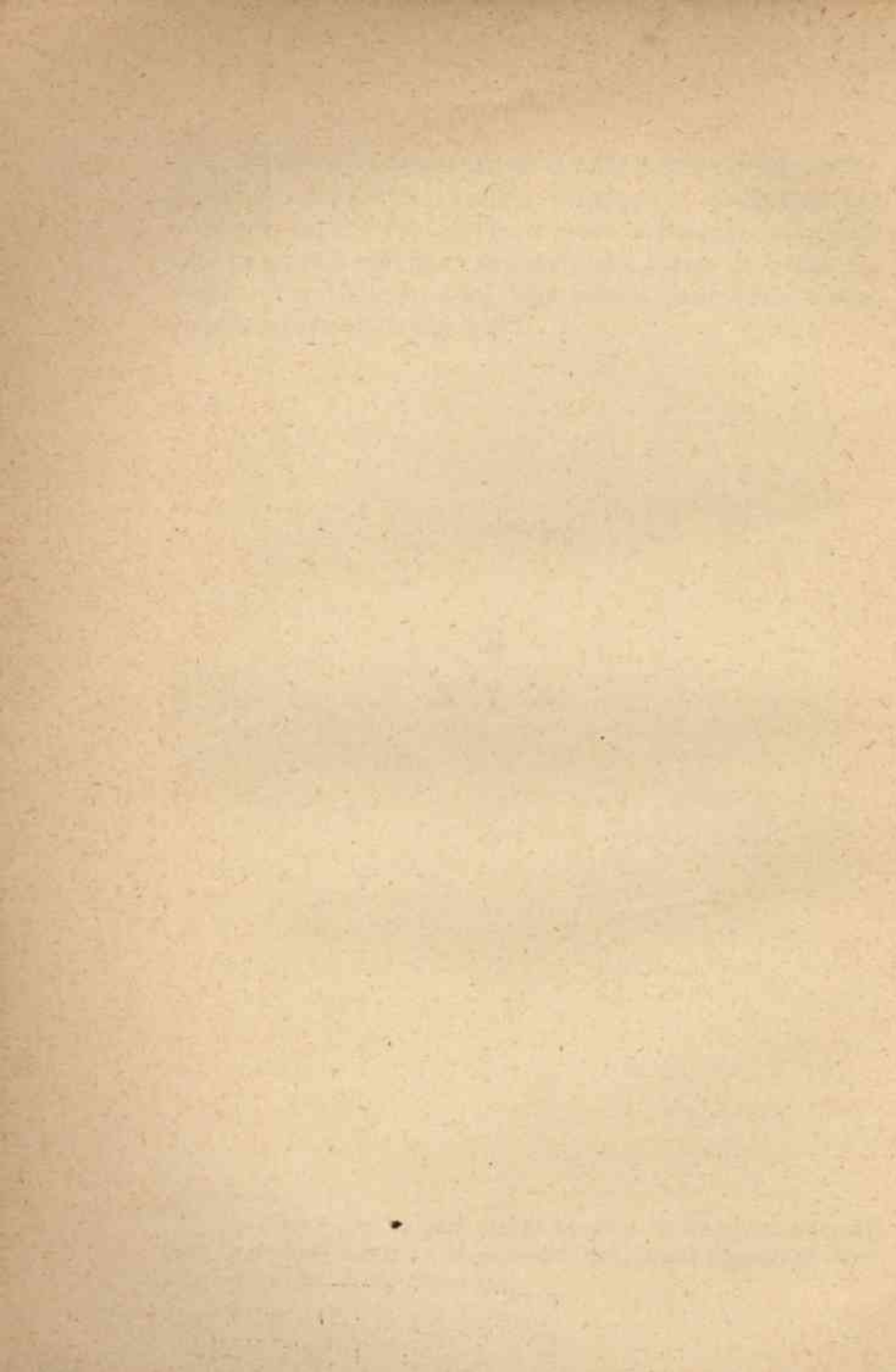
Czy za tem „pierwszem pożegnaniem“ poszły jakieś następne — nie wiem. Ale żył biedny manjak jeszcze zdaje się przeszło trzy lata. W każdym razie Erdan w liście

do p. Wrońskiej z 14 października 1854 r. pisze o jego śmierci, jako o wypadku zupełnie świeżym<sup>1)</sup>. W książce zaś w tymże roku wydanej (*La France mystique*), informuje nas, że „dzieło religijne“ Arsona z nim razem do grobu nie zeszło. Rozwijała je dalej jego córka, pani Zélie Arson, „osoba wysokiej inteligencji“.

---

<sup>1)</sup> Pisze: „Je ne suis pas de la secte de l'Absolu, Madame, dont le profond esprit va faire mourir fou, tout à l'heure, le vieux Arson de Nice“. (*Cinq lettres etc.*).

II.  
X. Y. Z.



Sprawę Hoene Wrońskiego z Arsonem z góry już, we wstępie, pozwoliłem sobie nazwać „dziwną, tajemniczą, zgoła niesamowitą“. Sądzę też, że czytelnik z jaką taką uwagą śledzący jej przebieg — o ile nie ma nałogu zbyt łatwego rozwiązywania zawilości psychologicznych przy pomocy formuł zbyt prostych — nie będzie się bardzo spieszył z osądzeniem kategorycznym postępowania Wrońskiego, a może nawet poczuje wątpliwości nie tak bardzo znów odległe od tych, które miał sam Arson.

W każdym razie conajmniej już pytanie, czemu Wroński, zamiast przypierać przeciwnika do muru swoim: *tak* czy *nie*? — nie zrealizował poprostu jego rewersów i weksli zwykłą drogą, conajmniej już to pytanie musi uderzać jako zagadka zarówno nas, jak nieszczęśliwego Nicejczyka.

Oczywiście nic łatwiejszego, jak przypuścić, że zmuszenie Arsona do dobrowolnego uznania i zapłacenia długu wydało się Wrońskiemu korzystniejsze dla niego ze względu na opinię publiczną niż przymusowe wyegzekwowanie należytości, która mogła w oczach ogromnej większości ludzi uchodzić za *moralnie* wątpliwą. Że zaś znając Arsona i swoją siłę oddziaływania na niego, mógł sądzić, że niebardzo ryzykuje — zatem nic dziwnego, że obrał tę drogę *raczej niż tamtą*.

ZAKŁAD  
HISTORII FILOZOFII  
U.M.C.S.

Tylko... czy to (koniecznie tutaj potrzebne) zastrzeżenie: „mógł sądzić, że niebardzo ryzykuje“ — nie jest przypadkiem za słabe. Czy nie trzebaby w gruncie rzeczy przypuścić u niego przekonania, że *nic* nie ryzykuje. Bo jeżeli dla tych pieniędzy zdecydował się (również, jak wiemy, ku zdumieniu Arsona) narazić na jego *Document pour l'histoire de grands fourbes* t. j. na opublikowanie owej dziwnej tranzakcji i całego swego postępowania wogóle<sup>1)</sup>, to trzeba przyjąć, że ryzykować ich nie miał najmniejszej ochoty i że mu na pieniądzach (mniejsza o to w tej chwili, czy na pieniądzach jako celu, czy jako środka do innych celów) zależało więcej, niż na reputacji. Przecież nie przyjmujemy chyba tezy Arsona, że cały ten skandal, właśnie jako skandal, wywołał rozmyślnie, żeby tym sposobem ściągnąć uwagę publiczną na fakt dokonanego odkrycia absolutnej prawdy?

Ale jeżeli natomiast przyjmujemy, że, obowiązując się urzędowo do zwrócenia Arsonowi jego obligów w razie negatywnej odpowiedzi na postawione mu pytanie: *tak* czy *nie*, Wronski w swoim przekonaniu nie ryzykował nic, czyli, że był zupełnie pewny, iż takiej odpowiedzi nie otrzyma — to czemu taką pewność przypisać? Poczuciu siły magnetycznego jakby oddziaływania na byłego ucznia? Ba, kiedy przecież miał już mistrz dość przykre dowody na to, że ta siła niezawodną wcale nie jest.

Wierzył chyba zatem nie tyle w siłę swą osobistą, ile w rzuconą na szalę pytania: *tak* czy *nie*, wagę *absolutu*. Wierzył chyba naprawdę w to, że Arson zapytany wprost i uroczyście, czy prawdy, które posiadał, są warte wszystkiego, co zato dał? — odpowiedzi przeczącej nie da, bo *dać nie może*.

No i ostatecznie widzieliśmy, że jakkolwiek się Arson pa-

---

<sup>1)</sup> Wszakże wiedząc, że Arson ów dokument gotuje, sprowokował ostatecznie wprost jego wydanie przez swoje publiczne oświadczenie w *La Feuille d'affiches* i list do redaktora *Journal de Marseille* w listopadzie 1817 (por. wyżej str. 34).



rokrotnie rozpędzał, żeby powiedzieć *nie* i nawet w czerwcu 1818 wypowiedział je aż potrzykroć<sup>1)</sup> — i tym razem jednak, gdy Wroński mocniej czemś do jego świadomości zapukał, cofnął szybko swą negatywę i krzyknął, że ani *tak*, ani *nie* wyrzec nie chce.

Rozważywszy tedy to wszystko, możemy, jak sędzę, ustalić jako fakty, 1) że pewność tryumfu nad Arsonem polegała u Wrońskiego na rzeczywistem, mocnem przeświadczeniu o potędze udzielonej temuż Arsonowi w dniu 9 października 1814 r. rewelacji; 2) że niepewność Arsona co do wartości tejże rewelacji nawet w momentach największego zwątpienia o wartości osoby Wrońskiego nie dochodziła do stopnia przeczenia.

---

1) W formie zdań wprawdzie warunkowych, ale takich, w których warunek nie miał nic wspólnego z kwestją wartości absolutu. (Zob. str. 59). Żeby co do wartości rewelacji Wrońskiego miał kiedy wątpliwości, nie wspomina. W *Replique au sieur Hoene Wroński* z marca 1818 czytamy wprawdzie, że „dans cette région (des vérités primordiales intelligibles, Eternelles) on prend souvent des imaginations pour des vérités... i t. d. — ale pamiętać należy, że tę replikę układali właśnie Alethé i spółka. Sam Arson miał tylko chwilami tendencje do ograniczania wartości udzielonych mu przez Wrońskiego odkryć, pisząc np. w *Document* (str. 30): *Maintenant, en examinant sa révélation.. je vis que l'Absolu considéré comme principe universel avait été trouvé par un autre philosophe que je ne nommerai pas par respect pour le serment qui me lie.* (wobec kogo?) *Mais ce philosophe non plus que ses disciples n'ont pas connu le trésor qu'ils avaient puisqu'il est demeuré inutile pour eux..* A później znów na str. 37 przyznając, że Wroński „*avait déchiré le voile*“, dodaje w przypisku: *Quoique j'eusse appris qu'il connaissait l'Absolu, cela ne suffisait pas pour lui supposer tout le reste; car pour être maître de la Vérité il faut avoir acquis une autre connaissance, qui porte moins sur le savoir que sur le sentiment constituant l'existence en elle même; et comme chacun individuellement doit faire cette dernière découverte, et qu'il est expressément prohibé de la communiquer, je me trouvais, à l'époque dont je parle, dans une irrésolution nécessaire au sujet de son savoir supposé infini*“.

To wystarczy, żeby w chwili ustalenia tych faktów, ponad wszystkimi innymi pytaniami zagórowało w nas pytanie: co właściwie mogło stanowić przedmiot owej rewelacji 9 października 1814, inaczej mówiąc, co też mogli Wroński i Arson rozumieć przez „odślonięcie absolutu“?

Odpowiedzi na to pytanie szukać już musimy w naukowych dziełach rewelatora, gdyż z broszur Arsona przeciwko niemu, ani też z jego replik niczego się pozytywnego na ten temat nie dowiemy.

Z broszur tych jedno tylko możnaby w tym kierunku wydedukować, mianowicie wątpliwość zgóry, czy takie „poszukiwanie absolutu“ w dziełach Wrońskiego, będzie uwiecznione skutkiem? Bo przecież widzieliśmy, że Wroński okrywa tam prawdy swoje głęboką tajemnicą, mówi, że nawet takich, które uważa za stosunkowo podrzędne, nie odśloniłby i za wszelkie skarby świata, do odkrycia zaś absolutu przyznaje się wogóle (w 1 n-rze Sfinksa) tylko pośrednio przez przytoczenie świadectwa Arsona, które określa jako „plausible“.

Spróbujemy się tem jednak nie zrażać. Bądź co bądź wynik ujemny nawet też nie będzie tutaj (dla wyrobienia sobie właściwej opinii o Wrońskim) wynikiem żadnym. Powtóre—gdy się już nie będzie mogło dotrzeć „aż do samego środka, do jądra gęstwiny“ jego tajemnic, dobrze będzie przynajmniej „poznać je choć po wierzchu, ich postać, ich lice“, ujrzeć jakiś szlak drogi i możliwie najbliższe otocze.

To, co Wroński nazywał absolutem, odkrył, jak wiemy, rzekomo 15 sierpnia 1803 r. w Marsylii <sup>1)</sup>. Od tej chwili tajem-

---

<sup>1)</sup> W tymże roku ukazało się pierwsze dzieło filozoficzne Wrońskiego (a raczej wówczas jeszcze tylko Hoenegego) p. t. *Philosophie critique, decouverte par Kant, et fondée sur le dernier principe du savoir*. W *Avant-propos* str. XV—XVI, mówi autor: „Une analyse rigoureuse, différente de celle de mes prédécesseurs (Kant, Fichte, Schelling) que je savais logiquement inexacte, me conduisit à une idée dont l'objet, au premier aspect, me parut porter le caractère du dernier principe de tout savoir. — Plus j'en examinai

nica tego odkrycia kryje się złośliwie na spodzie wszystkich jego publikacyj tak matematycznych jak i historjozoficznych, astronomicznych, czy wreszcie dotyczących wszelkich dziedzin wiedzy ludzkiej, czystej i stosowanej — jednych czytelników tych dzieł gniewając, innych przejmując mistycznym respektem, wszystkich zaś niepokojąc. Ostre nieporozumienia, które w latach 1810 — 11 powstały między Wrońskim a matematykami francuskimi, wyniknęły przedewszystkiem z braku sprawdzianu jego wywodów, kryjącego się ostatecznie właśnie w tem praźródle wszystkich prawd, z którego i te matematyczne wypływały zupełnie oczywiście dla Wrońskiego, wypływały zaś z *niczego* dla tych, co o takim źródle nic nie wiedzieli.

Wroński sam nie taił, że jego „prawo najwyższe“ wszelkiej matematyki wywodzi się z dedukcji metafizycznej<sup>1)</sup>. I wreszcie zwątpiwszy niby, żeby matematycy spółcześni mogli nawet w tym zakresie doścignąć go myślą po linii swej specjalności, przerzucił się około r. 1815 na drogę historjozofji połączonej w 1818 i 1819 z publicystyką, ażeby uprzytomniwszy ludzkości stadjum rozwoju, które właśnie przeżywa, przekonać ją równocześnie i o tem, że nie pójdzie dalej w żadnym kierunku, a w rezultacie zmarnieje, jeżeli nie zesrodkuje wszystkich wysiłków ku temu, żeby rozum swój wyzwolić z zależności od form czasu i przestrzeni i uczyniwszy się w ten sposób zdolną do pojęcia prawdy bezwzględnej,

---

la nature, plus j'étais convaincu de sa validité; je reconnus que cette idée contient, à coté d'une certitude absolue, *tout ce qu'il y a à savoir*; elle contient la base d'un savoir *infini*, ou bien si l'on veut, d'un savoir *divin*“ (Zob. *Le destin de la France de l'Allemagne et de la Russie comme prolegomènes du Messianisme*. Paris 1843, str. 201. Tamże na str. 250 stwierdzenie, że to było: „le principe de toute vérité et de toute réalité, nommément l'essence de l'absolu“ ..).

<sup>1)</sup> Zob. Dickstein l. c. str. 42, 65.

rozpocząć świadome dążenie do swych przeznaczeń właściwych<sup>1)</sup>.

„Cel epoki obecnej—mówi we „*Wstępie do dzieła p. t. Sfinks* (marzec 1818) polega widocznie na pewności czysto względnej naszej wiedzy, na tej pewności, która jest w zależności od naszej egzystencji obecnej, uwarunkowanej czasem i przestrzenią, czyli, co na jedno wyjdzie, polega wyłącznie na rzeczywistości materialnej czy fizycznej. I jako taki ów cel nie może już być celem słusznym (légitime), odkąd zostało stwierdzone, że prawo przyczynowości, stosunku przyczyn i skutków, na którym to prawie owa rzeczywistość materialna, czy ta pewność czysto fizyczna, jest wyraźnie i wyłącznie ugruntowana — odkąd, mówimy, stwierdzonem zostało, że ta podstawa, to prawo przyczynowości, samo żadnego ugruntowania nie ma. Albowiem na to, żeby to prawo było prawdziwem, czy pewnem, przynajmniej względnie, żeby było rzeczywistem przynajmniej materialnie, musiałoby ono zkolei być stwierdzone *przez doświadczenie* (par l'expérience), które samo przecież może być oparte jedynie właśnie na temże samem prawie przyczynowości, co tworzy logiczne błędne koło...“

Z drugiej strony znów ludzie, „którzy przeczuwają, albo jeżeli kto chce, czują już rzeczywistość absolutną i szukają przeznaczeń ludzkości w jej egzystencji absolutnej czyli

---

<sup>1)</sup> Nim się to stanie, wielka reforma matematyki zawarta w dziełach takich, jak: *Introduction à la philosophie des Mathématiques et Technie d'Algorithmie* (1811), *Résolution générale des équations de tous les degrés* (1812), *Refutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange* (1812), *Philosophie de l'infini, contenant des contreréflexions et des réflexions sur la métaphysique du calcul infini-tésimal* (1814) i wreszcie *Philosophie de la Technie algorithmique* (1815—1817) — powinna przynajmniej służyć za klasyczny przykład w jak pełny i absolutny sposób cała jedna dziedzina wiedzy wywodzi się z absolutnych praw i przez samą tę pełnię i bezwzględną logikę dedukcji powinna stanowić pośrednie świadectwo, że owe prawa i ich metafizyczne źródła istnieją. (Por. *Prodrome du messianisme* (Paris 1831, str. 73—76).

wiecznej, nie mogą zaspokoić rozumu, ponieważ swoich twierdzeń *nie mogą nijako dowieść*“. Wynika stąd, że „żadnego zgoła niema w tej chwili gruntu do ostatecznego i niezawodnego ustanowienia porządku społecznego“... i stąd „niekończące się i skandaliczne dyskusje na temat ustrojów politycznych i autorytetu religijnego“. Otóż, żeby z tego okropnego stanu rzeczy wyjść, i „żeby uniknąć grożących zbliska katastrofalnych następstw — jedyną drogą jest wytknięcie działaniom ludzkim nowego celu najwyższego, opartego na naukowej realizacji Absolutu, jako przedmiotu wiedzy i polegającego na *poszukiwaniu Prawdy*, oraz na podporządkowaniu temu najwyższemu celowi wszystkich innych ludzkich czynności“. Do odkrycia przez siebie samego absolutu wprost się tu Wroński nie przyznaje. Zajmuje naogół takie stanowisko, jakoby tylko był zupełnie pewny, że ów absolut istnieje, że jest w mocy ludzkiej go odkryć i że odkryty zostanie.

Na zakończenie wywodów, powyżej przytoczonych, podaje plan „nowej doktryny“ mianowicie doktryny „*samostworzenia się ludzkości*“ (*de la création propre de l'Humanité*), którą dzieli na: A) Zasady spekulatywne i B) Reguły praktyczne. Pierwsze przedstawiają „rozwój ludzkości a) aż do ery absolutu, b) w erze absolutu. Ta ostatnia era dzieli się na dwa perjody: a) perjod rzeczywistości absolutu<sup>1)</sup>, b) perjod solutu samego. Do ery absolutu zasady te tworzą „filozofję historii“; w pierwszym perjodzie ery absolutu *sehelizm*<sup>2)</sup>, w drugim perjodzie achrematyzm<sup>3)</sup>. „Reguły praktyczne“ przed-

1) Raczej *uznania* rzeczywistości absolutu, bo taka jest, zdaje się, myśl Wrońskiego właściwa, taka przynajmniej wynika z jego wywodów historjofizycznych, o których niżej.

2) Tutaj dodaje Wroński notę objaśniającą: „sehelizm = la doctrine générale de la 1-re période; sehelianisme = la religion qui dans cette 1-re période couronnera le christianisme“.

3) Co do „achrematyzmu“ por. przypis 1 na str. 20. Tutaj dodaje Wroński: „La troisième partie, l'Achrematisme (3-me, bo

stawiają „Konstytucję Ludzkości“ a) aż do ery absolutu (Prawodawstwo dawne), b) w erze absolutu, a mianowicie w pierwszym perjodzie: prawodawstwo seheliańskie, w drugim achrematyczne.

W chwili szkicowania tego ogólnego schematu, miał już Wroński całą tę nową doktrynę w rękopisie gotową. Wyłożył ją w trzech częściach, z których pierwsza nosiła tytuł: *Développement progressif et but final de l'Humanité*, druga: *Etablissement de l'ère de l'absolu ou constitution de l'humanité*, trzecia: *Legislation du savoir absolu*.

Całość pod tytułem ogólnym *Création absolue de l'Humanité* miał wówczas zamiar drukować niebawem, gdyż w r. 1819 ukazała się mała (16 stron in 8<sup>o</sup>) broszurka pod tymże tytułem z dodatkiem: *Prospectus*, będąca do tej obszernej publikacji wstępem <sup>1)</sup>. Nie przyszło do niej jednakże (z niewiadomych powodów) za życia autora, po śmierci zaś jego, wdowa opublikowała w r. 1861 część pierwszą: *Développement progressif et but final de l'Humanité*, z drugiej zaś ukazał się teraz dopiero obszerniejszy fragment w przekładzie Józefa Jankowskiego p. t. *Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego* (Warszawa 1923)<sup>2)</sup>. W przedmowie do tego przekła-

---

1) *Legislations anciennes*, 2) *Legislation sehelienne* 3) *achrematique* devrait, suivant la vérité absolue elle-même, deduire le développement de l'espèce humaine dans la dernière période de cette ère; mais la connaissance de l'Absolu n'existant pas encore, la vérité suprême n'étant pas encore découverte, toute cette dernière période ne pourra qu'être entrevue d'une manière vague et conjecturale, et non prévue comme la première période, dans laquelle nous allons entrer, précisément pour la recherche de la Vérité Suprême“. (*Introduction à l'ouvrage intitulé le Sphinx* str. 27).

<sup>1)</sup> Prof. Dickstein (l. c. str. 255 i 316) mylnie uważa ten *Prospectus* za I część całej trylogji. Ukazanie się *Création absolue de l'humanité* już w najbliższym czasie zapowiada Wr. na końcu I-go numeru *Sfinksa*.

<sup>2)</sup> Tę drugą część już w 1915 r. zreferowała według innego, zdaje się rękopisu p. Z. Daszyńska-Golińska w *Archiwum Komisji*

du tłumacz zaznacza, że część trzecia jest w rękopisie, z którego tłumaczył, „przepisana tylko do połowy, o treści jej zresztą nie wspomina. Zato pani Wrońska w przypisku do rękopisu części II-giej informuje, że ta treść weszła do wydanej w r. 1847 *Reforme absolue du savoir humain* <sup>1)</sup>).

Nas to wszystko musi tutaj interesować już choćby z tego względu, że Wroński pierwszy zeszyt *Sfinksa* zakończył słowami: „Co się tyczy wielkiej tajemnicy, którą Arson przypisuje H. Wrońskiemu, zostanie ona odsłonięta w dziele p. t. *Création absolue de l'Humanité*“<sup>2)</sup>. Skoro zatem to dzieło jest w większej swej części przynajmniej dochowane i dostępne, od niego musimy poszukiwanie absolutu Wrońskiego zacząć. Zresztą jest to pierwszy systematyczny wykład całej jego doktryny filozoficznej, więc już dla tego samego powinien nam służyć za punkt wyjścia. Będziemy się jednak mogli ograniczyć do części pierwszej. Po zapoznaniu się z jej wywodami niczegoobyśmy już w drugiej nie znaleźli takiego, coby na głównie nas tu interesujące zagadnienie absolutu, rzucało jakieś jaśniejsze światło. Co się zaś tyczy trzeciej, to ta zawierała może i sedno rzeczy, ale skoro nam nie jest dostępna, musimy sobie ją zastąpić innemi dziełami, w skład których podobno weszła. W każdym razie nie wątpię, że wszystko, coby istotnego dla nas mogła zawierać, znajdziemy w innych dziełach Wrońskiego także<sup>2)</sup>).

*do badania historii filozofji w Polsce* (Kraków. Akademia Umiejętności 1915) Tom I część I str. 175 — 188. Ta też autorka pierwsza stwierdziła, że częścią pierwszą dzieła p. t. *Création absolue* jest właśnie wydany w r. 1861 *Développement progressif* i t. d. Z rękopisu niedawno znalezionego przetłumaczył fragment tego dzieła (dotyczący filozofji niemieckiej od Kanta po Schellinga) J. Jankowski i wydał w r. 1921 p. t. *Stworzenie absolutne ludzkości, Fragment rękopisu zawierający krytykę kantyzmu i założenie rzeczywistości absolutu*. (Warszawa, 1921 str. 32) Nie wiem dlaczego tłumacz nie wspomina wcale w przedmowie o tem, że ten I tom *Création absolue* był drukowany.

<sup>1)</sup> Według p. Daszyńskiej-Golińskiej l. c.

<sup>2)</sup> Zaznaczam, że Wroński wszystko to, co uważa za najważ-

Tymczasem pójdźmy szlakiem *Rozwoju postępowego ludzkości*, który, jak zobaczymy, doprowadzi nas aż do samej bramy absolutu. Podane w tem dziele prawa i etapy postępu zostały ustalone już dzięki odkryciu absolutu, a to odkrycie znów leży właśnie na linii rozwojowej takiego porządku rzeczy, jaki określają te prawa.

Oto tedy główna treść *Développement progressif...* podana o ile możności słowami samego autora:

„Ludzkość nie ma jeszcze wcale egzystencji swej własnej; jest jeszcze igraszką celowości nieznaney, która nam stawia cele, a pozostawia tylko wybór środków do ich osiągnięcia. Cele nie są naszym własnym dziełem; są właściwymi warunkami naszej egzystencji fizycznej, czyli doczesnej. Ale równocześnie te cele powinny być koniecznie uważane za narzędzie do jakiegoś celu ostatecznego. Inaczej nie miałyby żadnego znaczenia, byłby czystym nonsensem. Ażeby dojść do godności egzystencji własnej i absolutnej, ludzkość musi dokonać odrodzenia, albo raczej stworzenia siebie samej, ustanawiając cel najwyższy swego istnienia, który musi być dziełem jej własnym“.

Ale co to właściwie jest cel i skąd się taka rzecz bierze? Niewątpliwie należy w każdym razie do zjawisk świadomej woli. „Świadomość<sup>1)</sup>, rozważana sama w sobie jest naprzód w swojej czystej władzy poznania czysto kontemplacyjna lub

---

niejsze konsekwencje swego głównego odkrycia, powtarza w swoich dziełach przy każdej sposobności w różnych tylko zastosowaniach. Zrozumiałe to, gdy się zważy, że jest nie tylko twórcą swej doktryny, ale i niestrudzonym jej propagatorem i apostołem“.

<sup>1)</sup> Myślę, że termin Wrońskiego *Le savoir* (stałe przeciwstawiany pojęciu *L'Être*) najlepiej tłumaczyć wyrazem *Świadomość*. Wroński sam w *Apodictique messianique* (Paryż 1876 str. 5) podaje przy *Savoir* (jako elemencie absolutu) w nawiasie: *Logos, das Wissen*. Pierwszy tłumacz i bezpośredni uczeń Wrońskiego, Antoni Bukaty tłumaczy *Savoir* przez *Um*.



spekulatywna... Ażeby się stać aktywną, czyli działającą na zewnątrz siebie, ma ona nadto władzę stawiania się w stosunku do pewnych skutków zewnętrznych jako przyczyna; i ta to właśnie przyczynowość świadomości, uważana ogólnie, stanowi *chcienie* (volition).

Gdy ta przyczynowość jest czysto mechaniczna, jak u zwierząt, tworzy *chcienie zwierzęce* (brute), to co nazywamy instynktem. Gdy przeciwnie przyczynowość świadomości jest wolna, jak u człowieka, stanowi *wolę* we właściwym znaczeniu, której przedmiot nazywamy *celem*. To też istnienie celów jest już rezultatem (świadectwem) koniecznym istnienia wolności; i wzajemnie obecność wolności jest *postulatem* koniecznym istnienia celów“.

Atoli, ażeby sobie ustanowić cel jakikolwiek, trzeba jeszcze motywu, t. j. przyczyny determinującej; gdyż bez tego cel ustanowiony, choć pełen treści (plein de sens) byłby pozbawiony racji (vide de raison). Otóż motywy wyłaniają się ze „sfery naszej egzystencji“<sup>1)</sup>, gdzie jest zawarta cała rzeczywistość, jaką możemy poznać i dzielić“.

„Rzeczywistość ludzka obecna, czyli fizyczna, taka jaka się objawia w warunkach czasu, pod którymi żyjemy, składa się z wzajemnej akcji i reakcji *bytu* (rzeczywistość cielesna), który tworzy indywiduum i *świadomości* (rzeczywistość duchowa), która przez identyczność absolutną rozumu zlewa indywiduum z *rzeczywistością powszechną*.

---

1) Te motywy — zaznacza Wroński przy innej sposobności — muszą być naszej świadomości „dane“ nie w samem poznaniu, bo to jest czysto kontemplatywne, ani też w *chcieniu*, które jest już aktywne, tylko za pośrednictwem „*faculté intermediaire nommée le sentiment qui sert à les (cognition et volition) lier ensemble, en nous rendant conscients des conditions de notre réalité, lesquelles, par l'organe de la cognition, deviennent motifs ou raisons déterminantes de l'exercice de la volition*“.

Taki jest przekrój „de la causalité de notre savoir“.

Wszystko, co dotyczy zachowania i rozwoju tych dwu składowych rzeczywistości ludzkiej, stanowi zatem koniecznie, przez ich związek absolutny, warunek samejże rzeczywistości powszechnej, i oto właśnie ten warunek w stosunku do nas tworzy to, co nazywamy ogólnie *dobrobytem* (le bien-être)“.

Jako motywy tedy działania ludzkiego występują: z jednej strony rozwój bytu, czyli rzeczywistości cielesnej, inaczej mówiąc: *dobrobyt fizyczny*, z drugiej zaś strony rozwój świadomości, czyli rzeczywistości duchowej, inaczej mówiąc: *dobrobyt hiperfizyczny*. To są dwa cele pozytywne. Przez swoje działanie pod ich wpływem wola ludzka „wprowadza lub raczej stwarza nową składową rzeczywistość powszechnej“. I gdyby nie było sprzeczności interesów indywidualnych między ludźmi, to ta składowa rzeczywistość powszechnej byłaby z samą tą rzeczywistością w harmonji. Ale właśnie interesy indywidualne kłócą ludzi między sobą, „ponieważ nie są jeszcze absolutne, czyli (co na jedno wyjdzie) ponieważ, będąc indywidualnymi, nie należą jeszcze do rzeczywistości powszechnej samej. Trzeba zatem związać je z tą powszechną rzeczywistością, od której zależy cała nasza egzystencja, a co za tem idzie i owe dwa cele pozytywne, z których te interesy indywidualne się wytwarzają. Otóż, działanie naszej woli odbywa się przez nasz byt, przez naszą rzeczywistość doczesną, czyli przez nasze *czyny widzialne na zewnątrz* (ostensibles), a jest oparte o naszą rzeczywistość duchową, o zasady praktyczne, czyli przyczynowe, naszej świadomości, zwane *maksymami*. Żeby tedy połączyć to działanie woli z rzeczywistością absolutną świata, człowiek musi sobie stawić i rzeczywiście stawia za cel: z jednej strony legalność swoich czynów, która stanowi *sprawiedliwość* i która jest zagwarantowana w prawnym zrzeszeniu ludzkim, tworzącem *państwo*, przez *bezpieczeństwo publiczne*; z drugiej strony czystość swolch maksym, która stanowi *godność* i jest zagwa-

rantowana w zrzeczeniu ludzi etycznym, tworzącem *Kościół*, przez *moralność publiczną*. Które to oba zrzeczenia łączą się oczywiście za pośrednictwem *religji* z samą zasadą rzeczywistości wszechświata“.

„Te dwa dopełniające cele ludzkości są jedynie *negatywne*; tworzą bowiem właściwie tylko warunki, bez których dwa cele pozytywne, dobrobyt fizyczny i dobrobyt hiperfizyczny, nie mogłyby być powszechnie osiągnane“.

„Atoli te cztery cele powszechne, jako heterogenetyczne i nawet sprzeczne z sobą w swojej istocie, celami ludzkości absolutnymi czyli ostatecznymi być nie mogą. Brakuje im całkiem widocznie *jedności* najwyższej, którą niewątpliwie stwierdziliśmy w rzeczywistości uniwersalnej czyli absolutnej, z którą one są wszystkie związane, ale to nie jest wcale ujawnione w nich samych. Zatem, zważywszy ten brak, owe cztery cele są same w sobie tylko *względne* w stosunku do jakiegoś celu *absolutnego*, dotychczas nieznanego; zważywszy zaś ich konieczne motywy, tworzą one poprostu *środki* (buts instrumentaux), mające nas prowadzić, bez naszej świadomości, do naszego celu ostatecznego“.

Istota tego celu absolutnego i ostatecznego nie jest zawarta w samej już naszej obecnej rzeczywistości, jak tamte cztery; ta istota—, „musi być, jeżeli to możliwe, wytworzona przez naszą świadomość, to znaczy: musi być naszym własnym dziełem, czyli dziełem rozumu“. Jeżeli to możliwe? Otóż tak! Jest rzeczą możliwą i to „niezbicie możliwą, żeby ludzkość miała cel najwyższy i absolutny, stanowiący jej własne dzieło i zależny od samej zasady naszej rzeczywistości; cel ostateczny, przez który, dzięki jego niezależności (od czegokolwiek innego), osiągnie ludzkość, czyli da sobie sama ostatecznie, rzeczywistość własną i absolutną“.

„Ten cel najwyższy, jeszcze problematyczny, mogący być tylko dziełem ludzi, gdyż musi się wznieść z powrotem (remonter) do samej zasady ich egzystencji, jakkolwiek jest nie-

ograniczenie prawdopodobny wobec bezkresności dążenia naszego rozumu<sup>1)</sup>, dowodu ścisłego swego rzeczywistego istnienia nie otrzyma jednak inaczej jak tylko przez sam fakt swego ustalenia, czy ustanowienia. I oto właśnie ten fakt mamy przedstawić w niniejszem dziele“.

„Już cztery cele względne mogły powstać dopiero wówczas, gdy wolność naszej świadomości była w swej wyższej władzy, zwanej *rozumem*, zupełnie rozwinięta. Bo wszakże samo istnienie celów naszej woli uzależnione jest od tego, czy przyczynowość naszej świadomości jest wolna. Ale ustanowienie czterech celów względnych czyli instrumentalnych wymaga tylko prostej obecności rozumu w naszym sądzeniu; bo skoro motywy, czyli przyczyny determinujące tych celów są zgórzy dane w naszej obecnej rzeczywistości, której są warunkami, to wystarcza sama zdolność rozróżniania tych warunków, a więc właśnie zdolność sądzenia“. Co innego natomiast, kiedy idzie o cel absolutny. „Tutaj nie może wystarczyć prosta obecność rozumu w naszym sądzeniu, bo motywy, czyli przyczyny determinujące tego celu najwyższego bynajmniej nie są zawarte w samej naszej rzeczywistości doczesnej, ani wogóle w sferze naszej egzystencji fizycznej; te górne motywy wędzają z powrotem w *zasadę* naszej rzeczywistości i zlewają się w ten sposób z warunkami rzeczywistości absolutnej, czyli uniwersalnej. Tak, że nie mogą być rozróżnione jak tylko na skutek długiej kultury naszego rozumu, przez którą ta najwyższa władza naszej świadomości dojdzie do przekroczenia naszej rzeczywistości doczesnej czyli fizycznej. Rzecz jasna, że kryterjum takiej kultury rozumu polega tutaj na jasnem przeświadczeniu o samej konieczności celu absolutnego, o którym mowa“.

---

<sup>1)</sup> W *Prodrome du messianisme* jako najprościej przekonujący objaw tej bezkresności wskazane jest niekończące się nigdy w rozumie ludzkim: *dłaczego...* (L'acte intellectuel du Pourquoi. Nulle condition inerte ne peut arrêter son libre et propre essor“, (*Prodrome du messianisme*. Paris 1831 str. 65).

„Co się tyczy celów względnych, jest również rzeczą jasną. że jakkolwiek te cztery cele powstają każdy niezależnie od innych, to jednak musi istnieć w ich rozwoju pewna wzajemna subordynacja, gdyż, nie będąc absolutnemi, muszą te cele, na mocy celowości świata, współdziałać razem w kierunku ustanowienia celu absolutnego“.

Przytem, „będąc heterogenetycznemi, nie mogą te cele działać współcześnie wszystkie cztery w tym samym stopniu. Jeden po drugim musi dominować, inne zaś muszą być kolejno podporządkowane temu dominującemu“.

Według tego następstwa górowania poszczególnych względnych celów, dzieli się nasza era rozwoju ludzkości<sup>1)</sup> na czte-

---

<sup>1)</sup> Nasza era t. z. druga era drugiej epoki. Szkic ogólny podziału dziejów jest w *Développement* następujący:

I *Époque de la nature* (l'époque du Créateur, Paradis terrestre, époque de la fiction). L'homme, doué de la raison et par conséquent de la liberté, ne peut être conçu comme ayant été produit immédiatement. Il faut nécessairement supposer un développement consécutif de la *raison*, a coté de la perte correspondante de *l'instinct*.

II *Époque de la liberté* (l'époque de l'homme chassé du Paradis, Époque de la réalité... du moins pour nous).

(Après le développement de la raison et par conséquent de la liberté, l'homme est abandonné à lui même... il ne conserve plus que le seul instinct du sexe, qui, sans léser la personnalité ne peut être remplacé par la Raison).

Ta druga epoka dzieli się z kolei na:

- 1) *L'ère des Patriarches* (l'ère de traditions)  
(L'homme en famille développe ses buts individuels)  
(stan przedspołeczny).
- 2) *L'ère des Peuples* (l'ère de l'histoire) (stan społeczny)  
(c'est dans cette seconde ère que s'établissent définitivement les 4 grands buts relatifs ou instrumentaux de l'humanité.)

N. B. wszystko to już jest „*świat nowy*“. Przed nim istniał „*świat pierwotny*“ (le monde primitif). Tablica genetyczna filo-

ry perjody. W *pierwszym* ludy naprzód koczownicze, potem ustalone, kierują się całkiem widocznie, jako celem najwyższym swego istnienia, dobrobytem fizycznym. Charakterystycznym znameniem tego dobrobytu w ich odczuciu jest „*orientalizm* t. j. wyrafinowanie miłości płciowej“. Pozatem w zakresie podrzędnych wówczas innych celów względnych ludzkości: a) dla „*dobrobytu hiperfizycznego*“ wystarczają im same tylko „*wiadomości konkretne*“; b) dla „*bezpieczeństwa publicznego*“ wytwarzają „*sultanizm*“, który tem się różni od despotyzmu, że się nie opiera na gwałcie tylko na „*dobrowolnem* zrzeczeniu się swych praw“ przez poddanych; c) dla „*moralności publicznej*“ mają religję bałwochwalczą, przybierającą po kolei formy: fetyszyzmu, sabeizmu, apoteozy czyli antropolatrii, wreszcie dualizmu (Zoroaster) i teomorfizmu“. Wyjątek w tem wszystkim stanowią żydzi. Ci uprawiają kult jedyne go Boga i moralności jako cel główny

zołgi historii podana poraz pierwszy w I tomie *Philosophie absolue de l'histoire* (185 2str. 201 i n.) ułożona na podstawie prawa tworzenia, zawiera schemat rozwoju tego świata następujący:

A) Monde *primitif* = *Anciennes espèces du genre humain*

a) Conditions *physiques* = *Revolution du globe* (et du système solaire)

b) Conditions *morales* = Succession de plusieurs espèces humaines

a<sub>2</sub>) Développement absolu des conditions hyperphysiques des êtres raisonnables = *Virtualité créatrice*

a<sub>3</sub>) Accomplissement final de la loi du progrès = *Démonisme*

a<sub>4</sub>) Réalisation du vrai absolu et du bien absolu = *Agathodémonie*

b<sub>4</sub>) Réalisation du faux absolu et du mal absolu = *Cacodémonie*

b<sub>3</sub>) Accomplissement final de la loi de création = *Individualisation absolue*

b<sub>2</sub>) Destruction perverse des conditions hyperphysiques des êtres raisonnables = *chutes morales*.

