

- **Klasyfikacja nauk filozoficznych**
- **Epistemologia i etyka a historiozofia**
- **Sens i kierunek dziejów**
- **Historiozoficzna refleksja nad misją narodu**
- **Neomesjanizm końca XIX w.**

**DZIEDUSZYCKI Wojciech** — filozof, polityk, historyk sztuki, publicysta, powieściopisarz i dramaturg, tłumacz, poseł na sejm galicyjski ze stronnictwa konserwatystów, prezes Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim, poseł do Rady Państwa w Wiedniu, syn hrabiego Władysława, ur. 13 VII 1848 w Jezupolu na Podolu galicyjskim, zm. 23 III 1909 w Wiedniu.

Uczył się w wiedeńskim Theresianum, gdzie w 1867 zdał maturę. Studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim na dwóch fakultetach: prawniczym i filozoficznym. W 1871 uzyskał stopień doktora filozofii. Habilitował się w 1894 na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie w 1896 otrzymał katedrę historii filozofii i estetyki. Na przełomie wieków wśród lwowskiej młodzieży akademickiej cieszył się opinią najpopularniejszego profesora; działalność dydaktyczną prowadził nie tylko w ramach wykładów uniwersyteckich, ale także na licznych odczytach otwartych we Lwowie, w Warszawie i Wiedniu. W 1887 został członkiem Akademii Umiejętności.

W trakcie licznych wędrówek po Italii i Grecji zachwycił się kulturą i sztuką antyczną, co przerodziło się w trwały kult klasycyzmu i gr. ideału mądrości filozoficznej i politycznej, który usiłował przekazać współczesnym. Ze względu na fascynację antykiem, nadano D. przydomek „Ateńczyk podolski”, uważając go za typ greckiego mędrca w stylu Sokratesa. Kult klasycyzmu zaowocował m.in. tłum. dramatów Sofoklesa oraz wieloma pracami z zakresu historii kultury, zwł. starożytnej i renesansowej: reportaż *Ateny* (Lw 1878); *Studia estetyczne* (I–II, Lw 1878–1881); *Historia malarstwa we Włoszech* (Lw 1892); *Historia malarstwa na północy i w Hiszpanii* (Lw 1901). Ogłaszał prace pedagogiczne oraz z zakresu spraw społecznych: *Listy o wychowaniu* (Lw 1892); *Rzecz o uczuciach ludzkich* (Lw 1902); *Listy ze wsi* (I–II, Lw 1889–1890).

Pisarstwo filozoficzne D. otwierają następujące prace: zbeletryzowany traktat filozoficzny *Władysław* (Lw 1872); cykl esejów z historii filozofii pt. *Wykłady o pierwszej filozofii* (Wwa 1880) oraz *Sceptycy, stoicy i epikurejczycy* (Wwa 1833). Własne poglądy filozoficzne wyłożył D. najpełniej w: *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej* (Lw 1893); *O wiedzy ludzkiej* (Lw 1895) oraz w wyd. pośmiertnie, nie dokończonych *Historii filozofii*, I: *Filozofia starożytna* (Lw 1914).

Najbardziej oryginalną i twórczą częścią dorobku myślowego D. jest filozofia dziejów, zawarta zwł. w pracach: *Mesjanizm polski a prawda dziejów* (Kr 1902) oraz *Dokąd nam iść wypada* (Brody 1910).

**Klasyfikacja nauk filozoficznych.** Podziału nauk filozoficznych dokonał D. na podstawie przedmiotu filozofii, którym są, wg niego, zjawiska duchowe, zachodzące w obrębie rozumu, uczuć i woli. Tym trzem władzom człowieka przyporządkował główne działy filozofii: naukę o poznaniu, etykę i estetykę; metafizyka uogólnia wyniki trzech pierwszych.

Filozofią zajmuje się D. jest nie tyle z potrzeby teoretycznego poznania, ile z powodu poczucia konieczności zaradzenia kryzysowi społecznemu i kulturowemu, który dostrzega w otaczającym go świecie.

