

# Marcin Lul

---

## Zmory "teraźniejszego wieku" na seansie spirytystycznym : wokół "Trapezologionu" Józefa Ignacego Kraszewskiego

---

Wiek XIX : Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza 5 (47), 435-455

---

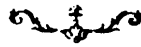
2012

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.

MARCIN LUL

ZMORY „TERAŹNIEJSZEGO WIEKU”  
NA SEANSIE SPIRYTYSTYCZNYM  
WOKÓŁ TRAPEZOLOGIONU JÓZEFA IGNACEGO KRASZEWSKIEGO



W PIERWSZEJ CZĘŚCI NINIEJSZEGO szkicu zostanie zrekonstruowana historia narodzin i początkowa faza rozwoju nowożytnego spirytyzmu (Stany Zjednoczone, Europa), jego stosunek do idei i pojęć pokrewnych, znajdujących się w popularnym, literacko-naukowym obiegu myśli romantycznej (spirytyzm a spirytualizm, reinkarnacja, metempsychoza, mediumizm, magnetyzm, cudowność)<sup>1</sup>.

Druga, zasadnicza część artykułu bazuje na tekście „historyjki” Józefa Ignacego Kraszewskiego *Trapezologion* z roku 1855, skomponowanej jako zapis seansu spirytystycznego w prowincjonalnym polskim dworku, tworzącej swego rodzaju stenogram spowiedzi siedmiu niby duchów pokutujących za swoje grzechy i przemawiających z różnych części stolika. Kraszewski już na wstępie opowieści, a także w publikowanym kilka lat później szkicu kry-

1 Rekonstrukcję opieram na wybranej literaturze przedmiotu. Z klasyki spirytyzmu: A. Kardec, *Czym jest spirytyzm? Wstęp do poznania świata niewidzialnego czy też świata Duchów zawierający podstawowe zasady filozofii spirytystycznej i odpowiedź na niektóre argumenty przeciwników*, przeł. K. Jerzak vel Dobosz, Warszawa 2011; tenże, *Ewangelia według spirytyzmu*, przeł. K. Jerzak vel Dobosz, Warszawa 2010; L. Denis, *Życie po śmierci! Wykład nauki Duchów. Naukowo uzasadnione rozwiązanie zagadnień życia i śmierci. Natura i przeznaczenie jaźni ludzkiej. Przeżycia kolejne*, spolszczyła J. Kreczyńska, Gdynia 1991; P. Gibier, *Spirytyzm: studium historyczno-krytyczne i doświadczone*, przeł. J.W. Dawid, Warszawa 2010. Z prac nowszych: K. Boruń, *Spór o duchy*, Warszawa 1992; P. Grzybowski, *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999; F. Bamonte, *Skażenie spirytyzmem. Działanie Złego podczas seansów spirytystycznych*, tłum. M. Konrad, Kraków-Ząbki 2005.

tycznym *Spirytyzm*<sup>2</sup> zaznacza swój dystans wobec stolikowej manii rozposzechnionej w Ameryce i Europie. Na koniec „historyjki” demaskuje ją jako szarlatanerię bruchomowcy Nieklaszewicza, jednego z uczestników seansu, który użył tej sposobności, by odsłonić ciemne strony życia szlacheckiego i magnackiego. Spirytyzm w ujęciu Kraszewskiego jest karą za wiek niedowiarstwa i materializmu, karykaturą nadziemskich tęsknot ludzi skrępowanych niewolą rozumu i przesadnej racjonalności. Ciekawe jest w tym kontekście zwłaszcza „wywołanie” duchów dwóch znanych niedowiarków: Jana Potockiego i Kajetana Węgierskiego. W swoim artykule zamierzam także zwrócić uwagę na miejsce opowieści Kraszewskiego wśród innych tekstów literackich i zjawisk kultury, w których wywoływanie duchów stało się swoistym magiczno-religijnym teatrem.