B) Monde *nouveau* = *actuelle espèce humaine*.

„przeciwko naturalnemu pochodowi rodzaju ludzkiego“. Wyjątek ten sprawiła Opatrzność, żeby przygotować w ten sposób przysze „zbawienie ziemi“.

W *drugim perjodzie* (n. b. przejście między pierwszym a drugim stanowią t. zw. „czasy heroiczne“) głównym celem staje się *bezpieczeństwo publiczne*. Są to czasy wielkich prawodawców, a także wielkich zdobywców. Z jednej strony bowiem znamionuje ten perjod dążenie do ulegalnienia czynów, z drugiej zaś strony do zabezpieczenia tej legalności, co „przy ówczesnym stanie ludzkości, jak zresztą jeszcze i dzisiaj, jeżeli ma być poważne, nie może mieć innego kresu jak tylko panowanie uniwersalne“. (Przykłady: Sezostrys, Nabuchodonozor, Krezus, Cyrus, Aleksander, Rzym). Równocześnie w zakresie: a) dobrobytu *hiperfizycznego powstają „wiadomości abstrakcyjne“*, początki wszystkich nauk i różnych systemów filozoficznych, mających jednak charakter jakby „intelektualnej igraszki“; b) w zakresie *dobrobytu fizycznego* cechuje ten perjod dążenie do użyteczności publicznej; pozatem zachowują się i rozwijają pozostałości po perjodzie pierwszym i jego w tym zakresie zdobycze techniczne; c) w zakresie *moralności publicznej* czyli religii rozwijają się dogmaty religijne i maksymy moralne przez twórczość poetycką za pośrednictwem alegorii.

Są znowu dwa wyjątki: Kartagina trwa dalej w perjodzie pierwszym, a żydzi „przez nadzwyczajną anomalję“ przez pewien czas jeszcze służą wiernie jednemu Bogu i jego prawu moralnemu, podporządkowując pod formą teokracji wszystkie sprawy ziemskie „najwyższemu i absolutnemu celowi ludzkości“. Niestety jednak „przez nową i również nadzwyczajną anomalję, po zdobyciu ziemi Chanaan porzucają swą wyższość. Zstępując ku górującemu, politycznemu celowi perjodu, tworzą sobie królów i doprowadzają swoje poniżenie aż do najgrubszego bałwochwalstwa“. I ta jednak nowa anomalja „jest jeszcze koniecznym wynikiem wpływu nadprzyrodzonego (przynajmniej przez swoją możliwość), a to: żeby

na czas zjawienia się Jezusa przygotować opór, który będzie konieczny, żeby temu zjawieniu dać całą uroczystość, potrzebną do położenia fundamentu perjodu trzeciego“.

Przejdzie do tego *perjodu trzeciego*, którego celem głównym jest „*religja jako gwarancja moralności*“, stanowią „*czasy męczenników*“. Z posiewu ich krwi wyrasta kościół<sup>1)</sup>, którego siłą istotną jest boskość Chrystusa, stwierdzająca się w duszach na razie przez „*łaskę wiary*“<sup>2)</sup>. Co się tyczy reszty celów względnych, to a) w zakresie *dobrobytu fizycznego* pojawia się jako charakterystyczne zjawisko „*spoczynek bez pracy (dolce far niente)*“ mnichów. (Ascetyzm, który według niego do tego prowadzi, potępia Wroński zarówno jak i celibat, choć ten już ostrożniej). Zresztą dobrobyt ten rozwija się i w zwykłych kierunkach, przedewszystkiem w miastach, wraz z rozwojem ich wolności pod wpływem chrześcijaństwa. b) *Bezpieczeństwo publiczne* podporządkowane jest w tym perjodzie religji. Na niej opiera się feudalizm, system niebezpieczny, gdyż wyzwala stopniowo „*podporządkowanych politycznie*“ i powodując ustawiczne zmniejszanie się politycznego autorytetu, a wzrost wpływu poddanych, wiedzie powoli ku „*władzy przedstawicielskiej*“ (pouvoir representatif). Na szczęście w tym perjodzie ta sama religja, na której się ten „*straszny*“ (affreux) system opiera, stwarza mu „*przeciwwagę w uczuciach wierności, honoru, szczerości, lojalności, bezinteresowności i galanterji, do których rozwoju służy rycerstwo*“. c) *Dobrobyt hiperfizyczny* również całkowicie uzależniony od religji. Filozofję scholastyczną (której charakterystykę poprzedza szkic historji filozofji wogóle od systemów schyłku starożytności aż do reformacji), znamio-

---

<sup>1)</sup> Rozwój kościoła, ustalanie się dogmatów, głośne herezje sobory i t. d. przedstawia Wroński w szkicu zwięzłym, ale pełnym erudycji.

<sup>2)</sup> Sobie przypisuje Wroński zasługę „*naukowego*“ stwierdzenia boskości Chrystusa, o czem będzie jeszcze niżej.



nuje prócz systematyczności i „okazjonalizmu“ czysty dogmatyzm, wynikający z samej istoty tej filozofji, z wyłącznego (isolé) posługiwania się „pierwszą i najmniej wzniesioną wśród władz intelektualnych, mianowicie *pojętnością* (l'Entendement), od czego się z natury rzeczy nowe poszukiwania filozoficzne musiały rozpocząć“. Rozum jednak musi z czasem począć dążyć do wyzwolenia i „ani rosnąca surowość inkwizytorów, ani bardziej adekwatne środki, dostarczane przez dialektyczną subtelność, jak np. rzekomy dowód teologiczny św. Tomasza z Akwinu i dowód prawniczy legisty Bartola, nie zdołają tego postępu ludzkości zatrzymać“.

Objawem tej dążności rozumu jest *reformacja*, która stanowi przejście od perjodu trzeciego do *czwartego*. Tego celem górującym jest *dobrobyt hiperfizyczny*, czyli jaknajwyższy rozwój świadomości samej, zdobycie rzeczywistej pewności wiedzy. Kryterjum właściwe tej pewności ustala dla tego perjodu Bacon w *doświadczeniu*. (O tem jak reformacja, która nie kwestjonuje objawienia, ale kwestjonuje już jego dogmatyczne komentarze, przygotowuje grunt do tego, mówi Wroński, szkicując jej historję w drobnych nawet odcieniach, potem zaś kreśląc także historję nauk aż do końca prawie XVIII wieku. Jest to prawdziwy popis erudycji). Kartezjusz, który „wznosi się ponad granice pewności względnej, wychodzi już poza charakter właściwy tego perjodu, ale tkwi w nim jeszcze i on, mimo swego racjonalizmu, mocno“.

W zakresie „dobrobytu fizycznego“ perjod ten, wobec czystej względności tego pojęcia (pod wpływem względności jeszcze wtedy wogóle) nie wychodzi poza „*fizyczną użyteczność*“ (conveniences of life). W zakresie zaś „bezpieczeństwa publicznego“ usiłuje stworzyć „mechaniczną gwarancję naszej egzystencji, którą to gwarancję nazywa się *politycznym interesem*<sup>1)</sup>. Ów interes polityczny jako znamię charakterys-

---

<sup>1)</sup> Tu przebiega Wr. historję nowożytną aż do swoich czasów z wielką znajomością faktów, a wszystkie dedukując niby

tyczne perjodu w tym zakresie wypiera stopniowo coraz wyraźniej pojęcie *sprawiedliwości*, co się w stosunkach międzynarodowych najjaskrawiej objawia w rozbiorze Polski<sup>1)</sup>.

z apriorycznych założeń. („Tout arriva effectivement comme nous venons de le prévoir a priori). Tendencje polityczne (zewnętrzne i wewnętrzne) poszczególnych państw wynikają z ogólnej „finalité du monde“. Np. „grande vocation de la Prusse: être la *moderatrice armée de l'Europe*“; albo Rosja stała się przez Piotra W. „une puissance colossale par l'heureuse réunion à la force provenant de son ancienne religion des avantages superieurs amenés avec le développement de la nouvelle religion (protestantyzm) dominante actuellement en Europe; puissance qui, par une admirable finalité du monde servira peut être de sauvegarde contre la destruction de l'humanité“. Przypisuje też Wr. Rosji pewną współzastługę w pogromie Turków pod Wiedniem, mówiąc o „trêve d'Andrussow qui, fixant les relations futures de la Pologne et de la Russie, servit de base à la cooperation de ces puissances dans la fameuse guerre de Turquie, ou Jean Sobieski par l'éclatant exploit de Vienne delivra la chretienté.

1) Rozbiór Polski potępia Wr. tak ostro jak tylko go na to, przy stałej chęci nieurazania monarchów, stać. Mówi tedy o tym fakcie jako o „niestychanym dotychczas w stosunkach między państwowych“, i stwierdza, że mógł być pomyślany tylko „avec le développement de la nouvelle tendance politique de l'Europe, consistant dans le grossier mécanisme de la garantie de la réalité relative et non dans la justice absolue“. W szczególności przypisuje to „à la protection particulière accordée surtout par Cathérine aux idées liberales, dont dépendait évidemment sa nouvelle politique, qui rencherissant, pour ainsi dire, sur la politique européenne moderne... amena le dernier terme de la politique de cette 4-me période de l'histoire. Broni natomiast Fryderyka W. „C'est pour ne pas perdre son attitude (celle de la moderation armée) que Frédéric fut forcé de seconder la Russie et de concourir au partage de la Pologne, en jetant ainsi un faux jour sur sa véritable politique, que l'on crut n'être qu'un désir d'arrondissement“. N. b. najcieplejsze stosunkowo słowa poświęcił Wroński, „swojej dawnej ojczyźnie“ Polsce w rękopisie części II dzieła *Creation absolue de l'humanité*. (Zob. Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego Warszawa 1923, str. 55-64).

W stosunkach wewnętrznych państw zaznacza się rozwój w kierunku podziału władz w monarchji konstytucyjnej (tu Anglja tworzy prototyp), która musi wywołać „prawdziwy rozkład państwa“<sup>1)</sup>.

W zakresie religji i moralności widoczne jako znamię charakterystyczne dążenie do głównego celu perjodu: do zdobycia podstaw pewności. W protestantyzmie można rozróżnić dwa kierunki tego dążenia: jeden mierzy do „pewności absolutnej“ (Luteranie), drugi tylko do pewności względnej (Zwingljanie). W stosunku zaś do objawienia można rozróżnić trzy różne postawy, oparte na trzech władzach intelektualnych człowieka: pojętności (l'entendement), władzy sądzenia (le jugement) i rozumu. Pierwszą postawę (entendement) reprezentują np. Menonici, Baptyści i Anabaptyści, którzy rozumieją tekst Pisma Św. literalnie, drugą protestanci, którzy dopuszczają jaknajwiększą swobodę w interpretacji, trzecią ci, którzy odrzucają wszelką interpretację mistyczną (Socynianie). W końcu jako właściwa dla tego perjodu teza religijna, rozwija się t. zw. *deizm*, w którym idea Boga jako absolutnej przyczyny wszechrzeczy staje się tylko „ostatnim ogniwiem mechanicznem rzeczywistości względnej tego świata przemijającego i znikomego“. Doktryna ta, mówiąc o istocie *absolutnej* w kategorjach poznania czysto względnego, zawiera w sobie *implicite* antynomię, która w epoce mającej na celu rzeczywistość doczesną przede wszystkim, musi prowadzić do *ateizmu*, a w każdym razie

---

1) Anglji tendencją naczelną wynikającą z „finalité du monde“ jest „l'identité des intérêts de la nation et du gouvernement“ Konstytucję angielską uważa W. jednak ze względu na jej liberalizm za zgubną. „Quand à la repartition des fonctions appartenantes à l'État entre les trois pouvoirs (1) Król, 2) Izba lordów, 3) Izba gmin) elle fournit une preuve irrécusable que ce partage manifeste et cette transmission tacite de la souveraineté, ont opéré une véritable dissolution de l'État“.

do powszechnego upadku religji, czego też jesteśmy świadkami<sup>1)</sup>).

To nas wprowadza w „obecny (teraźniejszy) krytyczny stan ludzkości“ czyli w perjod naszej ery *piąty*.

Celowość świata doprowadziła ludzkość do „ostatecznego ustanowienia *supremacji prawdy*“ i teraz ją opuściła. Wywołała przez to straszliwy bezład polityczny i religijny przy bardzo nędznym i ułomnym jeszcze stanie wiedzy; można zaś powiedzieć, że *ona* (celowość) wywołała, bo to wszystko samo jest jeszcze do pewnego stopnia celowe; mianowicie „zmięrza do tego, żeby ludzkość pozostawić jej własnym siłom, które już jej obecnie wystarczają na to, żeby sobie nadała kierunek sama“.

W zakresie poznania celowość świata stworzyła nawet jeden warunek takiego wysiłku ludzkości; warunek negatywny już tylko wprawdzie, ale właśnie konieczny: *scepcytyzm*. Jest on mianowicie nieuchronną konsekwencją empiryzmu, stanowiącego, jak już wiemy, właściwy charakter tego dążenia do pewności, które czwarty perjod cechuje przedewszystkiem.

---

1) Widzi Wroński ten upadek nawet w katolicyzmie, za „najjawniejszy zaś rezultat tego upadku“ uważa „abolition de l'ordre des Jésuites, de ces zélés défenseurs du siège apostolique, et avec lui de l'ancienne religion chretienne“. O Jezuitach mówi przy innej sposobności (w tej samej książce str. 320), że zakon ten „Institué ostensiblement par Ignace de Loyola, parait avoir eu des fondateurs invisibles, qui lui donnèrent la direction propre par laquelle il acquit cette haute influence qu'elle a exercée durant la plus grande partie de cette dernière période“. Dodaje przytem: „Il est possible que les restes secrets des Templier aient concouru a cette institution, en se reproduisant ainsi sous le nom de Jésuites, et que les uns et les autres se soient affilié la Franc-Maçonnerie, du moins dans quelques unes de ses loges, que nous pourrions nommer“. Później przypisze Wroński Jezuitom nawet pewne przeczucie *mesjanizmu* i będzie skłonny im właśnie powierzyć rozwijanie swojej nauki i kontynuowanie swego posłannictwa.

Empiryzm z natury rzeczy musi przyjmować zgóry kilka prawd fundamentalnych, które mu służą za podstawę. Przyjmuje w każdym razie zgóry: „z punktu widzenia subiektywnego: prawdę naszego istnienia; z punktu widzenia obiektywnego: konieczność stosunku skutku do przyczyny, czyli prawdę prawa przyczynowości. Otóż przebiegłszy swoją właściwą dziedzinę (doświadczenie) empiryzm musi powrócić do swego punktu wyjścia, musi usiłować zgłębić swoje własne fundamenty, których już przez doświadczenie, czyli sam przez się, uzasadnić nie może. „Stąd rosnące zwątpienie zajmuje miejsce zuchwałej pewności siebie“. Przychodzi Dawid Hume.

Ten „widząc heterogenetyczność, jaka zachodzi między metodami empirycznymi a ich zasadą racjonalną w prawie przyczynowości, uznał, że tej opozycji intelektualnej pogodzić nie można, zrezygnował z odkrycia warunku takiego pogodzenia i o pewności samej zwątpił.

Ale oto z Hume'a rodzi się Kant. Ten przeciwnie, „doszedłszy do wyraźnego rozróżnienia tej heterogenetyczności intelektualnej, odkrył przez to nowe, a raczej prawdziwe źródło naszych wiadomości“. Od wrażeń zmysłowych, które są oczywistą treścią postępowania empirycznego i warunkiem jego względnej pewności, odróżnił „powiązanie rozumowe tych wrażeń, w którym poznał samą istotę naszej wiedzy, a które przez to samo musiało się wymknąć empiryzmowi...“

Uważa tedy Kant „owe wiązania czyli poznania rozumowe za *właściwe funkcje naszej świadomości*, nie mające same w sobie żadnej rzeczywistości zewnętrznej, to jest *nie będące niczem poza świadomością samą*“. Kryterjum pewności absolutnej, przywiązanej do nich, znalazł w będącej *implicite* w przedmiotach tych poznać konieczności. Następnie uzbrojony tem kryterjum poklasyfikował te wiadomości, „ustalił stosunki i granice wszystkich rozmaitych funkcyj świadomości i dał w ten sposób pierwszy rzut kompletnego systemu

tej części wiedzy ludzkiej, poddanej warunkom czasu i przestrzeni. Był to pierwszy system prawd, jaki ludzkość otrzymała“.

Niestety Kant „nie zdołał się wznieść do jasnego poznania tego, że owe różne funkcje świadomości, stanowiące poznanie rozumowe, są samą istotą świadomości; to znaczy, że świadomość nie jest bynajmniej, jak przedtem myślano, rodzajem zwierciadła, które odbija świat już istniejący, ale że, współdziałając z bytem, świadomość ten świat istniejący, taki, jaki jest sam w sobie, współtworzy. Jeden z tych elementów świata, byt, wprowadza doń istnienie, drugi element, świadomość, daje temu istnieniu sens (signification)“.

„Ta istota właściwa i górna świadomości wymknęła się Kantowi, który powracając całkowicie do starego punktu widzenia, z którego jeden dopiero element świata odkryto, t.j. byt, chciał konieczność przywiązaną do poznań rozumowych wytłumaczyć w ten sposób, że przypisał świadomości ludzkiej, tak jak bytowi, pewną szczególną *formę*, według której rzekomo ta świadomość zmuszona jest wykonywać swoją działalność“. Takie mechaniczne wyjaśnienie owej konieczności stanowi najslabszą stronę całego kantyizmu.

Bo — ciekawa rzecz: tensam człowiek „w zakresie wiadomości praktycznych wyzwolił się z tego jarzma zupełnie; i wznosząc się na wysokość, na którą go niosła jego pierwsza i jego prawdziwa tendencja, uznał całą bezwarunkowość świadomości praktycznej, i konieczność imperatywną, tkwiącą *implicite* w poznaniach praktycznych, wywiódł z samejże tej bezwarunkowości, a nie z rzekomej formy świadomości. To odróżnienie na korzyść moralności wychodzi może na chwałę tego wielkiego człowieka największą“.

Teraz będzie szło przedewszystkiem o to, żeby „błąd logiczny kantyizmu, ów brak jedności“ usunąć. Otóż naprzód Reinhold „sądził, że zdoła zaradzić temu brakowi jedności systemu i zarazem ustalić metę dla ukrytej dążności do abso-

lutu, nawiązując kantyzm do zasady jedynej i wyższej. Utworzył tedy ten filozof swą teorię władzy wyobraźnej (de la faculté representive), w której to teorii ta władza, uważana jako spontaniczność absolutna, jest właśnie rzekomą zasadą wyższą i uniwersalną“. Jakoż „ta teoria, jak była ulomna, zapoczątkowała jednak rozwój supremacji absolutu. Górny genjusz Fichtego, poznawszy jasno tę supremację absolutu i sądząc, że poznał sam absolut w naszej najgłębszej subiektywności, w naszym *ja*, stworzył swój system transcendentnego idealizmu, wypływający z tego jedyne go powszechnego principium, i dał nam w ten sposób w tym systemie, jeżeli nie samą doktrynę absolutu, to przynajmniej pierwszy tej najwyższej doktryny wzór czyli prototyp“.

Ale ani on ze swoją absolutnością *ja*, ani Schulze ze swoją absolutnością *nie ja*, nie wyszli poza elementy (tylko) wszechświata. Dopiero „pełen rozmachu (impétueux) genjusz Schellinga wybiegł poza te elementy wszechświata w jego charakter wewnętrzny i sądził, że tam odkrył absolut w tożsamości pierwotnej tychże elementów, t. j. świadomości i bytu. To zadziwiające dzieło przyniosło ludzkości przesłanki absolutu, ustalając po raz pierwszy jego prawdziwy charakter, negatywnie jako będący różnym od świadomości i od bytu, albo raczej pozytywnie, jako będący wobec świadomości i bytu obojętnym (indifférent).

Niestety, nie zadawalając się jeszcze tem, że dosięgnął aż wysokości tego zewnętrznego charakteru absolutu, Schelling zdaje się widzieć w nim absolut sam; i zamiast się tem posługiwać jako prostem kryterjum tylko absolutnej prawdy, ten filozof uważa (może), że to już jest samo principium twórcze wszechświata“. Tymczasem, jego odkrycie oczywiście nie wystarcza, gdyż „podaje jedynie charakter logiczny absolutu, ale nie samą jego istotę“.

Czy jednak dalej pójść można? <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Schellinga uważa Wroński za szczyt tego, co myśl ludzka zdziałała przed nim (Wrońskim). Heglowi natomiast wzmiankę tylko

Samo tak widoczne dążenie naszego rozumu do absolutu dowodzi już, że można. Nie byłoby ono możliwe „bez obecności w nas jakiejś zdolności górnej, zdolnej do poznania samejże absolutu istoty“. Nieporozumienie wszystkich dotychczas zmierzających ku temu wysiłków polega na tem, że one „nie wychodziły poza ten świat, w którym żyjemy, a mianowicie, że dochodziły tylko do jego elementów czyli rzeczy, z których się składa. Jest bowiem rzeczą jasną, że absolut jako principium twórcze świata może się w nim objawić jedynie przez coś w rodzaju odbicia; i jest nadto rzeczą jasną, że właśnie poza tym światem musi się znajdować prawdziwa istota absolutu i że tylko tam jedynie można ją odkryć. Ażeby zatem dotrzeć do istoty absolutu i przez to samo ją zrealizować, trzeba granice tego świata przekroczyć“.

„Przedewszystkiem, żeby dobrze postawić nasze zagadnienie, zauważmy, że według ideału rozwiniętego w naszym najwyższym dążeniu *absolut jest tem, co jest samo przez się*, albo inaczej *tem, co ma warunek swej rzeczywistości samo w sobie*“. Ażeby zatem zrealizować absolut trzeba wprzód odkryć jego istotę, a na to znów trzeba wprzód „całkiem prosto ustalić samą rzeczywistość absolutu i sprawić w ten sposób jego realizację przynajmniej w stosunku do nas (*relativement à nous*). Gdy bowiem tę rzeczywistość dostatecznie ustalimy, wyprowadzimy z niej w sposób naturalny i może nawet łatwo, rzeczywistość naszych spekulacji, to znaczy Prawdę (*Le Vrai*) i rzeczywistość naszych czynów, to znaczy Dobro (*Le Bien*)“.

Otóż wywód owej rzeczywistości absolutu jest (niby)

---

mimoходом poświęca, mówiąc: „Hegel crut avoir atteint le but en fixant l'absolu dans l'archisavoir (Idée), ce qui forme simplement son système de logologie“. Później w *Philosophie absolue de l'histoire* (1852) wyśmiewał też przygodnie: „les pretendues lois fondamentales que Hegel, qui ne connaissait pas les sciences, voulait donner aux sciences“. (Tom II str. 80)



dość prosty: „Dążenie najwyższe ludzkości do absolutu świadczy koniecznie (*implicite necessairement*) o tem, że istnieje w nas jakaś górna władza, zdolna do poznania jego najgłębszej istoty; i naodwrot: istnienie (w nas) tej władzy każe koniecznie przypuszczać przynajmniej możliwość jego egzystencji. Z tego wynikają już przedewszystkiem dwa absolutne kryterja. Mianowicie: 1) Owa górna władza, zdolna do poznania absolutu, musi pod pewnym względem uczestniczyć już w jego istocie: musi zatem jak on być wolną od wszelkiego mechanizmu czyli od jakiegokolwiek warunku obcego jej samej; i ta wolność absolutna, albo raczej ta bezwarunkowość owej górnej władzy, to znaczy Rozumu, jest oczywiście kryterjum absolutnem rzeczywistości jej funkcji, a przez to samo poznania Prawdy (*du Vrai*). 2) Następnie fakt rzeczywistego istnienia (*l'effectivité de l'existence*) absolutu dowodzi bezpośrednio rzeczywistości przedmiotów naszego poznania, gdyż jako będący sam przez się, czyli jako mający sam w sobie warunek swej rzeczywistości, absolut jest oczywiście różny od nas samych, czyli od naszej egzystencji, która bynajmniej o tej wzniosłej istocie właściwej rzeczywistości *implicite* nie świadczy; tak, że ta rzeczywistość obiektywna staje się oczywiście kryterjum absolutnem rzeczywistości naszych czynów zewnętrznych (które powinny być obce nam samym, czyli naszej własnej egzystencji<sup>1)</sup>), to znaczy kryterjum Dobra“.

Te kryterja mogą być z regionów wyższych, gdzie się jeszcze znajdują, z łatwością sprowadzone na ziemię w ogólne warunki czasu. „W tych warunkach czasu wolność, czyli bezwarunkowość Rozumu, tworząca kryterjum absolutne Prawdy, będzie pojęta jako niezależność od jakiegokolwiek czasu określonego, czyli jako obecność we wszystkich czasach“.

---

23) Nawias pochodzi odemnie; wprowadziłem go, żeby ułatwić uporządkowanie tego zawilego zdania.

Obecność we wszystkich czasach to znaczy konieczność jako stopień modalności sądów. Ta konieczność zatem „przywiązana do przedmiotów naszego poznania, będzie w warunkach czasu determinacją pozytywną bezwarunkowości Rozumu, tworząc kryterjum Prawdy“. Podobnie znów „rzeczywistość naszych czynów zewnętrznych, polegająca na ich niezależności od naszej własnej egzystencji i tworząca w ten sposób kryterjum absolutne Dobra, nie może być pomyślana ściśle inaczej, jak tylko w niezależności od wszelkich warunków czasu, w jakich nasza własna egzystencja ma miejsce“. Taka zaś niezależność znaczy tu znów tyle, co „legalność tych czynów, to jest ich kwalifikacja do tego żeby stanowiły prawa. Taka legalność sama już będzie w warunkach czasu determinacją negatywną rzeczywistości naszych czynów, tworząc kryterjum absolutne Dobra“.

Ale, bezwarunkowość rozumu i niezależność naszych czynów od naszej egzystencji względnej, to dopiero *kryterja* Prawdy i Dobra, to ich charakter zewnętrzny. „Żeby zaś osiąść cały zespół principjów koniecznych i wystarczających do utworzenia doktryny rzeczywistości absolutu, musimy jeszcze poznać ich wewnętrzną istotę. To poznanie zaś wywodzi się dopiero bezpośrednio z tej jedynej rzeczywistości, tworząc pierwsze i fundamentalne principium owej doktryny“.

Dwie są składowe, tworzące rzeczywistość absolutu: 1) Władza, która może absolut poznać (Świadomość) i 2) Jego istnienie (Byt). Otóż te dwie części „są zasadniczo (essentiellement) heterogenetyczne, gdyż jedna nie może być wywiedziona z drugiej, i one to są oczywiście principiami czyli *substratami* względniemi Prawdy i Dobra. Teraz z łatwością wywnioskujemy, że Prawda, której istotą (essence) jest Świadomość, powstaje z determinacji tej ostatniej (t. j. świadomości) przez Byt; i nawzajem, że Dobro, którego istotą jest Byt, powstaje z jego (bytu) determinacji przez Świadomość.

Możemy zatem wreszcie pojąć już samą naturę *Celowości* w celowym współdziałaniu Świadomości i Bytu“.

Taki jest wywód „doktryny rzeczywistości absolutu“. „Sama rzeczywistość absolutu, tworząca principium fundamentalne tej doktryny, wynika z obecności w nas górnej władzy zdolnej do jego poznania, jak się tego dowiodło wyżej, oraz z samej egzystencji absolutu <sup>1)</sup>, jak to zostanie dowiedzione w dalszym ciągu...“ (comme nous le prouverons dans la suite de nos travaux). Ustalenie (etablissement) rzeczywistości absolutu będzie dominującym celem najbliższego periodu dziejów. Otóż, „wobec nieskończonej doniosłości takiej determinacji celu absolutnego uważaliśmy wręcz za obowiązek pod pewnemi względami uczynić ją niezależną od systemu principiów metafizycznych, któryśmy wydedukowali powyżej z rzeczywistości absolutu; a to opierając się całkiem poprostu na samejże tej rzeczywistości, której dowód ścisły przedstawimy gdzieindziej“.

Tutaj, „w tem dziele, przypuszczamy (nous admettons) fakt egzystencji wszechświata, jego elementów, to jest świadomości i bytu i ich wzajemnej determinacji, w Prawdzie i w Dobrze, nie wiążąc tego bynajmniej z dedukcją tego faktu, czyli z determinacją właściwej natury tych elementów. To przypuszczenie (cette admission), o które ściśle jest oparty cel ludzkości, zabezpieczy nas przed obawą, czy przed niepewnością, łączącą się z natury rzeczy z dedukcjami metafizycznymi, ażebyśmy się mogli lepiej przejąć rzeczywistością czyli prawdą rezultatów, które otrzymamy, równoważną z samą rzeczywistością absolutu, z której je właśnie wydedukujemy w ten sposób bezpośrednio“.

Jednym z tych rezultatów jest niniejszy wywód „rozwoju postępowego ludzkości“. Podobny wywód wszystkich innych nauk i system całego poznania absolutnego podany będzie

---

<sup>1)</sup> Rzeczywistość wynika z egzystencji — nie są to zatem pojęcia równoznaczne. Zresztą do tego wrócę jeszcze w tekście.

w *Apodyktyce*. Tam wszystko będzie nawiązane „do samej rzeczywistości absolutu, tej ostatniej granicy, której przekroczyć rozumowo jeszcze w tym nowym perjodzie historycznym nie możemy, aniśmy powinni“.

W tym nowym, t. z. w tym piątym, krytycznym perjodzie, w którym *prawo postępu* ujawnione w celowym następstwie dominowania każdego z czterech celów względnych po kolei, doprowadziło nas poprzez bankructwo empiryzmu (na którym się opierał cel perjodu czwartego) i przez wynikły stąd sceptycyzm do konieczności niejako ustanowienia sobie celów nowych — absolutnych.

Na zapowiedzi ukazania tych celów absolutnych urywa się to, co Wroński napisał w okresie stosunków z Arsonem, ostatni zaś rozdział dzieła, spełniający tę zapowiedź, dopisał znacznie później (jak to zaznacza w uwadze p. Wrońska), powołując się w nim już na swoje dzieła „mesjaniczne“. Streścimy jednak tutaj odrazu już i ten rozdział, żeby mieć obraz „postępowego rozwoju i celu finalnego ludzkości“ w zarysie całkowitym.

Otóż ludzkość dziś już (perjod piąty) nieświadomie stawia sobie dwa pierwsze cele absolutne, mianowicie: *rzeczywistość własną i rzeczywistość boską*“. Z jednej strony walczy o prawo człowieka, prawo „indywidualności ludzkiej, z której pierwotnie wyszła <sup>1)</sup> i do której wraca obecnie uzbrojona w całą potęgę świadomości, przez którą, opierając się na pewności, jaka jest do niej przywiązana, przetwarza tę indywidualność ludzką na własną rzeczywistość i stawia ją jako nowy cel dominujący wszystkich swych działań“. Z drugiej znów strony, „nie dość zadowolona z tej pewności, która jest jeszcze czysto względna, ponieważ jest oparta wyłącznie na doświadczeniu“, idzie ludzkość „w kierunku odwrotnym“, w kierunku „drugiego końca swego postępu.

---

<sup>1)</sup> Por. w przypisie 1 na str. 89 to co tam przytoczono pod: *l'ère des Patriarches*.

t. j. powszechności ludzkiej, do której powraca obecnie uzbrojona w wyższą potęgę uczucia, przez którą opierając się na niezachwianej wierze, przetwarza tę powszechność ludzką na *rzeczywistość boską* i ją właśnie stawia jako nowy dominujący cel swych działań“.

Stąd powstaje sytuacja, że człowiek, już „przez sam poryw swoich sił rzuca się w alternatywę absolutną, w której jako cele dominujące swych działań stawia sobie naprzemian to *rzeczywistość swą własną*, to znów *swą rzeczywistość boską*“. Stąd antynomja, która stanowi zasadniczy charakter obecnego piątego perjodu, konieczność rozbitcia ludzkości na dwa obozy, które zarysowały się już mniej więcej z chwilą powstania Whigów i Torysów w Anglii, a od czasu rewolucji francuskiej wystąpiły na proscenium dziejów, jako ich zasadniczy w tym perjodzie problemat polityczny, religijny i filozoficzny równocześnie. Filozoficzny — ponieważ oba te kierunki mają zupełne uzasadnienie w samej rzeczywistości ludzkiej i antynomia ich jest tylko odbiciem antynomji istniejącej w łonie tej rzeczywistości między *poznaniem* (oczywiście względnem) a *uczuciem*, między *Prawdą* a *Dobrem*. Obóz ten, który za cel swój uważa prawa człowieka, władzę wszelką chce wywodzić z umowy społecznej, wiedzę wszelką opierać na doświadczeniu, obóz ten wychodzi wprost z tej władzy świadomości, którą nazywamy *poznaniem*; obóz zaś przeciwny, który za źródło wiedzy swej bierze objawienie, władzę wywodzi z woli (łaski) Bożej i za cel stawia sobie *rzeczywistość boską* — czyni to wszystko w wyniku tej władzy naszej świadomości, którą zwiemy *uczuciem*. Pierwszy mniej lub więcej świadomie dąży do *Prawdy*, drugi do *Dobra*<sup>1)</sup>. Oba w zasadach swoich są równouprawnione,

---

<sup>1)</sup> Obszerniejszy wywód tych też i pełna charakterystyka tych dwu „obozów“ podane w *Prodrome du messianisme* (1831 str. 4 — 40). Pierwszy zarys był już w *Sfinksie* (Nr. 1), później w *Problème fondamental de la politique moderne* (1829).

a tymczasem antynomji ich rozpaczliwej i zgubnej usunąć w obecnym porządku rzeczy, w porządku „naszej egzystencji względnej“, w którym „przeciwieństwo świadomości i bytu, prawdy i dobra jest nieuniknioną konsekwencją ich heterogenetyczności“ — nie można. Aby to uczynić, trzeba dojść tam, gdzie istnieje „tożsamość systematyczna i finalna między principium bytu i principium świadomości“. Trzeba prawdę podnieść do potęgi *prawdy absolutnej* i dobro do potęgi dobra *absolutnego*. Wtedy staną się identyczne.

Jak się to może stać? Nie inaczej, jak tylko „przez odkrycie prawdy, czyli samego absolutu“. Dopiero „po długich udręczeniach politycznych i po wielkich postępach intelektualnych, których ludzkość jeszcze potrzebuje... kiedy powszechnie już będzie wiadomem, że dwie partje socjalne piątego perjodu są same przez się nierozwiązalne, i w następstwie utrwali się powszechne przekonanie, że niema innego zbawienia dla ludzkości, jak tylko w samym absolutie, odkrytym przez ludzi — dopiero wtenczas, jeżeli ludzkość dotrwa do tego czasu, skończy się ten długi i decydujący perjod antynomiczny i zabłyśnie na ziemi nowa majestatyczna jutrzienka“.

Szósty perjod ustali *prawo prawdy* (le droit de la vérité). Szukanie prawdy stanie się i zostanie proklamowane najwyższym celem społeczeństwa i wszystko inne zostanie temu celowi podporządkowane. Nastąpi „spontaniczne zjednoczenie wszystkich opinij na rzecz prawdy i stąd wypłynie *Harmonja socjalna*, która będzie znamieniem charakterystycznym tego perjodu“. „Wszystkie stronnictwa polityczne poddadzą się własnowolnie deklaracjom prawnym nadanym przez władze najwyższe“. Podobnie też i religijne spory wszystkie ustaną i musi koniecznie zapanować „*henotyka* powszechna“ (Union religieuse), która się naprzód urzeczywistni w „dopełnieniu religijnem, rozwiniętem w doktrynie Mesjanizmu, a mającem za przedmiot pojednanie praktyczne

sensu ogólnego, mistycznego i literalnego wszystkich ksiąg świętych“.

Oczywiście cała ta ogromna przemiana w człowieku może być tylko rezultatem odpowiedniego rozwoju ludzkiej wiedzy. Filozofja w szóstym perjodzie pójdzie drogą „regresywną, czyli analityczną, wznosząc się coraz bardziej i bardziej od indywidualów do powszechności, od gatunków do rodzajów, od konsekwencyj do zasad i od heterogenetyczności zasad aż do ich pierwotnej homogenetyczności w samej istocie (essence) absolutu. W tym okresie jednak, aczkolwiek, orjentując się już według *prawa tworzenia*, (które będzie powszechnie stosowane do wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej<sup>1)</sup> pozostanie filozofja jeszcze zupełnie chrematyczną, ponieważ nie porzuci jeszcze sfery rzeczy (la region des choses-chréma), czyli świata realnego. „Człowiek atoli dojdzie już teraz „do rozwinięcia w sobie swojej własnej rzeczywistości absolutnej“ i z tą chwilą odkrycie ostateczne samego absolutu w jego najwewnętrzniejszej istocie (son essence intime) będzie już konsekwencją łatwą i bezpośrednią“.

Z chwilą zaś tego odkrycia „rozpocznie się *perjod siódmy* dziejów ludzkości i ostatni... owo dopełnienie socjalne, tak upragnione a tak mało do dziś dnia rozumiane“. Filozofja wówczas, „mając już swoje źródło w samym absolutcie, a zatem w tym punkcie wzniosłym, który jest poza wszystkiemi rzeczami — będzie już achrematyczna... Pójdzie drogą progressywną, czyli syntetyczną, dedukując z pierwotnej homogenetyczności... heterogenetyczne principia wszechświata, a z tychże wszystkie ich niezliczone konsekwencje, kształtując rodzaje i gatunki, uniwersalia i indywiduala, ażeby dojść do reguły absolutnej ustalania wszystkich indywidualów możliwych, a przez to samo do autogenji, czyli samotworzenia się absolutnego, człowieka“. To zaś będzie już „owocem nie tylko tego siódmego perjodu, ale całej egzystencji ziemi“.

---

<sup>1)</sup> Dowód w *Apodictique messianique*, (1876).

„Zaiste, jako przeciwieństwo nicości, tego pierwszego elementu świata, autogenja, czyli samotworzenie, ten drugi element, jest koniecznem i niezbędnem dopełnieniem egzystencji wszechświata, czyli stworzenia w ogólności. Bez tego elementu dopełniającego świat nie miałby żadnego celu; i co więcej, nie mógłby nawet być pomyślany. Otóż w człowieku właśnie, który tak rozumie stworzenie i który pojmuje (conçoit) autogenję, w człowieku, w tym chwali pełnym kresie (terme) stworzenia, rozwinąć się musi ta wysoka zdolność czyli potencjalna rzeczywistość — *samotworzenie*, które jest koroną wszechświata i przez które jedynie wszechświat jest możliwy“.

Człowiek musi w tym ostatnim perjodzie „stać się świadomym swej własnej i nieskończonej potęgi twórczej“. I wówczas — jak w szóstym perjodzie *Prawda*, tak teraz *Dobro* „stanie się nakoniec jedynym możliwym celem jego działań, na podobieństwo najwyższej potęgi twórczej *Boga*, która trwa jedynie w Dobrze i odtwarza się wiekuiście jedynie przez Dobro“. I wówczas też, gdy „ta świadomość twórcza, rękojmia niezawodna Dobra dojdzie do rozwijania się jawnie — ludzie, którzy zostaną poznani publicznie jako depozytarjusze prawdy, zostaną uznani powszechnie za prawodawców ludzkości i na mocy tego uznania powszechnego utworzą radę świętą, której dobrowolnie będą poddane wszystkie sprawy ziemi. I nie prędzej aż wówczas szlachetne *prawa człowieka*, których zdobycie tyle już krwi kosztowało, będą mogły się ustalić w całej swej pełni, bez zagrażania już trudnym *obowiązkom człowieka*, które dotychczas zabezpieczały i długo jeszcze powinny zabezpieczać ludzkość przeciwko anarchji i destrukcji“.

Na tych wyrazach ten najobszerniejszy zarys systemu historjoficznego Wrońskiego się kończy.