**Epistemologia i etyka a historiozofia.** Źródło pewności wiedzy ludzkiej dostrzega D. w poznawanym intuicyjnie poczuciu moralnym (imperatywie moralnym), dyktowanym przez sumienie. Bóg wyposażył człowieka w narzędzie do poznawania prawdy — w sumienie. Skoro sumienie, pochodzące od Boga, mówi nam, że coś jest prawdziwe i dobre, to tak rzeczywiście jest, ponieważ — posługując się argumentem Kartezjusza — Bóg nie może być zwodzicielem, a zatem wskazując nam prawdę o świecie i o sobie, ręczy za prawdziwość naszych sądów. Konieczność posłuszeństwa nakazom sumienia jest odczuwana intuicyjnie. Odpowiedzią na głos sumienia jest dążenie do urzeczywistniania dobra; dobre jest to, czego chce Bóg. Bóg jest dobrocią, a obowiązkiem człowieka jest urzeczywistnianie Jego zamiarów.

Przyjęta przez D. koncepcja epistemologiczna — oparcie pewności wiedzy ludzkiej na imperatywie moralnym poznawanym intuicyjnie — prowadzi do pojęcia Boga jako niepowątpiewalnej zasady wyjaśniającej wszelkie inne. Na poczuciu obowiązku moralnego poznanego intuicyjnie gruntuje D. prawdy metafizyczne: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i wolność woli.

Bóg, jako najwyższa zasada ontologiczna i epistemologiczna, jest także źródłem i gwarantem objawionej ludziom hierarchii wartości. Wartości te człowiek powinien realizować w swym życiu. Celem życia człowieka jest doskonalenie się. Dokonuje się ono dzięki kontaktom międzyludzkim. Tylko w relacjach z drugim człowiekiem mogą zaistnieć czyny moralne oraz może zrodzić się świadomość obowiązku. Człowiek samotny jest istotą słabą, kontakt z innymi daje szansę moralnego wsparcia i budzi wiarę w siłę miłości jako twórczego czynnika dziejów.

Wnioski, do jakich doszedł D. na gruncie epistemologii i etyki, wywarły wpływ na jego refleksję historiozoficzną, stanowiąc dla niej punkt wyjścia i gwarancję prawdziwości poznania. Epistemologiczne założenie, że prawdy pierwsze i ostateczne są niedostępne dla rozumu, a ich poznanie jest możliwe tylko przez wiarę i Objawienie, skutkuje na gruncie refleksji historiozoficznej providencjalizmem — przekonaniem o znaczeniu czynnika opatrnościowego w procesie historycznym. Światem rządzi nie ślepy przypadek, lecz Opatrzność, która jest aktywnym czynnikiem dziejów. Historia toczy się zgodnie z wyrokami Opatrzności, jednak jest w niej miejsce na ludzką wolność: człowiek może swój rozpoznany intuicyjnie obowiązek wypełniać lub mu się sprzeciwiać.

Fakt ludzkiej wolności stał się dla D. argumentem w roztrząsaniach dylematu, jak pogodzić Bożą wszechmoc i dobroć z istniejącym w świecie złem i cierpieniem. Istniejące w świecie zło jest wyzwaniem dla ludzkiej woli, która może wybrać realizację Bożych nakazów lub je odrzucić. Bez istniejącego zła i walki z nim — uważa D. — nie mogłaby ujawnić się wola człowieka. Nie należy więc pytać o sens istnienia zła, lecz wierzyć w mądrość Stwórcy; bez tego aktu zaufania daremna jest wszelka spekulacja. Wiara i zaufanie muszą poprzedzać każde rozumowanie. Dociekania filozoficzne nie zastąpią aktu wiary, jednak dla myślącego człowieka są niezbędne.

**Sens i kierunek dziejów.** Dociekanie sensu dziejów stanowi integralny składnik myśli filozoficznej D. Istotę refleksji historiozoficznej stanowi, wg D., umiejętność odnalezienia relacji między poszczególnymi faktami oraz interpretacja wydarzeń. Ostatecznego wyjaśnienia sensu dziejów należy jednak szukać w problematyce eschatologicznej. Sens świata można dostrzec jedynie z perspektywy ogarniającej całość istnienia: od momentu stworzenia świata do momentu jego zakończenia. Taka perspektywa jest jednak dla człowieka niedostępna, stąd jedynym źródłem wiedzy o sensie historii jest Objawienie. D. nie podejmuje augustyńskiego rozróżnienia na historię świętą i historię świecką. Uważa, że jest jedna historia świata, zmierzająca ku wyznaczonym przez Boga celom. Ten pogląd D. jest zgodny z linearną koncepcją rozwoju: ludzkość ma absolutny początek i zmierza w określonym kierunku, aż po swój kres, którym będzie Sąd Ostateczny.

