

# Alina Kowalczykowa

---

"Louis-Claude de Saint-Martin le  
Philosophie Inconnu. L'homme et  
l'oeuvre", Mieczysława Sekrecka,  
Wrocław 1968, Państwowe  
Wydawnictwo Naukowe - Oddział  
Wrocław, Acta Universitatis  
Wratislaviensis, Nr 65... : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 61/2, 474-478

---

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Mieczysława Sekrecka, LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN. LE PHILOSOPHE INCONNU. L'HOMME ET L'OEUVRE. Wrocław 1968. Państwowe Wydawnictwo Naukowe — Oddział Wrocław, ss. 224. „Acta Universitatis Wratislaviensis” Nr 65. (Komitet Redakcyjny Uczelni: Alfred Jahn — redaktor naczelny, Jan Trzynałowski — sekretarz redakcji). „Romanica Wratislaviensis” II. (Redakcja serii „Romanica Wratislaviensis”: Leon Zawadowski. Redaktor tomu Leon Zawadowski).

Nie był bynajmniej nieznanym Louis-Claude de Saint-Martin wówczas, gdy posługiwał się pseudonimem Filozofa Nieznanego. Pseudonim ten nabrał aktualności po latach. Dziś odpowiada niemal dokładnie stanowi wiedzy o twórczości pisarza — którego przecież badacze zaliczają do głównych prekursorów myśli romantycznej. Nie tylko francuskiej. Idee Saint-Martina były istotnym źródłem inspiracji filozoficznej m. in. także dla polskich pisarzy Wielkiej Emigracji.

Nazwisko Saint-Martina przywołuje się więc często, lecz znajomość jego prac jest zazwyczaj powierzchowna. I jakże ma być inaczej, skoro większości dzieł filozofa nie wznawiano od lat kilkudziesięciu (w bibliotekach polskich są niemal nieosiągalne), jeśli brak było dobrej o nim monografii.

Monografia Mieczysławy Sekreckiej już z tej choćby racji zasługuje na szczególne uznanie. Autorka nie miała łatwego zadania. Nowsze opracowania krytyczne, na które mogłaby się powołać, to w większości artykuły o charakterze przyczynkarskim oraz fragmenty publikacji ogólniejszych, o zjawiskach iluminizmu czy preromantyzmu. W okresie powojennym jedynym obszerniejszym omówieniem działalności Saint-Martina było studium Roberta Amadou (1946), ale to praca w stylu eseistycznym, bez szerszych ambicji naukowych. Najnowsza — a pełna nieściśłości — monografia Filozofa Nieznanego, napisana przez Papusa, pochodzi z r. 1902; pozostałe dwie są jeszcze wcześniejsze. Wzbudzają zainteresowanie jako przykład racjonalistycznego, poromantycznego odczytania i krytyki filozofii Saint-Martina (zwłaszcza E. Caro, 1852), zawierają także dużo szczegółów biograficznych (zwłaszcza książka J. Mattera, 1862). Dziś jednak można je traktować jako dokument epoki raczej niż wprowadzenie do twórczości autora *L'Homme de désir*. Liczne były natomiast drobniejsze prace i artykuły o Filozofie Nieznanym, lecz przydatność ich jest często problematyczna; u autorów — powołajmy się na wyrażony gdzie indziej sąd Sekreckiej — „uderza niewiarygodny wprost brak znajomości twórczości Saint-Martina”<sup>1</sup>. Toteż napisana w języku francuskim polska monografia filozofa zapewne i w jego ojczyźnie spotka się z żywym oddźwiękiem.

Mieczysława Sekrecka podjęła ambitną próbę nowoczesnego usystematyzowania wiedzy o Saint-Martinie. Umieszczona w podtytule klasyczna formuła „Człowiek i dzieło” w pełni odpowiada treści książki. Obfitość informacji biograficznych idzie w parze z umiejętną ich eliminacją; autorka z korzyścią dla czytelnika rezygnuje z przytaczania mniej znaczących szczegółów. Przedstawia rozwój intelektualny Saint-Martina, zarazem ukazując go na tle atmosfery umysłowej epoki i środowiska. Często sięga po autobiograficzny *Mon portrait historique et philosophique*, lecz stale poddaje go osądowi krytyka znającego mechanizm literackiej mitologizacji.