## I.

U źródeł nowożytnego spirytyzmu stoi seria niecodziennych wypadków, jakie zaszły w 1848 roku w domu rodziny Fox w amerykańskiej wiosce Hydesville. Hałaśliwe stuki, dźwięki, tajemnicze drgania przedmiotów, przez nikogo niewywoływane, miały w szybkim czasie okazać się zwiastunami obecności duchów wśród ludzi i zaproszeniem do seansów z udziałem mediów, predestynowanych do kontaktów z zaświatami. Ruch spirytystyczny był zwalczany przez Kościół katolicki i potępiany przez różne odłamy protestantyzmu jako sfera działania Złego; rozwijał się lawinowo – również za sprawą nagłaśniających kontrowersyjne zjawisko przeciwników. Z relacji Cypriana Norwida wiemy, na przykład, że w czasie jego pobytu w Stanach Zjednoczonych „szesnaście tysięcy ludzi podpisywało zeznanie i petycję do Senatu w Washingtonie, iżby sprawą duchów ciało to zajęło się”<sup>3</sup>. Do niewątpliwej kariery spirytyzmu walenie przyczyniło się zainteresowanie ludzi nauki fenomenem wirujących i gadających stolików. Na szeroką skalę prowadzono eksperymenty i badania mające bądź potwierdzić, bądź całkowicie odrzucić wiarygodność duchowych nawiedzeń oraz prawdomówność i paranormalne zdolności mediów, które znajdowały się pod wpływem duchów.

Teoretyczne podwaliny nowej nauki opracował praktykujący z mediami francuski uczyony, występujący – z rozkazu duchów! – pod pseudonimem Allana Kardeca. Jego fundamentalne dzieło *Księga Duchów* (1857) cieszy się

2 „Gazeta Codzienna” 1859, nr 274. Korzystam z przedruku w antologii: *Świat duchów czyli sny, przeczucia i widzenia*, zeb. L. Rogalski, seria I, Warszawa 1869, s. 225–232.

3 C.K. Norwid, [*List o stolikach wirujących*], 1855, w: tegoż, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułcki, t. 6: *Proza*, cz. 1, Warszawa 1971, s. 622.

do dziś wielką popularnością zwłaszcza wśród członków międzynarodowych towarzystw i rad spirytystycznych. W 1859 roku na bazie tego dzieła Kardec opracował broszurę dla niewtajemniczonych *Czym jest spirytyzm?*. Tytułowe zjawisko zostało w niej wstępnie zdefiniowane jako „nauka, która zajmuje się naturą, pochodzeniem i losem Duchów, a także ich powiązaniem ze światem cielesnym”<sup>4</sup>. Z prawd objawionych przez Duchy i przekazanych ludziom dobrej woli wynikają konsekwencje moralne. Nowa doktryna uważa się za środek zapobiegawczy przeciw szaleństwu i rozpaczce, pomaga zrozumieć człowiekowi, że cierpienie, znoszone z odwagą, jest próbą, która posłuży mu w jego duchowym rozwoju i zostanie nagrodzona w życiu przyszłym. W obręb głoszonych nauk włączono również, oprócz orędzia zmarłych, swoście pojęte naśladowanie ewangelicznych cnót miłosierdzia i moralnego doskonalenia. Owa heterodoksyjna swoistość polegała między innymi na tym, że prawa postępu na drodze doskonałości spirytyści wiązali z teorią reinkarnacji, czyli ponownych wcieleń Ducha ku stopniowemu wyzbyciu się wad i skutków grzechu pierworodnego<sup>5</sup>. Dlatego to „pośród Duchów odnajdujemy istoty znajdujące się na wszystkich stopniach inteligencji i moralności”.

Następnym ważnym etapem wykładu Kardeca jest rozgraniczenie pojęć: spirytyzm a spirytualizm. Obu słów używano w Ameryce od czasu pierwszych manifestacji Duchów. Z czasem rozpowszechniła się bardziej precyzyjna nazwa doktryny, używana również obecnie. Spirytualista to ten, kto stoi w opozycji do materializmu (teoretycznie wyznawca każdej religii), ale niekoniecznie wierzy w Duchy, ich objawienia i naukę moralną<sup>6</sup>. Ten drugi