Staralem się dać tutaj skrót tego systemu w samych prawie przytoczeniach własnych słów autora, powiązanych z so-



bą — nie wiem, czy zręcznie, ale w każdym razie w taki sposób, żeby tok jego wywodów odtworzyć wiernie, nie takiego, co by się w nim pomogło zorientować nie pomijając. Dla wierności też, dla dania czytelnikowi bezpośredniego, nie przestylizowanego po swojemu, dokumentu umysłowości autora, używałem właśnie jego słów jaknajwięcej, swoich jaknajmniej. Wolałem nawet nie przerywać Wrońskiemu jego wykładu komentarzem, ani choćby znakami zapytania, które czytelnikowi musiały się zapewne nasuwać często i dotkliwie. Teraz spróbuję się zastanowić nad temi przynajmniej, które się najbardziej narzucają, poczynając od najważniejszego: Czy i co mogliśmy się z *Développement progressif*... dowiedzieć o *absolucie*?

Można powiedzieć, że wszystko się obracało dookoła niego. Z jego t. z. przez Wrońskiego „rzeczywistości“ zostały (jak nas zapewnia) wywiedzione te prawa postępu ludzkości i taki a nie inny podział jego rozwoju na okresy. Ku absolutowi, t. j. ku jego odkryciu zdąża cała „*finalité du monde*“. Z jego odkryciem ostatecznym przez człowieka rozpocznie się samoistne i samowolne kontynuowanie przezeń dzieła stworzenia, poczynszy od jego własnego (człowieka) samostworzenia się, czyli *autogenji*.

Oczywiście, skoro Wroński to wszystko już wie tak napewno, toć on sam musiał już chyba odkryć absolut — musimy tak sądzić, choćbyśmy nawet nie wiedzieli o tem od Arsona. Ale gdy równocześnie słyszymy, że ludzkość ma dojść do tego odkrycia dopiero po niewiedzieć jak długich jeszcze cierpieniach i dociekaniach, to z tego — poza tym naprzód faktem, że Wroński (sam jeden) przeskoczył całą tę pozostałą jeszcze ludzkości drogę — wynika jeszcze i ten drugi fakt, że on (Wroński) podzielić się z nami swoim odkryciem nie może, czy nie chce (nad tem zastanowimy się później) i że słuchając wszystkich jego wywodów naszej przeszłości i przy-

szłości, wynikających właśnie z absolutu, musimy mu wierzyć na słowo.

Ale dobrze, skoro już inaczej być nie może, to przymknijmy oczy na całe to wielkie *petitio principii*, które charakteryzuje wszystko co w doktrynie, czy w doktrynach Wrońskiego ma stanowić *dowód* i spróbujmy mu wierzyć na słowo. A przynajmniej spróbujmy to, co nam, jako przyszłość zapowiada, jako tako zrozumieć. Do odkrycia absolutu mamy dochodzić stopniami. Nim się nam odłoni jego *essence intime*, wprzód trzeba będzie poznać jego „*existence*“ i jego *réalité*“, nim zaś to nastąpi (czy też współcześnie może) trzeba poznać „*prawo tworzenia*“ i naszą „*réalité propre*“. Przedtem zaś jeszcze musi zostać „ustanowiona“ „*doktryna rzeczywistości absolutu*“ i ustalone tymczasowe na razie (t. j. możliwe w czasowo przestrzennych warunkach „naszej egzystencji fizycznej“) kryterja prawdy i dobra. Zastanówmy się zatem przynajmniej, co te wszystkie terminy znaczą?

Co się tyczy najniżej tutaj wymienionych, pierwszy stopień stanowiących odkryć, to te mamy poczynić już w obecnym perjodzie naszego rozwoju, a właściwie omawiana teraz książka Wrońskiego już je nam oddaje do dyspozycji i to nawiązując bezpośrednio do odkryć Kanta i Schellinga. Zacznijmy tedy od nich. Jakże się przedstawia „ustalona (*établie*) przez Wrońskiego „*doktryna rzeczywistości absolutu*“?

„Sama rzeczywistość absolutu — czytamy na str. 392 dzieła — tworząca principium fundamentalne tej doktryny wynika z obecności w nas władzy zdolnej do jego poznania, oraz z samejże jego egzystencji“<sup>1)</sup>. Z tego zaraz widać, że rze-

1) Por. przypis str. 99. Niemniej charakterystyczny dla sposobu rozumowania Wrońskiego jest inny znów dowód rzeczywistości absolutu podany w *Apodictique* (str. 3) w słowach: „Rien ne saurait contester cette fondamentale réalité de l'absolu; car tout argument qui oserait l'entreprendre, pour être vrai, serait réel lui-même. Et comment, avec sa propre réalité, pourrait-il nier la source de toute réalité?“

*czywistość* a *egzystencja* to dla Wrońskiego dwa pojęcia różne. Różnica będzie, zdaje się, mniej więcej ta, jaka jest między istnieniem *in potentia* a istnieniem *in actu*. Egzystencja sama w sobie jest (mówi to Wr. gdzieindziej) koniecznym principium realności, ale realnością samą jeszcze nie jest. Atoli twierdzenie wyżej przytoczone nasuwa pytanie jeszcze inne. Jeżeli mianowicie rzeczywistość absolutu wynika z obecności w nas władzy zdolnej do jego poznania, oraz z samej jego egzystencji, to musimy oczywiście zażądać wyjaśnienia, z czego wynika (w znaczeniu: co świadczy o...) egzystencja a następnie, skąd wiemy o istnieniu w nas owej władzy poznania absolutu. Otóż na oba te pytania daje odpowiedź takie zdanie (na str. 389): „Dążenie najwyższe ludzkości do absolutu świadczy koniecznie (*implique necessairement*) o tem, że istnieje w nas jakaś górna władza zdolna do poznania jego najgłębszej istoty, i równocześnie istnienie w nas tej władzy każe koniecznie przypuszczać przynajmniej możliwość jego (absolutu) egzystencji“. Mamy tu zatem poprostu warjant Kartezjuszowego dowodu istnienia Boga w trzeciej z *Meditationes de prima philosophia*.

Kartezjusz też, częściowo przynajmniej, może ponosić odpowiedzialność za wywód t. z. kryterjum dobra w słowach następujących: „Fakt rzeczywistego istnienia absolutu dowodzi bezpośrednio rzeczywistości przedmiotów naszego poznania, gdyż jako będący sam przez się, czyli jako mający sam w sobie warunek swej rzeczywistości, absolut jest oczywiście różny od nas samych, czyli od naszej egzystencji — tak, że ta rzeczywistość obiektywna staje się oczywiście kryterjum absolutnem naszych czynów zewnętrznych, które powinny być obce nam samym, czyli naszej własnej egzystencji“.

Tutaj jednak — o ile twierdzenie, że z faktu obiektywnego istnienia absolutu (Boga) wynika bezpośrednio obiektywne istnienie zewnętrznych przedmiotów naszego poznania,

jest twierdzeniem kartezjańskim (w medytacji czwartej i piątej) — o tyle znów uczynienie kryterjum moralnego naszych czynów z ich obiektywności, czyli z uniezależnienia ich od wszelkiego względu na egzystencję naszą własną, pochodzi wprost od Kanta. Świadczy o tem dalsze, czysto kantowskie już, ujęcie tego kryterjum, mówiące, że „taka niezależność (naszych czynów) od wszelkich warunków czasu, w jakich egzystencja nasza ma miejsce“ znaczy tu tyle, co „legalność tych czynów, czyli ich kwalifikowanie się do tego, żeby stanowiły prawa“ (ogólne)<sup>1)</sup>.

Modyfikację już natomiast, poprawkę charakterystyczną Kantowskiego, stanowi ujęcie przez Wrońskiego absolutnego kryterjum prawdy. Jak już wiemy, za piętę achillesową doktryny Kanta uważał Wroński to, że „konieczność przywiązana do poznań czysto rozumowych tłumaczył w ten sposób, iż świadomości ludzkiej przypisał, tak jak bytowi, pewną szczególną formę, według której rzekomo ta świadomość *zmuszona jest* <sup>2)</sup> wykonywać swoją działalność. Sam Wroński tymczasem, przyjmując, że owe poznanie czysto rozumowe są tworem owej „górnjej władzy naszego rozumu, która jest zdolna do poznania samego absolutu“, mniema równocześnie, że owa władza, będąc zdolną do poznania absolutu „musi też pod pewnymi względami uczestniczyć w jego istocie: musi zatem jak on być wolną od wszelkiego mechanizmu, czyli od jakiegokolwiek warunku obcego jej samej (*étranger à elle-même*)“. I oto „ta wolność absolutna, albo inaczej bezwarunkowość owej górnjej władzy, to znaczy Rozumu, jest oczywiście kryterjum absolutnem rzeczywistości, jej funkcij, a przez to samo poznania Prawdy“.

Jest to atoli kryterjum *absolutne* — na późnij. Na razie, „w warunkach czasu, bezwarunkowość ta, tworząca kryterjum absolutne prawdy, będzie pojęta tylko jako niezależ-

---

<sup>1)</sup> Por. z tem co wyżej na str. 102.

<sup>2)</sup> Podkreślenie moje.

ność od jakiegokolwiek czasu określonego, czyli jako obecność we wszystkich czasach“. A zatem jako konieczność w znaczeniu stopnia modalności sądów, czyli właśnie po kantowsku.

Te dwa kryteria: Prawdy i Dobra stanowią dopiero ich (t. j. samejże Prawdy i samego Dobra) „charakter zewnętrzny“. Doktryna rzeczywistości absolutu ujawnia jeszcze ich względne „principia, czyli substraty w zasadniczych elementach tejże rzeczywistości (absolutu), któremi są świadomość i byt“. Prawda zatem, (której istotą jest świadomość) jest to według tej doktryny świadomość zdeterminowana przez byt, a Dobro (którego substancją (essence) jest byt) jest to byt zdeterminowany przez świadomość. Oczywiście wszystko to znowu stanowi dopiero — jakby się Wroński sam wyraził — logiczny charakter prawdy i dobra, nie samą ich wewnętrzną istotę. Ta zawarta jest dopiero w samej najwewnętrzniejszej treści absolutu, o tej zaś, jak wiadomo, niczego się tu bliższego od Wrońskiego nie dowiemy. Tyle tylko conajwyżej ile powiedział już Schelling, mianowicie, że jest to pierwotna tożsamość świadomości i bytu, co właśnie stanowi również dopiero „charakter logiczny absolutu, ale nie samą jego istotę“.

Na razie, w obecnym perjodzie naszego rozwoju, musimy się kontentować „doktryną rzeczywistości absolutu“ jak wyżej została przedstawiona. Tylko — na podstawie innego już dzieła Wrońskiego — mianowicie: *Messianisme ou la Reforme absolue du savoir humain* (Tom II, 1848) możemy ją uzupełnić tą ważną wiadomością, że rzeczywistość absolutu tworzy się z jego *essence intime* właśnie przez owo rozszczepienie pierwotnej jedności na dwa elementy różne: bytu i świadomości. Czyli — kiedy się mówi o rzeczywistości (*réalité*) absolutu w odróżnieniu czy to od jego prostego

istnienia (existence), czy od jego istoty samej w sobie (essence intime), to zawsze się myśli już o tych dwu elementach różnych i o ich wzajemnym stosunku <sup>1)</sup>.

„Doszedłszy — mówi Wroński we wspomnianym tomie II *Messianisme ou reforme absolue* i t. d. <sup>2)</sup> — do odkrycia samejże istoty absolutu, rozum ludzki stworzy tę tożsamość pierwotną (primitive) świadomości i bytu, która jest zasadą bezwarunkową wszelkiej rzeczywistości... W rzeczy samej różność początkowa (primordiale) między świadomością i bytem, która się ustala w istocie absolutu, jest samym aktem stworzenia. To ustalenie zatem różności początkowej, biorąc je subiektywnie w samej istocie absolutu, stanowi wyraźnie tworzenie się własne Boga; i to samo ustalenie począt-

---

<sup>1)</sup> Natomiast „prawdziwy charakter absolutu“ tak jak go ustalił już Scheling (por. wyżej str. 99) określa Wroński „negative-ment comme étant different du savoir et de l'être, ou plutôt positivement comme étant indifferent avec le savoir et l'être. W *Apodictique* zaś (str. 11) mówi: „si l'on examine les trois principes primitifs (de l'absolu): la réalité, le savoir et l'être, et si l'on neglige la consideration du premier de ces elements, de la réalité, comme n'étant qu'une simple neutralisation de deux autres, du savoir et de l'être, et comme n'offrant ainsi aucun terme de comparaison qui soit fixe pour l'identité en question (sc. identité du savoir et de l'être), on voit que ces deux autres éléments primitifs, le savoir et l'être repoussent ouvertement par leur hétérogénéité essentielle, toute combinaison d'identité systematique qu'on voudrait établir entre ces deux éléments.

<sup>2)</sup> Mowa tu o pierwszej części tego tomu (str. 397 — 508) zatytułowanej: *Epîtres aux souverains pontifes sur l'urgence actuelle de l'accomplissement de la religion* — w szczególności zaś o obszernym (str. 409 — 508 in 4-o) liście do papieża Leona XII pisany w styczniu 1827. Wyszedł ten list też po polsku jako osobna całość p. t. *Reforma absolutna przeto ostateczna wiedzy ludzkiej Oddział drugi: Reforma filozofji jako posady dopełnienia religji*. Wydał Leonard Niedźwiecki. Paryż, 1891 str. 208. Tłumaczem był — jak to łatwo poznać po stylu i terminologii — Antoni Bukaty, autor pracy p. t. *Hoene Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznem wiedzy ludzkiej*. Paryż 1844.

kowej różności, biorąc ją obiektywnie, poza istotą absolutu, stanowi równie wyraźnie boskie tworzenie rzeczywistości, składających wszechświat<sup>1)</sup>.

Ale tutaj dochodzimy równocześnie do nowego zagadnienia, które ludzkość musi rozwiązać nim dojdzie do samej *essence intime* absolutu, mianowicie do *prawa tworzenia*. Jest to, jak czytamy na tej samej stronie dzieła, „prawo, które absolut daje sam sobie, aby uczynić możliwym swoje własne ustalenie się“; „prawo, według którego odbywa się w istocie absolutu postępowy rozwój tej początkowej różności między świadomością i bytem, stanowiący kolejne tworzenie rzeczywistości“ (str.476). Prawo takie „spontanizność absolutna“ musiała sobie nadać koniecznie, gdyż bez tego „jako nieskończona, zostałaby koniecznie bezokreślną, a przeto nieoznaczoną w swoim działaniu“. Filozofja — jak było wyżej wspomniane — już w szóstym perjodzie dziejów ludzkości będzie się „orientować“ według tego prawa tworzenia i wówczas już będzie ono stosowane do wszystkich gałęzi ludzkiej wiedzy. Tylko... nie wiedzieć jakby filozofja ludzka doszła do odkrycia tego prawa przed odkryciem samej „*essence intime*“ absolutu (które to odkrycie ma n. b. nastąpić dopiero w perjodzie siódmym), gdyż wywieść je można (jak czytamy u Wrońskiego niejednokrotnie) jedynie z tejże istoty samej absolutu.

Otóż Wroński wybawia na szczęście filozofję z tego kłopotu, gdyż podaje to prawo już w obecnym (piątym) perjodzie w różnych dziełach: naprzód ogólnikowo lub pośrednio przez oparte na nim wywody<sup>2)</sup>, potem już w formie pełnego schematu<sup>3)</sup>, najpełniejszy zaś wzór znajdziemy w *Apodyktyce*

1) l. c. str. 475 — 476.

2) Np. *Prodrome* str. 72 (r. 1831) *Prolegomenes* str. 208 i nast. (r. 1843).

3) *Messianisme ou reforme absolue du savoir humain*. Tom I str. 62 — 63 (r. 1847) i *Cent pages decisives*, str. 39 — 40 (r. 1850)

*mesjanicznej*, wydanej już po śmierci autora (1876) opublikowany przez jego przybraną córkę p. Batylde Conseillant z „ezoterycznego“ — jak nas informuje — rękopisu. Tam pod tytułem: *Loi de création ou autogénie de la réalité* daje Wroński szczegółowy wywód „autogenji rzeczywistości na podstawie owego prawa tworzenia; tam też odsyłam po szczegóły, w które tu zbytby się zapuszczać. Wystarczy ogólne stwierdzenie, że jest to opowieść o tem, jak to z pierwotnej tożsamości bytu i świadomości w absolicie tworzy się jego „rzeczywistość“ (1) naprzód przez „neutralizację“ tych dwu elementów (2 i 3), jak potem poprzez takie i owakie ich determinacje wzajemne tworzą się kolejno dalsze determinacje absolutu, mianowicie: Prawda (4), Dobro (5), Dogmaty, czyli „problemy religijne“ (6), Prawa moralne (7), Myśl (8), Rzeczy (9), „Zbieg finalny (concours final) dwu elementów pierwotnych (świadomości i bytu) (10) i wreszcie Świat („dzieło stworzone“ (11).

Następnie tamże (str. 16 — 17) dowiadujemy się, że z tego prawa uniwersalnego, które przewodniczy stworzeniu całego ogólnego systemu rzeczywistości, wynikają bezpośrednio trzy prawa fundamentalne każdego poszczególnego systemu rzeczywistości, mianowicie: 1) jego „prawo najwyższe“ 2) jego „problem uniwersalny“ i 3) jego „zbieg finalny“, jako zasada celowości.

„*Prawo najwyższe*, stosownie do swej nazwy, musi być pierwszą podstawą wszelkiego systemu rzeczywistości stworzonych, a zatem fundamentalną podstawą każdego gmachu naukowego czy filozoficznego, który ma za przedmiot dany system rzeczywistości... Prawo najwyższe jest właściwie w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej uniwersalną zasadą prawdy, początkiem tego porządku stworzonych rzeczywistości, niezależnie od wpływu człowieka; ono tedy ukazuje w każdym systemie istniejących rzeczywistości dzieło nie przez człowieka stworzone, które stanowi jego (tego systemu) *heteronomję*.



*Problem uniwersalny* w każdym systemie rzeczywistości, wypływa koniecznie z jego prawa najwyższego; atoli jako druga i nowa, osobna podstawa, służy on do założenia w każdym systemie zespołu rzeczywistości niedopełnionych... Jako taki tworzy ten problem uniwersalny w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej dopełnienie stworzenia przez człowieka; dopełnienie, które wprowadzając we wszechświat rzeczywistości nowe, czyli nieistniejące, ujawnia zdolność twórczą człowieka, zdolność, która stanowi jego *autonomję*.

Wreszcie *zbieg finalny*, którego początek wydaje się tajemniczy, tworzy w każdym systemie rzeczywistość stworzonych podstawę niewidzialną i do pewnego stopnia opatrnościową, która służy do ustanowienia harmonji w tym systemie rzeczywistości, dając pole do wytworzenia jedności zgodnej pomiędzy heterogenetycznymi elementami... W ten sposób ten zbieg finalny, czyli teleologiczny tworzy w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej koronę stworzenia, wzniosłe dzieło inteligencji Stwórcy, które samo już — przy braku jakiegokolwiek objawu jego absolutnej spontaniczności — wystarczyłoby, żeby ujawnić i być dowodem jego świętego istnienia, t. j. *racjonalności* stworzenia<sup>1)</sup>.

Te trzy „prawa fundamentalne“, nazywane często „trójcą mesjaniczną“ (*Trinité messianique*) ujawnił Wroński już w *Prodromie mesjanizmu* (1831) i tam też „ustalił“, że w zastosowaniu do dziejów ludzkości ta „trychotomja“ ukazuje prawo najwyższe w *prawie postępu*; problematem uniwersalnym jest tutaj „finalny rozwój ludzkości, dokonany mocą jej własnej spontaniczności w erze celów rozumowych, czyli absolutnych; zbiegiem zaś teleologicznym jest początkowy rozwój ludzkości, dokonany przez celowość ziemi, w erze celów fizycznych, czyli względnych“<sup>2)</sup>.

A teraz — sformułowany tutaj problemat uniwersalny

1) *Apodictique messianique*, str. 16 — 17.

2) *Prodrome du messianisme*, str. 91.

dziejów ludzkości wiedzie nas już prosto do zagadnienia, co ma znaczyć owo, będące właśnie celem jej „finalnego“ rozwoju, samostworzenie się, czyli autogenja, której ta ludzkość ma ostatecznie dokonać, dopełniając tym sposobem „egzystencję wszechświata, czyli stworzenie w ogólności“.

Naprzód nasuwa się pytanie (Wroński n. b. stawia je sam w *Liście do Leona XII*), jak pojąć samostworzenie się kogoś już stworzonego przez kogo innego? Atoli — mówi tamże nasz mędrzec — „trudność ta jest czysto pozorną, gdyż to, co człowiek ma stworzyć sam nie jest wcale tem, co jest w nim już stworzone. Nieśmiertelność, którą sobie ma dać aktem własnej twórczości nie wchodzi w liczbę atrybutów, które otrzymał od Stwórcy. Te atrybuty są tylko, że tak powiem—organami, przy pomocy których człowiek może wytwarzać nieśmiertelność, której jeszcze nie posiada. Dokładniej mówiąc, to co jest w człowieku stworzone stanowi tylko zdolności, dzięki którym może on dokonać *swego własnego stworzenia*. Prawda, że te zdolności, które są w początku swoim dziełem Stwórcy, należą do człowieka tylko o tyle, o ile już zawierają w sobie możliwość jego własnego stworzenia się — ale też — i tutaj jest sedno rzeczy — owa potencjalna zdolność (*cette virtualité*) samostworzenia się, które się zawiera *implicite* w naszych zdolnościach obecnych, czyni je własnością człowieka właśnie przez samą praktykę owego aktu samostworzenia. Tak, że te zdolności, które pod pewnemi względami są w nim początku obcego, w końcu stają się same własnem dziełem człowieka“...

„Pozostaje już zatem tylko trudność pojęcia samego aktu własnego stworzenia się...“<sup>1)</sup>.

Otóż, żeby pojąć możliwość tego aktu „wystarczy dobrze rozpoznać względne atrybucje świadomości i bytu z jednej strony w obecnej rzeczywistości człowieka, z drugiej zaś strony w jego rzeczywistości przyszłej, która ma stanowić jego

---

1) *Messianisme ou reforme* i t. d. II, str. 477.

nieśmiertelność. Naprzód w naszej rzeczywistości obecnej świadomość, wzięta w swem pojęciu najogólniejszem, t. j. jako element rzeczywistości przeciwstawiany bytowi, stanowi atrybucję, albo raczej nawet istotę samą ducha ludzkiego. Jako taka, świadomość nie daje jeszcze naszemu duchowi *egzystencji*: jest tylko funkcją, czyli czynnością tego ducha, którego istnienie wywodzi się z zasady innej. A ta druga zasada, to byt wzięty również w swoim pojęciu ogólnem, t. j. jako element rzeczywistości przeciwstawiony świadomości. Atoli w naszej rzeczywistości obecnej to drugie principium, byt, nie jest jeszcze spojone z samym duchem: jest ono znowu atrybucją albo raczej istotą samą ludzkiej organizacji cielesnej. Rzeczywistość tedy obecna człowieka jest wynikiem połączenia tych dwu elementów względnych do siebie, t. j. świadomości, która jest istotą ducha i bytu, który jest istotą cielesnej organizacji człowieka. I w ten sposób istnienie ducha ludzkiego, czyli duszy, opiera się obecnie nie na jego warunkach własnych, ale właśnie na fizycznych warunkach organizacji cielesnej. Otóż to właśnie ta cielesna organizacja człowieka jest, jako prosty byt dziełem Stwórcy i jako taka jest podstawą stworzoną, t. j. fizycznym warunkiem istnienia świadomości ludzkiej, która nie jest niczem innym, jak właśnie ową potencjalną mocą (*cette virtualité*) samotworzenia się, którąśmy wyżej poznali.

Byłoby jednak wielkim błędem, gdyby ktoś chciał wprowadzać stąd wniosek, że dusza ludzka nie jest stworzona, albo że nawet jeszcze nie istnieje... W istocie rzeczy, ponieważ duch ludzki, czyli dusza może istnieć tylko na *podstawie stworzonej*, która jest jego warunkiem fizycznym w naszej organizacji cielesnej, jest zatem rzeczą oczywistą, że ów duch czyli dusza jest również stworzony przez Boga, który jest stwórcą jego podstawy, czyli jego warunku niezbędnego. Tylko trzeba odróżniać w duszy świadomość, która jest jej istotą, i byt, który w warunku fizycznym, czyli w organizacji

cielesnej, jest podstawą obecnej duszy egzystencji. Otóż ponieważ te dwa elementy rzeczywistości duszy, czyli ducha, człowieka, faktycznie istnieją, przeto koniecznie trzeba stąd wnosić, że Bóg stworzył jeden i drugi. Ale jeden z tych elementów: świadomość stworzył w samej istocie ducha, drugi zaś, byt, stworzył poza tą istotą w warunkach fizycznym jej istnienia, czyli w naszej organizacji cielesnej. Inaczej bowiem — i tu jest właśnie nieodparty punkt dowodu — gdyby Bóg stworzył jeden i drugi z tych elementów w samej istocie ducha ludzkiego, to bezsprzecznie wynikałyby z tego dwie konsekwencje, będące absurdem: pierwsza, że dusza ludzka miałaby już świadomość swej nieśmiertelności, co nie jest prawdą; druga, że ciało ludzkie byłoby w porządku stworzenia absolutnie bezużyteczne, co jest bluźnierstwem.

W ten sposób nietrudno pojąć, że gdy w naszej obecnej rzeczywistości zabraknie podstawy, czyli organizacji cielesnej, (która jest warunkiem fizycznym istnienia duszy), jak np. we śnie, to wówczas istnienie ducha człowieka też ustaje, ponieważ ten duch ma w sobie wtedy już tylko jeden element swej rzeczywistości, t. j. świadomość, a niema jeszcze w sobie samym drugiego elementu swej rzeczywistości, t. j. bytu, który według tego czegośmy właśnie dowiedli, jest zasadą podstawy stworzonej, czyli organizacji cielesnej. Przez to samo pojmie też każdy, że duch człowieka, czyli dusza, nie może otrzymać egzystencji niezależnej, czyli spontanicznej, takiej, jaką rozumiemy, myśląc o *nieśmiertelności*, póki ten duch nie dojdzie do tego, żeby sobie sam dał ten drugi element swej rzeczywistości t. j. byt, którego niema jeszcze w samej jego istocie. I oto właśnie ten akt, przez który duch ludzki daje sobie ten drugi element swojej rzeczywistości, ten akt właśnie stanowi stworzenie się własne człowieka<sup>(1)</sup>.

Trzeba nam było przebrnąć przez ten nadto może wielomówny wywód, gdyż zawiera on rzeczy tak ważne dla zro-

---

1) Tamże, str. 481 — 483.

zumienia doktryny Wrońskiego, jak kwestja wzajemnego stosunku duszy i ciała w człowieku, i właściwe jemu pojęcie nieśmiertelności. Ale oczywiście najbardziej może zaciekawiać kwestja, jak sobie Wroński wyobraża ów akt samostworzenia się w tym sensie, jaki powyżej został wyłożony. N. b. o tem, że jest on możliwy, że istnieje w człowieku *in potentia* przynajmniej moc dokonania tego aktu, o tem świadczy Wrońskiemu (podobnie jak o istnieniu absolutu) poprostu sam fakt, że mógł to pomyśleć<sup>1)</sup>. Wogóle — mówi — świadomość swego własnego Ja twórczego, które „psychologja rozeznaje pod nazwą apercpeji *czystej czyli transcendentalnej* (w przeciwstawieniu do Ja biernego, które psychologja rozeznaje pod nazwą wrażliwości empirycznej) — przynosi nam już *zaręczenie zupełne* istnienia władzy samostworzenia się w człowieku“.

„Pozostaje nam tylko poznać środek, przez który człowiek może użyć tej władzy twórczej tak, żeby ów akt samostworzenia, który ma mu dać nieśmiertelność, spełnić. Otóż ten górny środek jest taki:

Ażeby dusza, czyli duch ludzki mógł się stać nieśmiertelnym w warunkach, któreśmy dopiero poznali i w których nieśmiertelność jedynie jest możliwą, trzeba koniecznie, żeby człowiek doszedł do odkrycia samej istoty absolutu, ponieważ tylko przez to odkrycie może poznać *tożsamość pierwotną świadomości i bytu*, która stanowi charakter tej absolutnej istoty i która sama jedna tylko może mu pozwolić odkryć w swojej własnej pierwotnej istocie *byt*, który się tam utożsamia z jego świadomością, a którego jej brak obecnie. W ten to właśnie sposób Bóg sam przez znajomość wewnętrzną absolutu, który jest jego istotą (*essence*) utożsamia nieustannie z swoją świadomością *byt*, który jej odpowiada w swojej istocie absolutnej; i tak też oczywiście Bóg nieustannie sprawuje swoje własne tworzenie się, czyli swoją nieśmiertelność. I wobec tego, ponieważ człowiek jest stwo-

---

<sup>1)</sup> Zob. tamże str. 483 w dalszym ciągu.

rzony na obraz i podobieństwo Boże, przeto właśnie *mocą tegoż samego środka* powinien i on zdobyć swą nieśmiertelność, dokonywając w ten sposób własnego stworzenia się przez odkrycie istoty absolutu, t. j. samychże warunków istnienia prawdy<sup>1)</sup>.

A zatem znów ostatecznie utykamy o absolut. Ale oto przy pomocy jeszcze tego samego tomu II dzieła *Le Messianisme ou réforme absolue...* i t. d. możemy się posunąć ku niemu nieco bliżej. Mamy tam mianowicie podany schemat ogólny „samotworzenia się“ Boga, przedstawiony na podstawie „prawa tworzenia“. Warto się z tym schematem zapoznać, gdyż stanowi on właściwą koronę egzoterycznej nauki Wrońskiego, pozwala nam się już niemal otrzeć myślą o sam „Arcyabsolut“. Ażeby zaś równocześnie przy tej sposobności dać pełny przykład wszelkich innych tablic tego rodzaju (t. j. wywodzących różne „systemy rzeczywistości“) które się potem ułożą razem w blisko 400-stronicowy tom in 4<sup>o</sup> *Apodyktyki mesjańskiej* — przytoczę tę tablicę w całości:

### SAMOTWORZENIE SIĘ BOGA.

(*Création propre de Dieu*).

A) Teorja, czyli Autotezja; to co jest *danego* w Istocie wewnętrznej Arcy-Absolutu, ażeby założyć (établir) stworzenie Bóstwa.

a) *Treść*, czyli konstytucja boska.

a<sub>2</sub>) Oześć elementarna = Elementy Bóstwa (w liczbie siedmiu).

a<sub>3</sub>) Elementy pierwotne.

a<sub>4</sub>) Element fundamentalny, czyli neutralny (E. N.); Istota wewnętrzna Arcy-Absolutu czyli Niewysłowionego (l'Indicible) = X. (I)<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Tamże str. 484.

<sup>2)</sup> Cyfry I, II, III i t. d. w nawiasach, oraz litery: EN, ES, i t. p. oznaczają według objaśnienia Wrońskiego „les différentes parties constituantes de la loi de création, telles que nous les avons

*Uwaga:* Ta niewiadoma X stanowi pierwsze z trzech principiów ezoterycznych Mesjanizmu, czyli niniejszej Filozofji absolutnej.

b.) Elementy początkowe czyli polarne:

a<sub>1</sub>) Autogenja czyli tworzenie się własne; element Świadomości (E. S.) = Słowo (II).

b<sub>1</sub>) Autotezja czy założenie się własne; element Nieświadomości (E. E.) = Absolut (III).

b<sub>2</sub>) Elementy *pochodne* czyli *organiczne*.

a.) Elementy pochodne bezpośrednie czyli odrębne (distincts):

a<sub>1</sub>) Autogenja w połączeniu z Istotą wewnętrzną Nie-wysłowionego. (U. S.) = Wolność (nieograniczone) (IV).

---

fixées par la deduction de cette loi créatrice". A zatem według tej wskazówki możemy objaśnić, że: EN = Element Neutre (I), ES = Element Savoir (II), EE = Element Être (III), US = Universel-Savoir (IV), UE = Universel Être (V), TS = Transitif Savoir (VI), TE = Transitif-Être (VII). Potem w „*Części systematycznej*”: E en S = Être en Savoir (I), S en E = Savoir en Être (II), CF = Concours final (III), PC = Parité-Coronale (IV). Potem jeszcze w *Autogenji* I. U. S. = Instrument Universel-Savoir, I. U. E. = Instrument Universel Être, I. T. S. = Instrument Transitif Savoir, I. T. E. = Instrument Transitif Être, RS = Raisons Suffisantes, LS = Loi Suprême, CG = Canon Génétique, PU = Problème Universel. Dla ułatwienia orientacji dodam tu jeszcze pouczenie, które Wroński dołącza często do swoich „*tablic genetycznych*” dla objaśnienia jak należy je czytać. Wyjaśnia mianowicie, że „*sivant la division dichotomique, qui est la seule rigoureusement logique, les deux sous-classes de chaque classe subdivisée sont marquées par les lettres a et b, portant à droite un nombre supérieur d'une unité a celui que porte le même indice de la classe ainsi subdivisée. De cette manière, en partant de deux genres primitifs, designés par A) et B), chacun de ces deux genres a deux classes, designées respectivement par a) et b); chacune de ces classes a) et b) peut avoir de nouveau deux sous-classes a<sub>2</sub>) b<sub>2</sub>); chacune de ces dernières peut avoir a<sub>3</sub>) et b<sub>3</sub>)... et ainsi de suite, aussi loin que chacune de ces diverses classes ou sous-classes admet de subdivisions ultérieures*”.

- b<sub>6</sub>) Autotezja w połączeniu z Istotą wewnętrzną Niewysłowionego. (U. E.) = Konieczność (nieograniczona) (IV).
- b<sub>4</sub>) Elementy pochodne, *pośrednie* czyli *przechodnie*:
  - a<sub>6</sub>) Przejście od *Wolności* do *Konieczności*; *Wolność* jako funkcja konieczności (T. S.) = *Prawo tworzenia*. (VI).
  - b<sub>5</sub>) Przejście od *Konieczności* do *Wolności*; *Konieczność* jako funkcja *Wolności* (T. E.) = *Prawo Postępu*. (VII).

*Uwaga:* W ten sposób te dwa fundamentalne prawa: Tworzenia i Postępu zakładają się bezpośrednio w początkowym tworzeniu się Bóstwa.

- b<sub>2</sub>) Część *systematyczna* = *Systemy Bóstwa* (w liczbie czterech).
  - a<sub>8</sub>) Rozmaitość w połączeniu systematycznym *Autogenji* i *Autotezji*.
    - a<sub>4</sub>) Wpływ częściowy:
      - a<sub>5</sub>) Wpływ *Autotezji* w *Autogenji*; principium *Bytu*. (E. w S.) = *Indywidualność*. (I).
      - b<sub>5</sub>) Wpływ *Autogenji* w *Autotezji*, principium *Świadomości* (S. w E.) = *Powszechność*. (II).
    - b<sub>4</sub>) Wpływ wzajemny tych elementów początkowych; harmonja systematyczna między *Autogenją* i *Autotezją* przez ich zbieg teleologiczny w tworzeniu Boga; principium *Ducha* (C. F.) = *Dualizm* (III).

*Uwaga:* Tu oto jest principium stworzenia *Ducha Świętego*.

- b<sub>3</sub>) Tożsamość ostateczna w połączeniu systematycznym dwu elementów pochodnych, odrębnych: *Wolności* i *Konieczności* za pośrednictwem elementu fundamentalnego, który im jest wspólny, to jest niewiadomej X Istoty wewnętrznej Niewysłowionego; principium *Potencjalności*. (P. C.) = *Bóg* (IV).



b) *Forma* czyli *względność boska*:

a<sub>2</sub>) W części *elementarnej* Konstytucji boskiej.

a<sub>3</sub>) Dla elementów *pierwotnych Bóstwa*.

a<sub>4</sub>) Dla elementu *fundamentalnego*; forma niewiadomej X, to znaczy forma *Istoty wewnętrznej* Niewysłowionego = Y.

*Uwaga*: Ta niewiadoma Y stanowi drugą z trzech ezoterycznych zasad Mesjanizmu, czyli niniejszej filozofii absolutnej.

b<sub>4</sub>) Dla elementów *początkowych*:

a<sub>5</sub>) Forma *Słowa*; niezależność od jakiegokolwiek warunku uprzedniego; *hyperlogizm* = *Moc* (Virtualité) *twórcza*.

b<sub>5</sub>) Forma *Absolutu*; związek zasady z konsekwencją; *logizm* = *Racjonalność determinująca*.

*Uwaga*: Nazywamy ją *Racjonalnością twórczą*, gdy jest wykonywana przez rozum człowieka w jego świadomości absolutnej lub potencjalnej.

b<sub>2</sub>) Dla elementów *pochodnych* czyli *organicznych Bóstwa*.

a<sub>1</sub>) *Bezpośrednie* czyli *odrębne*:

a<sub>5</sub>) Forma *Wolności* (nieograniczona) = *Tworzenie*.

b<sub>5</sub>) Forma *Konieczności* (nieograniczona) = *Ewolucja*.

b<sub>4</sub>) *Pośrednie* czyli *przechodnie*:

a<sub>5</sub>) Forma *Prawa Tworzenia* = *Środek* (Tworzenia).

b<sub>5</sub>) Forma *Prawa Postępu* = *Cel* (Ewolucji).

b<sub>2</sub>) W części *systematycznej* Konstytucji boskiej.

a<sub>3</sub>) W *rozmaitości* systematycznej.

a<sub>4</sub>) Dla wpływu *częściowego* elementów początkowych, *Słowa* i *Absolutu*.

a<sub>5</sub>) Forma *Indywidualności* = *Osobowość*.

*Uwaga*: Zasada systemu Politeizmu.

b<sub>5</sub>) Forma *Uniwersalności* = *Wspólność*.

*Uwaga:* Zasada systemu Panteizmu.

- b<sub>1</sub>) Dla wpływu *wzajemnego* elementów początkowych,  
*Słowa i Absolutu*; forma dualizmu = *Prawda*.

*Uwaga:* Zasada systemu dualizmu religijnego, przechodzącego przez wszystkie stopnie aż do *Chrześcijaństwa* (Bóg i człowiek).

- b<sub>2</sub>) W utożsamieniu ostatecznym dwu elementów odrębnych *Wolności* z *Koniecznością*; forma Bóstwa = *Rzeczywistość*.

*Uwaga:* Zasada systemu *Monoteizmu*.

B) *Technja* czyli *Autogenja*; to co trzeba uczynić w *Istocie wewnętrznej Arcy-Absolutu*, żeby dopełnić stworzenia Bóstwa.

a) W *treści* czyli w *konstytucji* boskiej.

a<sub>2</sub>) W części *elementarnej* tej konstytucji.

a<sub>3</sub>) Dla elementów *bezpośrednich* czyli *odrębnych*:

a<sub>4</sub>) Dopełnienie *Wolności*; *autogenja chrematyczna*, stanowiąca *Wolność ograniczoną*. (I. U. S.) = *Rozum*.

b<sub>1</sub>) Dopełnienie *konieczności*; *autotezja chrematyczna*, stanowiąca *Konieczność ograniczoną*. (I. U. E.) = *Przeznaczenie*.

b<sub>3</sub>) Dla elementów *pośrednich* czyli *przechodnich*:

a<sub>4</sub>) Dopełnienie *Prawa Tworzenia*. (I. T. S.) = *Tworzenie indywidualne* (ograniczone).

b<sub>4</sub>) Dopełnienie *Prawa Postępu*. (I. T. E.) = *Przeznaczenie specjalne* (ograniczone).

b<sub>2</sub>) W części *systematycznej* tejże konstytucji.

a<sub>3</sub>) Dla dopełnienia *harmonji przedustawnej* (préétablissement) czyli *preformacji* pierwotnej w dwu elementach początkowych w *Absolucie* i *Słowie*; *preformacji*, która daje wystarczające racje dokonanego rozwoju dualizmu czyli *principium Ducha* przez ujawnienie się boskie w *świecie chrematycznym*.

(R. S. = *Wpływ bezpośredni Boga* (np. w splodzeniu fizycznym Chrystusa).

*Uwaga:* Ten wpływ boski odbywa się zawsze przez interwencję Ducha Świętego, który ocenia jego konieczność lub wystarczające racje.

b<sub>a</sub>) Dla dopełnienia *tożsamości ostatecznej* dwu elementów odrębnych, *Wolności* i *Konieczności* przez wzniesienie się do *tożsamości pierwotnej* dwu elementów początkowych; tożsamości pierwotnej, która daje dopełnienie *Bóstwa*, jako *prawo najwyższe* istnienia Boga; *hypostaza* Arcy-Absolutu, czyli Nie-wysłowionego. (L. S. = Z.