W jaki sposób dokonuje się w świecie realizacja Bożego planu? Jakimi drogami zmierza ludzkość? D. twierdzi, że istnieją podobieństwa między epoką starożytną (Babilonu, Egiptu, Grecji, Rzymu) a czasami nowożytnymi, co upoważnia do porównywania teraźniejszości z przeszłością, i na tej podstawie prognozowania na przyszłość. Takie dostrzeganie paralelności epok dziejowych D. przejął zapewne od historyków starożytnych: Tukidydesa i Herodota. D. uważa, idąc tropem wyznaczonym przez Hegla, że kolejne epoki zdominowane były przez coraz inne narody. Narody te swe wybraństwo zawdzięczały Bogu. W starożytności widoczną misję dziejową spełnili Żydzi, Grecy i Rzymianie: Żydzi byli krzewicielami religii, Grecy — nauki, sztuki oraz wolności obywatelskich, a Rzymianie — polityczno-prawnej cywilizacji państwowej. Te trzy narody położyły podwaliny pod gmach wspólnoty historyczno-ideowej, nazwanej Europą. Po upadku starożytnego Rzymu, cywilizację nowożytną, rozpoczętą średniowieczem, rozwinęły narody romańskie, zespalaając antyczne formy cywilizacji z chrześcijańską treścią. Od XVI w. prym wieść zaczęły narody germańskie (zwł. Niemcy i Anglicy, a w XIX stuleciu, kiedy przypada apogeum hegemonii narodów germańskich, także Stany Zjednoczone), które, tak jak starożytni Rzymianie, rozwinęły przede wszystkim kulturę materialną.

Chociaż refleksję nad dziejami ludzkości koncentrował D. nad historią narodów europejskich, nie pomijał jednak cywilizacji pozaeuropejskich. Uważał, że Europa oprócz swej wewnętrznej historii, polegającej na następowaniu po sobie kolejnych cywilizacji, ma także historię zewnętrzną, której głównym wyznacznikiem jest walka z cywilizacją azjatycką (wątek ten podejmie na początku XX w. inny historyk cywilizacji — F. Koneczny). Walka ta trwa już ponad dwa tysiące lat: przez jedno tysiąclecie walczył Iran ze światem klasycznym, przez drugie — islam z chrześcijaństwem. W XX w. — przewiduje D. w pracy napisanej u schyłku XIX stulecia — Europa będzie zagrożona kolejną walką z Azją, którą tym razem wzniesi Japonia. Starcia zbrojne pozbawią Europę jej kolonii azjatyckich i afrykańskich. Decydujące rozstrzygnięcie przyniesie jednak nie oręż, lecz płaszczyzna ekonomiczna — „bitwa na giełdzie”.

Jakie czynniki, wg D., mają decydujący wpływ na powstawanie, rozwój i obumieranie cywilizacji? Uważa, że prześledzenie historycznego rozwoju kultur pokazuje, że rozwijają się tylko te wspólnoty, które uznają zasady wypływające z wiary religijnej i na tych zasadach opierają ład społeczny. Nie każda wiara religijna przyczynia się jednak do rozwoju cywilizacji, a tylko taka, która, jak

katolicyzm, trzymając się swych podstawowych zasad, pozostawia rozumowi i przedsiębiorczości ludzkiej swobodę w sferze pozareligijnej. Postępowi nauki, uważa D., nie przeciwstawia się wiara religijna, nie zachodzi bowiem sprzeczność między nauką a religią, gdyż przedmiotem pierwszej jest to, co doczesne, przedmiotem drugiej zaś to, co wieczne. Nauka nie może więc wykraczać poza granice spraw doczesnych; zajmując się doczesnością, nie powinna jednak ograniczać się, tak jak czynią to nauki pozytywistyczne, wyłącznie do materialnej strony życia. Istotą prawdziwego postępu i cywilizacji godnej tego miana jest kierowanie się w postępowaniu moralnymi prawami ustanowionymi przez Opatrzność; istota cywilizacji nie zasadza się na komforcie życia: „nie ten naród jest cywilizowany, który ma najlepsze gościńce i najpiękniejsze karczmy, tylko ten, który ma więcej obywatelskiego ducha, poświęcenia i miłości” (*Listy ze wsi*, 279). Odkrycie i realizacja tych praw decyduje o faktycznym rozwoju społeczeństw, którego istotą jest zbliżanie się do Boga.