- 4 A. Kardec, *Czym jest spirytyzm?*, s. 18. Dalsze cytaty z tej pracy pochodzą kolejno ze stron: 75, 45, 56, 160.
- 5 Na marginesie niniejszych rozważań pozostaje ciekawe zagadnienie relacji: spirytystyczna reinkarnacja Kardeca a genezyjska „metempsychoza” Juliusza Słowackiego. Pierwszy uważa, że przywilejem Duchów w ich nowych wcieleniach jest zapomnienie błędów ich poprzednich żywotów. Słowacki stale akcentuje funkcje pamięci metempsychicznej. Nie wchodząc w szczegóły, odsyłam do prac: J.G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej, Kraków 2008 (rozdz. *Nieśmiertelność duszy. Metempsychoza*); M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1999 (rozdz.: „Pamiętam...”; *Romantyczna pamięć*).
- 6 W tym miejscu trzeba jeszcze odróżnić spirytyzm od mediumizmu. Ten ostatni niekoniecznie musi wiązać się z wiarą w Duchy, kiedy np. święci tryumfy w dziedzinie badań parapsychologicznych. Zob. J. Ochorowicz, *Kwestya życia po śmierci*, w: tegoż, *Zjawiska mediumiczne*, cz. 5, Warszawa [1914]. Zob. także: K. Olkusz, *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec „spraw nie z tego świata”*, Racibórz 2007 (rozdz. *Tajemnice zaświatów czy moce psychiczne? Spirytyzm, mediumizm i dziedziny pokrewne*); J. Tomkowski, *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993 (rozdz. *Pozytywizm i duchy*). Por. R. Milner, *Darwin i spółka – pogromcy duchów*, „Świat Nauki” 1996, nr 12, s. 42–47.

warunek jest nieodzowny, by w ogóle mówić o spirytyzmie. Z tak zdefiniowanej sfery pojęciowej należy, zdaniem Kardeca, wykluczyć cuda, świat nadprzyrodzony, ludową zabobonność, czyli to wszystko, co wykracza poza naukowo weryfikowane prawa natury.

I właśnie spirytyzm przybywa odkryć nowe prawo, zgodnie z którym rozmawianie z Duchem zmarłego opiera się na takiej samej zasadzie przyrody jak elektryczność, pozwalająca nawiązać kontakt między dwiema osobami znajdującymi się w odległości pięciuset mil.

Nowa nauka przyznaje sobie te same przywileje, co inne nauki pozytywne; harmonizuje zatem z duchem stulecia. Trzeba jednak zwrócić uwagę na zasady postępowania naukowego, które są swoiste tylko dla spirytyzmu ze względu na „obiekt” badań. Przede wszystkim – stwierdza Kardec – „Duchom nie można rozkazywać. Trzeba poczekać, aż będą chętne do współpracy”. Po drugie, Duchy objawiają się w postaci częściowo zmaterializowanej, otoczone wewnętrzną powłoką, zwaną także ciałem duchowym, które w normalnym stanie jest ulotne, przezroczyste i niewidzialne, a w szczególnych warunkach zagęszcza się i ukazuje oczom uczestników seansu. „Uznanie nowej przyczyny zjawisk natury będzie dźwignią dla postępu i sprawi, że ludzie dostrzegą w niej nowy czynnik”.

Zanim oddamy głos przeciwnikom spirytyzmu, do których należał Kraśzewski, przypomnijmy pewien znaczący dla naszego tematu fakt z dziejów europejskiego i polskiego dziennikarstwa XIX wieku. Oprócz bowiem poważnego autorytetu nauki, do rozpowszechnienia nowej teorii, a szczególnie eksperymentów z wirującymi stolikami, walnie przyczyniły się liczne doniesienia prasowe. Szczytowy punkt zainteresowania gazet tym fenomenem przypadł na rok 1853. Redakcje krakowskiego „Czasu” i pism warszawskich powielały fragmenty zagranicznych felietonów, po czym błyskawicznie otrzymywały od swoich czytelników obfite sprawozdania z przeprowadzonych seansów, dostarczając w ten sposób sobie nawzajem sensacyjnej stawy i dziennikarskich przepisów na udaną przygodę z zaświatami. „Dziennik Warszawski” (nr 98 z dnia 14 kwietnia) dał hasło do kręcenia się stołów w stolicy: „Wyzywamy naszych czytelników, aby w wolnych od zatrudnień chwilach chcieli się w ł a s n o r ę c z n i e przekonać, czy to wszystko jest prawdą, czy jeszcze jedną kaczką (dziennikarską)”<sup>7</sup>.

Wnioski wyciągane ze stolikowej manii krakowiaków i warszawian koncentrowały się wokół dwóch aspektów kontrowersyjnego zjawiska. Po pierwsze, interesowano się źródłami ruchu stołów, po drugie zaś szkodliwymi na-

7 Cyt. za: F. Horain, *Stoły wędrujące. Szkic pół-naukowy i pół-humorystyczny*, Warszawa 1853, s. 29.

stępstwami wywoływania duchów podczas towarzyskich spotkań. W pierwszej sprawie dały się zauważyć dwa główne stronnictwa. Rozprawy między zwolennikami a sceptykami stanowiły wierne odbicie dyskusji naukowych toczonych wówczas w Europie. Jak podaje Walery Wielogłowski, „wolnomyśliciele” i „materialiści” dowodzili tutaj wpływu sił mechanicznych i magnetycznych, napięcia mięśni, działania fluidu „zwierzęcego” itp.; natomiast „ludzie wiary” przyjmowali, że to „nie magnetyzm skłania wolę ludzką, lecz wola ludzka posługuje się tylko płynem magnetycznym”<sup>8</sup>.