Szczególne uznanie wzbudza źródłowy charakter opracowania. Sekrecka osobiście dotarła do archiwów w Lyonie, Tours, Awinionie, Zurychu, Genewie, Lo-

<sup>1</sup> M. Sekrecka, *Louis-Claude de Saint-Martin, Filozof Nieznany, w świetle krytyki*. „Kwartalnik Neofilologiczny” 1965, z. 2, s. 163.

zannie. Odnalazła materiały nie publikowane, m. in. korespondencję Lavatera i listy Courta de Gebelin. Porównywała rękopisy z edycjami tekstów, słusznie nie ufając sumiennoci wydawców; przy tej okazji wyszły na jaw np. liczne błędy w drukowanej korespondencji Saint-Martina z baronem Kirchbergerem.

Twórczość a biografia. Mieczysława Sekrecka z talentem spleta życiorys pisarza z kształtem jego dzieła. Tak więc analiza relacji między Martinezem de Pasqually a Saint-Martinem i wpływu doraźnych potrzeb stowarzyszenia mistycznego pozwala zrozumieć wiele zawiłości fundamentalnego dzieła *Des Erreurs et de la Vérité*. Staranne ustalenie, kiedy i w jaki sposób Filozof Nieznany zetknął się z myślą Jacoba Boehmego ułatwia autorce nie tylko interpretację przemian poglądów Saint-Martina, lecz pozwala również wnieść poprawki do przyjętej chronologii jego prac. Przykłady można mnożyć. Podstawowa trudność współczesnej monografistyki — przekonujące powiązanie dzieła z życiorysem twórcy — została doskonale przezwyciężona.

Polonista oczywiście poszukuje w tej monografii informacji nieco innego rodzaju niż historyk filozofii, do którego przede wszystkim praca jest adresowana. Dla nas najbardziej są interesujące preromantyczne aspekty myśli Saint-Martina — także uwydatniane przez Sekrecką. Szczególnie zaś centralna w jego systemie teoria poznania i koncepcja człowieka, jego kosmicznej pozycji i roli. Filozof Nieznany, mistyk, kształci się i żyje w racjonalistycznej epoce Oświecenia. Toteż w jego poglądach można doszukiwać się podobnej wiary w równorzędną wartość poznawczą intuicji oraz intelektu, jak ta, która później będzie charakterystyczna dla myśli romantycznej w ogóle. Sekrecka ukazuje np., że w *Des Erreurs* uczucie i wysiłek rozumowy są traktowane jako dwie różnej wagi, ale dopełniające się drogi do prawdy; nasuwają się od razu analogie z piśmiennictwem także polskiego romantyzmu, gdzie w centrum zainteresowań filozoficznych znajdował się stale problem łączenia poznania intuicyjnego z wiedzą eksperymentalną.

W systemie Saint-Martina prekursorski wobec romantyzmu sąd o spirytualnych cechach człowieka idealnego współlistnieje z typowo oświeceniowym przekonaniem o niezmienności natury ludzkiej. Ocena jego zadań dziejowych podporządkowana jest jednak całkowicie światopoglądowi mistycznemu. Świat materialny — według Saint-Martina — ma bowiem wartość wyłącznie symboliczną, jest znakiem świata duchowego. Jego sens polega tylko na tym, że jest on widomą realizacją rzeczywistości wyższej, spirytualnej. W tych ramach zamyka się także wizerunek człowieka i jego kosmicznej roli; człowiek widziany jest stale w perspektywie osiągania ostatecznego, duchowego celu. Autorka monografii akcentuje chrystianizm tej wizji. Sensem ziemskiej wędrówki człowieka — zapoczątkowanej upadkiem, zerwaniem jedności z Bogiem — jest powrót do stanu wyjściowego, do ponownego połączenia ze Stwórcą. Dlatego celem jego materializacji ma być jedynie doskonalenie się wewnętrzne, prowadzące ku Bogu nie tylko jednostkę, lecz ogół ludzkości. Rzeczywistość materialna jest nieistotna, całkowicie upodrzedniona; zresztą materia nawet poznawalna jest tylko spirytualnie, poprzez intelekt i intuicję. Liczy się zatem jedynie praca dla ducha. Wysiłek poznawczy jest nadrzędny wobec wszelkiej innej działalności; a więc myśl nie może być kępowana przez żadne, ustalone przez ludzi, prawa ziemskie. Saintmartinowska koncepcja przeznaczenia człowieka okazuje się zupełnie opozycyjna wobec oświeceniowej — mimo iż jeszcze oddziałują na nią oświeceniowe ideały: antropocentryzm widziany w optymistycznej perspektywie dziejowego rozwoju.