D. uważa, że w każdym postępie cywilizacyjnym tkwią zarodki rozkładu i upadku, wynikające z tego, iż w momencie osiągnięcia przez społeczeństwo dobrobytu następuje powszechna apostaza, rodzi się przekonanie, że tradycyjne wartości społeczne, religijne i moralne nie muszą już obowiązywać. Pojawiają się: materializm, sceptycyzm, anarchia aksjologiczna, prowadzące do osamotnienia człowieka i zagrażające mu. Cywilizacja, która w swym rozwoju dojdzie do takiego etapu, zaczyna obumierać. Taki stan, uważa D., osiągnęła cywilizacja europejska w ostatnich stuleciach drugiego tysiąclecia. Dostrzega, że w czasach mu współczesnych dominuje chęć zysku: hasło „bogaćcie się!” podniesiono do rangi obowiązku i najważniejszej zasady postępowania; zdobywanie majątku stało się główną treścią życia indywidualnego i społecznego. Osiągnięcie materialnego sukcesu nie jest, wg D., równoznaczne z uszczęśliwieniem ludzkości: relacje między ludźmi oparte wyłącznie na interesach doprowadziły do zatowizowania społeczeństwa, człowiek został wyrwany z naturalnych więzi społecznych i rodzinnych, zapracowany „nie ma czasu wypocząć, odetchnąć, pomyśleć o religijnym albo poetycznym ideale; [...] zwątpił tedy niejedyn o cnocie, honorze i obowiązku” (*Wiek XIX*, 11).

Radykalna diagnoza sytuacji prowadzi zazwyczaj do dekadentyzmu, postawy typowej dla każdego *fin de siècle*'u, a nasilonej zwł. pod koniec XIX w. W swoich rozważaniach D. stara się tę postawę przezwyciężyć, szukając sił zdolnych uzdrowić cywilizację. Taką siłą dostrzega w chrześcijaństwie, dzięki któremu ludzkość może odrodzić się moralnie. Zadaniem Kościoła powinno być krzewienie moralności i miłości chrześcijańskiej nie tylko w relacjach rodzinnych i prywatnych, lecz także w życiu politycznym i społecznym. Jednak Kościół nie powinien utożsamiać się z żadną formacją polityczną lub gospodarczą.

Wychodząc z założenia, że tylko wierność religii katolickiej jest rękojmią właściwego rozwoju społeczeństw, zwalcza D. wszelkie prądy antyreligijne — materializm, pozytywizm i socjalizm; w tym ostatnim widzi siłę wyłącznie destruktywną, która chcąc budować nowe społeczeństwo przez „równanie do dołu”, prowadzi do marginalizacji elity intelektualnej i kulturalnej. Ewentualne zwycięstwo socjalizmu uważa za apokaliptyczną wręcz katastrofę dla ludzkości.

D. przewiduje, że w przyszłości nastąpią daleko idące zmiany w formach życia politycznego i społeczno-gospodarczego. Uważa, że państwo terytorialne straci swą omnipotencję: ograniczy się do roli okręgu administracyjnego utrzy-

mującego porządek w obrębie swych granic, odstępując znaczną część swych prerogatyw kapitałowi międzynarodowemu, który — dążąc do osiągnięcia materialnych zysków — będzie kierował poczynaniami ludzi. Kapitał ten zrzeszy się w organizacje globalne, „po części kosmopolityczne, po części narodowe”, które nie będą musiały mieścić się w obrębie granic jednego państwa, lecz swym zasięgiem mogące obejmować całą kulę ziemską, w zależności od założonych celów. Związki te przejmą dotychczasową rywalizację pomiędzy państwami, konkurując ze sobą, a nawet tocząc wojny. Pojęcie narodu utrzyma się jedynie w szczątkowej postaci; przemieszanie nacji i utrata terytorialnej podstawy narodu spowoduje, że zanikną państwa narodowe.

W diagnozie sytuacji współczesnej cywilizacji D. nie podziela dekadencjonalnych nastrojów swojej epoki, szerzących się m.in. pod wpływem nietzscheizmu, wyrażających się przekonaniem o nieuchronnej zagładzie ludzkości i jej kultury. Stan aktualny uważa D. jedynie za kryzys obecnej formy cywilizacji, która zostanie zastąpiona cywilizacją wyższego rzędu. Takie przekonanie skłania D. do historiozoficznego optymizmu: opcja ontologiczna, uznająca wszechmoc wyższych sił duchowych, zaowocowała na gruncie refleksji historiozoficznej przyjęciem stanowiska teleologicznego — wszystko w świecie urządzone jest celowo przez siłę wyższą — Boga. Założenie to nie prowadzi D. do determinizmu, przeciwnie — człowiek ma możliwość wyboru: może wypełniać realizację Bożego planu w dziejach lub ją odrzucić; taką samą możliwość mają również narody. Jeżeli ludzkość będzie kierować się prawdą daną w Objawieniu, nie stoczy się w dziejową przepaść; grozi jej to natomiast, gdy zawierzy wyłącznie własnemu rozumowi. Głos sumienia, którego treścią jest dążenie do urzeczywistnienia tego, co dobre, powinien być dla ludzkości i dla poszczególnego człowieka głównym drogowskazem w ziemskiej peregrynacji.