*Uwaga:* Ta oto jest zasada stworzenia *Ojca*. I ta niewiadoma Z stanowi otatnie i najwznioślejsze z trzech principiów ezoterycznych Mesjanizmu, czyli niniejszej filozofji absolutnej.

b) W *formie* czyli we *względności* boskiej.

a<sub>2</sub>) W części *elementarnej* tej względności; dopełnienie elementów pochodnych, czyli organicznych, *Bóstwa* dla osiągnięcia *jednolitości* w działaniu boskiem, jako reguła, czyli *Kanon genetyczny* rozwoju *Bóstwa*. (C. G.) = *Opatrzność*.

b<sub>2</sub>) W części systematycznej tejże samej względności boskiej; dopełnienie części systematycznych w *Bóstwie* dla osiągnięcia *tożsamości ostatecznej* w *Bóstwie*, jako *problem uniwersalny* wszelkiej dopełnionej produkcji Boga (P. U.) = *Stworzenie świata w celu stworzenia Człowieka*.

*Uwaga:* Tu oto jest principium stworzenia *Syna*, jako *Mesjasza*.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Messianisme ou reforme absolue du savoir humain* Tom II str. 523 — 526 — potem przedruk w *Apodictique* str. 25 — 28.

Myślę, że czy kto z więcej, czy z mniej zbożnem skupieniem przeczytał powyższą tablicę, każdy chętnie prosiłby jej autora o bliższe wyjaśnienie całego szeregu podanych w niej aksjomatów. Do pewnego stopnia mógłbym nawet wyręczyć w tem Wrońskiego, na podstawie jego dzieł, ale właśnie o tyle tylko, że pomnożyłbym liczbę cytata na dowód, że każda z tych kwestyj zawsze w końcu musi nas zaprowadzić do tej samej niewiadomej podstawy wszystkich wywodów tego filozofa, której na imię absolut, albo raczej — jakeśmy się właśnie dowiedzieli — *Arcy-Absolut*. Absolut bowiem jest już — jak widać z tej tablicy — wynikiem pewnego zróżnicowania „*Niewysłowionego*“, jednym z dwu „początkowych, polarnych elementów“ procesu twórczego w *Arcy-absolucie*; mianowicie jest elementem t. z. autotezji czyli „założenia się własnego“, podczas gdy elementem autogenji, czyli „wytwarzania się własnego“ (*Production propre*) jest (przeciwstawione absolutowi) *Słowo*. Ono stanowi równocześnie element świadomości (E. S.) i wolności w tym procesie, absolut natomiast element „Nie-Świadomości“ czyli Bytu (E. E.), rozwijającego się na zasadzie konieczności i opartego na niej prawa postępu. Formą zaś tego rozwoju jest „logizm=racjonalność determinująca“. I *Słowo* jednak acz w zasadzie cieszące się absolutną (bezwarunkową) wolnością, w praktyce przecież poddaje się także pewnemu prawu, mianowicie „*prawu tworzenia*“. Wroński przyznaje, że to poddanie się jest pewnem (oczywiście zresztą dobrowolnem) ograniczeniem absolutnej wolności, zaznacza bowiem, że to prawo (tworzenia) stanowi „przejście od wolności do konieczności“, tak jak znów z drugiej strony *prawo postępu* jest „przejściem od konieczności do wolności“. Celem zaś finalnym postępu jest właśnie „dopełnienie tożsamości absolutnej dwu elementów odrębnych, Wolności i Konieczności, przez wzniesienie się do tożsamości pierwotnej dwu elementów początkowych: Słowa i Absolutu“. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Rozróżnienie tych dwu atrybutów *Arcy-absolutu* było już wyluszczone w *Prologomènes du messianisme* 1843 str. 546 i nast.

Z tem dochodzimy już do zamkniętej dla nas bramy, na której napisano trzy tajemnicze litery X. Y. Z. Kołatać do tej bramy mielibyśmy chęć tem większą, że według słów Wrońskiego litery te oznaczają właśnie nie mniej ni więcej, tylko samą „*essence intime de l'Indicible ou de l'Archi-Absolu*“. Czy można jej choćby tylko uchylić?

W tem samym dziele, w którym została po raz pierwszy podana przytoczona powyżej tablica, jako *Ordre I* „Prototypu stworzenia wszechświata“, otrzymujemy nieco dalej <sup>1)</sup> coś jakby komentarz do niej ściślejsz religijny, w każdym razie nawiązujący ją do chrześcijańskiego dogmatu trójcy. Dowiadujemy się mianowicie, że została tam „konsekwentnie założona świadomość ogólna swego *Ja* w Bogu“, że „zawarte są w tej tablicy — z odrębną świadomością boską każda: 1) Zasada pierwsza Jego stworzenia: *Z, Ojciec*, 2) Konsekwencja nieodłączna Jego stworzenia: *Syn* i 3) harmonja jako prawda tych dwu elementów przeciwnych: *Duch Święty*. I zrozumie teraz każdy, jak te trzy odrębne świadomości, które są nieodłączne od istoty (essence) Boga, tworzą w tej istocie ogólnej i *jedynej* — trzy reprodukcje odrębne świadomości *Ja* w Bogu, jakgdyby trzy świadomości tego *Ja* poszczególne. Tak, że jakkolwiek jest tylko jeden Bóg w ogólnej świadomości swego *Ja*, są w Nim jednakże z całą dokładnością tego powiedzenia *trzy osoby różne*, to znaczy trzy modyfikacje poszczególne, ale essencjalne Jego ogólnej świadomości swego *Ja*.

Co się zaś tyczy innych części składowych tego pierwszego układu stworzenia, tworzącego samostworzenie się Boga, takich jak jego autogenja, jego autotezja, jego nieograniczona wolność i nieograniczona konieczność i t. d., są to tylko *atrybucje* Boga, ponieważ wypływając z pierwszej zasady *Z* i przeciwstawiając się jedne drugim, nie istnieją same przez się i nie mogłyby przeto stanowić świadomości *Ja* w Bogu. Nawet

<sup>1)</sup> *Messianisme ou la reforme.. etc.* Tom. II, str. 567.

istota (essence) X Arcy-absolutu, która jest fundamentalnym elementem Boga, nie może stanowić takiej odrębnej świadomości Ja w Bogu, ponieważ ten element współdąży do identyfikacji elementów przeciwstawionych w ukształtowaniu ostatecznym (formation finale) istoty Boga (P. C.) i znajduje się *implicite* w ogólnej świadomości Ja w Bogu“.

Nadto w jednej z następujących tablic *Prototypu stworzenia wszechświata*, w tej, która nosi tytuł: *Tworzenie religji absolutnej przez religję objawioną* widzimy litery X. Y. Z. w *trójcach mesjanicznych* ostatnich dwu stadjów tego procesu, którego elementy początkowe stanowią: *Teizm* „czyli zdolność uczuciowa (receptibilité du sentiment) przyjmowania idei religijnych“ i *Deizm*, czyli analogiczna zdolność rozumowa (receptibilité de la cognition). Otóż „trójca mesjaniczna“ przedostatniego stadjum dążenia tych dwu elementów do utożsamienia się wyrażona jest tak:

1) *Prawo najwyższe*—*Arcy-Absolut*, czyli *Niewysłowiony* (jako neutralizacja *Absolutu* w Bogu Judaizmu ze *Słowem* w Bogu Chrystjanizmu, t. j. jako utworzenie i uznanie w Człowieku pierwszego principium Boga: X).

2) *Problem uniwersalny* = *Mesjaniczność* (*Messianité*), (jako ugruntowanie *moralności* przez dopełnienie autoteliczne świętego *odrodzenia duchowego* człowieka, t. j. przez rozwój *Słowa* w człowieku, *Słowa*, które tutaj stanowi drugie principium Boga: Y).

3) *Zbieg finalny* = *Dogmaty mesjaniczne* (ustalenie rozumowe i poryzmatyczne charakteru Starego Testamentu jako *Problemu absolutnej Prawdy* i charakteru Nowego Testamentu, jako *Problemu absolutnego Dobra*).

Ostatnia zaś trójca zawiera jako:

1) *Prawo najwyższe*—*Najwyższe principium Boga Z* (jako utożsamość pierwotną dualizmu elementów, które są zneutralizowane w *Arcy-Absolucie*, czyli *Niewysłowionym*, t. j. dualizmu *Absolutu* i *Słowa*).

2) *Problem uniwersalny* = *Samostworzenie się człowieka* (utożsamienie za pośrednictwem najwyższej zasady Z, Bytu absolutnego z Świadomością absolutną w człowieku, ażeby ustalić jego absolutną indywidualność i dopełnić przez to jego Nieśmiertelność, dokonując w ten sposób *w godzinie śmierci* tego Samostworzenia się człowieka na wzór Samostworzenia się Boga, jak zostało przedstawione w tablicy I).

3) *Zbieg finalny* = *Symbol Parakletyczny* (rozwiązanie ostateczne wspomnianych wyżej *Dogmatów mesjanicznych*, t. j. rozwiązanie ostateczne *Problemu absolutnej Prawdy*, który stanowi charakter Starego Testamentu i *Problemu absolutnego Dobra*, który stanowi charakter Nowego Testamentu) <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Drukowane po raz pierwszy w *Messianisme ou la reforme etc.* (II 537 — 543) potem w *Philosophie absolue de l'histoire* (1852 II partie) a wreszcie w *Apodictique* (str. 41 — 48). O stosunku religii objawionej do absolutnej mowy Wr. dość obszernie już w *Développement progressif*. W skład każdej rewelacji — pisze tam — wchodzi dwa elementy heterogenetyczne, mianowicie: „les principes propres du savoir temporel de l'homme et les conditions de la réceptivité de ce savoir pour des vérités absolues“, która to „receptivité“, stanowi sama w sobie „rewelacje powszechną“, podstawę religijności wogóle. Otóż można przyjąć „dwojaką determinację wzajemną“ tych elementów, mianowicie pierwszych przez drugie, lub odwrotnie. Każda indywidualna rewelacja stanowiąca podstawę poszczególnego wyznania religijnego powstaje jako „un acte individuel du savoir humain par lequel ce dernier détermine les conditions de la révélation moyennant ses propres principes“. Determinacja odwrotna mogłaby mieć miejsce dopiero wówczas, gdyby owe „wyższe warunki rewelacji“ były znane. Wtedy dokonywałyby się „par un acte d'une spontanéité absolue“. Dotychczas były tylko rewelacje na mocy determinacji pierwszego rodzaju. Ale tu znowu *motywy* takiej determinacji mogą być dwojakiej natury. Mogą one się rodzić znów albo z warunków „rewelacji powszechnej“, albo też z *principiów* świadomości doczesnej. Tak więc w pierwszym *perjodzie* naszej ery *motywy* wynikały z celu tego *perjodu*, którym był jak wiadomo „dobrobyt fizyczny“. W drugim *perjodzie* z celu, którym było „bezpieczeństwo publiczne“. W trzecim nato-

Poza tego rodzaju informacjami, podanemi w II tomie *Reforme absolue du savoir humain*, udzielił Wroński jeszcze w r. 1852 bliższych nieco wyjaśnień, dotyczących X. Y. Z. niejakiemu Ludwikowi Crozals, który był tak śmiały, że wprost o nie listownie prosił. Oto co mu Wroński odpisał 17 czerwca 1852 r. na pytanie o znaczenie X:

„Pyta mnie Pan, czy X znaczy co innego jak to, że *Bóg jest sam przez się?*<sup>1)</sup> Bezwątpienia nic innego nie znaczy. Ale też

miast, którego celem była właśnie sama religja, nie podobna znaleźć tych motywów gdzieindziej, jak tylko „dans les conditions elles-mêmes de la revelation universelle“. I przez to właściwie chrystjanizm dopiero stanowi rewelację prawdziwie boską. Miał bowiem wprawdzie i Stary Testament ten charakter ale zawierając w sobie *implicite* także polityczną formę rządu, mianowicie teokrację, a zatem „ziemski cel bezpieczeństwa publicznego“, stoi jednak niżej od chrześcijaństwa, które objawiając „idee Boga i moralności w całej ich czystości“ jest „najdoskonalszym przedstawieniem rewelacji powszechnej“. To „sprawia że się uważa założyciela Chrześcijaństwa jako będącego synem Boga“. Dowieść pozytywnie bóstwa Chrystusa możnaby wówczas dopiero, gdyby „warunki rewelacji były znane i gdyby wobec tego rewelacja przestała być rewelacją a stała się przedmiotem rozumu“. Ale „dowód negatywny“ polegający na stwierdzeniu, że „rewelacja Jezusa nie zawiera w sobie żadnego przedmiotu doczesnego, a zatem i żadnego motywu determinującego czerpanego z zasad świadomości ludzkiej“ — taki dowód istnieje już w całej pełni i bóstwo Jezusa t. j. „l'action entièrement supérieure de son savoir temporel, ou entièrement indépendante de ses propres principes, qui découvre dans Jésus une origine tout à fait supérieure ou tout à fait indépendante de son existence humaine et qui la constitue ainsi fils de Dieu, ne saurait plus être mise en doute après le deduction irréfutable que nous venons d'en donner“. (*Développement.* 1 t. d. str. 286 — 297). Dowód pozytywny przyjdzie wraz z ewolucją chrześcijaństwa, jako najwyższej religji objawionej, w religję absolutną (za sprawą oblecanego Parakleta-Wrońskiego). Jak się to stanie o tem mówią tajemniczo-schematycznie przytoczone tutaj w tekście „trójce mesjaniczne“ ostatnich stadjów tej ewolucji.

<sup>1)</sup> To pytanie zadał Crozals Wrońskiemu na podstawie tablicy p. t. *Tableau génétique de la doctrine ou Théologie du christianisme*,



to nie wyraża nic prócz problemu. Idzie zaś właśnie o rozwiązanie tego wielkiego problemu, ażeby odkryć *wewnętrzną istotę* (essence intime) tego X, czy jak Pan woli *istotę wewnętrzną Boga*, tę *istotę wewnętrzną*, o której nie powiem, że *istnieje* (existe), ale powiem, że *trwa* (subsiste) sama przez się. Atoli jako taki, ten problem jest problemem czysto religijnym, to znaczy *dogmatem*, który w braku jego rozwiązania, albo raczej, żeby usunąć samą myśl jego rozwiązania, narzucają nam religie wszystkich czasów i nawet nasz obecny Chrystjanizm jako *prawdę religijną*, t. j. *samo rozwiązanie* już tego wielkiego problemu. W istocie religja nie może uczynić więcej; gdyż objawienie jest tylko przejawem rozumu absolutnego w naszym uczuciu. I jako takie, objawienie, ta *łaska* boża, może tylko odślonić wielkie problemy naszej egzystencji, pozostawiając *zasługę* ich rozwiązania człowiekowi...“ „Wyższej zatem wiedzy, niż wiedza religji, wiedzy, w której panować będzie wyłącznie rozum absolutny, ta zdolność tworzenia prawdy, mianowicie zatem filozofji, gdy dojdzie do swego szczytu, przypadnie rozwiązanie wielkich problemów religijnych, to rozwiązanie decydujące, od którego zależy absolutna rzeczywistość człowieka...“ O ile idzie o X, to szczytem tego, co dotychczas filozofja w kierunku rozwiązania tego problemu osiągnęła, jest odkrycie Schellinga „że X jest to pierwotna tożsamość Świadomości i Bytu, zważywszy, że Świadomość i Byt, jako elementy początkowe *rzeczywistości* są koniecznie elementami wszystkich rzeczywistości stworzonych. W ten sposób ta ostatnia determinacja filozoficzna problemu X ukazuje nam zewnętrzny czyli chrematyczny charakter tej wielkiej niewiadomej.

---

*produite dans L'Écriture-Sainte par la loi de création, soumis à S. M. l'Empereur de Russie, comme chef de l'Église d'Orient.* — w dziele p. t. *Les Cent pages décisives pour S. M. l'Empereur de Russie.* Metz 1850 str. 43—50. Tam jako „Élément fondamental ou neutre (E. N) autotezji podano: „Dieu comme Archi-Absolu, par son *Essence intime* = *Dieu est par soi-même...*

Pozostaje już zatem tylko odkryć *istotę wewnętrzną* tego ważnego i decydującego problemu ludzkości zgodnie z jego charakterem zewnętrznym, ustalonym przez Schellinga. I oto właśnie odkrycie tej istoty *wewnętrznej* zostało dokonane przez filozofję absolutną, stanowiącą Messjanizm. Jakaż jest tedy ta istota wewnętrzna X? — zapyta mnie Pan niewątpliwie. Jako odpowiedź proszę przeczytać i zgłębić to, co powiedziano w tomie II *Reformy absolutnej Wiedzy ludzkiej* na str. 561—565..“

Otóż Crozals zastosował się oczywiście do tej rady, ale nie dowiedział się z zaleconych stron niczego, prócz tego, że właśnie tajemnice te dzisiejszej ludzkości odkryte być nie mogą. Powtórzył tedy pytanie, za co go Wroński w następnym liście (z 28 czerwca t. r.) zgał. „Mówi Pan — pisał — że Pan czytał strony 561—567 II tomu. Dobrze; ale ich Pan nie czytał z dostateczną uwagą, bo nie żądałby Pan odemnie odsłonięcia istoty wewnętrznej X. — Niech je Pan przeczyta raz jeszcze, ażeby zobaczyć powody, które mi wzbraniają dzisiaj i prawdopodobnie do końca życia wzbraniać będą odsłonięcia ludziom tej wielkiej prawdy“.

Ale w tym samym liście Wroński prostuje też wyrażone poprzednio przypuszczenie Crozals'a co do istoty Y i Z. Stwierdza mianowicie, że Y nie oznacza „*Ipséité divine*“, jak skłonny był mniemać Crozals, ale „*Alteriéte divine*“ (inno-  
byt boski)<sup>1)</sup>, to znaczy człowieka“. Przyczem dodaje, że gdyby to był C. odgadł, to byłby nie tylko dokonał wielkiego odkrycia, ale „co jest nieskończenie ważniejsze, byłby pojął, a przynajmniej zbliżył się do pojęcia, czym jest człowiek, rozpoznając, jeżeli nie jego istotę wewnętrzną, jego hypostazę, to przynajmniej jej charakter zewnętrzny, polegający tedy właśnie na *innobycie Bożym*“.

---

<sup>1)</sup> Tak to tłumaczę, bo to coś w rodzaju „idei absolutnej“ *im Andersein* u Hegla. Oba terminy: *Ipséité* i *Alteriéte divine* z wspomnianej w poprzednim przypisie tablicy teologicznej w *Cent pages*.

Co się zaś tyczy Z, radzi mu znowu przeczytać przytoczone tu już wyżej z II tomu *Reforme absolue* „wyjaśnienie rozumowe wielkiej tajemnicy Trójcy“, mówiąc, że tam znajdzie z kolei „znaczenie czyli *charakter zewnętrzny Z*“.

„Te trzy charaktery zewnętrzne — kończy — X, Y i Z, takie jak je Panu odsłoniłem w moich dwu listach ostatnich, powinny Panu zająć całe życie, jeżeli Pan rzeczywiście chce dojść do znajomości *Prawdy* i, co za tem idzie, do stworzenia własnej nieśmiertelności. Będzie też Pan na dzisiaj miał dosyć — więcej nawet, niż Pan będzie mógł znieść. *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo* (Joan. XVI, 12).

Atoli Crozals był natrętny. Wystąpił z nowemi przypuszczeniami, które Wroński w swojej odpowiedzi z 15 lipca 1852 prostował znów jak następuje:

„W pańskim ostatnim liście, mówi Pan naprzód, że istota wewnętrzna X nie jest niczem innym jak tylko elementem neutralnym, ześrodkowującym w swojej *indywidualności* principium *uniwersalności*, które się objawia przez świadomość i przez byt. Otóż gdyby odjąć od tego wyrazy *indywidualność* i *uniwersalność*, które nie mają tutaj ścisłego zastosowania, toby mogło być prawdą, ale nie mówiłoby i tak nie, gdyż stanowi to charakter ogólny każdego elementu neutralnego.

Określa Pan dalej istotę wewnętrzną Y, ale skoro Pan dodaje, że nie jest Pan pewny trafności tych określeń, myślę, że niema powodu się nimi zajmować, chyba poto, żeby Panu powiedzieć, iż nawet gdyby ich Pan był pewien, nieby nie mówiły, gdyż są to tylko atrybuty człowieka zewnętrznego.

Wreszcie mówi Pan, że istotą wewnętrzną Z jest element neutralny, z którego wypływa tożsamość świadomości i bytu. Otóż gdyby w tem zmienić wyrażenie *element neutralny* na wyraz *zasada*, (principe) to byłoby prawdą, ale również nieby

nie mówiło, bo Z jest wszakże najwyższą zasadą wszystkiego <sup>1)</sup>).

Oto jest, zdaje się, wszystko, czego się można od Wrońskiego dowiedzieć o treści tajemniczych liter. Od biedy mogłoby to nawet niejednemu wystarczać. Dowiedzieliśmy się przecież, że najważniejsza z tych liter Z odpowiada temu, co w języku religji chrześcijańskiej nazywa się Bogiem-Ojcem, w języku filozofji najwyższą zasadą wszechrzeczy, a w języku „filozofji absolutnej“ samego Wrońskiego oznacza ostateczne dopełnienie samostworzenia się Boga, prawo najwyższe tego procesu, powrotne wzniesienie się do tożsamości świadomości i bytu, wolności i konieczności i wszelkich elementów czasowo przeciwstawionych. Dowiedzieliśmy się też, że Y oznacza człowieka jako „innobyt“ (altériété) Boski, zaś X pierwszy akt autotezji Boskiej, afirmację: jestem, który jestem, *ipséité divine*, pierwszą zasadę wszechrzeczy, element fundamentalny, tożsamość świadomości i bytu pierwotną i jakby to tam jeszcze można terminologją Wrońskiego określić. Otóż w wielu systemach metafizycznych, podobne określenia tego, czego się nie zna i znać nie może, zastępujące wyrazy religji wyrazami niby filozoficznymi, zadowolają i autorów i wielu ich czytelników. Nie trzeba nawet do gnostyków jakich sięgać, wystarczą jako przykłady Hegel czy Schelling, od którego Wroński niewątpliwie dużo skorzystał. I u niego więc mogliśmy na tem poprzestać, gdyby nie jego stałe zapewnienia, że wie coś więcej, że te wszystkie określenia, które akceptuje, czy sam daje, określają tylko „zewnątrzny, chrematyczny charakter“ określanych rzeczy, on zaś zna także ich achrematyczną, wewnętrzną *essence*.

Tej jednak odsłonić nie może, czy też nie chce.

W tym tomie II *Reforme absolue du savoir humain*, z któ-

---

1) Listy do Ludwika Crozals ogłoszono po śmierci Wrońskiego, p. t. *Cinq lettres Philosophiques* jako dodatek do: *Sept manuscrits inédits, écrits, de 1803 — 1806* par Hoene-Wroński. Paris 1879 str. 223 — 238.

rego tu tyle już informacji przytoczyłem, mówi (na str. 562), że „najwyższa metafizyka, której przedmiotem jest treść istotna owych liter X, Y, Z, musi „tworzyć doktrynę *ezoteryczną*, to znaczy musi jeszcze pozostać dla ludzkości obecnej zakrytą“. Wszakże bowiem według nieomyłnej zapowiedzi filozofji absolutnej dopiero „w VI perjodzie rozwoju postępowego ludzkości ta istota wewnętrzna arcy-absolutu będzie mogła być odkrytą“. Odślonięcie jej tedy już dziś, „gdy ludzkość zaledwie wchodzi w perjod V, stanowiłoby poważną sprzeczność (*une grave contradiction*)“. Nikt chyba — dodaje Wroński — „przez czystą i zarozumiałą ciekawość nie będzie od nas tego wymagał“. I Crozals'owi zamiast odpowiedzi kazał przeczytać te słowa i następujące po nich zapewnienie, że jedyną drogą do tej ostatecznej *Prawdy* jest stopniowe zgłębianie podanego po raz pierwszy w *Reforme absolue* „Prototypu stworzenia wszechświata“ i że tą drogą „człowiek powoli swoją własną zasługą dochodzić będzie do coraz jaśniejszego pojęcia tych principjów X, Y, Z., przez które istnieje świat i przez które człowiek, dokonywając własnego stworzenia na wzór Boga, na którego podobieństwo został stworzony, dopełni swoich absolutnych przeznaczeń“. On sam (Wroński), dość już zrobił, sprowadziwszy „całe stworzenie wszechświata do trzech prostych principjów Z, X, Y, albo raczej do jedyne go principium Z, od którego dwa inne X i Y pochodzą“.

Właściwie — byłoby może logicznem przypuszczenie, że Wroński nie mógłby odślonić swoim społecznym istoty owych trzech niewiadomych nawet gdyby miał naprawdę coś takiego do odkrycia i gdyby odkryć chciał. Wszakże mówiąc w *Développement progressif* o ostatnich zdobyczach filozofji niemieckiej, stwierdzał, że wysiłki jej, zmierzające do odkrycia absolutu, musiały, mimo wszystko, pozostać bezowocnemi, gdyż „prawdziwa istota absolutu musi się znajdować poza tym światem i tylko tam jedynie można ją odkryć“. Chcąc zatem do niej dotrzeć „*trzeba granice tego świata*

przekroczyć“. Wrońskiemu samemu udało się rzekomo tego dokonać i odkryć sam arcy-absolut, ale jakżeż mógł przenieść to odkrycie w rozumy, które jeszcze granic tego świata nie przekroczyły? Czyż można rewelacje tego rodzaju ująć w jakieś dostępne dla dzisiejszych ludzi określenia, nie fałszując ich treści?

Ale oto właśnie Wroński nigdy nie mówił, że faktycznie nie może. Raczej że „z arcyważnych powodów“ — *nie chce*.

Przytoczyłem wyżej powód podany w *Reforme absolue*: sprzeczność, jakaby zachodziła pomiędzy odkryciem istoty absolutu już teraz a zapowiedzią dawniejszą, że ludzkość dojdzie do tego odkrycia dopiero w VI perjodzie swego rozwoju. To możnaby nawet uważać za argument przypuszczenia, że Wroński *nie mógł* odsłonić absolutu w perjodzie obecnym. Boć przecież nie szło mu chyba tylko o niezaprzeczenie własnemu proctwu, ale o stwierdzenie, że byłoby to sprzeczne z *absolutnemi* prawami rozwoju ludzkości, a zatem niemożliwe. Trzeba jednak zaznaczyć, że tej sprzeczności albo niema, albo też stanowi ją już sam fakt, że odkrycia absolutu dokonał Wroński. Trudno bowiem przyjąć, żeby ludzkość w którymkolwiek perjodzie swego rozwoju mogła odkryć absolut odrazu zbiorowo. Zawsze przypadłoby to w udziale naprzód jakiejś jednostce czy jednostkom. Otóż skoro się taka jednostka już znalazła, to właściwie „człowiekowi samemu pozostawiony przez Stwórcę tryumf“ tego odkrycia już się stał faktem. Gdyby zaś Wroński na to odpowiedział, że długi nawet przeciąg czasu pomiędzy odkryciem jednostki a pojęciem i przyjęciem tego odkrycia przez ogół ludzki jest rzeczą całkiem prawdopodobną i że „rodak jego“ Kopernik mógłby tu służyć za przykład, toby mu znowu trzeba przypomnieć, że Kopernik przecież swoje odkrycie objawił, światła pod korcem nie krył. Jeśli tedy niema sprzeczności pomiędzy faktem, że z praw absolutnych wynika odkrycie absolutu przez ludzkość dopiero w perjodzie VI, a faktem, że Wroński odkrył ten

absolut już teraz, to nie będzie jej też wówczas, gdy on to odkrycie ujawni. Nikt go nie pojmie? To już nie jego sprawa.

A zresztą Wroński wcale nie sądzi, żeby go nikt ze współczesnych nie mógł pojąć. Owszem, „wyłączając tutaj — pisze w tejsamej części *Reforme absolue* (str. 563) — znajomość najwyższych principjów Z, X, Y dla współczesnej ludzkości, nie twierdzimy bynajmniej, że nie mogą już teraz istnieć ludzie, którzyby byli zdolni nietylko dla siebie zrozumieć te wysokie principia spekulatywnie, ale i więcej: stosować je praktycznie do dostojnych (augustes) potrzeb ludzkości“. Nie-dość na tem! Mógł przecież Wroński odsłonić absolut Arsonowi!

To też w tym swoim wywodzie ezoterycznym, o którym wspominałem już przy innej sposobności, przyznaje się nasz odkrywca ostatecznie do tego, że nie tyle nie może tego uczynić, ile nie chce, czy też się lęka. „Miejmy — pisze — odwagę to wyznać: głęboka odraza, której z powodów arcyważnych nie możemy pokonać, przeszkadza nam tutaj odsłonić publicznie samą istotę absolutu. Przez wzgląd na ludzi powstrzymamy się od bliższego określenia tego porządku rzeczy, który nas niestety w stanie obecnym ludzkości tak gwałtownie odpycha“. I tutaj już tylko jakby na usprawiedliwienie dodaje jeszcze: „Zresztą jesteśmy w tem tylko posłuszni intencjom Stwórcy, który ukrył głęboko to principium bezwarunkowe wszechświata, ażeby człowiekowi pozostawić tryumf jego odkrycia, gdyż to przecież przez owo odkrycie właśnie ludzkość sama dokonać ma swego własnego stworzenia“<sup>1)</sup>.

Nota bene — tych arcyważnych powodów, które Wrońskiemu nie pozwalały przewyciężyć odrazy do publicznego ujawnienia absolutu, i tych względów, które go równocześnie powstrzymywały od wyjawienia owych powodów — można się z częstych jego skarg osobistych (w różnych dziełach) dość

---

1) *Apodictique messianique* str. 2.

łatwo domyślić. Są to mianowicie: 1) Stosunek ludzi do jego dzieł obojętny lub lekceważący, świadczący mu, że „dorastają“ do tych rewelacyj mniej niż przed ich publikacją mógł sądzić. 2) Sprzysiężenie przeciwko niemu „piekielnych band mistycznych“. Naogół skłonny był przytem Wroński uważać pierwszy fakt za skutek drugiego, zatem dwa powody łączyć w jeden. Pamiętajmy zaś, że owe „bandy mistyczne“ traktował jako organy „szatana na ziemi“, któremu przypisywał moc „obrócenia dobra w zło, prawdy w absurd“. Czyż godziło mu się tedy narażać święty majestat Prawdy na takie sponiewieranie i może raczej zaszkodzić ludzkości przez jej ujawnienie, niż ją zbawić?

Oczywiście wolno nam pomyśleć, że jeżeli prawda Wrońskiego była naprawdę absolutną prawdą, to byłyby jej „bramy piekielne nie zwyciężyły“. Ale Wroński takiej pewności, widać, nie miał. Zachwiał go w niej właśnie „ów skandal, którego tajemnicze źródło <sup>1)</sup> mógł pojąć“ jeszcze na czas — skandal o cenę absolutu. Fakt, że — jak sam wyznaje — „cała publiczność, przynajmniej we Francji, gdzie się ten skandal zdarzył, wystąpiła przeciwko...“ temu, którego sam jego przeciwnik nazwał „światłem ziemi (flambeau de la terre) i wszelkimi rodzajami środków pomagała temu przeciwnikowi“, ten fakt otworzył mu oczy. „Tak to nieszczęśliwie — pisze w *Prolegomènes du messianisme* (1843) <sup>2)</sup> — ten skandal, który z jednej strony podawał produkcję tych nowych prawd w podejrzenie i który przedewszystkiem, z drugiej strony, czynił ludzi niegodnymi ich poznania, zadał produkcji publicznej Mesjanizmu cios śmiertelny. Zaiste autor nie mógł się już potem zdecydować na rozwijanie prawdy przed ludźmi, którzy ją odpychali z tak gwałtownym wstrząsem“ (avec de si violentes convulsions). A wszakże od sa-

---

<sup>1)</sup> *W Apodictique messianique* str. 191 traktuje Wroński Arsona już otwarcie jako „Kakodemoną“.

<sup>2)</sup> *Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie comme Prolégomènes du Messianisme*. Paris 1843 str. 249.



mego tego „fatalnego“ ucznia, który się potem w „zdeklarowanego nieprzyjaciela“ i oskarżyciela przemienił — wszakże od niego samego dowiedziała się publiczność francuska, że „9 października 1814 w Saint-Cloud ów autor odsłonił mu istotę absolutu...“

Cóż jednak właściwie i jak — mógł on mu tam naprawdę odsłonić?

---



III.

ABSOLUTNY ROZUM H. WRÓŃSKIEGO.

ABSOLUTNY ROZKAZ N. PRERUKY

Nie jeden z czytelników, z tych nawet, którzy byli tak ostrożni, że się nie pośpieszyli z osądzeniem w swoim przekonaniu Wrońskiego na podstawie pierwszej części tego studjum, u końca drugiej dość już może niecierpliwie żuł w sobie pytanie, czy czasem cały ten absolut twórcy Sehelianizmu i Mesjanizmu nie jest poprostu czemś takim, co się po angielsku nazywa *humbug*. Czy wogóle poza temi schematyzacjami różnych dziedzin wiedzy dokonaniem na podstawie schematów takich znów jak schematy prawa tworzenia, rozwoju ludzkości, samotworzenia się Boga i t. p., które wszystkie operują tak dużo, że aż nic określonego nie mówiącemi ogólnikami jak: Byt, Świadomość, Prawda, Dobro, Dobrobyt fizyczny i hiperfizyczny i t. d. — czy poza ( a raczej ponad) temi wszystkimi równie pretensjonalnemi jak pustemi wywodami, kryje się naprawdę coś jeszcze innego, czego w nich samych niema, ale co jest jednak w głowie Wrońskiego i co w jego głowie przynajmniej mogło tym schematom nadawać jakiś sens rzeczywisty — czy też jedyną absolutną prawdą w tem wszystkim jest właśnie tylko zdolność osobiwsza komponowania tego rodzaju schematów przy pomocy zdumiewającej zresztą pracowitości i wiedzy?

Wywody Wrońskiego przypominają swym charakterem wywód trójcy w scenie szóstej trzeciego aktu *Kordjana*:

*Doktór.*

Trzy są elementa,  
Które składają rozum, trzy wielkie myślники:  
Przez nie wytlómaczona jasno Trójca święta.  
Myślnik jedność urodził wielość liczniki,  
Z nieskończoności starszej określność wypływa;  
A związek między niemi, myśl, co porównywa,  
Jest trzecim elementem, z trzech trójca się składa;  
Bez wyobrażeń liczby wnet jedność upada;  
Bez określności bytu nieskończoność niknie;  
Więc jedna równa drugiej, jak Ojciec Synowi,  
Względność ich dała życie Świętemu Duchowi,  
A wszystkie trzy ideje są trójcą — rozumem.

*Kordjan.*

Napełniłeś mi uszy oceanu szumem...

Otóż, czy takie szумы, wydobywając się u Wrońskiego z morza erudycji i w samym niezwykłym fenomenie jej rozmiarów mając podstawę do tego, żeby wrażenie sprawiać również niezwykle — nie mogły łatwo oszłomić nieodpornej z natury głowy Arsona? <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Arsonów swoich miewał Wroński i później. W r. 1836 związał bliski stosunek z jakimś Edwardem Thayerem, powinowatym Ludwika Napoleona (późniejszego Napoleona III) i gorliwym stronnikiem „idei napoleońskiej“. Zaczął jej też i Wroński gorliwie służyć niebawem, począwszy od „*Tajemnicy Napoleona*“ w *Metapolityce Mesjanicznej* (1839). Thayer zaśłożył hojnie na modele i próby jego wynalazków w dziedzinie lokomocji. (Zgodził się też włożyć w realizację tych wynalazków znaczny fundusz niejaki Paitre, ten się jednak wkrótce z tego przedsięwzięcia wycofał, a proces, który mu Wroński wytoczył w 1842, wygrał. Zob. Dickstein l. c. rozdz. IX). Kiedy Thayer po długoletnim wspieraniu Wrońskiego

A dodajmy jeszcze, że był w tych szumach majestat zawrotnej zupełnie pewności siebie, swej nadprzyrodzonej wiedzy i misji, majestat, który we wszystkich pismach Wrońskiego objawia się co krok w nazywaniu tego, co on mówi „*ces augustes vérités*“ i stwierdzaniu, że wszystko to jest „*déduit*“ czy „*etabli*“ „*rigoureusement*“.—To wszystko razem zważywszy, możemy sobie dość łatwo wyobrazić, że cokolwiek bądź podstawione za X. Y. Z. mogło ówiek absolutu jako źródła wszechwiedzy Wrońskiego wbić w mózg Arsona siłą sugestji całkiem gładko.

Takie przypuszczenie zaś musi też nasuwać pytanie, czy Wroński sam wierzył w swoje odkrycie absolutu i w opieranie na tem odkryciu swych naukowych i politycznych rewelacyj — czy też wmawiał to tylko w ludzi dla celów osobistych? Jakich? Ano odgrywanie roli Parakleta na ziemi, proroka i „absolutnego“ prawodawcy, doradcy monarchów i papieży, mogło być zupełnie przyjemne, pomijając już rentowność. Czytaliśmy przecież na końcu *Développement progressif*, jak to w siódmym perjodzie „depozytarjusze prawdy zostaną powszechnie uznani za prawodawców ludzkości i na mocy tego uznania utworzą radę ścisłą, której dobrowolnie będą poddane wszystkie sprawy ziemi“.

Moralność Wrońskiego taka, jakąśmy poznali w jego stosunkach z Arsonem, niebardzo się może takiemu podejrzeniu sprzeciwia. Gdy zaś jeszcze dołączymy do tego jego ciągle, w każdym dziele niemal — powiedzmy delikatnie — nieprzyjemne kłanianie się i schlebianie wszystkim monarchom i rządom (ze stałym przytem wyróżnianiem rosyjskiego, jako swe-

---

pieniędzmi i wpływami zerwał z nim wreszcie około 1849 r., znalazł się w tymże jeszcze roku nowy wielbiciel i dostawca środków materialnych na wydawnictwa i podróże, hr. Durutte z Metz. Ten nie opuścił Wrońskiego już do śmierci a i później przyczyniał się do publikacji pozostałych rękopisów.

go własnego)<sup>1)</sup> dla pozyskania ich protekcji i subsydjów, przytem gorliwość w poniżaniu ich przeciwników, a już wręcz

1) Długi szereg dedykacyj i adresów zwróconych do Aleksandra I i Mikołaja I w druku i w rękopisach, większa jeszcze obfitość apostrof i pochlebstw skierowanych do Rosji w różnych ustępach różnych dzieł ze wszystkich epok życia (począwszy od r. 1811), używanie nader często do końca życia tytułu: *ancien officier supérieur d'artillerie au service de Russie et attaché a l'état major de Souworoff* — wszystko to wymownie świadczy o wytrwałości nadziei, z jakimi Wroński w stronę Rosji spoglądał. Nie można zaprzeczyć Erdanowi, kiedy pisze (*La France mystique* II, 33): *Il y a chez lui (Wroński) bien des répétitions; mais il y a quelque chose qui est répété, ressassé, amplifié, plus que tout autre sujet, c'est l'éloge direct ou indirect de la Russie. L'empereur Nicolas n'est pas seulement ménagé dans ses livres, il est à la lettre flagorné* — Najlepiej może maluje mistyczny kult Wrońskiego dla Rosji list jego do ks. A. Czartoryskiego drukowany w r. 1848 p. t. *Épître à son altesse le prince Czartoryski sur les destinées de la Pologne* i t. d. Przekonywa tam Wr. Księcia, że Polska, solidaryzując się z dążeniami rewolucyjnymi w Europie, wykopie sobie grób w każdym razie. Bo albo Rosja wyjdzie z walki z temi dążeniami zwycięsko, a wtedy zmiażdży Polskę do reszty, albo będzie pokonana a wówczas Polska zginie wraz z całym światem. Na szczęście tego ostatniego wypadku obawiać się nie trzeba. Bo gdyby nawet „l'empire d'Autriche venait à être renversé, si les nations slaves qui la composent, venaient à se révolter et à se constituer indépendantes, si la Pologne toute entière s'insurgeait alors, si le parlement de Francfort et toute l'Allemagne venaient à se constituer en republique, si la France, pour soutenir ce développement universel du principe démocratique, joignait ses forces aux forces considerables de l'Allemagne et de l'Italie, si l'Angleterre même, contre son intérêt et par consequent contre toute probabilité, venait aussi à ce joindre à cette révolutionnaire propagande démocratique, enfin si la Turquie et la Perse se déclaraient de même pour le triomphe de ce principe républicain, croyez-vous que la Russie succomberait? — Non, comme à la suite de l'invasion de Napoléon, qui traînait aussi avec lui l'Europe entière, la Russie sortirait victorieuse de cette lutte en apparence inégale. — Et voulez vous savoir pourquoi? — Parce que la Providence a formé et constitué la Russie, telle quelle l'est, pour ne pas laisser effacer



zajadłość w lżeniu ludzi, w których Wroński widział współpretendentów do misji zbawienia ludzkości — wszystko to znowu razem wzięwszy, możnaby już i świadome ludzenie ludzi owym rzekomym absolutem, czyli poprostu szarlatanstwo, przyjąć bez większego zdziwienia.