Te koncepcje filozoficzne znalazły widomy wyraz w postawie Filozofa Nieznanego wobec Rewolucji Francuskiej. Sekrecka przekonująco ukazuje ambiwa-

lentny stosunek pisarza do Rewolucji: entuzjazm tego, któremu przewrót dziejowy wydaje się równoznaczny z początkiem nowej epoki ducha — i zupełny brak zrozumienia dla jej politycznych i społecznych celów.

W omawianej monografii często zwraca się uwagę na prekursorski wobec romantyzmu charakter wielu rysów Saintmartinowskiej koncepcji człowieka. Polonista jednak, dla którego myśl Saint-Martina ważna jest przede wszystkim ze względu na reperkusje, jakie znalazła w twórczości naszych wielkich romantyków, miałaby chęć postawić pytania, na które książka tylko częściowo daje odpowiedź. Czy rzeczywiście Saint-Martin nie widział innego celu ziemskiej wędrówki człowieka jak reintegracja do stanu pierwotnej doskonałości? Tak to ujmuje Sekrečka, referując *Tableau naturel des rapports* [...]. Człowiek „*fût obligé de traverser toutes les étapes de cette cure pénible, coupée souvent de rechutes douloureuses*” i dzięki temu „*il peut remonter progressivement, sans trop de fatigue, toutes les marches que sa déchéance lui a fait descendre*” (s. 84). Jedynym celem życia ziemskiego byłaby zatem całkowita realizacja Boga w człowieku, gdyż człowiek, jako emanacja Stwórcy, jest koniecznym potwierdzeniem jego istnienia. Aktywność człowieka zaś — jak wynika z analizy Sekreckiej — służyłaby tylko przyspieszeniu reintegracji. Czy jednak historiozoficzny optymizm Saint-Martina rzeczywiście do tego się ogranicza?

Droga ludzka wprawdzie, według Filozofa Nieznanego, ma prowadzić od absolutu-Boga znów do Boga-absolutu; lecz istotne, że to droga sensowna, skoro rezultatem upadku są ustawiczne przekształcenia, wiodące od biernego do czynnego uczestnictwa w absolicie, do autentycznego współtworzenia świata. Człowiek w sobie realizuje prawdę; początkowo istniała dla niego, dzięki jego wysiłkowi zaczyna istnieć poprzez niego. W *Tableau naturel* Saint-Martina przejrzyste ilustruje tę myśl opowieścią o żołędzi — ma to być paralela do dziejów ludzkości. Żołędź, zwisając jako owoc na gałęzi, czerpie świat z atmosfery; jest autentyczną częścią kosmosu; zawiera w sobie wszystkie jego cechy. Zupełnie jednak inaczej, czynnie, uczestniczy w nim u kresu swej drogi, gdy kiełkuje i rosnąc — jak patetycznie mówi o tym Saint-Martin — aktywnie współtworzy wszechświat. Twór finalny nie jest tym samym co twór początkowy: „*dans ce second état, il existe d'une manière active, étant agent lui même; au lieu que dans le premier, il n'était que passif, et sans action distincte de celle de son principe. Nous pouvons penser la même chose de l'homme intellectuel*”<sup>2</sup>.

Myśl ta przebija konsekwentnie i z późniejszych pism Saint-Martina. Celem istnienia ma być nieustanna aktywność, przetwarzająca człowieka z miejsca dziania się — w czynnego uczestnika działań: „*quel peut être le but de l'action, si ce n'est de faire que ceux qui s'y livrent, puissent se lier à l'action universelle? Aussi c'est en agissant que nous nous unissons enfin à l'action, et que nous finissons par n'être plus que les organes de l'action constante et continue*”<sup>3</sup>. Autorka monografii uwydatnia aktywizm koncepcji Saint-Martina; warto jednak także zwrócić uwagę na jej prekursorski charakter wobec drogiego romantykowi pojęcia czynu wewnętrznego.