Ukazanie znaczenia tradycyjnych wartości chrześcijańskich to jeden z głównych motywów w twórczości D. Szukając przyczyn zła tkwiącego w strukturach społecznych, politycznych i rodzinnych, dostrzega je w fakcie odwrócenia się ludzi od własnej tradycji i zawierzenia autorytetowi zabsolutyzowanego Rozumu. Winą za ten stan rzeczy obarcza oświeceniową filozofię — gardzącą wiarą, a wynoszącą na piedestał rozum.

**Historiozoficzna refleksja nad misją narodu.** W swoich rozważaniach D. prognozuje, jaki naród ma szansę stać się krzewicielem idei, która odnowi cywilizację. Po narodach germańskich, których przewaga cywilizacyjna utrzyma się — wg D. — przez cały w. XX, w XXI stuleciu przewodnictwem dziejowe przejmą Słowianie, na co wskazuje wiele ich zalet moralnych, zwł. prostota i szlachetność; muszą jednak w XX w. przejść wiele przemian, przez które Romanie przeszli w XIV, a Germanie w XVII stuleciu. Słowianie zawojują świat nie orężem, lecz pracą: słowiańscy robotnicy opanują rynki pracy w bogatych krajach po obu stronach Atlantyku. Może to stać się zaczynem przewyciężenia kryzysu cywilizacji europejskiej i zapewnić jej dalszy rozwój. Jednak czy tak się stanie, zależy od moralnej postawy Słowian, od tego, czy zdołają ustrzec się zła tkwiącego w zmaterializowanych cywilizacjach Zachodu. D. ufa, że Słowianie wykorzystają swą dziejową szansę i staną się twórczym i wartościowym czynnikiem dziejów. Diagnoza D. jest jednoznaczna: dalsze dzieje cywilizacji

europiejskiej zależą nie od ślepego losu, lecz od tego, czy będą respektowane chrześcijańskie wartości moralne.

Spośród Słowian najważniejszą misję mają Polacy. To Polacy stworzą filozofię, która stanie się fundamentem nowej cywilizacji — nie będzie to wy rafinowana filozofia spekulatywna, lecz filozofia chrześcijańskiej miłości: „[...] wierzę, że po francuskiej, angielskiej i niemieckiej filozofii stanie pośród nas filozofia czwarta, filozofia polska, która odróżni [...] zdrowe ziarno od plewy i popchnie umysł ludzki na świetlane tory [...], na których odróżnią prawo od przemocy i cnotę od powodzenia” (*Wykłady o pierwszej filozofii*, 89).

**Neomesjanizm końca XIX w.** Koncepcja mesjanistyczna D., zainspirowana dziełem A. Cieszkowskiego *Ojciec Nasz*, porzuca stworzoną przez romantyków wizję Polski jako Mesjasza narodów, traktując ją jako grzech pychy oraz narodową megalomanię. Polaków ukazuje D. jako zacofany i upośledzony naród Europy. Taka optyka daleka jest od romantycznej idealizacji narodu pol., przyrównywania Polski do Chrystusa, oczekiwania cudu i rychłego zmartwychwstania ojczyzny. Mimo to D. uważa, że po odrzuceniu poetycko-mistycznego sztafażu, w koncepcjach pol. mesjanistów pozostała idea godna uwagi: pozostała „[...] myśl wielka, wzniosła, święta; pozostała prawda, że wszystkie wynalazki i odkrycia [...] rodzaju ludzkiego nie uszczęśliwią, jeśli się do nich moralności nie przyczyni, jeśli się poczucia obowiązku chrześcijańskiego nie przeniesie z życia prywatnego ludzi do publicznego życia społeczeństw i narodów, w którym trwa dotąd pogaństwo, przezywające bohaterem oszusta i zbrodniarza, skoro mu się powiodło ze zbrodni swojej ogromne ciągnąć zyski [...]” (*Mesjanizm polski*, 17).