Drugi, moralno-obyczajowy aspekt stolikowych doświadczeń ważył jednak więcej w opinii zdecydowanych oponentów. Wspomniany Wielogłowski nazywa wyznawców nowej doktryny sekciarzami na wzór tysięcy odłamów wylęgłych w Ameryce z rozkładu protestantyzmu. Do zgubnych skutków tego „nowego czarnoksiężstwa” autor zalicza: zwichrzenie umysłów, wyjście duszy „z właściwego jej w Bogu spoczynku”, „wdzieranie się bezbożne w przywileje nieba i świętokradzki zamiar opanowania drugiego świata”, powtórzenie grzechu biblijnego Adama. Co więcej, magnetyzerzy zuchwale posuwają się nawet do radzenia się stolików w kwestiach praktycznych oraz odnoszących się do nieznannej przyszłości. W wyliczaniu przykładów wróżbiarstwa stołów Wielogłowski posuwa się aż do efektownej przesady, osiąga efekty humorystyczne: „On [stolik] już do wód wysyła, a o zdrowie troskliwy leki zapisuje i lekarzy imiennie stręczy. On pieniędzy dostarcza, skarby zakopane wskazuje, do gier losowych pomaga”. Na wezwanie ciekawskich przyjść mogą „duchy niższe, ciemne, kłamliwe albo zupełnie złe i niebezpieczne”. Każdy, kto da posłuch wystukanej przepowiedni, przyczyni się do stopniowego rozbicia zbiorowego organizmu, do budowy nowej wieży Babel<sup>9</sup>. Ten ostatni kontrargument w wywodzie Wielogłowskiego przenosi uwagę czytelników bezpośrednio na kwestie doczesnych stosunków społecznych. Można powiedzieć wprost: spirytyzm zagraża naszej zbiorowej tożsamości społecznej i... narodowej tradycji. Bowiem – nawołuje dalej piszący:

Przebóg! Szanujmy przynajmniej groby ojców naszych, i nie wywołujmy duszy ich dla grzesznej ciekawości z przybytku błogosławionego w Bogu pokoju, w którym spoczywają. Nie przy stoliku, ale u stóp krzyża spotykajmy się z nimi w modlitwie; nie wyzywajmy ich do stolikowego tańca, ale do wspólnej przy mszy świętej ofiary.

8 W. Wielogłowski, *O poruszeniu i wróżbiarstwie stołów*, Kraków 1853, s. 23. Następne cytaty: s. 66–72.

9 Taką „wieżę Babel” skonstruował na potrzeby gry towarzyskiej Placyd Jankowski (*Kabała z odpowiedzi wirujących stołów i tabliczek dosłownie spisana przez pewnego dymisjonowanego pomocnika stołu*, Wilno 1855).

W tej samej kategorii schorzeń społeczno-obyczajowych mieści się rozpoznanie autora szkicu *Stoły wędrujące*: iluż to mieszkańców Warszawy pod wpływem doświadczeń ze stolikami z istot pełnych życia i wesołości przeobraziło się w jakieś widmowe, senne, milczące istoty. A jeżeli, drogi czytelniku, „żywisz w sercu zamiłowanie pracy lub ogólnego dobra, jakże ci przykrym będzie widok tyłu silnych, zdrowych rąk beczynnio spoczywających. Doświadczenia te mogą dać pojęcie o beczelności próżnowania”<sup>10</sup>.