Saint-Martin a romantyzm, wpływ filozofii Saint-Martina na literaturę — to problemy, które monografia Sekreckiej sygnalizuje i dopiero wytycza jako pilne

<sup>2</sup> Cyt. za: *Gnostiques de la revolution. Louis-Claude de Saint-Martin. Textes choisis* par A. T a n n e r. Paris 1946, s. 53.

<sup>3</sup> L.-C. de Saint-Martin, *Le Ministère de l'homme-esprit*. Paris 1802, s. 165—166.

zadania do podjęcia. Tematy te dotychczas prawie nie były rozważane; zdumiewać może jednostronność zainteresowań badaczy twórczości Filozofa Nieznanego, ograniczających się do zamkniętego kręgu spraw filozofii mistycznej. Uwierzyć trudno, że dopiero „w latach powojennych występuje [...] zjawisko godne zanotowania w historii studiów nad Saint-Martinem: zainteresowanie jego twórczością wychodzi poza krąg martynistów i okultystów, by stać się również udziałem historyków literatury”, a zagadnieniem pierwszoplanowym staje się „ustalenie jego wpływu na narodziny romantyzmu europejskiego”<sup>4</sup>. Studia tego typu wiązane są z nazwiskami Roberta Amadou, Jean Fabre’a, Wiktora Weintrauba, a jako prekursorskie pod tym względem wskazane jest dzieło Augusta Viatte’a *Les Sources occultes du romantisme* (1928).

Dla polonisty to swoiste zaskoczenie. Gdyż — warto dodać — nasi historycy literatury o wiele wcześniej zwrócili uwagę na wpływy filozofii Saint-Martina na polskich pisarzy romantyzmu. O powiązaniach twórczości Słowackiego z myślą Saint-Martina wspominał już J. G. Pawlikowski (*Mistyka Słowackiego*, 1909), pisał o tym J. Kleiner. Najistotniejsze jednak w tej dziedzinie zdają się badania S. Pigoń, który zapoczątkował analizy szczegółowe ogłoszonym w 1920 r. studium *Idee St Martina w „Księgach narodu i pielgrzymstwa”*. Pigoń pierwszy ustalił, że Mickiewicz nie tylko znał dzieła Saint-Martina i nie tylko powoływał się na jego nazwisko, lecz że istniały rzeczywiste zbieżności w postawach filozoficznych pisarzy. Na przykładzie *Książ narodu* ukazał, jak bliskie myśli Filozofa Nieznanego były pewne teorie historiozoficzne Mickiewicza, a także np. ocena rangi rewolucji czy spojrzenie na dziejową rolę ludu. Ten typ badań, w którym nie tyle kładzie się nacisk na udokumentowanie, jakie pozycje Saint-Martina były znane polskim romantykom, ile zwraca się uwagę przede wszystkim na niesłabnącą aktualność podejmowanej przez niego problematyki, rozwijała Zofia Stefanowska (*Historia i profecja*, 1962). Obok badania wpływów określonego typu mistycyzmu również przeprowadzona po raz pierwszy analiza podobieństw stylu obu pisarzy — Mickiewicza i Saint-Martina — świadczy w tym studium o zbieżnościach ich postaw historiozoficznych.

Przeważnie jednak historycy literatury skłonni są najwięcej uwagi poświęcać wpływowi, jaki na polską myśl romantyczną wywarła Saintmartinowska wizja rewolucji. Początek dały tu dyskutowane później słowa Ignacego Matuszewskiego, który w r. 1903, pisał, że w filozofii Słowackiego „doktryna »ofiary« przypomina ogromnie St Martina, przypisującego, jak i paradoksalny De Maistre [...], pewne mistyczne właściwości i skutki »przelewowi krwi ludzkiej»”<sup>5</sup>. U późniejszych badaczy obraz ten nabiera barw. Saint-Martin, poprzedzający De Maistre’a i Balanche’a, jawi się więc jako apologeta krwawych przewrotów, jako mistyczny propagator „ofiary krwi”, rozmiłowany w ideach katastroficznych. Monografia Sekreckiej uprzytamnia, jak dalece są to odczytania cząstkowe i przez to — nieprawdziwe. Wówczas gdy historia ustawiła Saint-Martina twarzą w twarz wobec rewolucji, jego system filozoficzny był już w pełni uformowany. Rewolucja dała się weń wpasować, wydarzenie dziejowe tej miary zostało jedynie odczytane jako znak szczególnie ważny. Jeśli dla mistyki Saint-Martina świat materialny był tylko symbolem świata wartości wyższych, duchowych, to każde przebiegające w nim wydarzenie, każdy fakt historyczny winien być akceptowany, a jego znaczenie spirytualne — odgadnięte. Rewolucja w planie spirytualnym miała oznaczać po-

<sup>4</sup> Sekrecka, *op. cit.*, s. 172.