Czyż można zresztą przypuścić, żeby tak niepospolity umysł jak Wrońskiego mógł wierzyć naprawdę w rzeczywistą absolutną wartość tych schematów prawa tworzenia i samotworzenia się Boga i t. d. — czy mógłby wierzyć w działającego przez towarzystwa mistyczne „djabła na ziemi“ i tym podobne rzeczy?

---

sur la terre le nom et l'idée de Dieu. Si elle succombait dans les circonstances actuelles, l'humanité toute entière succomberait avec elle, c'est à dire, une nouvelle chute morale de l'homme se reproduirait sur la terre. Et comme nous avons la garantie religieuse (Voyez les *Prolegomènes du messianisme* p. 201) de ce qu'une telle chute ne se renouvellera plus sur notre globe, nous pouvons, avec une conviction religieuse, affirmer cette issue salutaire pour l'humanité“.

Warto też zwrócić uwagę na to, że i cerkiew prawosławną kokietał Wroński dość wyraźnie, łącząc z tem np. w przypisku na str. 60 *Prodrome du mesianisme* delikatne ostrzeżenie pod adresem kościoła katolickiego. „Si l'Église latine — pisze tam — en suivant la haute sagesse de *juste-milieu religieux*, qui lui a été si salutaire jusqu'à ce jour, et qui a réellement sauvé la religion, persiste à demeurer stationnaire, en méconnaissant la présente nécessité de cette grande réforme de la religion (oczywiście reforma Wrońskiego), l'église greque, qui se distingue précisément par ce qu'elle a en elle des éléments du progrès, ne manquera pas de marcher dans cette voie nouvelle, laquelle résulte actuellement, comme un corrolaire inévitable, de la sainte révélation elle-même du christianisme“.

Cała ta nieustająca tendencja rosyjska nie przeszkadza Wrońskiemu szturmować stale również i równolegle do wszystkich pokolei, jakich przeżył, władców i rządów Francji, poczynawszy od Napoleona I skończywszy na Napoleonie III. Dwutomową *Philosophie absolue de l'histoire* dedykował wreszcie (na rok przed śmiercią) łącznie: A leur majestés, Nicolas I Empereur de toutes les Russies et Napoléon III Empereur des Français.

Z tem ostatniem pytaniem natrafiamy jednak w naszym rozpędzie ku tak bezwzględnemu osądzeniu Wrońskiego na pewien opór.

Jeżeli bowiem „niepospolitość“ umysłu miałyby koniecznie wśród wielu innych przymiotów obejmować także krytycyzm, tobyśmy się musieli w każdym razie dziwić niemniej temu, że też Wroński mógł liczyć na wiarę w absolutność swoich wywodów u tych monarchów i rządów, czy nawet instytucyj naukowych, do których je adresował i zresztą wogóle u tych wszystkich, którzy je mogli czytać.

Prawda — napotykał czasem takich, którzy wierzyli bezwzględnie, ale można ich było wszystkich policzyć na palcach; a przytem były to zwykle umysłowości o pewnych dyspozycjach mistycznych, jeżeli nawet nie wyrażni mistycy, a więc gatunek, który on sam — Wroński — oficjalnie przynajmniej zapamiętałe zwalczał, oskarżając bądź o czynne działanie, bądź o bierne uleganie działaniu, na rzecz przysiężonych przeciw prawdzie na ziemi, mocy piekielnych. Ich organowi poznania, mianowicie uczuciu, zbliżonemu (jak mówił) do zwierzęcego instynktu, uczuciu, które uważał za szczątek psychiczny odziedziczony po istotach poprzedzających ludzkość na ziemi<sup>1)</sup> i winnych tego, co religja nazywa grzechem pierworodnym — przeciwstawił zawsze swój organ poznania, mianowicie „rozum twórczy“, ten promień absolutu w naszej świadomości, który ma nas czasem doprowadzić do jego odkrycia. Do tego wyłącznie organu poznania w ludziach Wroński się zwraca, ten chce w nich oczyścić i wyzwolić, i ostateczne, górne przeznaczenia ludzkości uzależnia tylko od rozwoju tego rozumu.

I otóż właśnie ten ustawiczny apel do rozumu, a nie do tych wszystkich dyspozycyj psychicznych, które są podatne na sugestję i wywołują zjawisko wiary tem potężniejszej czasem, im bardziej irracjonalnej — ten apel wyłącznie do ro-

---

1) Por. wyżej str. 90 (przypis).

zumu stanowi czynnik usiłowań Wrońskiego, który nas tutaj musi zastanowić. Od pojęcia rozumu nie mógł bowiem chyba (takby się przynajmniej zdawało) odłączać krytycyzmu i wymagania jasnych, czysto rozumnych właśnie, kryteriów prawdziwości; jakże się tedy nie bał ich wyzywać takim ugruntowaniem swych doktryn, jakieśmy widzieli. — Jeżeli chciał ten rozum ludzki świadomie (jakby to ktoś mógł być skłonny przypuścić), dla widoków osobistych, oszukać, to jak mógł się tak zaślepić, żeby go właśnie budzić, zamiast usypiać, żeby się odwoływać właśnie do niego a nie raczej do takich żywiołów duszy ludzkiej, które go przytłumiają, a które przecie nie nowina wcale uważać za dalej sięgające organy poznania niż rozum? Przecież cokolwiek będziemy myśleć o intencjach jego twórczości, musimy w każdym razie przyjąć, że jej sukcesu (takiego czy innego) chciał szczerze i usilnie, i w jego możliwość musiał wierzyć. Już rozważając jego postępowanie z Arsonem doszliśmy do wniosku, że on—wierzył czy nie wierzył w swój absolut — w potęgę, w moc działania na drugich, swojej rewelacji wierzył napewno. Jeżeli zaś raz przyjmujemy, że mógł wierzyć szczerze w możliwość przekonania *rozumu* ludzkiego temi argumentami, których do tego celu używał, to musimy także przyjąć równie szczerą wiarę jego w istnienie takiego gatunku rozumu, który, pozostając rozumem, jest jednak dla takich argumentów przystępny. Czy z tego nie wynikałoby poniekąd, że w takim razie mógł też wierzyć i w rzeczywistość tych argumentów wagę? Jakkolwiekby, nimbyśmy sobie mieli odpowiedzieć na to pytanie bardziej stanowczo, musimy wprzód postawić inne, mianowicie, co by to był za gatunek rozumu, a w szczególności czemu by on się różnił od organów t. zw. poznania mistycznego?

Odpowiedź na pierwsze wynika już właściwie z niektórych ustępów rozdziału poprzedniego. Widoczne było już tam, że Wroński rozróżnia nietyle dwa gatunki rozumu, ile raczej dwa stopnie. Pierwszy stopień, to rozum zależny od „warunków naszej egzystencji ziemskiej“, fizycznej, ograniczony cza-

sem i przestrzeni; drugi: rozum wyzwolony z tych pęt, bezwarunkowy, absolutny. Są to dwa stopnie „władzy“ (faculté) w istocie swojej tej samej, która z pierwszego stopnia może się wznieść na drugi drogą własnego rozwoju i świadomego wysiłku. Rozum (absolutny już) Wrońskiego ma być tego dowodem i zachęcającym innych do wysiłku w tym kierunku przykładem. On też sam wzywa ludzi przede wszystkim do tego wysiłku. Kierując wywody swoje wyłącznie do ich rozumu, na terażniejszy jego poziom oczywiście nie liczy. Wie, że przy największym jego wytężeniu mogliby ludzie pojąć conajwyżej konsekwencje i zastosowania jego odkryć, ale do jądra samego tych odkryć dotrzeć będą mogli wówczas dopiero, gdy rozum ich dojdzie do tejsamej „bezwarunkowości“, do której doszedł rozum jego. Tylko, że właśnie dojść do niej można, tak jak on doszedł, przez kulturę wytrwałą rozumu dzisiejszego. Przyczem zgłębianie uporeczywe, przemyślanie nieustanne jego — Wrońskiego — dzieł, wspinanie się niestrudzone od twierdzeń w nich podanych ku założeniom, od założeń ku ich wspólnemu źródłu — powinno teraz stanowić główny tej celowej kultury rozumu środek. I tu właśnie za dowód skuteczności takiego środka może służyć np. Arson. Musiała widocznie szkoła, którą przeszedł u Wrońskiego, wyzwolić jego rozum z „pęt ziemskiej natury człowieka“, skoro mu się nauka o absolicie stała dostępną. To samo stało się zresztą prawdopodobnie i z matematykiem Montferrierem (nie mówiąc już o p. Wrońskiej) i te doświadczenia mogłyby usprawiedliwiać wiarę Wrońskiego w to, że takie „wyzwolenie“ rozumu może się stać udziałem także wielu innych.

Idzie teraz tylko o to, czy taki rozum wyzwolony, uwolniony od form poznania czasowo-przestrzennych, nie jest przypadkiem równoznaczny (mniej więcej) z władzą poznawczą mistyków, z tem, co oni nazywają poznaniem bezpośrednim, z tem, co u nas Słowackiemu np. podyktowało *Genesis z ducha* „przy zupełnem uśpieniu władz rozumu“.

Wspomniało się jednak wyżej, że Wroński się przeciwko temu zastrzega wprost namiętnie, że mistyków uważa ni mniej ni więcej tylko za pomiot piekła. Jakże to tedy uzasadnia, w czym widzi zasadniczą między swoim a ich „poznaniem“ różnicę?

Odpowiada na to pytanie najdokładniej stosunkowo w rozdziale trzecim *Metapolityki mesjanistycznej*. „Trzeba wiedzieć — mówi — że istnieje w nas świadomość podwójna: świadomość naszego *ja* czynnego i świadomość naszego *ja* czysto biernego... W pierwszej — poznawczej czyli aperceptywnej (cognitive ou par aperception) objawia się *ja* logiczne, czynne, które jest odróżniającym atrybutem człowieka (samego); w drugiej, uczuciowej, czyli aprehenzywnej (sentimentale ou par apprehension) *ja* empiryczne, biernie, które jest atrybutem zwierzęcia, ale które w człowieku odróżnia się przez współdziałanie rozumu“... Otóż człowiek normalny posiada w swojej „rzeczywistości“ świadomość obu tych *ja*; ale właśnie mistycy stanowią klasę ludzi pozbawionych świadomości swego *ja* hiperfizycznego (t. j. logicznego, czynnego), a mających tylko świadomość swego *ja* fizycznego (t. j. biernego, zwierzęcego). Jest zatem rzeczą widoczną, że tacy ludzie, nieumieją sobie wytworzyć żadnej idei świata hiperfizycznego, czyli bezwarunkowego, który w nas jest, to znaczy *spontanizności absolutnej* twórczej właściwej naszemu rozumowi; ale natomiast mogą wnikać w najgłębsze tajniki naszego wewnętrznego (intime) świata fizycznego i cofać się w ten sposób aż do samego źródła (origine) warunków fizycznych naszej obecnej egzystencji, t. j. aż do *świata pierwotnego*, z którego się te warunki bezwładne, czyli ziemskie, czynności spontanicznej naszego rozumu jakgdyby przez kolejne dziedziectwo, wywodzą. Tacy ludzie, którzy przez kontemplację wewnętrzną swego *ja fizycznego* docierają bez pomocy naszego rozumu twórczego, aż do pierwotnych warunków naszej egzystencji obecnej i czerpią zatem w samychże tych warunkach siły nieznanne i transcendentne zastosowania naszych

władz intelektualnych porządku fizycznego, jak np. zwierzęcy magnetyzm — tacy ludzie. mówię, którzy w naszym obecnym świecie tworzenia rozumnego wznawiają w ten sposób tory pierwotnego świata destrukcji demonicznej, zdają się posiadać sferę działania nadprzyrodzoną i są w oczach innych ludzi osłonięci jakby obłokiem tajemniczym, który z nich czyni istoty naszemu obecnemu światu zgola obce.“<sup>1)</sup>

W całej tej charakterystyce mistyków, może nie całkiem jasne są czytelnikowi te wzmianki o „świecie pierwotnym“, świecie „demonicznej destrukcji“ i o dziedzictwie po nim, ale za długoby było nad tem się tutaj zatrzymywać. Po bliższe objaśnienie odsyłam do przypisu na stronie 90 tej pracy, a komu to mało, może jeszcze zajrzy do *Apodyktyki mesjanicznej*, gdzie na stronie 189 i nast. i potem 203 i następných, znajdzie cały obszerny wywód „stworzenia złego principium“ — kakodemonji i satanizmu, jak zwykle w „ścisłych“ schematach według „prawa tworzenia“. Z tego się dowie jak się w świetle nauki absolutnej przedstawia historia naszego upadku i grzechu pierworodnego, skąd się u nas bierze wszystko to, co w nas osłabia potęgę twórczą rozumu i zarazem czyni nas skłonnyimi do „przenoszenia maksymy zła ponad maksymę dobra“ i co z tem wszystkim mają wspólnego mistycy wszystkich czasów. Tutaj idzie przede wszystkim o stwierdzenie przez Wronskiego tego „faktu“, że „w skutku tej konfuzji dwu światów (pierwotnego świata grzechu i obecnego świata tworzenia czyli zbawienia“), która (konfuzja) stanowi fundamentalną cechę bandy mistycznej, jej inteligencja nie może przekroczyć tego, co jest czysto *bierne* w rzeczywistości naszego istnienia i zamyka się przeto całkowicie w prostej *receptywności nieograniczonej* naszego intelektu, przyczem może uprawiać jedynie prostą *kontemplację*: i oczywiście, przy takim ograniczeniu, inteligencja mistyków, nie mogąc rozwinąć spontanicznej czynności naszego intelektu, której

---

1) *Metapolitique messianique* str. 76 — 77.

działanie stanowi *refleksję*, nie może się też wznieść w sfery tworzenia ludzkiego, w których, ażeby właśnie spełnić szczególne przeznaczenie obecnego świata, człowiek musi stworzyć z jednej strony *Prawdę absolutną* za pośrednictwem filozofji, z drugiej *Dobro absolutne* za pośrednictwem religji<sup>1)</sup>

Wystarczy tych przytoczeń, żeby móc orzec, iż z pośród różnic, jakie Wroński widzi między poznawaniem swoim a poznawaniem mistyków, najistotniejszą jest (pomijając już genetyczne wyjaśnienie tego zjawiska) ta: tam bierna („bezwładna“) kontemplacja — tu „spontaniczna twórczość“.

Spontaniczna twórczość w poznawaniu? Tak jest! Najdokładniej w poznawaniu. Poznawać i tworzyć to jedno; albo raczej: tylko tworzenie jest poznawaniem. Dopierośmy czytali, że filozofja powinna *Prawdę absolutną stworzyć*. A w *Prodromie mesjanizmu* możemy czytać, że rozum jest władzą, „która może poznać, a zatem odkryć *czyli stworzyć* Absolut“, prawda zaś „nie jest niczem innym, tylko determinacją rzeczywistości przez twórczą spontaniczność rozumu, zgodnie z jego własnymi spontanicznie w nim powstałymi warunkami, które są tem, co stanowi niewzruszone prawo tworzenia<sup>2)</sup>).

„Władza taka, która może spontanicznie, t. j. sama z siebie ustanowić zasadę, czyli początek wszelkiej rzeczywistości, jest oczywiście *władzą twórczą*; i jako taka, jedynie stopniem intensywności może się różnić od władzy twórczej pierwotnej, która również jest właśnie spontanicznością absolutną najwyższego rozumu Stwórcy“.

---

<sup>1)</sup> Tu dodaje Wroński w przypisku: „Comme telle, l'intelligence des mystiques, étant privée de tout acte spontané de reflexion, et ne pouvant, dans l'inertie de sa contemplation remplacer cet acte rationnel que par le jeu déréglé de l'imagination, forme une véritable *monstruosité intellectuelle* qui ne saurait être reconnue par l'expérience, a laquelle échape généralement tout ce qui tient à la spontanéité lors même qu'elle opère sa propre destruction“. Dlatego dopiero mesjanizm mógł ten „anormalny stan spontanicznego ducha ludzkiego poznać i wytłumaczyć“.

<sup>2)</sup> *Prodrome du messianisme* str. 66.

„I właśnie tę wszechpotęgę rozumu, która tak długo pozostawała nieznaną, a raczej zagrzebaną w naszej naturze ziemskiej, mesjanizm ma misję odkryć na ziemi, ażeby stworzyć prawdy absolutne, które ma ludziom objawić“.

„Można też zgóry już przyjąć, że wszelka produkcja intelektualna mesjanizmu, to znaczy każda prawda, stworzona przez tę nową doktrynę, skoro tylko będzie zgodną z warunkami absolutnej spontaniczności, musi być niezawodną“. Bo *błąd* w zakresie filozofji, jak *grzech* w zakresie religji możliwy jest tylko na skutek wpływu warunków doczesnych, czyli pęt fizycznych (zwłaszcza, że w naturze ziemskiej człowieka ma swój udział dziedziczna rodzaju ludzkiego deprawacja). Otóż „rozum absolutny, który w mesjanizmie jest ponad temi warunkami fizycznymi, ponad tym brudem ziemskim“, wznosi się równocześnie ponad wszelką możliwość błędu i grzechu i stanowi pod alegorycznym obrazem *dziewicy, która ma zetrzeć głowę węży*, spełnienie tej świętej przepowiedni“.

Wysłuchawszy tego wszystkiego, mamy, jak sędzę, pełne prawo do wniosku, że „odkrycie“ absolutu przez Wrońskiego, nie znaczy nic innego, jak to, że on ten absolut stworzył. Stworzył, zgodnie z „niewzruszonym prawem tworzenia“, ale to prawo on sam również odkrył, co znowu u niego znaczy to samo, co: stworzył. Tak niewątpliwie, całą jego doktrynę we wszystkich jej rozgałęzieniach stworzył spontanicznie jego absolutny rozum na podstawie stworzonego przezeń również prawa tworzenia. Nie znaczy to oczywiście w jego przekonaniu, żeby przed tym aktem odkrycia-stworzenia, ani absolutu, ani prawa tworzenia nie było. Nie było ich tylko dla człowieka, który je zatem dla siebie, (t. j. dla ludzi wogóle) musiał dopiero sam stworzyć. Założenie Wrońskiego jest prawdopodobnie takie, że jeżeli człowiek rozumem swoim skonstruuje schemat rzeczywistości, mający ścisłą wewnętrzną logikę, to znaczy zgodny z prawami, które stanowią jego (rozumu) prawo tworzenia i jeżeli ten schemat do każdego rodzaju rzeczywistości jednakowo daje się zastosować, to jest ów schemat



niewątpliwie prawdziwy, niewątpliwie jest schematem *absolutnym* i wprost z absolutu wynika. Bo rozum zasadniczo jest przejawem absolutu w człowieku, a rozum, który stworzył tak ogólny schemat, staje się już jego przejawem pełnym i świadomym siebie. Zdobywa przez to absolutną pewność absolutności swego istnienia, czyli nieśmiertelności, którą w ten sposób, w powyższym sensie, również „stwarza“.

A teraz zastanówmy się nad „bierną kontemplacją“ mistyków z jednej strony, z drugiej zaś nad „spontanizacją twórczą“ rozumu Wrońskiego.

Co jest przedmiotem kontemplacji mistyków i co jej rezultatem? Przedmiotem — własne *ja*, a w nim... Bóg, wszechświat, natura i człowiek, zło i dobro, początek i koniec... A rezultatem: mówienie o tem wszystkim, co się tam *widzi*, z poczuciem, że się *odstania prawdy absolutne*.

Czy Wroński czyni naprawdę co innego? O ileby szło o jego samopoczucie, to istotnie od najczęściej napotykanego samopoczucia mistyków jest ono nieco różne. Oni najczęściej mają poczucie *widzenia* i *odbierania* objawień. Wroński tymczasem zdaje się mieć poczucie spontanicznej czynności — *tworzenia* objawień. I to jeszcze — bardzo dla niego charakterystyczne — że tworzy nie jego *fantazja*, tylko jego intelekt. Najmocniej właśnie podkreśla on między swoją twórczością a pseudotwórczością ( w jego pojęciu) mistyków tę różnicę, że każdy akt jego twórczości jest „*un acte rationnel*“, podczas gdy oni „w bezwładności swej kontemplacji mogą ów akt rozumny zastępować co najwyżej przez bezładną grę *imaginacji*“.

Czy jednak twórczość jego rozumu, *wyzwolonego z czasu i przestrzeni*, różni się czem w *istocie* rzeczy od owej „*grzy imaginacji*“ mistyków? Czy „*prawdy absolutne*“ „*stworzone*“ przez taki wyzwolony rozum, różnią się co do swego ugruntowania np. od alfy i omegi świata w *Genesis z Ducha* tworzonej „*przy zupełnem uśpieniu władz rozumu*“? Czy po prostu — to uśpienie (bodajże zresztą pozorne tylko) władz ro-

zumu, a wyzwolenie ich z czasu i przestrzeni, „z pęt naszej natury ziemskiej”—nie są to przypadkiem rzeczy mniej więcej równoznaczne?

Sądę, że naprawdę te różnice genetyczne między doktryną Wrońskiego a doktrynami mistyków typowych sprowadzają się ostatecznie do tej, że doktryny tamtych zdają sprawę z przeżyć wyraźniej wizjonerskich i operują obrazowemi parabolami (mogącemi mieć niekiedy większą lub mniejszą wartość poetycką)—podczas gdy Wroński, matematyk, myślący nałogowo pojęciami oderwanemi, tworzył swoje (również fantastyczne) syntezy przeważnie z samych abstrakcyj i terminów naukowych.

Fantazja może przecież prząść swoje tkaniny nietylko z pasem wyobrazeniowych, ale i z łańcuchów pojęć, nawet liczb. Do Wrońskiego doskonale można odnieść wszystko to, co Ribot mówi o tak nazwanej przez siebie *imagination numérique*<sup>1)</sup>. Taki zaś właśnie *materiał* twórczości rodził owo złudzenie jej „rozumowego“ wyłącznie charakteru, a zatem i zasadniczej jakiejś różnicy od zwykłej „gry imaginacji“. Zresztą nie odbywały się oczywiście procesy tej twórczości bez dużego nawet udziału świadomej pracy intelektu, jak nie odbywają się też one bez niej u mistyków typowych. Już samym punktem wyjścia bywa i u nich często intelektualna w gruncie rzeczy potrzeba metafizyczna, chęć *zrozumienia* początku i celu i ustroju świata, zgłębienia „tajemnic bytu“, *wyjaśnienia* dogmatów religijnych itd. U Wroń-

<sup>1)</sup> „Les conditions psychologiques de cette variété de l'imagination créatrice sont donc: — mówi Ribot — l'absence de limitation dans le temps et l'espace, d'où la possibilité d'un mouvement sans fin dans tous les sens, puis la possibilité de remplir l'un et l'autre d'une myriade d'événements vaguement entrevus. Ces événements n'étant pas susceptibles de représentations nettes quant à leur nature et à leur quantité, échappant même à une représentation schématique, l'imagination construit avec des substituts qui sont ici des nombres“. (*Essai sur l'imagination créatrice*). Paris 1921 Alcan str. 117.

skiego zaś występuje ten element z pewnością mocniej niż przeciętnie<sup>1)</sup>). Po kilku latach natężenia (może nadmiernego) swej siły doprowadza go w roku 1803 do „wielkiego odkrycia“, a potem z tego odkrycia ustawicznie już snuje wszelkiego rodzaju systematyczne dedukcje. Studjuje przytem Wroński gorączkowo coraz to nowe dziedziny wiedzy i zdobywając niesłychane mnóstwo wiadomości, porządkuje to wszystko i układa w swoje schematy i tablice, w logiczne rzekomo związki i szeregi. Tylko to wszystko ożywia, ogarnia, napęla owem poczuciem absolutnej pewności i niewzruszoności światło tamtego tajemniczego odkrycia.

Otóż to odkrycie właśnie dokonane zostało w przekonaniu Wrońskiego przez rozum jego wyzwolony już i absolutny i ma ono niewątpliwie wyraźne cechy momentu zasadniczego, głównego „objawienia“ mistyków. Obok zatem tej cechy, że towarzyszy mu poczucie, iż jest aktem nadprzyrodzonym, wyjętym z pod praw „naszej ziemskiej egzystencji“, także tę drugą, niemniej charakterystyczną, że ów akt wydaje się równocześnie aktem *wybrania*, powierzenia jakiejś wyjątkowej misji, misji opatrznosciowego rewelatora, jeżeli już nie mesjasza czy Parakleta.

Takie „dni święte“, jak ów dzień 15 sierpnia 1803 roku u Wrońskiego, napotykamy w biografjach całego szeregu mi-

---

<sup>1)</sup> W całej pełni też można do niego zastosować to co Ribot mówi o „imaginacji metafizycznej“ w odróżnieniu od „imaginacji naukowej“: *L'imagination scientifique a pour premier moteur le besoin de connaissance ou d'explication partielle; l'imagination métaphisique a pour premier moteur le besoin d'explication totale. Ce n'est plus une tentative sur un groupe restreint de phénomènes, mais une conjecture sur l'ensemble des choses, une aspiration vers le savoir complètement unifié, un besoin d'explication dernière qui, pour certains esprits est aussi impérieux qu'aucun autre. Ce besoin se traduit par la création d'une hypothèse cosmique ou humaine, construite selon le type et les procédés de l'hypothèse scientifique; mais qui, radicalement subjective dans son origine, n'est objective qu'en apparence: C'est un mythe rationalisé.* (Tamże str. 211).

styków i mesjaszy XVIII i XIX wieku, żeby tylko tak wybitnych, a tak różnych wzajem od siebie wymienić, jak Swedenborg, Saint Simon, Fourier, Towiański, Słowacki. Z każdym z nich też ma Wroński pewne znamiona wspólne (najmniej jeszcze z Towiańskim) oprócz już wymienionych. Swedenborg był także kolosalnym erudytem, filologiem, matematykiem, przyrodnikiem, inżynierem, i nim wszedł w stałą komunikację z niebem, zasłynął jako autor cennych prac naukowych i wynalazca, zdobył katedrę uniwersytetu w Upsali i godność członka dwu akademij nauk: Stockholmskiej i Petersburskiej<sup>1)</sup>. Saint Simon rozpoczął jak Wroński od kariery wojskowej i walczył za wolność Ameryki, jak Wroński w Kościuszkowskim powstaniu. Później oddawszy się nau-

1) Po pierwszych pracach filologicznych przeszedł Swedenborg do matematyki, potem do fizyki, algebry, astronomji, mineralogji, metalurgji, mechaniki i prace pozostawił ze wszystkich tych zakresów. Z Wrońskim schodzi się w tematach kilkakrotnie. Ogłasza np. rzecz p. t. *O wysokości przyptywów i odpływów morza Nowa metoda odnajdywania długości na morzu czy na lądzie przy pomocy księżycy*. Wroński podobne prace (teorja przyptywu i odpływu morza, teorja księżycy i „definitywne rozwiązanie problemu długości“) przedstawił w 1821 *Brytyjskiemu Biuru Długości* i pozostawił liczne dotyczące tych materyj rękopisy. (Rzecz p. t. *Véritable science des marées* i dwie inne broszurki na ten temat wyszły nawet drukiem w ostatnim roku jego życia). W r. 1734 ogłosił Swedenborg w Dreźnie: *Szkic filozofji spekulatywnej o nieskończoności, przyczyna ostateczna stworzenia i mechanizm połączenia duszy z ciałem*. (Por. Wrońskiego *Philosophie de l'Infini* (Paryż 1814). Wśród wynalazków Swedenborga jednym z głośniejszych był wynalazek toczących się maszyn do transportowania ciężarów (galery, szalupy) przez góry i doliny. Por. z tem Wrońskiego: *Rails mobiles ou chemins de fer mouvans prêts a servir sur toutes les routes et avec toutes les voitures* (1837). Jak wiadomo otrzymywał patenty i konstruował modele. (Zob. Dickstein l. c. str. 141 i nast.). Dodać też jeszcze można, że Swedenborg nim (w r. 1743 w Londynie) otrzymał pierwsze światło z nieba i wszedł w stałe stosunki ze światem niewidzialnym, zbadał wprzód wszystkie fenomeny świata widzialnego i w *Regnum animale perlustratum* (3 tomy 1739—1743) „poklasyfikował je w sposób oryginalny według swoich idei“.

kom ścisłym, w tym samym akurat roku 1803, w którym Wroński dokonał swego odkrycia, ogłosił pierwsze swoje dzieło: *Lettres d'un habitant de Genève*, gdzie opowiada jak głos Boży objawił mu pewnej nocy przyszłość świata, jego międzynarodową organizację, zarządzaną przez Radę Newtona, złożoną z 21 wybranych mędrców ludzkości — a pod niejednym względem przypominającą ową *Union antinomienne*, (później *messianique*), do której utworzenia wciąż nawołuje Wroński. Całe też późniejsze dążenie Saint Simona do stworzenia filozoficznej religii i zastąpienia starego chrześcijaństwa nowem, godzącem wiarę z wiedzą, przypomina sehelianizm i mesjanizm Wrońskiego, łącząc się z nim też i w odrzekaniu się mistycyzmu i udziału imaginalności, a szukaniu podstaw naukowych. <sup>1)</sup>

„Wicemesjasz“, Karol Fourier, który we wszystkich swoich dziełach rozwija w różnych zastosowaniach „la grande decouverte“ z r. 1799, również schodzi się z Wrońskim, zwłaszcza w wielu punktach charakterystyki społecznej epoki przejściowej w rozwoju ludzkości, jak i w niektórych zapowiedziach, dotyczących epok przyszłych. Autor *Développement progressif et but final de l'humanité*, zapowiada w VI perjodzie tego rozwoju „harmonję socjalną“, autor *Théorie de quatre mouvements*, epokę urzeczywistnienia swego ideału socjalnego nazywa Harmonizmem. Środki dojścia do realizacji tego ideału są u obu coprawda różne,

---

<sup>1)</sup> To mu jednak nie przeszkadza miewać widzenia i objawienia, do których przywiązuje zasadniczą wagę. Już w więzieniu luksemburskim „w najokropniejszej epoce rewolucji“ zjawił mu się przodek jego Karol Wielki i zapowiedział mu posłannictwo wielkiego filozofa. O podobieństwach Saint-Simona z Wrońskim możnaby osobne studjum napisać. Notuję tu ciekawy przypadek, że Wroński kłóci się zapamiętane z Brytyjskiem Biurem Długości (Por. np. *Adress of Hoene-Wroński to the British Board of longitude* (1820) i szereg innych pism) i Saint-Simon w r. 1808 ogłasza *Lettres au bureau des longitudes*, wywołane chłodnem przyjęciem jego *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*.

ale naogół łączy ich i tu (i Saint-Simona z nimi) antypatja do rewolucji.

Najciekawsze jednak i może najbardziej tutaj pouczające ze względu na równoczesny kontrast matematyka i poety, będzie zestawienie z Wrońskim Słowackiego. Słowacki — jak się to już nadmieniało — miał również swój moment odkrycia absolutu — otrzymania wiedzy, która jest „alfą i omegą świata“. Było to w lecie 1844 r. w Pornic <sup>1)</sup>. Otóż od tego czasu — podobnie jak Wroński — począł pracować nad tem, żeby przy pomocy tego klucza pootwierać wszystkie ważniejsze dziedziny badań ludzkich, nie wyłączając medycyny, pedagogji i polityki, a wierząc głęboko, że kto taki klucz posiada, ten się już „doktorstwa u Brussego <sup>2)</sup>, chemji u Śniadeczkich, astronomji u Aragów uczyć“ nie potrzebuje. I jako kryterjum zupełnej prawdziwości, odkrytej przez kogokolwiek idei, wskazywał Krasińskiemu to właśnie, że „powinna cię uczynić i naturalistą i doktorem i pierwszym z polityków“. „Wiesz ty — pisał przytem — że najstraszniejszy dreszcz trwogi, który przebiegł przez żyły moje, to w tych dniach, gdy na Akademji scjentyecznej paryskiej wniesiono tysiãczno funtowe żelazo, aby nim poruszyć jeden słońca złotego promyk i z drogi go zawrócić... Słyszãc o tem — nie odetchnãłem aż wtenczas, gdy na końcu tej eksperymetacji usłyszałem wniosek ostateczny francuzów: *posłuży to nam do odkrycia praw elektromagnetyzmu* <sup>3)</sup> Chwała Bogu — Chrystus cało uszedł

---

<sup>1)</sup> W niespełna rok potem, w nocy z 20 na 21 kwietnia miał Słowacki pamiętną halucynację uderzenia światła na jego głowę, w czem widział ostateczną confirmację prawdy swoich objawień.

<sup>2)</sup> Broussais Franciszek, słynny lekarz francuski (zob. Listy J. Słowackiego, Tom III, str. 240)

<sup>3)</sup> Według objaśnień udzielonych L. Meyétowi przez St. Kramsztyka ustęp ten dotyczy doświadczeń nad wpływem magnesów na światło spolaryzowane. Odkrył to w r. 1843 Faraday a powtórzył doświadczenie bezzwłocznie Pouillet w Paryżu i przedstawił Akademji Nauk: „Tysiãczno funtowe żelazo“ były to wielkie elektromagnesy, które miały działać na spolaryzowane promienie światła,

z rąk rzymskich żołdaków — lecz jak blisko byli jego przeświętej natury! Jak straszliwie przerazili mnie, że odkrywają te prawo, które ja od czterech lat naprzód noszę w duchu moim — a czekam, aż godzina wielka uderzy — albo też gotów jestem z sobą wziąć w świat Ducha, jeśli sumienie moje przeciwko roztajemniczeniu wiedzy ludzkiej będzie zawsze trwało w oporze“.

Czy te ostatnie słowa nie przypominają żywo znanych nam już wahań Wrońskiego i groźb, że prawdy swoje zabierze z sobą do grobu?<sup>1)</sup> Albo, czy ów „najstraszniejszy dreszcz trwogi“ Słowackiego nie jest pokrewny psychicznie tej chorobliwej wprost *jalousie de metier* Wrońskiego, która co chwila kieruje jego pióro do namiętnych ataków przeciwko każdemu innemu pretendentowi do zbawienia ludzkości w taki, czy inny sposób?

Przytaczam tutaj te wszystkie analogje w tem przypuszczeniu, że przez to zdobędziemy podstawę do właściwego zaklasyfikowania zjawiska, które nas tutaj interesuje i że takie przydzielenie go do właściwej grupy zjawisk, jeżeli nie wystarczy do pełnego wyjaśnienia, to w każdym razie oswoi z niemi i uchroni od sądów zbyt jednostronnie „absolutnych“.

Zresztą, zaliczając „rozum absolutny“ Wrońskiego do kategorii organów poznania mistycznego, nie odkrywam Ameryki. Już wspomniany w pierwszym rozdziale tej pracy Erdan opowiedział o „misji“ autora *Mesjanizmu* w książce zatytułowanej *La France mystique*, a i u nas „pomówił“<sup>2)</sup> go o misty-

---

przebiegające przez ciała przezroczyste. Nie szło tu jednak o to, „by poruszyć jeden słońca złotego promyczek i z drogi go zawrócić“ ale tylko o zmianę, czyli skrócenie płaszczyzny polaryzacji światła. (Tamże str. 241).

<sup>1)</sup> N. b. Słowacki ustawicznie bije się z myślami czy ma wydać *Genesis z Ducha* (odsłonić absolut) czy nie. Kilkakrotnie już zaczyna pisać przedmowę do drukowanej edycji i urywa ją.

<sup>2)</sup> Wyrażenie J. Jankowskiego, który przeciwko temu energicznie protestuje. (Przedmowa do przekładu *Kodeksu prawodawstwa społecznego absolutnego*. Warszawa 1913, str. 8.

cyzm choćby F. M. Sobieszczański w Encyklopedji Orgelbranda, czy Struwe w swojej *Historji logiki*<sup>1)</sup>. Nie powinno też nikogo dziwić, że Wroński do mistycznego wyzwolenia rozumu swego mógł dojść na drodze studjów matematyczno-filozoficznych. Ustawiczne myślenie oderwane raczej sprzyja takiemu biegowi rzeczy, niż przeszkadza. Skrajny aprioryczny racjonalizm dochodzi do mistycyzmu bardzo łatwo. Przykładem choćby sławiony przez Wrońskiego Schelling. Wie też o tem doskonale najgłośniejszy (może) z dzisiejszych mistyków-teozofów Rudolf Steiner, który każdego, kto chce dojść do samodzielnego oglądania świata duchowego, jaknajusilniej zachęca do długiej gimnastyki w myśleniu t. zw. ścisłym. „Nie można, mówi, dość silnego nacisku położyć na to, jak konieczną jest poważna praca myśli, dla tego, który chce w sobie wyrobić wyższe zdolności poznawcze“<sup>2)</sup>. „Plato od takich, którzy chcieli się dostać do jego szkoły, żądał, żeby wprzód odbyli szkołę matematyczną. Jakoż matematyka ze swemi ścisłemi prawami, które się nie układają według codziennego biegu zjawisk zmysłowych, jest naprawdę dobrem przygotowaniem dla szukającego drogi (für den Pfadsucher)“<sup>3)</sup>. Nauczy go „wszelką samowolę myślenia samowolnie przezwycięzać“. Nauczy kierować się wyłącznie wymaganiami myśli. A „wtedy wniknie weń ta prawidłowość świata duchowego, która póki jego myślenie ma zwykły, codzienny, niejasny tryb, przechodzi przezeń i mimo niego bez śladu. Uporządkowane myślenie poprowadzi go z pewnych zupełnie punktów wyjścia do prawd najgłębiej ukrytych“<sup>3)</sup>. Nacisk zaś na to musi być — zdaniem Steinera — tem mocniejszy, że „wielu takich, co pragną się stać „jasnowidzącymi“ (Seher werden wollen) zu-

1) *Historja logiki jako teorii poznania w Polsce*. Warszawa 1913, str. 252.

2) *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*. Von Rudolf Steiner. 13 bis 15 Auflage Leipzig 1920, str. 155.

3) Tamże str. 165—166.



pełnie tę poważną, pełną zaparcia się, pracę myśli lekceważy. Mówią: myślenie nie może mi tu nic pomóc, to przecież polega na „czuciach“, na „uczuciu“ i t. p. Otóż wbrew temu trzeba powiedzieć, że *nikt* w wyższym tego słowa znaczeniu (to znaczy: naprawdę) „jasnowidzącym“ nie będzie, kto się wprzód nie wpracował w życie myśli“. „Myślenie — dodaje wreszcie — jest najwyższą ze zdolności, jakie człowiek w zmysłowym świecie posiada“. O „wątpliwych“ zaś „mistycznych zatopieniach się (mystische Versenkungen i t. p., od których się czegoś lepszego oczekuje, niż od tego, co może uznać zdrowy ludzki rozum“, wyraża się twórca „antropozofji“ niejeden raz zgoła pogardliwie. Natomiast zaleca „szukającemu drogi“, jako pierwszy krok do samodzielnego jasnowidzenia, dobre przetrwanie myślą poznać innych jasnowidzących. „A powie ktoś: ja sam chcę widzieć — trzeba mu odpowiedzieć: w przyswojeniu sobie tego, co o swoich widzeniach mówią drudzy, jest pierwszy stopień do poznania własnego“.

Otóż, co do tego ostatniego zalecenia, Wroński oczywiście nie sformułowałby go tak skromnie. Owszem, przed „widzeniem *innych*“ ostrzegał zawsze jaknajsurowiej, gdyż swoje tylko uważał za prawdziwe. Ale opanowanie myślowe swojej własnej (t. j. Wrońskiego) absolutnej filozofji nważał również za konieczny pierwszy krok dla każdego, co chce następnie widzieć prawdę samodzielnie; że zaś Steiner, mówiąc o „Mitteilungen anderer“, niewątpliwie też swoją własną doktrynę przedewszystkiem ma na myśli, więc i tem się w zasadzie od Wrońskiego nie różni. Podobnie też jak tamten „górną część swoich poznać“ zachowuje w tajemnicy, ponieważ ludzie jeszcze do nich nie dojrżeli<sup>1</sup>).