Do moralnego odrodzenia ludzkości może doprowadzić jedynie chrześcijaństwo; nie wystarczy jednak obwieszczenie światu konieczności odnowy w duchu chrześcijańskim, powinien się jeszcze znaleźć naród, który podejmie misję wcielenia tego hasła w życie, stając się przykładem dla innych. Kondycja moralna narodów Zachodu wyklucza nadzieję, że któryś z nich podejmie się tego dzieła. Pozostają jedynie narody słowiańskie, a wśród nich dwa wielkie narody: rosyjski i polski. Naród rosyjski, którego główną cechą, wg D., jest rezygnacja z wszelkich dążeń, nie jest w stanie podjąć się realizacji zbawczego zadania w dziejach. Pozostają więc Polacy. Mimo swych wad, naród polski kultywuje ideę moralnego dobra ucieleśnioną w idei ojczyzny. Dlatego Polacy są szczególnie predestynowani do tego, by pokonać panoszącą się nieprawość. W tym celu należy kultywować podstawowe cnoty: sprawiedliwość, uczciwość, ofiarność, pracowitość, wytrwałość, honor oraz zwalczyć największy narodowy grzech — zawiść, która tłumi inicjatywę jednostek wybitnych, zdolnych i twórczych.

Historiozoficzna myśl D. sytuuje się w koncepcjach modernistycznych refleksji nad narodem i jest sprzeciwem wobec mesjanistycznych i millenarystycznych wizji romantyków polskich, oczekujących ziemskich cudów, upatrujących nadziei w realizacji Królestwa Bożego na ziemi. D. przeciwstawił im historyzm ewolucyjny i rehabilitację codziennej wyteżonej pracy wszystkich jednostek. Kierując się biblijnym wskazaniem, że Królestwo Boże nie jest z tego świata, nie może się więc ziścić na płaszczyźnie historycznej, uważa że realizacja idei sprawiedliwości społecznej nie jest jeszcze Królestwem Bożym, a przygodność bytu

ludzkiego wyklucza możliwość ziemskiego raj. Zbawienie możliwe jest tylko indywidualnie i nie spełnia się w życiu doczesnym.

Twórczość filozoficzna D., zwł. refleksja historiozoficzna, spotkała się z odźwiękiem i uznaniem wśród współczesnych mu myślicieli katolickich, m.in. M. Zdziechowskiego, I. Chrzanowskiego, M. Straszewskiego; twórca lwowskiej szkoły filozoficznej, K. Twardowski, uważał, iż D. „był tak wszechstronny, jak nim w ogóle być potrafi umysł ludzki”.

Twórczość literacka D., głównie powieści i dramaty historyczne pisane w konwencji szekspirowskiej, nie przetrwała próby czasu, natomiast zalety osobiste, ogromna erudycja i entuzjazm społeczny, wywarły duży wpływ na współczesnych i potomnych. Jego barwna postać trafiła na karty wielu pamiętników i utworów literackich, m.in. do *Słówka* Boya. Uważano go za jednego z najoryginalniejszych ludzi swojej epoki, człowieka renesansu, górującego nad własnym pokoleniem wiedzą i wszechstronnością.

**Bibliografia:** H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, Wwa 1907, 53–56; tenże, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Wwa 1911<sup>2</sup>, 366–370; M. Zdziechowski, *W. D. o mesjanizmie polskim*, w: tenże, *U epoki mesjanizmu*, Lw 1912; M. Walewska, *Polacy w Paryżu, Florencji i Dreźnie*, Wwa 1930, 287–295; A. Piskor, *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Wwa 1939, 19 593, 275–319; S. Kieniewicz, PSB VI 126–128; J. Spytkowski, *Wojciech D.*, w: *Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu*, Wwa 1969, III 421–430; NKorbut XIII 479–484; J. Garewicz, FPS 80; H. Floryńska, „*Idea Polski*” w publicystyce modernistycznej, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porzbirowych*, Wwa 1977, 309–310; M. Jaskólski, *Historia — naród — państwo. Zarys syntezy myśli politycznej konserwatystów krakowskich w latach 1866–1934*, Kr 1981; S. Borzym [i in.], *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Wwa 1983, 19 862, 241–242; M. Ciszewski, EK IV 569–570; T. Fijałkowski, *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Wwa 1984, I 225; A. Giza, *Neoslawizm i Polacy 1906–1910*, Sz 1984; S. Jedynek, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wr 1986, 48; M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, Wr 1986, 39–47; M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, w: *Idee — państwo — prawo*, Kr 1991, 161–169; K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. D.*, Kr 1993 (bibliogr.).

Teresa Zawojńska