<sup>5</sup> I. Matuszewski, *Swoi i obcy*. Warszawa 1903, s. 226.

czątek epoki nowego prawa. Trudno jednak sądzić, by Filozof Nieznany przypisywał szczególną wartość ekspiacyjną terrorowi rewolucyjnemu, wydaje się — w świetle omawianej monografii — że te sprawy, podobnie jak społeczne i etyczne następstwa przewrotu, po prostu leżą poza granicami jego zainteresowań.

Można by wymienić jeszcze wiele nazwisk badaczy interesujących się wpływami Saint-Martina na polską myśl filozoficzną. Nie to jednak zdaje się tu ważne, lecz sam fakt, że ten kierunek badań w Polsce datuje się od lat kilkudziesięciu i jest wciąż żywotny.

I — jeśli chodzi o monografię — jeszcze tylko wątpliwość. Czy można Saint-martinowską koncepcję człowieka przyrównać do romantycznej wizji geniusza? Sądzę, że nie. Sekrecka pisze: „*l'homme de désir de Saint-Martin a tous les traits de cet homme supérieur, élu de Dieu, que les romantiques peindront avec une si grande prédilection. Comme le poète romantique, il s'oppose sans cesse à l'homme de matière, à l'homme de torrent dont il méprise les voies battues. Comme lui, il aspire au rôle de guide de l'humanité. Comme lui, il identifie sa mission au sacerdoce. Toutefois, ces ressemblances ne sauraient faire oublier les différences, toutes à l'avantage du Philosophe Inconnu. Profondément croyant, son homme de désir non seulement se distinguera du génie romantique par son humilité toute chrétienne et par sa soumission à la volonté de Dieu, mais, enfant du XVIII<sup>e</sup> s., il le dépassera surtout par la force de sa volonté et la puissance de son énergie. Grâce à ces qualités, il ne faillira jamais à sa vocation [...]*” (s. 134).

To spostrzeżenie nie wydaje się słuszne. Czym innym bowiem chyba jest ogólna romantyczna koncepcja człowieka, którą można porównywać z poglądami Saint-Martina, czym innym wizja geniusza. Człowiek może być mniej lub bardziej wybitny, może pełnić w stosunku do ogółu rolę jednostki „wiodącej”, może to być idealny „*l'homme de désir*” czy „*l'homme-esprit*”, lecz nie istnieje przepaść, która by go, jak romantycznego geniusza, oddzielała od innych ludzi. Z natury rzeczy istota geniusza nie może podlegać ocenie racjonalnej, nie można także mierzyć jego rangi stałością czy konsekwencją poczynań. Podobnie zresztą nie można porównywać praktycystycznych wartości „*l'homme de désir*” i romantycznego „człowieka wiodącego” — są to twory idealne, trudno więc wyrokować, który z nich w życiu wytrwalej spełniał swoje powołanie.

Przy tym — zdaje się — system filozofii Saint-Martina wyklucza w ogóle możliwość funkcjonowania pojęcia geniusza. Mieczysława Sekrecka, świetnie łącząc biografię z rozwojem myśli Filozofa Nieznanego, ukazała przecież, jak to w okresie lyońskim załamała się jego początkowa wiara w wagę prawd intuicyjnie objawionych. Sam bezskutecznie oczekiwał na takie objawienie z zewnątrz, krytycznie, z racjonalną niewiarą obserwował stany objawień u innych osób. Toteż teorię poznania oparł tylko na żmudnej pracy ducha, na trudzie wewnętrznym. Brak w niej miejsca na nagłe, olśniewające światło prawdy zesłanej z zewnątrz; narodziny geniusza są niemożliwe.

Mamy więc wreszcie dobrą monografię o Saint-Martinie. My i Francuzi. Mamy książkę interesującą nie tylko wąski krąg specjalistów. Może dzięki niej Saint-Martin przestanie być dla współczesnych nam — filozofem nieznanym.

Alina Kowalczykova