---

1) „Zwischen dieser esoterischen Beschränkung und der Anpassung an die Wissenschaft schwankt Steiner hin und her“ — mówi Max Dessoir w książce p. t. *Von Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*. Stuttgart 1920, str. 262. Jeżeli zaś można te słowa również dobrze zastosować do Wrońskiego jak do Steinera, to nie mniej też i te: „Er lässt sich Bezle-

Szczególniej jednak podkreślam w tem, co tu ze Steinera przytoczyłem, fakt, że oto teozof-mystyk najoczywistszy lekceważy jednak to, co nazywa „mystische Versenkungen“, zachwala natomiast jako narzędzie poznania wyćwiczony w abstrakcyjnym myśleniu rozum. Może nam to pomóc do tego, żeby nas gwałtowne odklinania się Wrońskiego od mistycyzmu i jego nienawiść do mistyków nie zbijały z tropu.

Nie zbijały też bynajmniej nigdy mistyków samych. Czy się do niego odnosili wrogo, czy życzliwie, zawsze uważali go za „swego“ i uważają po dziś dzień. Wszakże już owi martyniści, którzy Arsonem przeciwko niemu chcieli się posłużyć i stawszy się pierwszą przyczyną całej jego zajadłości przeciwko wszelkim mistycznym stowarzyszeniom, oraz całej doktryny o „szatanie na ziemi“, doprowadzili go do pewnego rodzaju manji prześladowczej — wszakże oni nawet uznawali, że Wroński odkrył jedną z trzech „nagich form bóstwa“ i to „trzecią najgłębszą“. Chcieli tylko przeszkodzić koniecznie jej opublikowaniu, jako przeciwnemu widokom „Opatrzności“.

W nowszym zaś okultyzmie mistycznym nazwisko Wrońskiego figuruje (obok nazwisk tych ludzi, których za życia swego zwalczał i wyszydzał) jako jedna z jego firm najznakomitszych. Wystarczy przerzucić kartki ogromnego *Traité méthodique de science occulte* <sup>1)</sup> takiego encyklopedysty tej wiedzy, jak Papus, albo choćby zwięzły jego podręcznik p. t. *L'occultisme et le spiritualisme*, żeby się zorientować, jaką tu Wroński gra rolę. Przyznaje też Papus, że „z Wrońskim i Eliphasem Lévi (pseudonim ks. Constant) oraz z Ludwikiem Lucas (uczniem Wrońskiego) związani są wszyscy prawie okultyści współcześni“ <sup>2)</sup>.

hungen zur Wissenschaft angelogen sein, besitzt indessen kein inneres Verhältnis zum Geist der Wissenschaft“.

<sup>1)</sup> Stronice tej książki poświęcone Wrońskiemu wskazuje prof. Dickstein l. c. str. 345—6.

<sup>2)</sup> Zob. *L'occultisme et le spiritualisme. Exposé des Théories philosophiques et des adaptations de l'occultisme* par G. Encausse (Papus) Paris. Alcan 1902, str. 127.

W pismach perjodycznych współczesnej masonerii okulty-  
stycznej spotykamy się z artykułami o Wrońskim wcale  
często. Nie znam powojennych, ale tuż przed wojną np. *La lu-  
mière maçonnique*. (*Revue mensuelle de la maçonnerie univer-  
selle*) przyniosła w zeszycie za listopad—grudzień 1912 arty-  
kuł F. Ernesta Britt p. t. *Le Ternaire symbolique et la loi de  
création*<sup>1)</sup> (przedrukowany też w *L'Acacia*, *Revue mensuelle  
d'études maçonniques*), a w 1913—1914 tenże autor w tymsa-  
mym miesięczniku drukuje obszerniejszą rzecz p. t. *La syn-  
thèse de la musique. Etude scientifique. Application de la  
Loi de création*.

Nadto styczniowy numer z r. 1913 pisma *Le voile d'Isis*.  
(*Revue mensuelle d'Etude esotérique psychique et divinatoire*)  
zawiera artykuł p. t. *Le secret de Wroński* par Alfégas, który  
dotyka tego właśnie zagadnienia, dookoła którego wciąż się  
tu kręcimy.

„Wszędzie — mówi autor — napotykamy u Wrońskiego *ab-  
solut*. Zdaje się, na pierwszy rzut oka, że jest on przez to po-  
jęcie opętany (obsédé)... a tymczasem nigdzie go nie określił.  
Przybiera postawę proroka i rewelatora, nie zaś prawdziwego  
popularyzatora, (divulgateur)... Twierdził, że istnieje cała o-  
sobna nauka o absolutie, wiedza straszliwa (formidable), któ-  
ra się unosi ponad innemi, panując nad niemi z wysoka. Mistrz  
utrzymywał, że ją posiada w zupełności, ale wobec zaciętej o-  
porności i złości swoich spółczesnych z jednej strony, i wobec

---

<sup>1)</sup> Początek artykułu brzmi: „Lorsqu'après mon initiation, j'ai lu le *Livre de l'Apprenti*, j'ai été intéressé surtout par la partie initiatique des mystères et plus particulièrement encore par la loi du Ternaire qui résume tout le plan fondamental de l'esoterisme. Voulant répondre au désir de la F. M. qui invite ses adeptes à devenir des penseurs, j'ai essayé de résumer les réflexions que m'a suggérées la comparaison du Ternaire symbolique, tel qu'il est exposé dans le *Livre de l'Apprenti* avec la loi de création du philosophe mathématicien slave Hoene Wroński que j'ai étudié avec un soin particulier“. Tu następuje wykład „prawa tworzenia“ i za-  
wartych w nim „ternaire“ i „septenaire“).

głupoty i tępoty tych, którzy go atakowali, z drugiej, zachował tę wzniosłą wiedzę dla siebie samego i zabrał ją z sobą do grobu“.

Przytoczyłem to świadectwo okultysty XX w., jako dowód, że ezoteryczna nauka Wrońskiego nie rozeszła się szerzej nawet wśród tej sfery ludzi, którzy najważniejsze odkrycia swoich mędrców zwykli sobie drogą t. z. inicjacji przekazywać z pokolenia na pokolenie. A może też pozostaje wciąż tylko wiedzą najwyższą wtajemniczonych? Jakkolwiekby, przypomnieć tu wypada, że tajemnicza *Alethé*, z którą Arson pozostawał w znanych nam stosunkach, zdawała się znać tę naukę wcale dokładnie. Jeżeli zaś zrekonstruowała ją sobie (jak to jest najprawdopodobniejsze) na podstawie relacji Arsona, to my znów na podstawie zestawienia wynurzeń tejże Alethe przytoczonych przez Arsona w jego *Appel à l'humanité* z tem, cośmy czytali w przytoczonym tutaj wyżej wywodzie „Samostworzenia się Boga“ — moglibyśmy przyjąć, że Wroński w dniu 9 października 1814 odsłonił Arsonowi tajemnicę „hipostazy Arcy-absolutu czyli Niewysłowionego“, oznaczonej głoską Z. Mówi bowiem Wroński, że ta niewiadoma Z stanowi ostatnią i najwyższą z trzech ezoterycznych zasad mesjanizmu, a jest „zasadą stworzenia Ojca“; co się właśnie zgadza z orzeczeniem Alethe, że Wroński istotnie odkrył „jedną z form Bóstwa: trzecią, ostatnią i najgłębszą“<sup>1)</sup>. Mamy przytem pewne poszlaki na to, że cokolwiek było tam podstawione za niewiadomą Z, było to coś znanem już „Opatrzności żyjącej“ z jakiejś zapewne okultystycznej tradycji, bo Arson mówi (na str. 30 swego *Dokumentu*) tak: „Teraz, badając jego (Wrońskiego) rewelację z tej strony, spostrzegłem, że Absolut, pojmowany jako principium uniwersalne, został już odkryty przez innego filozofa, którego nie wymienię, ze względu na przysięgę, jaka mnie wiąże“. Otóż trudno wątpić, że to już je-

<sup>1)</sup> Natomiast bez żadnego sprostowania ze strony Arsona stwierdzają ci nowi jego nauczyciele, „que les deux autres formes divines lui (Wrońskiemu) sont fermés“.

go nowi nauczyciele podsunęli mu to „spozrzeżenie“ i że ową przysięgą związali go również właśnie oni. Arson też wyznaje, że z ich nauk wyniósł zupełne przekonanie, „że prawda jest na ziemi oddawna“ i tylko tego nie mógł pojąć, dlaczego ją kryją.

Oczywiście to wszystko jeszcze nam nie dokładnego o formie rewelacji udzielonej Arsonowi przez Wrońskiego nie mówi. Mogło to być słowo jakieś tajemnicze z odpowiednim komentarzem, mogła być jakaś formuła, ujęta w symboliczne liczby—Bóg zresztą raczy wiedzieć. To tylko pewna, że Arson niewiele z tego zrozumiał, i że obiecywał sobie dopiero zrozumienie po tych „rozwinęciach“, które mu Wroński zapowiedział na dzień następny, a których ostatecznie nie dał. „Oświadczył nazajutrz, że po dojrzałym namyśle uznał, iż obowiązek jego nakazuje mu zabrać wszystko do grobu“. Pamiętał Arson tylko, że wśród tych „rozwinęć“ miało się znajdować „stworzenie Wszechświata“, informacja zaś ta o tyle może być dla nas pouczająca, że pierwszym siedmiu tablicom *Apodyktyki mesjanicznej* dał Wroński właśnie tytuł wspólny: *Prototype de la création de l'Univers*. Treść każdej z tych tablic określają poszczególne ich tytuły, następujące: 1) *Ordre I — Création propre de Dieu*. 2) *Ordre II — Création de la réalite*. 3) *Ordre III — Création du monde*. 4) *Ordre IV — Création de l'homme*. 5) *Ordre V—Création propre de l'homme*. 6) *Ordre VI — Création de la religion absolue par la religion révélée*. 7) *Ordre VII — Tableau génétique. (De la philosophie de l'histoire depuis l'origine du monde jusqu'à son terme final, d'après les deux lois primordiales de Dieu, la loi de création et la loi du progrès* <sup>1)</sup>).

Pierwszą z tych tablic przytoczyliśmy tutaj (w poprzednim rozdziale) w całości, z szóstej zaś najważniejsze ustępy, doty-

---

<sup>1)</sup> Przypominam, że *Apodyktyki* Wroński za życia nie wydał, choć miał ją gotową od bardzo dawna. Kto wie, czy nie należała w znacznej części przynajmniej do nauki ezoterycznej.

czące X. Y. Z. Jeżeli zachęca kogo z czytelników tej książki do przeczytania w *Apodyktyce* pozostałych, to będzie miał wyobrażenie, jak miały wyglądać najważniejsze „rozwinęcia“ odślonionego Arsonowi absolutu, bo niewątpliwie albo te same tablice miał Wroński wówczas na myśli, albo przynajmniej ich pierwsze szkice. Treść pierwszej zajmuje się przecież „elementami Arcy-absolutu“ bezpośrednio.

Poza tem do odpowiedzi na pytanie, co właściwie objawił Wroński Arsonowi w pamiętnym dlań dniu 9 października 1814 r., nic już dodać nie umiem.

Natomiast co się tyczy pytania, czy Wroński sam wierzył w swoje odkrycie — sędzę, że po zastanowieniu się gruntowniejsem nad charakterem i przynależnością gatunkową tego odkrycia, mogę już odpowiedzieć twierdząco bez wahania.

Wierzył napewno i w swoje odkrycie absolutu i w swoją misję Parakleta, taksamo jak wierzyli w swoje Swedenborg, St. Simon, Fourier, Słowacki i tylu, tylu innych, mniejszych „illuminatów“ w rodzaju u nas np. Grabianki i t. p. Doszedł też do tego odkrycia i do tej wiary zarazem, podobnie zapewne jak niejeden z tamtych. Natura dała mu ogromne zdolności i niemniejszą też od zdolności ambicję i miłość własną. Na służbę zaś jednym i drugim fenomenalną pracowitość. Gdy losy poczęści a poczęści zamiłowania skierowały to wszystko na drogę naukową, zdolności i pracowitość pozwoliły zdobyć na tej drodze nadzwyczajnie rozległą wiedzę, która znów ambicję i pychę jeszcze wzmogła. Z czasem te czynniki psychiczne poczęły się w swym dalszym rozwoju spychać wzajemnie z normalnych torów, nie przestając jednak współdziałać w umyśle, który w końcu nie mógł wytrzymać ich nacisku i pozwolił im się ze swojej „ziemskiej“ dyscypliny „wyzwolić“. One zaś wtedy dały życie nowemu „absolutnemu“ rozumowi Wrońskiego, który nad tamtym dawnym „doczesnym“ zapanował i zmusił go do posłuszeństwa sobie, wyzyskując jego nabytą technikę i systematyczność zupełnie dowolnie — „bezw warunkowo“.

Gdy tak mniej więcej będziemy pojmować gatunek duchowy Wrońskiego, to wówczas i moralność jego wystąpi w innym nieco świetle, niż to, które zdaje się na nią padać z pewnych stron jego życia i pism przy powierzchownem na nie spojrzeniu. Ludzie tego typu — o ile przypadkiem nie uważają właśnie moralności a nawet świętości własnej za główny środek, a cudzej za główny cel swojej misji — sądzą, że nie mogą podlegać zwykłym ludzkim kryterjom moralnym, i że w środkach do ich wzniosłych zamierzeń wolno im nie przebieierać. Saint Simon np. stanowczo wypraszał sobie osądzenie swego postępowania zwyczajną miarą. „Twierdzę — pisał w „historji swego życia“ — że moje czyny nie mogą być sądzone według tychsamyh zasad, co czyny pospolitych ludzi, bo moje życie aż do dziś dnia było jednym ciągiem eksperymentów“<sup>1)</sup>.

Samego zaś Wrońskiego sposób myślenia na ten temat możemy wystarczająco poznać z tego, co mówi o moralności Napoleona. „Gdy się zważy — czytamy w *Le secret de Napoleon* — majestatyczny cel jego wielkiej reformy politycznej, któryśmy dziś odsłonili, to trzeba będzie uznać, że w swoich stosunkach zewnętrznych miał Napoleon nietylko prawo, ale wręcz obowiązek moralny posługiwania się do ostateczności (à outrance) niewyczerpanemi środkami, które Niebo powierzyło mu dla dopełnienia wielkich przeznaczeń świata, do czego został wybrany przez Opatrzność“<sup>2)</sup>. Poczem zdejmując z cesarza odpowiedzialność nawet za stracenie ks. d'Enghien, dodaje jeszcze: „nietylko że nie zasługuje Napoleon na żaden zarzut nadużywania swojej potęgi zewnętrznej, ale raczej zasłu-

---

1) „Je dis que mes actions ne doivent pas être jugées d'après les mêmes principes que celles du commun des hommes, parce que ma vie jusqu'à ce jour a été un cours d'expériences“ Powołuje się przytem na różne słabostki Lutra, Bakona i Descartes'a. *Histoire de ma vie* — jako przedmowa do *Lettres au Bureau des longitudes* 1808, str. 84).

2) *Metapolitique messianique*, str. 237.

guje na zarzut zapominania o tem, że zostały mu powierzone losy świata, i że dla nich powinien był poświęcić wszystkie sztuczne konwenanse społeczeństwa, które zreformować było jego misją<sup>1)</sup>. Otóż sobie, jak wiemy, przypisywał Wroński nie mniejszą, tylko większą misję, niż Napoleonowi, musiał się więc uważać za stojącego *jenseits von Gut und Böse*, w zwykłym „doczesnem“ przynajmniej tych słów znaczeniu — niewątpliwie. A wobec tego, czyż mamy się dziwić, że potrzebując dużo pieniędzy na swoje badania i na bardzo kosztowne wydawanie swoich dzieł, wydobywał te pieniądze od różnych Arsonów w sposób, który się nam może nie podobać? Albo, że szturmując swemi publikacjami do monarchów i papieży, stawiał się w memorjałach swoich do nich *volpe e leone* — nie tylko prorokiem i rewelatorem, ale także Poloniuszem i Rosenkranzem z Gildensternem w jednej osobie? Wszakże od tego czy dzieła jego będą się mogły ukazywać miało zależeć zbawienie ludzkości! A od tego czy znajdą należyty odzew u władców i rządów współczesnych świata miała zależeć bliskość tego zbawienia lub odległość<sup>2)</sup>.

Zresztą trzeba wiedzieć, że to apelowanie do monarchów stanowi także rys wspólny bardzo wielu mesjaszów tej epoki. U wspomnianych tutaj poprzednio spotykamy się z nim również. Saint Simon i Fourier mieli nawet podobnie jak Wroński pewien kłopot ze zmiennymi kolejami losów Napoleona. On niepokoił się w czasie „Stu dni“ z powodu ironicznego przypisku, na który sobie pozwolił w r. 1814, przytaczając list swój do Cesarza z 1811; oni znów po upadku Napoleona wstydzili się trochę „dymu kadzidel“, którym sobie go usiłowali

1) Tamże str. 238.

2) *Votre nom auguste, Sire —* pisał do Napoleona (w sierpniu 1811 r.) *ne sera qu'une juste protection, accordée aux resultats intellectuels les plus utiles et les plus sublimes que les hommes aient obtenus jusqu'à ce jour. Sans cette protection souveraine immédiate il est impossible* (Podkreślenie moje) *d'espérer que la Philosophie transcendente soit connue en France de si tôt... itd. Philosophie de l'infini, 1814, str. 187.*



pozyskać, gdy był u szczytu potęgi.<sup>1)</sup> Towiańskiego pisma do cesarza rosyjskiego,<sup>2)</sup> i do papieża są dość powszechnie znane; mniej znane późniejsze do Napoleona III (1866) i do cesarzowej Eugenji. Dodam tutaj jeszcze, że „ojciec“ Enfantin, arcykapłan Saint-Simonistów wynalazł później nawet dla swoich tego rodzaju prób nazwę, która dobrze mogła służyć i innym, mianowicie *l'apostolat royal*<sup>3)</sup>.

Prawda, że z wszystkich aktów takiego apostołatu, jakie znam, najmniej miłe w treści i w tonie są właśnie te, które nie-strudzenie pisywał Hoene Wroński. Ale to wynikało poniekąd może z owego przeświadczenia jego, że „cel wielki a ukryty odwszetcznia podłe drogi“, a zresztą z politycznymi jego zasadami nie było wcale w klótni.

Cel „odwszetcznia“ też w jego pojęciu niewątpliwie i to wszystko, co w pojęciu innych mogło być „wszetcznego“ w jego postępowaniu z Arsonem.

Wogóle — w świetle, które tutaj starałem się rzucić na rodzaj, czy stan, umysłu Wrońskiego, można i w charakterze jego zrozumieć (w przybliżeniu przynajmniej) niejedno, co bez takiego światła mogłoby się wydawać niepojętem. Były z pewnością w tym ustroju psychicznym zarówno pewne dyspozy-

---

1) St. Simon w *Lettres d'un habitant de Genève*, Fourier w *Théorie de quatre mouvements*. W pierwszym wydaniu tego dzieła z r. 1808 wita Napoleona jako „nowego Herkulesa“, który „doit élever l'Harmonie universelle sur les ruines de Barbarie itd. a potem w następnym wydaniu wyznawał: „Cet article fut composé pour me conformer aux coutumes et usages de 1808, qui exigent dans tout ouvrage une bouffée d'encens pour l'Empereur“. (Oeuvres complètes. Paris 1846. Tom I, str. 101). Co do kłopotu Wrońskiego z Napoleonem por. wyżej przypis na str. 27.

2) Tylko oczywiście pamiętać należy, że u Towiańskiego źródłem wewnętrznym pism do Mikołaja I i do Aleksandra II była najgłębszej religijna dążność do bezwzględnego realizowania nakazu miłowania nieprzyjaciół.

3) Do tego rodzaju apostołatu można też bez wielkiego nacągania zaliczyć i listy otwarte Słowackiego do księcia Adama Czartoryskiego, emigracyjnego „króla de facto“.

eje z punktu widzenia moralnego ujemne, jak i inne, dodatnie. Można nawet śmiało powiedzieć mocniej: jedne odpychające, inne wprost imponujące. Wśród rozmaitych możliwości rozwoju, stosunek wzajemny tych czynników mógł się też kształtować rozmaicie, mógł dawać wypadkowe różne. Zdecydowało ostatecznie „odkrycie absolutu“ i połączona z tem wiara absolutna w własne wyjątkowe, wręcz jedyne, mesjaniczne posłannictwo. Ta wiara zniszczyła wszelki, zarówno intelektualny jak i moralny, autokrytycyzm, natomiast wszystkiemu, co tylko zakiełkowało w duszy, każdemu pomysłowi, każdej uczuciowej reakcji, dawała zgóry sankcję — charakter opatrnościowy.

Z drugiej strony ona też tylko — ta wiara absolutna — może tłumaczyć nadludzką niemal pracowitość Wrońskiego do ostatniego tchu, fenomenalne zupełnie, nieustające natężenie woli w jednym kierunku, przy poświęceniu swemu celowi wszystkiego, siebie wcale nie wyłączając. Bo jeżeli nawet, zdobywszy od czasu do czasu większe fundusze, nie pożałował ich sobie na wystawniejsze życie, jeżeli nawet trwonił na nie (jak świadczy Arson) większe niekiedy sumy, to były to jednak w jego życiu tylko chwile; poczem znów wszystko szło na środki naukowe, na wydawnictwo dzieł, na modele wynalazków i t. d. I przychodziły także okresy niedostatku, który też stał się ostatecznie jedynym — obok licznych rękopisów — spadkiem dwu kobiet, z bezwzględnem nabożeństwem Wrońskiemu oddanych: żony jego i córki przybranej p. Batyldy Conseillant.

Umierał Wroński 9 sierpnia 1853 r. jako starzec 75-letni, mogąc rzeczywiście powiedzieć o sobie to, co mu w wyobraźni swojej kładzie w usta Leonard Sowiński:

Wiek całym strawił we wstępnych trudach,  
Nanowom szperał w śpichrzach ludzkości  
Marniał w jej plewach, brukał się w brudach  
I plon mój wszystek ginie w nicości.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> W poemacie p. t. *Satyra*, w I tomie (str. 39) dwutomowego wydania *Poëzyj* w Poznaniu r. 1875. W pierwszym oddzielnem wy-

A refleksja, którą tensam poeta zamknął głębokie swoje nad pracą i zgonem Wrońskiego dumanie, może też służyć za najlepsze zamknięcie niniejszego studjum:

Tak skończył umysł pychą zatruty,  
Co przez pół wieku myślał tytana  
Rwał się ku niebu, do skał przykuty...  
I praca mędrca świata nieznaną;  
A kto śladami jego się rzuci  
I obietnicom mistrza da wiarę,  
Wkrótce spostrzeże, iż goni marę,  
I zawiedziony, złorzecząc, wróci.

---

daniu *Satyry* (w kwietniu 1871) ustępu o Wrońskim jeszcze nie było. Ale i tam już do Wrońskiego zdają się odnosić, i dobrze do niego przystają słowa: „Niejeden mędrzec u badań szczytu Złowrogim ogniem pychy zapłonie.. Wtenczas w szalonym ducha zapędzie, Nic już nie dojrzy prócz siebie wszędzie.. W obliczu światów nieznanych mnóstwa, Jak prawodawca z myślą swą stanie, Wobec najgłębszych tajemnic Bóstwa W niej widzi węzeł i rozwiązanie; I jeszcze, jeszcze targa się wyżej.. Aż gdy wirując chyżej i chyżej Myśl ostatniego dotrze wyrazu, Lecz na jej „stań się!“ nic się nie stanie I wszystkie złudy prysną odrazu I znów zmacną kropłą zostanie“.



## DODATEK.



## I.

### *Wroński jako dziennikarz i poeta.*

W ciągu czasu, który upłynął między ukazaniem się pierwszego numeru *Sfinksa* (grudzień 1818) a ukazaniem się drugiego (marzec 1819), poczęło wychodzić w Paryżu pismo p. t. *L'Ultra*<sup>1)</sup>. (Archives politiques, morales et litteraires), którego pierwszym redaktorem i zarazem głównym autorem pierwszych czterech jego zeszytów był Hoene Wroński.

O właściwym celu tego pisma informuje Nr. 2-gi *Sfinksa*, wydany już po wystąpieniu Wrońskiego z redakcji i zawierający wyjaśnienie jego stanowiska w *Ultra*, a zarazem uzupełnienie publikowanych tam artykułów zasadniczą deklaracją programową.

Punktem wyjścia wyjaśnienia jest stwierdzenie (raz jeszcze), że antynomja sposobów myślenia t. zw. „rojalistów“ i t. zw. „niezależnych“ jest koniecznością rozumu ludzkiego w jego obecnych warunkach. Uświadomienie sobie tego faktu musi oczywiście wytworzyć „niemożliwość praktyczną pójścia w którymkolwiek z tych przeciwstawiających się sobie kierunków“ i właśnie to uświadomienie „stałe się warunkiem celu własnego i absolutnego, który sobie ludzkość w tym krytycznym momencie musi ustalić“. Dowód konieczności i równoczesnego fałszu obu tych sposobów myślenia został już przedstawiony w 1-y m n-rze *Sfinksa*. Atoli „zbyt wielka abstrakcyjność“, w jakiej są tam jeszcze podane te zasady i skutki (żeby tak „lepiej uwydatnić ich naukową ścisłość“), sprawia, że się „te prawdy niezawodne“ nie mogły stać popularnemi. W dodatku na gruncie owej antynomji poglądów na świat powstały partje i namiętności polityczne, wobec których „jedynym środkiem sku-

---

1) Prospekt pisma wyjaśnia ten tytuł, mówiąc, że tak nazywają wiernych wierz przodków ich wrogowie i szydery, oni zaś (ci wierni) przyjmują tę nazwę z dumą.

tecznym... było przybrać dyskusję naukową w szatę dyskusji politycznej. Trzeba tedy było uczynić się kolejno rojalistą i niezależnym i korzystając z ich wzajemnych namiętności podtrzymywać w ten sposób pokolei prawdę przywiązaną do każdego z tych stronnictw i zwalczać również błąd zasadniczy tkwiący w poglądach tego stronnictwa, którego się było właśnie chwilowym i kolejnym przeciwnikiem“<sup>1)</sup>. Oczywiście jednak „ta gra polemiczna, żeby mogła mieć charakter dyskusji poważnej, musiała być o ile możności jaknajlepiej ukrytą.“ Przyjął tedy Wroński całkiem poważnie redakcję rojalistycznego pisma *l'Ultra* i w pierwszych czterech jego zeszytach przeprowadzał metodą dyskusji politycznej „rozumowe uzasadnienie rojalizmu“.

„Wszystko — mówi — co jest zawarte w tych pierwszych czterech zeszytach *Ultra*, przeznaczonych na to, żeby ustalić nowy cel rozumowy czyli dogmatyczny rojalizmu, należy do nas (t. j. do Wrońskiego) całkowicie z wyjątkiem artykułów obowiązkowo żartobliwych noszących tytuł bądź „*Ami de tout le monde*“, bądź *Chronique*, których redakcję pozostawiliśmy innym rękom, dla zabawiania nia pospólstwa (la populace).

To ostatnie wyznanie jest bardzo tutaj cenne, gdyż pozwala zestawić kompletną listę artykułów i utworów Wrońskiego w *Ultra* i co najciekawsze: stwierdzić, że także i wszystkie wiersze, tam umieszczone, są jego pióra.

Oprócz tych tedy artykułów, które sam Wroński po tytule wymienił w rzeczonym numerze *Sfinksa*, a mianowicie: *Ignorance des Independants*, *Dialogue entre un curé et un militaire*, *Vingt-un Janvier* (Oda), *Sur le ministère* i *Droit public en France* — należą do niego jeszcze, prozą *Prospectus* i *l'Etoile des mages* w zeszycie I oraz *Sur les assassinats nommés duels*, *Dialogue entre deux royalistes* i *M. Benjamin Constant et M. Manuel* w zeszycie IV<sup>2)</sup>. Następnie wierszem: w zeszycie I (str. 20) *Les Ultra* i (str. 32) *Les deux reptiles*, w II (prócz Ody *Vingt-un Janvier* i bajki *Deux dindons*,

1) *Le Sphinx* Nr. 2, str. 6.

2) O tem, że autorem tego artykułu i artykułu o pojedynkach jest Wroński świadczyły i poza ogólnem jego przyznaniem się, że pisał wszystko w pierwszych czterech zeszytach *Ultra* poza *Ami de tout le monde* i *Chronique* — także fakt, że artykuły te są tylko pozaczynane, a dalszego ich ciągu w zeszycie V wydanym po jego ustąpieniu z redakcji już niema. Zresztą artykuł o pojedynkach wywołany jest tem, że redaktor *Journal de commerce* groził Wrońskiemu pojedynkiem.

Prof. Dickstein na str. 131 swego dzieła o Wrońskim pisze, że „sam nie mógł znaleźć żadnego zeszytu *Ultra*“ — później zaś w katalogu dzieł Wrońskiego, podaje (na str. 255) spis artykułów zeszytu IV-go, który, jak stwierdza, znajduje się w bibliotece kórnickiej. Co do mnie, korzystałem z kompletnego egzemplarza Bibliothèque Nationale w Paryżu. (Paginację wszystkie zeszyty mają wspólną).





Avec fracas enfin l'antique porte s'ouvre!...  
Quel spectacle imposant au peuple se découvre!  
Devant quel tribunal est-il donc appelé?

Qui peut de l'Éternel calculer la puissance?  
Les rois dont les hauts faits ont illustré la France,  
Assis sur leurs cercueils, ont revu la clarté  
Brillant de majesté!

Le sceptre est dans leur main, leur tête est couronnée,  
Mais d'un crêpe de deuil elle est environnée;  
Et le lys, auprès d'eux, se montre ensanglanté!

Un effroyable aspect semble occuper leur vue,  
Et d'un cri prolongé la voûte s'est émue;  
Un roi, le front sanglant, paraît au milieu d'eux;  
Français, baissez les yeux!

A ses pieds sont brisés, son sceptre et sa couronne;  
D'un instrument de mort l'appareil l'environne;  
Des temps de liberté c'est emblème hideux.

Comme on entend le soir, sur une aride plage  
Gronder le bruit des vents au milieu de l'orage  
Ainsi la voix des morts fait redire aux échos:  
Retenez vos sanglots!

De ces héros sacrés les têtes fortunées  
Devant le roi des rois sont toutes inclinées;  
Et leur chant solennel se prolonge en ces mots:

Grand Dieu! qui tiras la matière  
Des noirs abîmes du néant,  
Et qui dans l'univers naissant  
La revêtis soudain d'esprit et de lumière!

Nous avons connu tes arrêts  
Nous avons vu ta vive flamme;  
Et permets ici que notre âme  
Révèle à ces mortels tes sublimes decrets.

Malheur à l'homme sacrilège  
Qui s'élève contre ses rois,  
Qui voudrait envahir leurs droits  
Et sous leurs pas errans creuser un vaste piège.

Le seigneur veille dans les cieux,  
Les rois dorment sous son égide;

Et des complots du régicide  
Il déjoue à l'instant l'effet audacieux.

Fils de Saint Louis, pourquoi ton âme  
Perdit-elle ce noble espoir?  
Pourquoi renoncer au pouvoir,  
Et malgré l'Éternel signer un pacte infâmel

N'en doutons pas, c'est ton grand coeur  
Qui, dans le péril manifeste  
Crut, par un abandon funeste,  
De ton peuple perfide assurer le bonheur.

Mais pour l'intérêt de la terre,  
Au ciel doit-on manquer la foi?  
Doit-on de l'éternelle loi,  
Sans nul retour, quitter la règle austère?

Tu vis, par un affreux revers,  
Près de toi naître l'anarchie;  
Et sur les maux de la patrie  
Tes yeux, tes tristes yeux versaient des pleurs amers.

Bientôt ton terrible supplice  
Mit le comble à tous les forfaits:  
Tu fis des rois de tes sujets,  
Mais des plus vils bourreaux ils ont rempli l'office...

Fils de Saint Louis, remonte aux cieux!  
Ta mort a calmé leur colère;  
Reprends ton sacré caractère,  
Et de la royauté les signes glorieux.

Et toi, naguère si fidèle  
Malgré ton crime objet d'amour,  
Peuple! dans le divin séjour  
Pour toi nous élevions notre voix paternelle.

Mais du Très-Haut tel est l'arrêt:  
Tu dois jusques au dernier âge  
Comme un immortel héritage  
Porter le châtement et le poids du forfait.

Sans les rois la terre indocile  
Ne peut s'élever jusqu'à Dieu;  
Sa vaine sagesse est un jeu,  
Et dans les champs d'azur elle roule inutile.

Par ton crime elle eût pu périr  
Sans accomplir sa destinée;  
Et de cette audace effrénée  
Les cieux conserveront l'éternel souvenir.

Tout se tait; cependant le peuple écoute encore  
Mais, comme les vapeurs au retour de l'aurore  
S'élevent sans effort sur les flots vacillans,  
En nuages brillans;

Ainsi les rois sacrés, les ombres glorieuses  
Sur un nuage d'or s'élevent radieuses,  
Et remplissent d'éclat les airs étincelans.

Un silence profond suit cette auguste scène;  
Le peuple pénétré sent redoubler sa peine,  
Et, formant aussitôt de sublimes desseins,  
Accepte ses destins.

En secret adorant la cèleste vengeance  
De ce lieu solennel il s'éloigne en silence  
Et reconnaît du ciel les jugemens certains <sup>1)</sup>.

albo:

*Les dindons déçapointés.*

Accourez! accourez! venez voir cet ànon,  
Criait à ses amis un lent et lourd dindon  
Qui se pavanait sous l'ombrage.

Mais quoi, mais quoi, je crois qu'il rentre dans les bois,  
S'écria avec effroi l'oie à la douce voix.  
Non pas, non pas, il est dans notre pâturage,  
Dit un second dindon dont l'éclatant plumage

A cet aspect se dresse de fureur.  
Volons amis, poursuivons le rôdeur!  
Tout aussitôt la troupe ridicule  
Après ce vaillant préambule,

S'approche en clopinant de l'ànon prétendu;  
Mais lorsqu'elle est plus près de ce qu'elle avait vu,  
Loin d'avancer elle recule.  
La gent dindone avait alors raison.

---

1) Kto wie, czy się w tej odzie nie spotykamy z daleką reminiscencją *Głosu umartwych* Naruszewicza.

Figurez-vous qu'au lieu d'un pauvre Anon,  
Des bois voisins c'était le fier lion,  
Qui sur l'émail des près commençait sa tournée.  
Il aperçut bientôt la troupe consternée  
Et vous la croqua bien et bon.

Ainsi, l'Ultra, dont l'abord pacifique  
Attrapa les indépendants,  
Devient profond et dogmatique,  
Et du lion montre les dents.  
Avis à vous troupe imbécille:  
Ne vous fiez pas trop aux premiers numéros  
Des journaux;  
Car, tel hier vous parut inhabile  
Qui dès demain vous fera tous capots.

albo jeszcze:

*Prière d'un Ultra.*

Grand Dieu! fais que la Minerve <sup>1)</sup>  
Sache mieux ce qu'elle dit,  
De son parti qu'elle énerve,  
Daigne reveiller l'esprit!

Laisse à la Bibliothèque  
Le poignard de l'assassin,  
Sa clientèle est trop grecque  
Pour s'amuser au fretin.

Laisse au Journal Militaire  
Ses principes avilis;  
Que sa verve incendiaire  
Proclame de mots salis.

Que la liberté, la gloire  
La mort et l'égalité,  
Retrouvent dans son grimoir  
Leur première urbanité.

Aux Annales excédées  
Daigne envoyer quelque argent;  
A l'Homme Gris des idées,  
Au Politique un savant.

---

1) Mowa o czasopiśmie *Minerve française*, organie Benjamina Constant. Następne strofy są też porachunkiem Wrońskiego z zaczęłajęcami go gazetami. *Minerve Constanta* atakował już w 1-ym numerze *Sfinksa*.

Donne au Journal du Commerce  
Quelques rédacteurs moins sots;  
Que sa doctrine perverse  
Trompe encore quelques nigauds.

Pour lui notre voix t'implore  
Accorde à ce maître fat  
La cocarde tricolore  
Et la pique de Marat.

Que la fureur soit égale;  
Donne au Journal de Paris,  
Pour cacher sa couleur pâle,  
Le bonnet des affranchis.

Pour compléter les demandes  
Que le bon goût te soumet  
Conserve aux Lettres Normandes  
Leur vrai ton de cabaret.

Fais trouver à cette horde  
Des abonnés furieux  
Tous gens de sac et de cordes  
Qui complotent à qui mieux.

Mais des Journaux royalistes  
Que ton appui protecteur  
Laisse toujours sur les listes  
La foi, le zèle et l'honneur.

Donne enfin Dieu secourable,  
Quand les temps seront finis  
Les indépendants au diable  
Aux Ultra le Paradis.

Przypuszczam, że te trzy próbki talentu wystarczą.

Ale i w prozaicznych artykułach poświęconych chwale rojalistów i hańbie niezależnych dosiadał Wroński niekiedy Pegaza. Oto np. początek artykułu p. t. *L'oriflamme, ou la croisade de la raison*, umieszczonego już w *Sfinksie* (Nr. 2) jako *Complément de la fondation rationnelle du royalisme faisant l'objet de l'Ultra*.

„Lorsque les ondes courroucées poussent leurs flots contre les rocs inflexibles, lorsque les nues épaisses amoncelées par l'orage, ne laissent échapper que la lumière de la foudre, lorsque enfin la mort multipliée présente de toutes parts une faux inévitable, que doit faire le pêcheur isolé surpris dans son esquif fragile?” i t. d.

Cały ten artykuł w grzmiących słowach wzywa wszystkich, cnotliwych, ażeby jak niegdyś Karol Martel wstrzymał nawałę mahometańską, — tak i oni dziś wstrzymali napór „sekcjarzy fałszywej filozofji“. Że zaś ci za swój najgroźniejszy oręż uważają rozum, przeto trzeba ich zwalczać rozumem. I zapowiada przytem Wroński, że jak w *Ultra* tak i tutaj w *Sfinksie* jego udane ataki (ces attaques simulées) będą „czysto intelektualne a nigdy moralne“ (purement intellectuelles et jamais morales). Tymczasem o *Ultra* już nie mówiąc, w tym samym jeszcze artykule mówi np. „C'est ainsi que ces hommes (les indépendants) qui se sont affranchis de la vertu, libérés des devoirs, rendus indépendants de la raison, ces republicains ou sociétaires du vice, s'étant emparés de l'opinion publique, et ayant entraîné dans leur fange une grande portion de la populace ignare“... etc.

Do owego *Complément* w *Sfinksie* należy jeszcze programowa *Declaration de l'Ultra*, zbyt długa jednak, żeby ją tu przytaczać; wystarczy zaznaczyć, że jest pisana pod kątem widzenia tego, w czem mają słuszność rojaliści, jako mający na celu triumf dobra <sup>1)</sup>, a w czem błędzą niezależni — zgodnie ze wszystkim co Wroński mówił na temat antynomji tych dwu obozów w 1-szym n-rze *Sfinksa* i obszerniej wyłuszczy potem w *Prodrome du messianisme*.

Co się tyczy stanowiska, jakie Wroński, ze swoich założeń wychodząc, zajmował wobec aktualnych zagadnień politycznych współczesnej Francji — nic lepiej tego stanowiska nie charakteryzuje jak artykuł zamieszczony jeszcze we *Wstępie do Sfinksa* (marzec 1818) p. t. *La France considérée suivant les principes de la doctrine nouvelle*. Wystarczy streścić tylko to, co tam autor mówi o moralnej odpowiedzialności dwu obozów w rewolucji francuskiej i o konsekwencjach, które stąd dla nich wysnuwa na okres restauracji. Otóż śmierć Ludwika XVI była, jego zdaniem, słuszną pokutą za to, że ...„podpisał rzekomą (la prétendue) konstytucję 14 września“... „Okropny dzień 21 stycznia zmył nareszcie we krwi króla fatalny dzień 14 września“ <sup>2)</sup>. Z tego stanowiska też szlachta nie spełniła w r. 1789 swego obowiązku obrony władzy z Bożej łaski i znowu los jej w rewolucji jest słuszną poniekąd ekspijacją a swoje *wyłączne* prawo obrony tronu straciła na wieki. Ekspijacja przywraca jej tylko prawo *uczestniczenia* w tej obronie wraz ze

1) Pierwszy punkt deklaracji brzmi: „Celem *Ultra* jest triumf dobra“. Dru-gi: „Przez dobro rozumiemy dobro wiekuiste ludzkości, t. j. moralności i religji“.

2) Tutaj mamy zarazem komentarz do strof *Ody Vingt-uu Janvier*: „Fils de Saint Louis, pourquoi ton âme, perdit-elle ce noble espoir? Pourquoi renoncer au pouvoir et malgré l'Éternel signer un pacte infame? Por. też strofy następne.

szlachtą nową. Z drugiej znów strony republikanie za dokonany przez nich przewrót i zniesienie królestwa „nie mogliby przed trybunałem ludzkości być oskarżeni o zbrodnię, ponieważ o nielegalności tych zgubnych kroków nie wiedziano“. (Występuje ona bowiem jako absolutny pewnik dopiero na gruncie rewelacyj Wrońskiego <sup>1)</sup>). Z tego też powodu nowa szlachta, porewolucyjna, może i powinna pozostać przy nabytych świeżo prawach i nawet przy ziemi wydartej starej szlachcie. Tylko tej starej szlachcie powinno państwo teraz (t. j. po ekspijacji) wypłacić wartość tych dóbr pieniężną.

W ten sposób i podobnym rodzajem argumentacji sekunduje Wroński polityce rządu Ludwika XVIII także w *Ultra*, przybrawszy jako motto każdego zeszytu pisma okrzyk: *Vive le roi quand même*. Broni odpowiedzialności ministrów wyłącznie przed królem, nie przed parlamentem, wojuje z Benjaminem Constant, nie przebiegając w słowach, podżega przeciw „niezależnym“, traktując ich z największą pogardą. Obiecywał im za to obronę ich punktu widzenia kolei — w następnych numerach *Sfinksa*, które... już nie wyszły.

Dlaczego ustąpił nagle z *Ultra*, nie dokończywszy nawet pozaczynanych w czwartym zeszycie artykułów? <sup>2)</sup> Powody, które podaje w 2-gim numerze *Sfinksa*, przedstawiają się dość niejasno. Przyznaje tam (str. 11), że „ugruntowanie rozumowe rojalizmu“ nie jest w pierwszych czterech zeszytach *Ultra* jeszcze zupełne. Miał je uzupełnić w zeszycie piątym. „Ale okoliczności związane z celem naukowym tego zbioru (*Ultra*)... t. zn. pewne prowokacje, konieczne dla założenia systematycznej współpracy w tem ugruntowaniu rozumem rojalizmu, prowokacje, które przy niepewnym (*précaire*) stanie, w jakim się dziś znajduje to szlachetne stronnictwo, były niezbędnie przywiązane do celu naukowego, o którego ustalenie chodziło, te okoliczności — mówimy — skłaniały w nagłący sposób do odsłonięcia naszej tajemnej gry, ażeby do tej systematycznej współpracy nie wciągać świadomie ludzi, którzyby nie wiedzieli, że ta walka jest tylko udana. Poniechaliśmy tedy reda-

---

1) Tym samym argumentem bronił Wroński w r. 1831 powstania listopadowego przed Mikołajem I w memorjale p. t. *A Sa Majesté l'Empereur Nicolas I. Paris. Juin 1831*.

2) W przypisku do *Complément... de l'Ultra* w 2-im numerze *Sfinksa*, zapowiadał Wroński nową edycję tego numeru w formacie wstępu i numeru 1-go. t. j. 4<sup>e</sup> (podczas gdy drugi Nr. jest 8<sup>e</sup>) i przedruk w tej nowej edycji całych czterech pierwszych zeszytów *Ultra*. Wynika z tego, że przywiązywał do nich nie małą wagę. Ale i to do skutku nie przyszło.

3) Ten czwarty zeszycet wyszedł w lutym 1819. Współpracownictwo Wrońskiego w tem piśmie trwało zatem bardzo krótko, zaledwie parę miesięcy.



gowania *Ultra* z czwartym zeszytem pisma i postanowiliśmy odsłonić tę grę polemiczną w *Sfinksie*, dla któregośmy ją przedsięwzięli.“ W „zasadzie“ wyraża Wroński nadzieję, że nowi redaktorowie będą umieli sami wykonać wielki projekt ugruntowania rozumowego rojalizmu, tem łatwiej zaś im to przyjdzie, że w *Deklaracji* dołączonej do tego numeru *Sfinksa* znajdują wszystkie po trzebne do tego wskazówki. „W każdym razie pozostawiamy ten projekt wszystkim tym, którzy go zechcą wykonać; i sami przedsięwzięmy to wykonanie, gdy znów powrócimy do stronnictwa rojalistów“.

Skutkiem tej nagłej decyzji, zeszyty *Ultra* piąty i szósty wyszły już bez udziału Wrońskiego. Od siódmego zaś począwszy pismo zmienia tytuł i wychodzi odtąd jako *L'oracle français*, przy czem redakcja zawiadamia w nowym prospekcie (marzec 1819), że „wobec faktu, iż główny autor czterech pierwszych numerów przestał współpracować z redakcją tego pisma, któremu chciał nadać cel naukowy czysto polemiczny, nowi redaktorowie zdecydowali się zmienić tytuł“.

## II.

### *Co pisano w Polsce o Wrońskim za jego życia.*

Już we wstępie do niniejszego studjum miałem sposobność zaznaczyć, że pierwsze w Polsce wieści o Wrońskim, jako „rewelatorze“ przyszły w związku ze „skandalem o cenę absolutu“. Naprzód *Pamiętnik Warszawski* w październiku r. 1818 (zeszyt XII, str. 347) w dziale p. t. *Wiadomości Literackie* doniósł co następuje:

„Pan Hoene Wroński wydał świeżo w Paryżu prospekt do dzieła p. t. *Sphinx ou nomothetique sehelienne*, które to wyrazy greckie i hebrajskie w francuską przybrane szatę, przełożone na polski język znaczyłyby: Sfinx, czyli urządzenie prawodawstwa stosownie do rozumu, albo zbiór zagadek prawnych<sup>1)</sup>. P. Loyson, podający recenzję tego pisemka w *Spektatorze paryskim*, mówi: że autor najwięcej rozprawia *de l'absolu* (de absoluto), lecz wyraz ten, dodaje ów recenzent, nie jest polskim, jak powszechnie sądzą, nie jest niemieckim, chociaż wiele winien wdzięczności Kantowi i Fichtemu; znał go już Plato w swoim świecie wzorowym, również jak Kartezjusz, Malebranche i Leibnitz, dopóki go Locke, Hume, Kondyllak i ich następcy nie wyrugowali. P. Wroński jednak absolutum wziął za przedmiot swego dzieła i chce nam przeszłość objaśnić i przyszłość przepowiedzieć. Kto się odważy na czytanie jego, musi połknąć mnóstwo urojeń, przywidzeń i sprzeczności, a kiedy niekiedy natrafi na myśl oryginalną, która pływa w tumanie słów dzikich, czczych spekulacyj i przepowiedzeń niezrozumiałych. Na próbkę przytacza następujące z P. Wrońskiego wyjątki: „W czasie rewolucji francuskiej rojaliści mieli słuszość za sobą, ponieważ czuli to, co być powinno; przy republikanach nie była niesłuszość

1) W spisie rzeczy tego tomiku *Pamiętnika Warszawskiego* podano jako tytuł artykułu: *Prospekt P. Wrońskiego do dzieła: Zbiór zagadek prawnych*“.

ponieważ mieli znajomość obecności; — zamordowanie Ludwika XVI jest zbrodnią szkaradną, lecz zabójcy nie są zbrodniarzami; — Ludwik XVI, przyjmując konstytucję, uczynił z władzy swej osobistej wspaniałą ofiarę i słusznie odpokutował własną śmiercią za ustąpienie swej władzy... i t. d. Gdyby wszyscy pisarze mieli tak się naigrawać z zdrowego rozsądku, potwarz przez obskurantów na nauki miotana nie byłaby potwarzą. Recenzent francuski mniema, że P. Wroński zasługuje na miejsce w dziele *les folies du siècle*. Zresztą jest to ten sam P. Wroński, który po gazetach zagranicznych osławiony jest przez swój proces z biednym Arsonem (v. Kotzebues Wochenblatt II, 33) <sup>1)</sup>.

Wobec tych informacji spóźniła się trochę ze swoją *Pszczołka Krakowska* (Dziennik liberalny, historyczny i literatury), która dopiero w r. 1821 (Tom IV, str. 49) w dziele *Rozmaitości* doniosła, że „w Paryżu bawi teraz niejaki Pan Wroński, który już wydał kilka pism w języku francuskim pełnych szarlatanizmu. Przecież się jeden znalazł mściciel za tysiące kuglarzy, których nam Francja nie przestaje dostarczać. Exoriare aliquis ex ossibus ultor“.

Potem w latach trzydziestych w. XIX, źródłem informacji polskich o Wrońskim, w tym samym rodzaju stanie się książka Fryderyka Wilhelma Carové, p. t. *Der Messianismus, die neuen Templer, und einige andere merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und Philosophie in Frankreich nebst einer Ubersicht des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie in Italien*. Pierwszy, zdaje się, zwrócił u nas uwagę na to dzieło krakowski *Kwartalnik naukowy prac miłośników umiejętności*, który w I tomie, w r. 1835, w dziele *Ważniejsze nowe dzieła* zamieścił (na str. 182) króciutką recenzję książki Carové'go i zakończył ją słowami: „Rozbiór Messyanizmu dla Polaków już i stąd jest zajmującym, iż twórcą jego jest niejaki P. Hon. (sic.) Wroński, rodowity Polak, lecz oddawna we Francji zamieszkały i tamże tajemnicę poznania Absolutum za pieniądze sprzedający“.

Godne uwagi jest to, że tak poważne pismo w r. 1835, gdy Wroński ma już 57 lat i długi szereg dzieł za sobą, informuje o nim czytelników swoich tak, jakby uważało za rzecz oczywistą, że to nazwisko nikomu nie jest znane.

Obszerniejsze wiadomości o Wrońskim podał na podstawie tegoż samego Carové'go poznański *Tygodnik literacki* w r. 1838 (Nr. 9, z 28 maja, str. 66). Wyraziwszy na wstępie żal, że tak uczonego człowiek „niestety, więcej z szarlatanizmu, niż z gruntownej nauki

1) Ostatnie zdanie z tego artykułu przytacza też prof. Dickstein l. c. str. 84.

sławy i zysku szuka“, autor artykułu podaje za Carové'm główne daty bło- i bibliograficzne Wrońskiego, poczem szerzej opowiada historję sprawy z Arsonem, naogół zgodnie z prawdą, wyjąwszy wiadomość, że Arson umarł w r. 1819. Kończy wzmianką o *Prodrome du messianisme* i słowami: „Czy dotąd (Wroński) jeszcze bawi w Paryżu, niewiadomo, nic przynajmniej w ostatnim czasie nie czytałem, ani nie słyszałem o nim. Żałować trzeba, iż w nim równie świat jak i ojczyzna nasza straciła przez zły kierunek, który umysł jego obrał, myślącego i jenialnego pisarza“. (U dołu dodaje: (Podług Carové) i w przypisku do niego też odsyła „chcącego bliżej poznać teorję messyanizmu“. Jest to zaś tym charakterystyczniejsze, że owym autorem, który tyle tylko ma w r. 1838 o Wrońskim do powiedzenia jest nie byle kto, tylko sam Karol Libelt. Świadczy o tym nie podpis wprawdzie, bo artykuł jest bezimienny, ale fakt, że został przedrukowany w IV tomie *Pism pomniejszych* Libelta, Poznań 1851 (str. 263—267).

Był to zaś już trzeci z kolei przedruk, gdyż jeszcze w tym samym r. 1838 powtórzyły artykuł za *Tygodnikiem literackim* dwa inne pisma, mianowicie *Zbieracz literacki* w Krakowie (Tom IV, str. 5—8) i *Rozmaitości* we Lwowie (Nr. 33, str. 262—263) <sup>1)</sup>. Rzecz jasna, że powodzenie takie zawdzięczał przedewszystkiem sensacji sprawy z Arsonem.

Zwrot pewien w zainteresowaniu się Wrońskim w Polsce przynosi dopiero r. 1842. Zaczął się właściwie od prelekcji Mickiewicza w *Collège de France*, wygłoszonej 14 czerwca 1842, w której poeta ujęty dla Wrońskiego jego *Tajemnicą polityczną Napoleona*, z uznaniem podnosi, że autor tego dzieła „jeden z pomiędzy polityków i filozofów“ odkrył w Napoleonie „postańca z wysokości“, człowieka uniwersalnego, człowieka całej kuli ziemskiej“. Ceni też bardzo wysoko sposób, w jaki Wroński „formuluje dogmaty dwóch szkół filozoficznych, walczących z sobą od czasów Arystotelesa i Platona“. (Ma tu na myśli charakterystyki „liberałów i nieliberałów“ w *Prodromie*). „Trudno jest, mówi, znaleźć w jakimkolwiek autorze kwestje główne ujęte i postawione tak jasno i tak głęboko“. Zganił tylko ostro jako „antysłowiańskie a szczególnie antypolskie“ twierdzenie Wrońskiego, jakoby Francja nie miała już przed

---

1) Informacje o *Zbieraczu* i *Rozmaitościach* zawdzięczaam bibliografji zestawionej przez prof. Dicksteina (l. c.), którą tutaj dopełniam pozycjami *Kwartalnika Naukowego*, *Tygodnika literackiego* i *Pism pomniejszych* Libelta oraz wiadomością 1) że artykuły *Zbieracza* i *Rozmaitości* są przedrukami artykułu *Tygodnika*, 2) że artykuły te są oparte na nieznanym prof. Dicksteinowi książce Carové'go.

sobą przyszłości i zawód jej był skończony; i tu przeszedł do szerszego uzasadnienia nadziei, które Słowianie a w szczególności Polska pokładają we Francji, ze względu na jej głęboko chrześcijański charakter, ujawniający się nawet (przy pozornej bezbożności) w rewolucji. Ta jedyna krytyczna uwaga wystarczyła, żeby wywołać we Wrońskim tę pasję przeciwko Mickiewiczowi, której wybuch przytoczyłem już wyżej na str. 67.

Z całego, krótkiego zresztą, ustępu, poświęconego w tej prelekcji Wrońskiemu można wnosić, że Mickiewicz znał tylko te dwa jego dzieła, które wymienia: *Prodrome du messianisme* i *Le secret politique de Napoléon*. Pierwszym zaś Polakiem, który gruntowniejsz znał już wtedy całą twórczość i doktrynę Wrońskiego był niewątpliwie Antoni Bukaty<sup>1)</sup>. Już w r. 1841 przedkładał on Ks. Adamowi Czartoryskiemu memoriał, w którym rozwijał pomysł parowozu niezależnego od drogi żelaznej, oparty na wynalazku szyn ruchomych, dokonany przez Wrońskiego. A jak tam z takiego parowozu, uzbrojonego działami, chciał uczynić coś w rodzaju dzisiejszego tanka, któryby musiał zdecydować o zwycięstwie polskiego powstania nad armją rosyjską, tak też znów w dziele swym historjograficznem, ogłoszonym w r. 1842 (na krótko przed wspomnianą prelekcją Mickiewicza) z założeń „filozofji absolutnej“ Wrońskiego wywiódł przyszłą „solucję etnologiczną“ (czyli rozwiązanie narodowości na ziemi) przez Polskę, mianowicie przez „zrównanie człowieczeństwa“ z Polską. Dzieło nosi tytuł: *Polska w apostazji czyli w tak zwanym russo-sławianizmie i w apoteozie, czyli w tak zwanym gallo-kosmopolityzmie jako warunkach założenia i rozwiązania problemu etnologicznego w praktyce i wiedzy* (Paryż 1842). Na końcu (str. 167—187) dołącza autor, jako przedsmak niby mającej poprzedzać solucję etnologiczną „solucji umysłowej“, również przez Polskę dokonanej, *System architektoniczny absolutny encyklopedji wiedzy ludzkiej*“, który jest przekładem na język polski podanego w 1-ym numerze „Sfinksa“, *Système architectonique absolu de l'encyclopédie du savoir humain*“. W „przedwstępie“ stwierdza, że „mimo najwyższe usiłowanie i olbrzymie prace zespolonego umysłu w Człowieczeństwie, krok ostateczny, przejście z zawor względnych w dziedzinie samoistne Rozumu, zostawał do zrobienia. Aż dopiero H. Wroński, twórca Wiedzowiedzy samoistnej, poczynając od sprostowania najtrudniejszej i posadnej znajomości człowieka *rozstają*o

1) Zob. o nim J. Ujejski *Antoni Bukaty w Stu latach myśli polskiej* tom III, str. 410—428.

do jednego najwyższego samoistnego Prawa, z którego wszystko wypływa i do którego wszystko zmierza w *ilowaniu* się, *miernictwie* i *ruchu*, tworząc nieskończoną zupełną całość; — na niej oparliśmy *Wiedzwiedzę* samą: do jej przybytków samoistnych wprowadził Człowieczeństwo. Bezpośrednim wypadkiem kroku tego jest rozwiązanie jednego z najtrudniejszych zadań umysłowych, wydanie *Samoistnego Obrazu Zaworni Wiedzy Ludzkiej*, którego dokonał sam Wroński<sup>1)</sup>. Ale autor nie tylko ze względu na taką doniosłość tego obrazu postanowił go tu do swego dzieła dołączyć w tłumaczeniu. Idzie mu przede wszystkim o utworzenie w masie polskiej „Nazwojistni (terminologii) zaworni wiedzy właściwej“. Do tego czasu tylko „*mowa grecka* wyrobiła własną swą nazwojistnię dla przedmiotowości pojęcia ludzkiego“. Potem wszystkie narody i nawet sam Wroński (po francusku pisząc) „u Greków pożyczają z nazwoskarbnicy“. Dopiero „*Mowa Polska*, kierując się jedynie popędem Czucia, tak wyrobiła się samowszechnie“, że Bukatemu „z łatwością przychodzi“ dać „przewodnikom umysłowości słowiańskiej ową Nazwojistnię już obwartą w budowie wielkiej ich Mowy“.

Próbkę tej „nazwojistni“ dałem już, jak sędzę, wystarczającą. Widać też z niej równocześnie, że „samoistną wiedzwiedzę (*philosophie absolue*) Wrońskiego uważa Bukaty za nieomylną w tym samym stopniu, w jakim ją za nieomylną uważa sam jej twórca. To jednak nie przeszkadza wyznawcy poprawiać jej wnioski historjofizyczne tak, że Polska staje się w nich tem, czem u Wrońskiego mogłaby być tylko Rosja. Nie domyśla się ten wyznawca, że później na ironję będzie mogła wyglądać jego apoteoza Polski zbudowana na rusztowaniu myślowem doktryny, której autor reprezentował raczej „Polskę w apostazji czyli w tak zwanym russo-sławianizmie.“ Prawda, że na podstawie opublikowanych do tej chwili (1842) dzieł Wrońskiego, mógł tego jeszcze nie widzieć. Ale nie zmienił on swego stosunku do nauki Wrońskiego i później<sup>2)</sup>, choć w swej wierze w mesjaniczne posłannictwo Polski do śmierci się

1) Wiedzwiedza = filozofja; samoistny — absolutny; posadny = zasadniczy; zawornia = encyklopedia.

2) Tłumaczył w r. 1848 na język polski *Adresse aux nations slaves* — później: *List do papieża Leona XII*, o czem była mowa już wyżej; nadto posłał Trentowskiemu do *Panteonu wiedzy ludzkiej* całe studjum o matematycznych pracach Wrońskiego po polsku a po francusku napisał: *Deduction et demonstration de trois lois primordiales de la congruence de nombres, constituant la troisième loi de l'algorithme donnée par H. Wroński, (Paryż 1873)* i *Méthode sociale ou téléologique de H. Wroński Paryż (1878)*.

nie zachwiał. Zresztą samego Wrońskiego uważał prawdopodobnie za najlepszy tego posłannictwa dowód.

W dwa lata po *Polsce w apoteozie...* i t. d., wydał stały wydawca dzieł Bukatego, Leonard Niedźwiedzki pracę jego jakby dalszy ciąg poprzedniej stanowiącą<sup>1)</sup> p. t. *Hoene Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznem wiedzy ludzkiej* (Paryż 1844). Po „wstępie biograficznym“, w którym starannie pominął to, czem się Wroński sam tak chętnie chlubił, t. j. jego służbę wojskową rosyjską, a nie pominął natomiast żadnego szczegółu służby polskiej, podał spis wszystkich prac Wrońskiego do tego czasu ogłoszonych t. j. do *Prolegomènes du messianisme* włącznie, poczem przedstawił króciutko rozwój historyczny filozofji od Greków aż do „kresu filozofji samoistnej Wrońskiego“ (§ 1), dał następnie „wywód rozumowy“ jej „pierwojęcia“ (§ 2), dalej w § 3 „przedstawienie analogiczne“ tego „pierwojęcia“ w streszczeniu dokonanej przez twórcę mesjanizmu reformy matematyki, w § 4 „następstwa płynące z pierwojęcia Wrońskiego wedle zastosowań jego filozofji absolutnej do przeznaczeń ostatecznych człowieka“, (przyczem cały ten najdłuższy § przetłumaczył z *Prodrome du messianisme*), w § 5 wypisał znów z *Metapolitique messianique* „Historję rozrodową (histoire génétique) reformy filozofji w Niemczech (wedle prawa tworzenia), a wreszcie w § 6 i ostatnim usiłował wykazać „stycznosc filozofji samoistnej z zadaniem narodowości“, t. j. znów godzić historjozofję swoją z mesjanizmem Polski z historjozofją Wrońskiego. Trzy czwarte tej 93 strony liczącej książeczki to przekłady różnych ustępów dwu dzieł Wrońskiego: *Prodromu i Metapolityki*, ani zaś te przekłady, ani próby sformułowania tez mistrza swojemi słowami, nie mogły się przyczynić do spopularyzowania jego doktryny, wobec faktu, że „nazwojistnia“ Bukatego i godna jej budowa zdań, są znacznie mniej przejrzyste niż francuszczyzna samego Wrońskiego.

Spopularyzował go raczej (mimo że też miał swoją własną „nazwojistnię“), Bronisław Trentowski, który w tym samym też właśnie roku zreferował naukę autora mesjanizmu w poznańskim *Roku pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych*.

Referat ten ciągnie się przez trzy tomiki (II, III i IV) tego pisma za r. 1844, przyczem dwa pierwsze tylko informują, obszerną zaś krytykę i sąd przynosi ostatni. Zaczyna Trentowski od wzmianki o pracach Wrońskiego matematycznych, przyczem notuje, że „wedle nich wykłada się dziś na umięjętni w Heidelbergu matema-

---

1) Ma ta broszura podwójną paginację: jedną osobną, druga stanowi dalszy ciąg paginacji *Polski w apostazji i apoteozie*.

tykę wyższą". Potem mówi o stosunku Wrońskiego do filozofji niemieckiej, stwierdzając przytem, że filozofja Hegla jest mu widocznie nieznana. Następnie obszernie zajmuje się tem wszystkim, co Wroński pisze na temat krytycznej sytuacji ludzkości spólczesnej. Stan Francji (której nie lubi) uważa za „skreślön (w *Metapolityce*) prawdziwie i po mistrzowsku.“ To co dotyczy antynomji *Liberaux* i *Illiberaux* (w tłumaczeniu Trentowskiego: „Wyzwolonych i Niewolników“) przytacza z *Prodromu* w swoim przekładzie. W tomiku III wykłada naukę Wrońskiego o „trychotomji antynomicznej przeznaczeń człowieczeństwa“ też wyłącznie niemal przez odpowiedni układ ustępów przytoczonych w tłumaczeniu z *Prodromu* i *Metapolityki*. W to wszystko uwag żadnych krytycznych nie wtrąca, raczej słowa uznania. Dopiero w „dokończeniu“ artykułu, w tomiku IV, przechodzi do analizy krytycznej, zaczynając ją od słów. „Że Messyanizm posiada wysoką umiejętną wartość: że odznacza się mnóstwem zupełnie nowych pomysłów; że jest od początku do końca jedną oryginalną, jeniálną i z niepospolitym talentem rozwiedzioną ideą; że rozum zaspakaja, serce zapala i może mnóstwo pozyskać zwolenników, że budzi najżywszy interes i dotyczy się spraw, które nasz czas najbardziej obchodzą, że ma tysiące zalet prawdziwych i daje twórcy swemu świadectwo zdolności najpierwszego rzędu, zdolności jednej z najwyższych między ziómkami, żyjącymi na francuskiej ziemi; któż tego zaprzeczyć zdoła?“

Otóż naprawdę Trentowskiego trzeba na to, żeby po tych superlatywach przejść do krytyki zupełnie druzgocącej i (jak zwykle u tego pisarza) nie przebierającej w słowach.

Przechodzi problemat za problematem. Naprzód: „co jest filozoficznym pierwiastkiem mesjanizmu? Odpowiedź Wrońskiego: „dzielność twórcza“. Czemu jeden z przymiotów Boga na miejscu Boga samego? *Pars pro toto*. Już przez to samo mesjanizm „nie jest filozofją i religją absolutną jak się sam mianuje, ani nawet filozofją zwyczajną, ale jedną z mnóstwa filozofijek tuzinkowych, opartych na pojedynczych samowolnie z całości wyrwanych własnościach Boga“. Powtóre: Antynomja prawa boskiego i prawa ludzkiego, niby (interpretuje Trentowski) numenu i fenomenu? Niema takiej; być nie może. Może być tylko antynomja w fenomenach, „na piersiach chrematycznosci“, jak np. realność i idealność, albo hierologia i libertyństwo — historyzm i radykalizm<sup>1)</sup>.

---

1) Te trzy antynomje rozwija i następnie sam usiłuje rozwiązać Trentowski w swojej książce p. t. *Stosunek filozofji do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem* (Poznań 1843) niesłusznie jednak zarzuca Wrońskiemu umieszczenie antynomji



Zresztą gdzie tu antynomja? „Czyli zwolennik prawa Bożego t. j. tak zwany człowiek czucia i objawienia nie może być szalonym radykalistą? (Np. Lamennais albo Królikowski). — Czy zwolennik prawa ludzkiego t. j. poznania i doświadczenia nie może być sową zwrotu i apostołem średniowieczności?“ — Potrzebie: Jaki jest ostateczny cel mesjanizmu? Według Wrońskiego: doprowadzenie obozów antynomicznych z jednej strony do „bezwarunkowej Prawdy“ z drugiej strony do „bezwarunkowej cnoty“. To głupstwo. Bezwarunkowa prawda i cnota, objawiwszy się na ziemi, już przez to samo stałyby się warunkowe. Prawda i cnota pewnego okresu rozwoju ludzkości nigdy nie będą bezwarunkowe, lecz zawsze będą „coraz dalszym wiecznej prawdy i cnoty wyczyńcem“. Tak zatem „i pierwiastek i ilościowa i ostateczny cel Mesjanizmu pada jak wąż trawka pod ostrą krytyki kosa.“

Pada pod nią też i „tablica historyczna rozwoju ludzkości“. Rzekomą „absolutną“ prawdę swego podziału tego rozwoju opiera Wroński na algebraicznej formule ze swej *Technie des Mathématiques*. Co tu mieszać matematykę do historii? Wroński wogóle „przetwarza matematykę za pomocą filozofji, a filozofję znów za pomocą matematyki. Nie jestże to *circulus in probando*, czyli logiczny błądek *en gros*, a nadto umiejętne szarlatanstwo“?

Albo co tu mówić o uczuciu jako źródle wiedzy „Nieliberałów“? *Nihil est in pectore, quod non fuerit prius in capite*. Natomiast gdyby Wroński znał Hegla, to byłby „ustanowił różnicę między rozumem a umysłem i nie zwałby po gminnemu wszystkiego zarówno *la raison*; przekonałby się, że jego rozum twórczy, czyli bezwarunkowy jest niczem więcej tylko heglowskim *Vernunft*, który stworzył już oddawna mesjanizm, lecz w tysiącokrotnie doskonalszej postaci, który widzi ideę t. j. byt i wiedzę w jedni a nie wychodzi przeciw za obręb chrematyczności; że więc nie poznanie i uczucie, nie doświadczenie i objawienie, lecz rozum i umysł są źródłami społecznej antynomji. Chcąc zaś antynomję tę rozwiązać, przyszedłby do polskiego myśłu (wynalezione go n. b. przez Trentowskiego) i opartego na nim świata boskiego“. Podobnie gdyby znał *Chouanne*, toby wiedział skąd pochodzi *słō* i „nie potrzebowałby robić prawdziwie śmiesznego, mistycznego przypuszczenia *bandy tajemniczej* jako przyczyny złego“.

---

prawa boskiego i ludzkiego aż „na piersiach“ achrematyczności. Wroński również dowodzi, że tam, w arcyabsolucji, Prawda i Dobro, których różność stanowi źródło tej antynomji, okazały się identyczne. Mówi zaś właśnie o antynomji ich chrematycznej, o antynomji „*parti du droit divin*“ i „*parti du droit humain*“.

Nie podobają się też Trentowskiemu poglądy Wrońskiego polityczne. Propozycję zaprowadzenia rządów „antynomicznych“, przy dwu izbach, z których wyższa składałaby się z reprezentantów „prawa boskiego“ a niższa z reprezentantów praw człowieka, nazywa projektem „prawdziwej kakokonstytucji“. Tożby każdą uchwałę jednej izby druga z reguły odrzucała. Minęły też, zdaniem Tr, czasy apoteozy Napoleona. Trzeba ją zostawić starym inwalidom. Wroński więc „jest to matematyk może wielki, nieporównany, ecz na imię filozofa istotnego nie zasługuje, nawet tytułu dzielnego polityka lub publicysty przyznaćbyśmy mu nie mogli“.

I jeszcze jedno: „Mesjanizm pracuje na gwałt, zgoła nieco bezwstydnie a przynajmniej nieskromnie, nad przejściem w życie, nie wiedząc, iż *myśl prawdziwa* sama sobie zapewnić zdoła zwycięstwo a tylko jednostronność lub fałsz wymaga zewnętrznego poparcia silnego“. „Twórca jego jak kołatał do Karola X i do Ludwika Filipa, jak zapomniał ojczyzny własnej dla Francji, tak też mógłby się wyrzec tej Francji i przyjąć służbę zgoła u sultana tureckiego, gdyby ten zechciał w swej Otomanji zaprowadzić rządy antynomiczne“.

Tego, że gorzej nawet, bo i u „autokraty Wszzechrosji“ — nie śmiał Trentowski powiedzieć, bo świeżo wydanego dzieła p. t. *Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, comme Prolegomènes du Messianisme* — jeszcze nie znał. Słyszał tylko o niem i już na podstawie samego tytułu westchnął: „Tu także ziomek nasz nie myślał *de la Pologne!* Boże, racz go, choć chwilę przed zgonem, oświecić“!

Wogóle Trentowski w chwili pisania tej rozprawy znał bezpośrednio tylko *Prodrome, Metapolitykę* i poprzedzające te dzieła dwie broszury: *Problème fondamental de la politique moderne* (1829) i *Messianisme ou philosophie absolue. Prospectus* (1831) zawierający dwadzieścia jeden mesjanicznych problemów. *Sfinksa*, należącego już wtedy do bibliograficznych rzadkości, nie znał, i o sprawie z Arsonem nic widocznie nie słyszał, bo byłby jej z pewnością nie omieszkał przypomnieć.

Dodać tu jeszcze wypada, że takie stanowisko Trentowskiego wobec mesjanizmu Wrońskiego, jakie powyżej przedstawiłem <sup>1)</sup>, nie przeszkadza jednak autorowi *Chowanny* dopatrzeć się w duchu i kierunku „filozofji absolutnej“ pewnych narodowych cech polskich, co znaczy u niego: wspólnych z filozofją jego własną. Widzi

---

1) Zmienił je bardzo na korzyść Wrońskiego i w rzeczy i w tonie w *Pantheonie wiedzy ludzkiej* (Tom II, Poznań 1874, str. 142—182).

je: 1) w tem, że Wroński zмага się z antynomją i chce godzić; przeciwieństwa — szuka ich przeniknięcia się; 2) „wywodzi na scenę achrematyczność, t. j. aż do joty niemal nasz świat trzeci, boski (synteza idealnego i realnego)—dzieło polskiego myśłu,... najświętsza prawdy dziedzina, w którą li *oko polskiej jaźni* zajrzeć zdołało; 3) „przeprowadza filozofję w kraje działania, kojarzy ją organicznie z religją i polityką“. Wszystko to sprawia, że Trentowski znalazł — jak mówi — w Mesjanizmie „pewnego rodzaju przedsięwzięcie do gmachu filozofji własnej“. Tylko — dodaje z pewnością siebie godną Wrońskiego: „co Wroński zdala jako konieczność ukazuje, to my dajemy“<sup>1)</sup>.

W sumie powiedział Trentowski o filozofji Wrońskiego dość na to, żeby wzbudzić dla niej w kraju pewne zainteresowanie i żeby nazwisko jej twórcy do pewnego stopnia spopularyzować. Libelt stwierdza, że o tej filozofji „przed sprawozdaniem Trentowskiego nikt w Polsce nie słyszał“. Niewątpliwie też i Libelt zabrał się do jej przestudjowania właśnie pod wpływem tego „sprawozdania“ Trentowskiego. Pracował wówczas nad dziełem, które wyszło w rok później (1845) p. t. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofji słowiańskiej* — zatem to zwłaszcza, co Trentowski pisał o polsko-słowiańskich cechach „mesjanizmu“ Wrońskiego, musiało być dla niego zachętą do zaznajomienia się z tym mesjanizmem bardzo poważną. Jakoż w rezultacie tego zaznajomienia się dał Wrońskiemu w tym najobszerniejszym (przedostatnim) rozdziale swej książki, który nosi tytuł: *Pisarze stanowiący przejście do filozofji słowiańskiej* — niemało miejsca, bo całe 24 strony<sup>2)</sup>.

Przeczytał Libelt, o ile można wnosić z treści całego tego ustępu, całą trylogję mesjaniczną, więc oprócz *Prodrome* i *Metapolitique* także *Le destin* czyli *Prolégomènes du messianisme*, znał już zatem doktrynę Wrońskiego gruntowniej dużo niż Trentowski. Trzeba mu nawet przyznać, że dał jej zarys najlepszy niewątpliwie z dotychczasowych, a bodajże i z późniejszych. Zwięzłe i przejrzyste przedstawił wszystkie najważniejsze jej tezy: antynomję obecnej krytycznej epoki i jej przyczyny, „trychotomję mesjaniczną“ (*loi suprême, problème universel, concours téléologique*) i jej ukazanie w matematyce i w historii, prawo tworzenia i prawo postępu, i wreszcie, na podstawie *Prolégomenów*, teorię posłannictwa Francji, Niemiec i Rosji, naukę o absolucie i arcyabsolucie, chrystologję

1) Wrońskiemu za to przypisuje znaczny wpływ na doktrynę Towiańskiego Mickiewiczza.

2) W wydaniu drugim (Poznań 1874), z którego tu korzystam, str. 164—168.

l pojęcie nieśmiertelności<sup>1)</sup>. Znając, dzięki *Prolegomenom*, o wiele lepiej od Trentowskiego podstawy metafizyki Wrońskiego, mógł je też ująć o wiele głębiej. Uwolnił twórcę „mesjanizmu“ od zarzutu, jaki mu robi Trentowski, że Bóg u niego tylko w przymiocie twórczości pojęty. Sądzi, że nie można tak twierdzić, już choćby dlatego, że *essence intime de l'absolu* pozostaje u Wrońskiego zakryta. Ale właśnie w tym zakryciu ukazał sam piętę Achillesową całego systemu, „który wody daje a źródło, z którego płyną ukrywa“. Bez znajomości — mówi — istoty absolutu „prawa najwyższe będą tylko zgadywaniem, bo niema świadomości, jak z pełni absolutu rozwijają się“.

Wykazał też Libelt bystro różne pokrewieństwa i zależności nauki Wrońskiego w stosunku do filozofji niemieckiej i nawet do tych mędrców, proroków i mesjaszy“, których „wywołuje“ obecny, krytyczny przejściowy czas. „Nie do pojęcia jest — pisze — że auto mesjanizmu choć sam to naturalne zjawisko należycie ocenil, jednak siebie tylko wśród tych wszystkich mesjaszów za prawdziwego uznał i ludzkości Parakletyzm ogłasza“. „Ogłasza, że w mesjanizmie stało się przyjsie Ducha Św. zapowiedzianego przez Chrystusa, a na rozstaju, czy ma w tym charakterze odegrać rolę proroka, czy filozofa, najniedorzeczniejszy obiera półśrodek. Dla zawiązania unji, co ma świat zreformować, ogłasza w swoim mieszkaniu biuro messyanizmu, dokąd mających wolę i ochotę zaprasza.“

Mistykiem wyraźnie Wrońskiego nie nazywa. Nie wątpi jednak, że np. liczba siedem jest dla niego liczbą mistyczną, „bo niema innego powodu, dlaczego właśnie na tę liczbę zawsze pierwlastki swojej filozofji rozkłada.“

Z tem wszystkim godził się Libelt z Trentowskim w stwierdzeniu pewnych cech słowiańskich w „mesjanizmie“ Wrońskiego

---

1) Wobec tego, że z tą kwestją (nieśmiertelności) spotykał się tutaj czytelnik poprzednio niejednokrotnie, przytoczę odnośny ustęp u Libelta (jako przykład bystrości jego interpretowania) w całości: „Bliższe oznaczenie tej nieśmiertelności byłoby takie. Jako wiedza prawdy i nabyte przekonanie jest dziełem nabytem pracą człowieka, podobnie nieśmiertelność, nie mogąc być inną, tylko pełnią prawdy i wiedzy, musi także pracą człowieka być zdobyta. Człowiek zatem, gdy przyjdzie do poznania bezpośredniej prawdy, siłą wrodzonej sobie samodzielności twórczej (*virtualité créatrice*) potrafi tak odrodzić ducha swego, iż żyć będzie w pełni subiektywnego istnienia swojego, niezawisłe od ciała, które na nim odemrze starością, lub chorobą, albowi też umęczone być może. Żyć więc i istnieć będzie tą wiedzą subiektywną, którą nabył i którą siłą twórczą w sobie do takiego niezawisłego istnienia jwywołał“.

i ceni to „że wskutek pierwiastka słowiańskiego, który we Wrońskim równie silnie, jak w innych pisarzach słowiańskich przebija,—mesjanizm nie pojmuje nic idealnego, nic oderwanego w same myśli. Nawet prawo jego najwyższe nie jest abstrakcją (?), ale najwyższą rzeczywistością, bo *koncentracją* wszystkiej rzeczywistości z tego prawa rozwinąć się mającej.“

Wogóle, od tonu jakim siedem lat wstecz informował publiczność polską o Wrońskim na podstawie dzieła Carovégó, odszedł Libelt tutaj daleko. O sprawie z Arsonem nie zapomniał wprawdzie, ale wspomina ją tylko ubocznie i delikatnie, mówiąc, że wydawanie pisma p. t. *Sfinks* „zakończyło się polemiką bardzo, materjalną, bo pieniężną, w procesie z uczniem Wrońskiego“. Zaczyna zaś ustęp książki Wrońskiemu poświęcony od słów: „Wroński należy do najekscentryczniejszych geniuszów wieku naszego, mąż rozległej wiedzy i wielkich zdolności“.

W Poznaniu również, który w tym czasie ogniskował w swych wydawnictwach polski ruch filozoficzny tak krajowy jak i emigracyjny — mianowicie w katolickim *Przeglądzie Poznańskim* ukazał się w zeszytach z pierwszej połowy 1851 i pierwszej połowy 1852<sup>1)</sup>, ostatni już za życia Wrońskiego<sup>2)</sup> i najobszerniejszy z dotychczasowych referat jego doktryny, który zaraz potem wyszedł w osobnej odbitce o 90 stronach wielkiej ósemki. Tytuł krótki: *Hoene Wroński*, autor nie wymieniony, ale nie było tajemnicą, że jest nim J. B. (Jozafat Bolesław) Ostrowski — osławiony na emigracji, podówczas już konfident policji paryskiej, denuncjant Mickiewicza, t. zw. Ibaś.

Występował teraz w charakterze pisarza arcykatolickiego i analizował „mesjanizm“ Wrońskiego z tego przedewszystkiem punktu widzenia. Znał wyłącznie jego publikacje z ostatnich czterech lat, 1847—1851<sup>3)</sup>, śledził je też i bezpośrednio omawiał w 1852. W ten sposób rozprawa jego jest jakby dalszym ciągiem i uzupełnieniem sprawozdań Trentowskiego i Libelta. W części pierwszej, zaznaczwszy na wstępie, że „o tej umysłowej potędze nasze piśmiennictwo nie ma dostatecznej wiadomości, a mieć powinno“ — informuje ogólnie o Wrońskim, o kolejach jego życia, publikacjach, wynalazkach, sporach z uczonymi i instytucjami naukowemi, opie-

---

1) W tomie XII (1851) poszyt I, str. 1—18), poszyt III, str. 269—289 i potem w tomie XIV (1852) poszyt I, str. 129—168 i poszyt III, str. 269—279)

2) Prof. Dickstein (Op. c. str. 328) informuje, że są wzmianki o Wrońskim w wydanych w tymże roku (1852) w Warszawie *Zasadach geometrii* Mazurkowskiego.

3) Te tylko przytacza a z nieznajomością poprzednich zdradza się niejednokrotnie.

rając się na obszernej autobiografji podanej w II tomie *Messianisme ou reforme absolue* (1848). Zajmuje stanowisko pozornie pełne respektu dla autora, czytelnik jednak szybko spostrzega, że to respekt podobny do respektu Jacka Ligęzy w stosunku do p. Podfilipskiego. Przytacza skwapliwie sądy ujemne matematyków francuskich o odkryciach Wrońskiego z tego zakresu, „nadmienia“ też, „że między matematykami, jakich emigracja wydała we Francji, Wroński uchodzi za marzyciela, za szarlatana nawet“. „Jest to lekkość“ — dodaje zaraz z powagą — „Wroński sądzony najzwyklej napisał więcej dzieł, aniżeli inni czytali, a jako znawca matematycznych umiejętności zachowuje wysokie miejsce. Mniej więcej powszechnie chorujemy na wstręt do uczenia umysłowych wielkości.“ Ubolewa też nad temi „zgorzseniami i fałszywemi sądami“, które kiedyś „Wroński musiał łagodzić i prostować swemi trzema Sfinksami“ ale pyta znacząco: „Możnaż tak gorzko i tak gwałtownie ubolewać nad nieprzyjęciem, czyli niezrozumieniem nauki, kiedy objawiciel swoich wszystkich jasności w niej złożyć sam nie chciał?“ A potem znów powtarzając skargi Wrońskiego na Brytyjskie Biuro Długości, którego członkowie „prace skradzione Wrońskiemu drukowali pod własnem imieniem a tejsze samej chwili druki H. Wrońskiego na rynku paryskim funtami sprzedawano“ — dodaje: „Czyny nie do uwierzenia, gdyby tej kradzieży H. Wroński nie popierał świadectwami, których nam trudno sprawdzić“.

W części drugiej, podzielonej na trzy rozdziały, pierwszy ma tytuł *Katolicyzm* i tutaj Ibus maskę ze swego oblicza pomału zsuwa, w dalszych zaś, omawiających publicystyczną działalność Wrońskiego w 1851 i 1852 r. (*Conférences Européennes pour populariser l'actuelle réforme absolue du savoir humain, Cent pages decisives* i t. d.) znika ta maska zupełnie. W zgłębianie a nawet w wykład zasad metafizyki Wrońskiego zapuszczać się Ostrowski nie próbuje. Dość mu na tem, że „odkrył on jestestwo Boga, prawo wedle którego Bóg siebie samego i świat stworzył“. „Rzecz drobniuchna — dodaje — przy innem odkryciu, że człowiek ma być nowym a doskonalszym stwórcy, że po tym świecie, wydanym przez Boga, ukaże się świat nowy dopełniony przez człowieka“. „Bóg dawny ma ustąpić przed nowym Bogiem, przed nowym stwórcy, przed człowiekiem“. I chodzi mu głównie o udowodnienie, że według Wrońskiego także cała religja chrześcijańska ma w gruncie rzeczy ustąpić przed jego doktryną mesjaniczną, że ta doktryna mimo staranne zachowywanie innych pozorów, przekreśla chrześcijaństwo, tak pod względem wyznania jak moralności całkowicie. Wprawdzie, mówi — „H. W. skłania się pokornie i życzi-

wie przed rzymskim kościołem, ale mówi jemu dobitnie, aby ustąpił, aby zostawił kierunek ludzkości rozumowi bezwarunkowemu, nowemu stwórcielowi, człowiekowi“. Chyba, że kościół sam podejmie się misji apostoła mesjanizmu Wrońskiego. Tegoby on sobie owszem bardzo życzył, do tego bardzo zachęca, tego się spodziewa. Zwłaszcza mądrość Zakonu Jezuitów każe mu ufać i przewidywać nawet, że ten zakon „pierwszy przyjmie i urzeczywistni zasady filozofji bezwzględnej“. Ale to byłoby, zdaniem Ostrowskiego, zaparcie się wiary i misji Kościoła dotychczasowej chyba niewątpliwe. „Może sami się mylimy — pisze — ale się nam zdaje, że H. Wroński z chrześcijaństwa nic nie zostawił, wyjąwszy same nazwisko, symbole i zapowiedzenia, których prawdziwe wytłumaczenie jedynie swojej nauce przyznaje“. To wytłumaczenie zaś idzie tak daleko, że nietylko „dawny Stwórca zstępuje, a nowy Stwórca, człowiek, wchodzi na miejsce opuszczone przez Boga“, ale nawet istnienie historyczne Chrystusa zostaje pośrednio zaprzeczone, a pozostaje On tylko „jako przenośnia, jako figura retoryczna, jako proces dialektyczny“. Bo przecież wyraźnie powiedział Wroński w *Odezwie do narodów słowiańskich*, — że „uosobienie mesjanizmu w mesjaszu powinno się uważać za wyrażenie przenośne“<sup>1)</sup>.

Oczywiście stanowi to wszystko interpretację nauki Wrońskiego pod tym względem conajmniej tak dowolną, jak dowolna jest interpretacja objawienia chrześcijańskiego w samejże tej nauce. Ze słów *Odezwy do narodów słowiańskich*, które n. b. Ostrowski przytoczył nie w całości, bynajmniej nie wynika uważanie postaci Chrystusa za przenośnię i wogóle niczego takiego z „filozofji absolutnej“ wydedukować nie można. Podobnie też i owo, najmocniej i najczęściej akcentowane przez Ostrowskiego, usunięcie dawnego Boga dla uczynienia miejsca nowemu, t. j. człowiekowi nie przedstawia się w rzeczywistej nauce Wrońskiego tak groźnie. Bądźco bądź moc, która człowieka ma uczynić tym „nowym Stwórciel“, otrzymał on nie skądinąd tylko od dawnego Stwórciela, który go stworzył na swój obraz i podobieństwo.

Nie można natomiast nie przyznać Ostrowskiemu słuszności w tem co mówi na temat oscylowania Wrońskiego między kościołem katolickim a prawosławnym i o wyraźnych jego umizgach do tego ostatniego.

1) Cytuje str. 31 widocznie polskiego przekładu (Bukatego). Ma na myśli przypis brzmiący w oryginale (*Adresse aux nations Slaves* str. 35) jak następuje: „La personnification du Messianisme dans le *Messie* ne doit être considérée que comme une expression allegorique, la seule propre, dans l'enfance de l'humanité, à caractériser in *concreto* l'idée abstraite de la doctrine du Messianisme, telle que nous la fixons maintenant d'une manière didactique.“

Stosunek Wrońskiego do Rosji omawia on zresztą nietylko w tym rozdziale p. t. *Katolicyzm*, ale szerzej jeszcze w następnym poświęconym propagatorsko-publicystycznej działalności jego w r. 1851. Stwierdza parokrotnie uderzającą zgodność między propagandą rusofilską Wrońskiego a oficjalną propagandą Rosji samej. „Rosja — pisze — w swych ostatnich manifestach powtarza jedynie to, co o niej H. W. dawniej twierdził. Tych pamiętnych słów — Zachód przepada — cywilizacja popelnia samobójstwo — kościół rzymski nie obroni się własnymi siłami — rosyjska dyplomacja nie wynalazła. Zwracamy je, komu należy, głębokiemu założycielowi bezwzględnej filozofji“. I stosunek tego założyciela do caratu znowu daje powód do konfrontacji jego nauki z nauką Chrystusa, którego wszelkie zapowiedzi mesjanizm Wrońskiego ma rzekomo urzeczywistnić. „Chrystus świat zewnętrzny zostawił Cezarowi, świat wewnętrzny Boga i ducha naszego wyłączył... A messianizm? zniża się przed Cezarami, sile zbrojnej oddaje panowanie, cesarza Rosji uzbraja dwoma mieczami: duchowym i politycznym. Dziwny i niesłychany duchowy upadek!“

W ostatnim rozdziale swej pracy zajmuje się Ostrowski także radami udzielanemi przez Wrońskiego Ludwikowi Napoleonowi i na temat stosunku jego do rządów wogóle wypowiada przy różnej okazji uwagi, którym trudno odmówić uzasadnienia, bez względu na to, że ich autorem jest właśnie Ibus. „Honor — mówi — przysięga, konstytucja, prawa samejże społeczności, są to rzeczy, do których H. Wroński wielkiej nie przywiązuje ważności. Pisze najpełniejsze usprawiedliwienia wszystkim wiarołomstwom, i podobno dosyć słusznie, skoro teraz żadna władza, żaden naród nie posiada prawdy“. Dopiero „wschód wyrobi nowe zasady rządu społeczeństwa, a upraszamy pamiętać, że Wschodem jest sama Rosja, cesarz Rosji, przed którego sumieniem H. W. zniża się, korzy się niepotrzebnie — bardzo mało umiejętnie... Na co umiejętność, na co świętość, która zbrodniom wynajduje potworne jakieś opatrnościowe powołanie? Prawda, my stoimy na najniższym stopniu rozwinięcia — nasza moralność ma być niedostateczna, ewangeliczna, ciemna, symboliczna. Moralność mesjaniczna ma być zupełna, nieskończenie doskonalsza, rzeczywista. Tylko że ona nas przeraża — tylko, że ona znosi dotychczasowe pojęcia winy i zasługi — zbrodni i ofiary — zła i dobra — i wszystko miesza, gubi w tej zawsze wedle nas najfatalniejszej *indetermination absolue*“.

Udaje wreszcie Ostrowski, że próbuje perswazji: „Niechaj Wroński porzuci najdziwniejsze złudzenie złudzenia, że dzierżycieli władzy ku sobie, ku swoim naukom nakłoni. Mędzy szamota-



niem się na władze, a uwielbieniem ich, a przyznaniem im wszechmocności, można łatwo znaleźć miejsce niepodległe, honorowe, przyzwoitsze temu, który mniema, że dokonał ostatecznie odkrycia bezwarunkowej prawdy, że zna prawa, wedle których Bóg wykonał swoje własne stworzenie. Z takimi przekonaniem, z takimi potęgami naco szukać u mocarzów ziemi niepotrzebnej, nieużytecznej a niepodobnej pomocy?''

Co się tyczy owych potęg filozoficznych Wrońskiego, wogóle jego filozofji w oderwaniu od jej tendencyj religijnych i politycznych, to sąd Ostrowskiego jest o niej taki: „Mesjanizm jest to hegeljanizm przemieniony, ozdobiony, okryty nowemi lładzącami światłami. Owe żywioły wiedzy i bytu, owe przejścia wiedzy i bytu, owe wsiąkania bytu do wiedzy i nawzajem, owe nakoniec harmonijne zlanie się dwóch pierwotnych żywiołów wiedzy i bytu—czemże są, jeżeli nie oznaczeniami filozofji niemieckiej? Maska cokolwiek inna, ale pod nią postać, zasada, najzupełniej też sama... Nie uznamy przeto, aby messianizm miał być nowym, twórczym, samoistnym systemem, chociaż chętnie uznajemy, że to jest plód myśli rozległej, umiejętnej, kuszącej się o rozwiązanie najpierwszych tajemnic a wierzącej mocno i naiwnie, że je stanowczo i na wieki rozwiązała”.

W całości referat Ibusia jest rozwlekły, dość chaotyczny, powtarza po wielekroć jedno i to samo w różnych warjantach. Skrócony o połowę nicby nie stracił na treści, a na formie niewątpliwieby zyskał. Niepodobna jednak zaprzeczyć, że cały szereg ustępów nosi na sobie piętno niemałego pisarskiego talentu. Niedarmo *Nowa Polska* cieszyła się wśród emigracji szeroką poczytnością i długim stosunkowo żywotem mimo znanej lichoty moralnej redaktora. A gdyby ta jego reputacja nie była już dostatecznie ustalona to niejednen czytelnik jego studjum o Wrońskim, mógłby dla pobudek religijnych czy patryjotycznych wyrażonej tam o tendencjach „mesjanizmu“ opinji, nabrać rzetelnego szacunku. Ale cóż? — pan Zagłoba słusznieby tu powiedział: „Ubrał się djabeł w ornat i ogonem na mszę dzwoni.“

Rzecz bardzo dziwna, że Wroński pierwszą połowę tego pamfletu na siebie (tę, która się ukazała jeszcze w r. 1851) przeczytał z zupełnem zadowoleniem. On, który przeciwników swoich traktował w najlepszym razie z wyniosłą pogardą, tym razem, mimo że drugi zwłaszcza artykuł Ostrowskiego (w III-im zeszytcie *Przeglądu poznańskiego* z r. 1851) niedwuznaczne już całkiem zawiera ustępy o stosunku Wrońskiego do cara i caratu, o burzeniu chrześcijaństwa, usuwaniu Boga i t. p. — nietylko nie uczuł się dotknięty, ale przeciwnie dostrzegł tam rzadkiej w pojowaniu

swej nauki głębi. Mam tego dokument czarno na białem. W archiwum mickiewiczowskim w Paryżu, które posiada bogate *dossier* Ibusia, znalazłem list pisany doń przez Wrońskiego 29 stycznia 1852, a brzmiący jak następuje:

Monsieur,

J'ai reçu l'aimable lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer à Saarbruck par M. Niedźwiedzki. — Je n'ai pu répondre à une telle lettre avant d'avoir cherché à mériter la haute opinion que, sans doute par votre bienveillance personnelle, vous avez de mes travaux. C'est à cette fin que j'ai cru devoir accomplir ma découverte du système universel du monde, qui en complétant la découverte fondamentale de Kopernik, m'a donne au moins l'apparence d'avoir fait quelque chose pour la gloire de la Pologne.— Malheureusement, par les raisons que j'allegue dans une lettre privée que j'ai l'honneur d'écrire aujourd'hui au Prince Czartoryski, il m'a été impossible de vous communiquer plus tôt ce dernier resultat scientifique, tel que vous le trouverez dans la lettre publique qui est insérée dans le journal ci-joint (*Le Moniteur parisien*) du 29 de ce mois) <sup>1)</sup>.

J'ai lu également vos deux beaux articles dans la Revue de Posen (*Przeгляд poznański*), où vous prouvez avoir bien approfondi la question religieuse. — Sans doute, par le besoin que l'on parait éprouver universellement de consacrer le christianisme, plutôt que par le mérité propre de la doctrine du Messianisme, on commence à s'occuper partout de cette nouvelle doctrine. A mon retour à Paris, je trouve dans le même *Moniteur parisien* (du 23 et du 26 de ce mois) le commencement d'une appréciation assez favorable du Messianisme, mais nullement aussi profonde que la votre. J'ai envoyé ces journaux à M. Niedźwiedzki, et je l'ai prié de vous les communiquer.

J'ai également prié M. Niedźwiedzki de vous donner connaissance de la susdite lettre privée que j'ai l'honneur d'écrire aujourd'hui au Prince Czartoryski. Vous apprécierez sans doute tout à la fois, l'utilité et l'obligation nationale de son objet. Et je ne doute pas que, par votre légitime influence auprès de nos compatriotes, vous ne puissiez contribuer grandement au succès de cet objet qui, si je ne me trompe, implique peut-être l'honneur de notre noble et magnanime nation.

---

1) Wroński ma tu na myśli swój *Document pour servir à l'étude des sciences*, A Son Altesse le Prince Czartoryski, (*Le Moniteur parisien*, Jeudi, 29 janvier 1852). w którym podaje wzór wyznaczający granicę między systemem gwiazd a systemem mgławic. (Zob. Dickstein op. c, str. 271).

Adieu, cher Monsieur, et daignez me conserver toujours les sentiments de bienveillance dont vous m'avez honoré dans votre lettre.

Votre très humble serviteur

Paris, le 29 janvier 1852

H. Wroński

P. S. Je prends la liberté de vous présenter l'opuscule ci-joint tout entier, les *Conférences européennes*, dont la dernière partie a été publiée à Francfort<sup>1)</sup>.

Czy Ostrowski wziął Wrońskiego na jakieś górne komplementy w tym liście swoim, na który przytoczony dopiero jest odpowiedzią, i umiał tam intencje artykułów swych w *Przełądzie poznańskim* oświetlić w taki sposób, że mu ostatecznie zamydlił oczy? Czy może Wroński wiedząc o zamierzonym dalszym ciągu tych artykułów, a równocześnie idąc też na lep komplementów w liście Ibusia, chciał go sobie ująć ze względu na ów jego rzekomo „uprawniony wpływ na rodaków“, i zapewnić sobie w dalszych artykułach stanowisko jego zgodne z pochlebstwami tego listu? Trudno dociec. Jakiegokolwiek natury były te złudzenia, użytek, jaki Ostrowski zrobił w tych następnych artykułach z przysłanych sobie łaskawie *Conférences européennes* — rozwiął je ostatecznie całkowicie. W pierwszym tomie ogłoszonej w drugiej połowie r. 1852 *Philosophie absolue de l'histoire* (str. 50) jest już Ostrowski — „un scribe catholique“ — na równi z Mickiewiczem zaliczony do przedstawicieli „piekielnego mistycyzmu, który stanowi prawdziwą monstrualność intelektualną rodzaju ludzkiego i stale — przez piekielne intrygi — dąży do skażenia absolutnych przeznaczeń człowieka“<sup>2)</sup>.

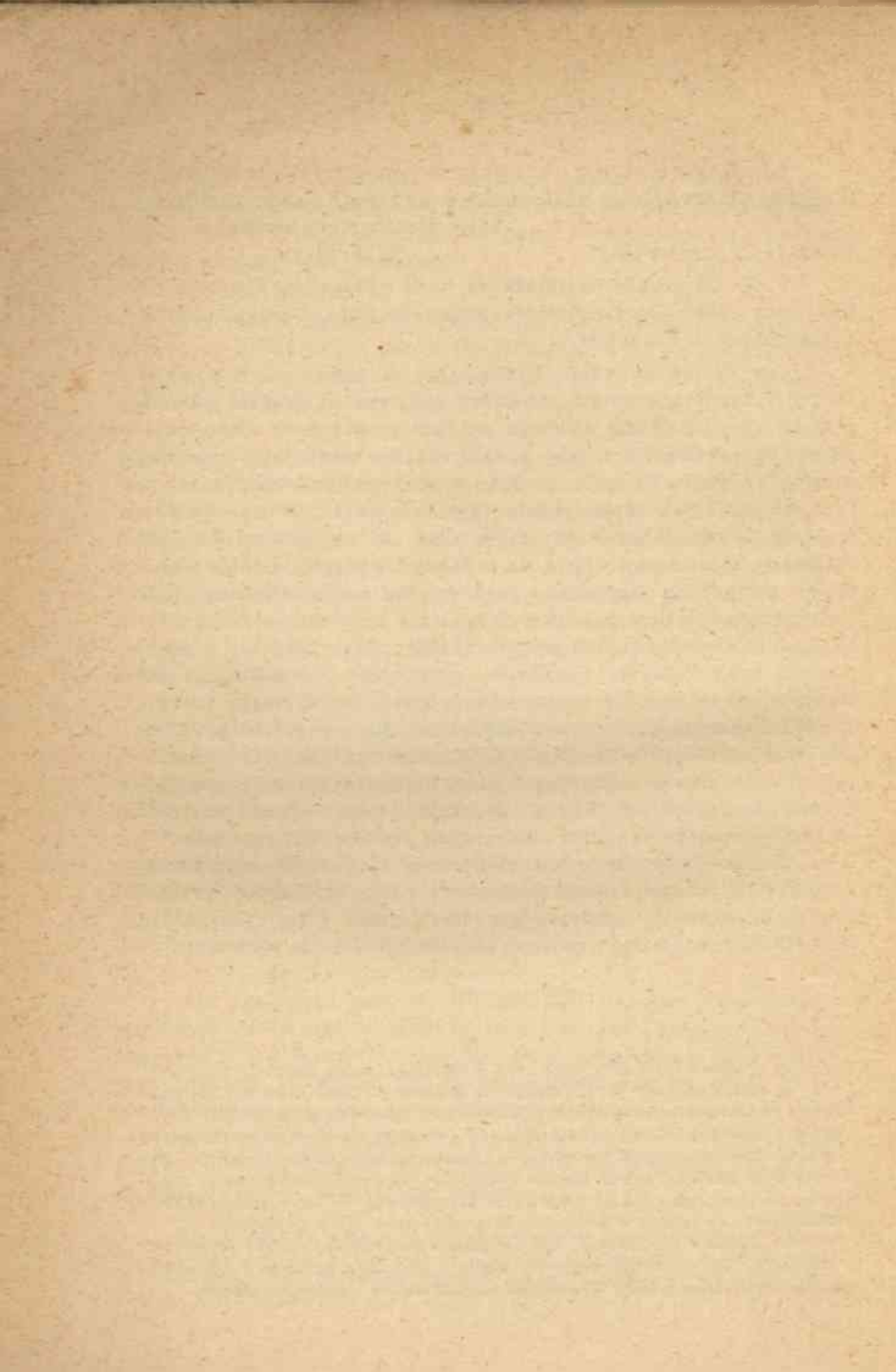
Takto — wyjąwszy dwu całkowicie olśnionych wyznawców rodaków: Bukatego i Niedźwieckiego<sup>3)</sup> — nie był Hoene Wroński prorokiem w swojej „dawnej ojczyźnie“, nawet w tej epoce, która indywidualnościom tego rodzaju ulegała łatwiej niż późniejsze.

---

1) Podpis i cyfra 29 w dacie ręką Wrońskiego, reszta cudzą.

2) Za to artykuły p. A. Constant w *Moniteur parisien*, które mu się zrazu zdawały „nullement aussi profonds“ jak artykuły Ostrowskiego zadowolily go następnie w zupełności. Z uznaniem przytacza na str. 247—248 tegoż tomu *Philosophie absolue de l'histoire* pogardliwe zdanie o „poesic maladive de Mickiewicz“ i „idée fixe de je ne sais quel obscur sectaire Towiański“, a równocześnie o swoim mesjanizmie, że jest „une conclusion rigoureuse des premisses du Christianisme et de la philosophie“ i że spełnia w ten sposób znane prorocтво Józefa de Maistre.

3) Leonard Niedźwiedzki sam nie pisał a przynajmniej nie publikował prac o Wrońskim; ale on wydał wszystkie studia i przekłady Bukatego i był niestrużnym organizatorem kultu Wrońskiego wśród Polaków i wśród Francuzów,



## INDEKS OSOBOWY.

- Alcan Feliks 158, 166.  
Aleksander I 64, 148.  
Aleksander II 173.  
Alfégas 167.  
André 23, 34, 37.  
Arago Dominik 162.  
Arson Piotr Józef 7—72, 75, 76,  
104, 109, 139, 140, 146, 147,  
151, 152, 166, 168, 169, 170,  
173, 191, 192, 198.  
Arystoteles 192.  
Azaïs 50.  
Bacon Franciszek 93, 171.  
Balzac Honorjusz 5, 7.  
Bartolo 93.  
Bonald de Ludwik 50.  
Borchardt Dorota 9.  
Britt Ernest 167.  
Broussais Franciszek 162.  
Bukaty Antoni 84, 114, 193—  
195, 203, 207,  
Carové Fryd. Wilhelm 191, 192,  
201.  
Condillac de Etienne 190.  
Conseillant Batylda 116, 174.  
Constant A. 206.  
Constant Benjamin 50, 179, 184.  
188.  
Cottier 23, 34, 37.  
Crozals Ludwik 132, 134—137.  
Czartoryski ks. Adam 18, 148,  
173, 193, 206.  
Daszyńska-Golińska Zofja 82.  
Dégérando 50.  
Descartes René 93, 111, 171, 190.  
Dessoir Maks 165.  
Dickstein Samuel 7, 8, 12, 14,  
15, 17, 32, 79, 82, 146, 160, 166,  
179, 191, 206.  
Durutte hr. 147.  
Encausse G. p. Papus.  
Enfantin B. P. 173.  
Enghien de ks. 171.  
Erdan Aleksander 70, 71, 148.  
Eugenja, cesarzowa, 173.  
Fabre d'Olivet 50.  
Faraday Michał 162.  
Fichte J. B. 78, 99, 190.  
Fourier Karol 160, 161, 170, 172,  
173.  
Fryderyk Wielki 9.

- Girard Filip 14, 59, 61.  
Grabianka Tadeusz 170.  
Gruberówna 11.  
Guigue Albert 42, 43, 45, 48,  
51, 52.  
Hańska Ewa 7.  
Hegel J. W. 99, 100, 134, 136,  
197.  
Hoene Antoni 11, 12.  
Hume Dawid 97, 190.  
Jankowski Józef 82, 83, 163;  
Kant Im. 78, 97, 98, 112, 190.  
Karol Wielki 161.  
Karol X 198.  
Kartezjusz p. Descartes.  
Katarzyna II 94.  
Kopernik Mikołaj 138, 206.  
Kościuszko Tadeusz 160.  
Koter 44.  
Kramsztyk St. 162.  
Kraśiński Zygmunt 162.  
Królikowski Ludwik 197.  
Krüger Franciszka 91.  
Kühlman 44.  
Kurakin ks. 11, 12, 13.  
Lamennais de F. ks. 197.  
Lavoisier A. L. 6.  
Leibnitz G. W. 190.  
Leon XII, papież 27, 114, 118.  
Lévi Eliphaz 166.  
Lieutaud 46, 47, 51 55.  
Libelt Karol 192, 199—201.  
Locke Jan 190.  
Loyola Ignacy 96.  
Loyson 190.  
Lucet 16.  
Lucas Ludwik 166.  
Ludwik XVI 188.  
Ludwik XVIII 187.  
Ludwik Filip 198.  
Luter Marcin 171.  
Malebranche Mikołaj 190.  
Maistre de Józef 207.  
Manes 53.  
Mazurkowski 201.  
Meyét L. 162.  
Mickiewicz Adam 67, 68, 192,  
193, 199, 207.  
Mikołaj I 148, 149, 173.  
Montferrier A. de Sarazin 7,  
32, 33, 38, 64, 152.  
Napoleon I 27, 148, 149, 171, 172,  
192, 198.  
Napoleon III 146, 149, 173.  
Naruszewicz Adam 183.  
Nesselrode hr. 18.  
Niedźwiedzki Leonard 12, 114,  
195, 206, 207.  
Ostrowski J. B. 68, 201—207.  
Paitre 146.  
Papus 166.  
Paweł św. 53.  
Paweł I 12.  
Pernicka Elżbieta 11.  
Pilchowski Seweryn 25,  
Plato 164, 190, 192.  
Poniatowska Krystyna 44.  
Pouillet 162.  
Reinhold K. 98.  
Ribot T. A. 158, 159.  
Rothe Jan 44.  
Roujou 59, 61.  
Royer Colard 50.  
Saint-Martin Klaudjusz 43, 51,  
70.  
Saint-Simon Henryk 160—162,  
170—173.

Schelling Fryd. Wil. 78, 99, 113,  
114, 133, 134, 136, 164.

Schulze G. 99.

Sierakowski gen. 12.

Słowacki Juljusz 160, 162, 163,  
170, 173.

Śniadeccy Jan i Jędrzej 162.

Sobieszcański F. M. 164.

Sowiński Leonard 174.

Steiner Rudolf 164—166.

Struve Henryk 164.

Suworow Aleksander 12, 34, 148.

Swedenborg Emanuel 160, 170.

Thayer Edward 146.

Tomasz z Akwinu 93.

Tormansow gen. 12.

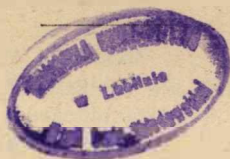
Towiański Andrzej 25, 160, 173,  
199, 207.

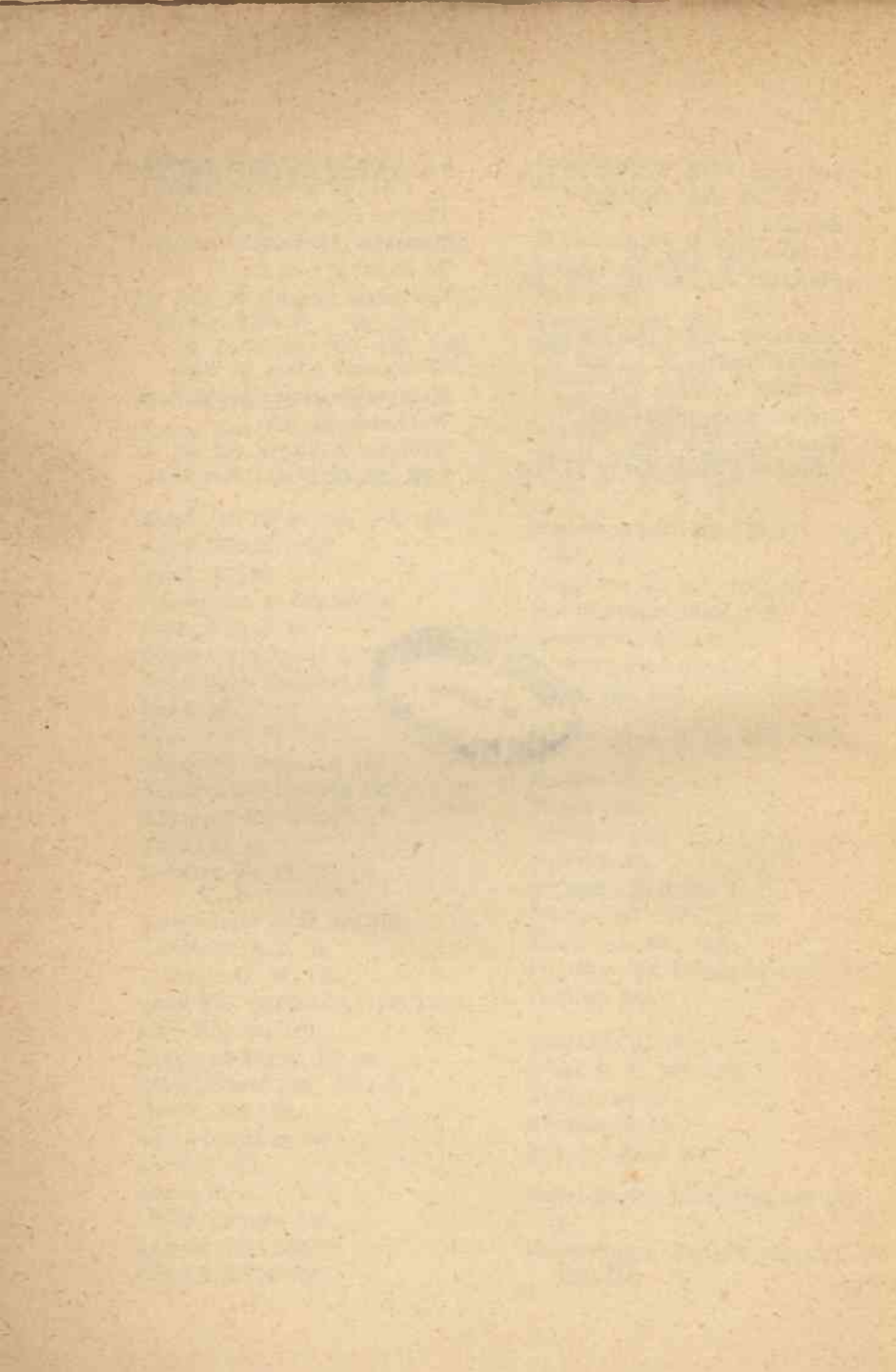
Weishaupt Adam 44, 54.

Wicherkiewiczowa Marja 9, 12.

Wołkoński ks. 18.

Wrońska Wiktorja 32, 70, 72,  
83, 104, 152.







## T R E Ś Ć.

<i>Wstęp</i> . . . . .	5
Balzac o „sprzedaży absolutu“. Znaczenie tej sprawy dla poznania Hoene-Wrońskiego.	
<i>Część pierwsza: O cenę absolutu</i> . . . . .	11
Ciężki niedostatek Wrońskiego w r. 1812 (11—14) „Pomoc Opatrzności“ za pośrednictwem P. J. Arsona (14). Cierniowa droga wtajemniczeń (14—17). „Święty dług“ (17). Pierścień cesarski (18). „Odsłonięcie absolutu“ (19—20). Dalsza męczarnia Arsona (20—24). <i>Lucidum intervallum</i> i zerwanie (25—26). <i>Redde quod debes</i> Wrońskiego i pierwsze oświadczenie publiczne Arsona (26—28). Zaklęcia i groźby (29—33). Obelżywa odpowiedź ucznia i odwet mistrza (33—34). „Dokument do historii wielkich oszustów“ (35—36). „Odpowiedź“ Wrońskiego (36—40). <i>Tak? czy nie?</i> (40). Niejasność po stronie Arsona (41—42). Zagadkowi sprzymierzeńcy i nowa inicjacja (43—45). Zamęt w myślach i uczuciach Arsona. (Straszliwy znak zapytania) (45—48). Replika na „Odpowiedź“ Wrońskiego i propozycja arbitrażu w kwestji: czy godzi się „sprzedawać absolut“? (48—50). „Deklaracja“ Wrońskiego (51—52). „Opatrzność żyjąca“ i jej rewelacje (53—54). Nowa broszura Wrońskiego oskarża Arsona o zamiary skrytobójcze (55—56). Czy Arson wyrzekł: <i>nie?</i> (56—58). Spotkanie z Wrońskim przy świadkach i ponowne wstrzymanie się Arsona od decyzji (59—61). Jego rozpaczliwy „Apel do ludzkości“	

i ostateczna kapitulacja (62—64). Wroński obwieszcza swój triumf i ostrzega przed „realizacją ziemską idei szatana“ (64—67). Obłąd i śmierć Arsona (68—72).

*Część druga: X. Y. Z.* . . . . . 75

Zagadkowość w postępowaniu Wrońskiego (75—77). Zagadka najważniejsza: *absolut* (78—79). Od matematyki do historjozołji (79—80). Wstęp do *Sfinksa i Tworzenie absolutne ludzkości* (80—83). *Postępowy rozwój ludzkości i jej cel ostateczny* (84). Cztery perjody celów względnych (85—96). Piąty perjod, krytyczny (Hume, Kant i Schelling) (96—99). Wywód „rzeczywistości absolutu“ (100—104). Mające nadejść perjody celów absolutnych (104—108). Dokoła rzeczywistości absolutu (109—111). Kryterja Prawdy i Dobra (111—114). „Prawo Tworzenia“ (114—117). „Samotworzenie się“ człowieka (117—122). „Samotworzenie się Boga“ (122—128). Trzy Niewiadome: X. Y. Z. (129—132). „Listy filozoficzne“ do Ludwika Crozals (133—136). Powody, dla których „Istota wewnętrzna“ absolutu musi pozostać w ukryciu (137—141)

*Część trzecia: Absolutny rozum Wrońskiego.* . . . . . 145

Co o tem wszystkim myśleć? (145—147). Czy Wroński sam wierzył w swoją znajomość absolutu? (147—150). Gatunek jego rozumu (150—152). Co mówi o poznaniu mistycznym? (153—155). Poznawać a tworzyć (155—157). Gatunek fantazji Wrońskiego (157—159). Znamiona wspólne z innymi mesjaszami epoki (159—162). Wroński a Słowacki (162—163). Wroński a Rudolf Steiner (163—166). Okultyści o Wrońskim (166—169). Co Wroński mógł „odślonić“ Arsonowi w dniu 9 października 1814 r? (169—170). Moralność „wybrańców Opatrzności“ (171—172). „Apostolat królewski“ (172—173). Rys tragizmu (174—175).

*Dodatek*

*I. Wroński jako dziennikarz i poeta.* . . . . . 179

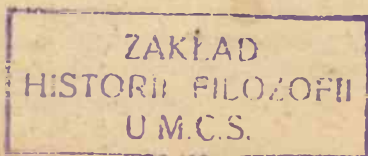
Pismo *Ultra*, jego cel i taktyka (179—180). Wiersze Wrońskiego (181—186). Jego stanowisko wobec rewolucji francuskiej (187—188). Powody wystąpienia z redakcji *Ultra* (188—189).

<i>II. Co pisano w Polsce o Wrońskim za jego życia . . .</i>	190
Pierwsze wzmianki (190—191). Według Carové'go (191—192). Prelekcja Mickiewicza 14 czerwca 1842 (192—193). Bukaty (193—195). Trentowski (195—199). Libelt (199—201). J. B. Ostrowski (201—205). List Wrońskiego do „Ibusia“ (205—207).	
<i>Indeks osobowy . . . . .</i>	209
<i>Treść . . . . .</i>	213

---

OMYŁKI DRUKU

str. 13	wiersz 15	od dołu: réform	popraw na	réforme
" 20	" 15	od góry: 1)	"	2)
" 38	" 7	" " : po wyrazie Montferrier	należy dać	średnik
" 55	" 4	" " : (iutaud?)	popraw na	(ientaud?)
" 58	" 13	" " : pour	" "	pur
" 68	" 20	" " : spokojnie	" "	spokojnej
" "	" 13	od dołu: W. Mickiewicza	"	Wroński Mickie- (wicza
" 82	" 8	" " : Vérite	" "	Vérité
" 84	" 16	od góry: byłyby	" "	byłyby
" 89	" 18	od dołu: l'instinet	" "	l'instinct
" 94	" 22	" " : ou	" "	où
" 105	" 2	" " : później	" "	później
" 113	" 2	od góry: wszystkich	" "	wszystkich
" 127	" 14	" " : ostatecznie	" "	ostatnie
" 148	" 13	od dołu: Allemagn evenaient	"	Allemagne ve- (naient
" 156	" 5	od góry: wszelka	" "	wszelka
" 161	" 5	" " : zarządzana	" "	zarządzaną
" 199	" 1	" " : godzić;	" "	godzić
" 200	" 1	od dołu: jwywołał	" "	wywołał
" "	" 2	" " : ektywna	" "	jęktywna
" 201	" 3	od góry: same	" "	samej
" "	" 5	" " : rzeczywistości	" "	rzeczywistości
" 206	" 14	" " : Malheureusement	" "	Malheureusement
" 207	" 7	od dołu: poeśic	" "	poésie





10.80

WYDAWNICTWA GEBET  
WARSZAWA—KRAKÓW  
PARYŻ—POZNAŃ—WIL

Biblioteka Uniwersyteku  
M. CURIE-SKŁODOWSKIEJ  
w Lublinie  
**B 28610**

BIBLIOTEKA U. M. C. S.  
Do użytku tylko w obrębie  
Biblioteki

- Chlebowski B.* Rozwój kultury polskiej przedstawiony (965—1914) Wydanie 2. . . . .
- Chmielowski P.*—Dzieje krytyki literackiej. Wykaz autorów i przedmowa Br. C. . . . .
- Chrusanowski Ign.* Posiew Komisji . . . . .
- Dębicki Z.*—Książka i człowiek. Wskazywanie . . . . .
- Miasteczko . . . . .
  - Poezje (1898—1923) Wydanie 2. . . . .
  - Podstawy kultury narodowej . . . . .
  - Wybór poezyj . . . . .
- Górski I.*—Ballada polska przed wojną . . . . .
- Hoene—Wroński J.*—Metapolityka. Przełożył z francuskiego Józef Jankowski (Prace Instytutu Mesjanicznego) . . . . . 5.—
- Propedeutyka mesjaniczna. Elementy filozofii absolutnej. Przekład z francuskiego P. Pawła Chomicza (Prace Instytutu Mesjanicznego) . . . . . 2.—
- Kridl M.*—Krytyka i krytycy . . . . . 2.50
- Loś J.*—Wiersze polskie w ich dziejowym rozwoju . . . . . 3.40
- Matuszewski I.*—Studja o Żeromskim i Wyspiańskim . . . . . 2.70
- Niemojewski A.*—Dawność a Mickiewicz. Filozofja Mickiewicza, liczby i godziny. Widma. Gwiazdy Mickiewicza. Tradycje improwizacji . . . . . 2.50
- Potocki A.*—Polska literatura współczesna Cz. I. Kult zbiorowości (1860—1890) Cz. II. Kult jednostki (1890—1910) 2 tomy . . . . . 7.—
- Rappaport E.*—Wacław Potocki jako satyryk (Prace historyczno-literackie № 14) . . . . . 1.50
- Tarnowski St.*—Józef Szujski jako poeta . . . . . 0.70
- Wasilewski Z.*—Jan Kasprzowicz. Zarys Wizerunku . . . . . 4.—
- Mickiewicz i Słowacki. Szkice literackie . . . . . 3.—
  - Współcześni. Charakterystyka pisarzy i dzieł . . . . . 6.—
- Witkowska—Reutt Z.* Studja nad utworami dramatycznymi Koźmianowskiego. Cz. I. i II. (Prace historyczno-literackie Nr. 15—16) . . . . . 2.10