Wiadomo, jak bardzo na kwestię pożytecznej pracy organicznej wyczulony był Kraszewski. Jego szkic *Spirytyzm* z 1859 roku jest druzgocącą krytyką zawartości *Księgi Duchów* Kardeca. Autor powiela tu ogólne zarzuty pod adresem nowej teorii, szydzi także z jej nadużyć (uprzywilejowanie pozycji „mediów”, kuglarstwo dla pieniędzy). Podobnie jak spirytyzm w ogólności jest mieszaniną teorii, „ulepioną z czerepków naczyń rozbitych”, tak również dzieło Francuza w oczach Kraszewskiego „jest to zbieranina oklepanych komunałów, zlepionych w jakąś całość nieforemną”. Eklektyzm spirytystyczny przy całej powadze tonu, z jakim nową wiarę głosi się światu, po prostu śmieszy recenzenta i zwalnia go z obowiązku gruntownej rozprawy z autorem dzieła, którego trudno mu nawet uznać za godnego siebie adwersarza. Kraszewski poprzestaje na kilku przykładach, by wykazać absurd spirytystycznych spotkań ze zmarłymi. Pisze:

Po tym wstępie pełnym głębokości i natchnienia idzie rozmowa duchowa nieboszczyka Voltaira z kardynałem Wolsey’em, niezmiernie ważna, jak utrzymuje redaktor [Kardec piszący pod dyktando *Duchów* – przyp. M.L.], gdyż wyświeca stan ducha Fernejskiego filozofa w pozaświecie. Nieboszczyk znacznie się tam poprawił, a Kardec utrzymuje, że i za życia nie był takim czarnym, jak go malowano: jakoś to i wilk syty, i koza cała.<sup>11</sup>

Taki i jemu podobne cytaty wystarczą Kraszewskiemu, by surowo osądzić spirytyzm jako zjawisko pod każdym względem szkodliwe. A może nawet – materializmem „podszyte”.

## II.

Kraszewski napisał swój pamflet spirytystyczny – bo tak przychodzi nam określić *Trapezologion* – uzbrojony w wiedzę na temat nowej doktryny i prowadzonych w szerokim świecie eksperymentów z wirującymi stolikami. Głośno rezonujący ze swoimi czytelnikami autobiograficzny narrator „historyjki” demonstracyjnie korzysta z przywileju dobrze poinformowanego

<sup>10</sup> F. Horain, dz. cyt., s. 34.

<sup>11</sup> J.I. Kraszewski, *Spirytyzm*, dz. cyt., s. 228.

o całej sprawie komentatora i opiniodawcy, konsekwentnie dba o zachowanie pozycji obserwatora z zewnątrz, kogoś kto zupełnie przypadkowo, z powodu szalejącej burzy zatrzymał się w Monplaisir (sic!), zrujnowanej posiadłości pewnego podkomorzego na wołyńskiej prowincji. I postanawia nie ingerować bezpośrednio w przebieg zapowiedzianego seansu, aby, zajmując miejsce na uboczu, uważnie przyjrzeć się fizjonomii całego widowiska, a szczególnie osób w nim uczestniczących. Kraszewski przedstawia kolejno gospodarza, jego żonę, młodego eleganta Henryka, podstarzałą pannę Celestynę – te „cztery twarze, z których żadna nie obiecywała nic, nie pociągała ku sobie” (14)<sup>12</sup>. Pan Henryk, koryfeusz stolikowego towarzystwa, z zuchwałością salonowego populisty prawi androny na temat związku materii ze światem niewidzialnym. Kraszewski nie wchodzi w merytoryczną polemikę z głoszonymi komunałami, ale kwituje przed czytelnikami domorośle kompetencje zapalonego „spirytysty” kompromitującym stwierdzeniem, że tamten „mówił jak człowiek co ani fizyki, ani żadnej z nauk przyrodzonych dobrze nie zna” (18).

Nie ma w tych pośpiesznie i szkicowo nakreślonych portretach nic osobliwego, przeciwnie – narrator spina wszystko pisarską formułą opisu typizującego, w którym zacierają się indywidualne różnice, a bardziej celowe staje się „skupienie w swojej głowie w jedność rozpieczętych rysów obrazu naszej prowincji” (19). Ta poznawcza deklaracja pisarza społecznego stawia go w funkcji analogicznej do dziennikarskiego sprawozdawcy, szybko reagującego na każdy fenomen poruszający ogół i włączającego swój własny głos w strumień zbiorowej opinii.

W ten sposób pisarz wchodzi niepostrzeżenie w rolę neutralnego publicyisty, który tylko dla zabawienia zebranych osób przekazuje niczym odgrzewane kotlety wieści z dziennikarskiej agory: „na ten raz trzeba było dobyć z kieszeni całej erudycji i uśmiechając się, zdawałem im sprawę z wszystkiego, co pisma publiczne ogłosiły były o tej mistyfikacji amerykańskiej” (17). Kraszewski apeluje do zdrowego rozsądku swoich czytelników, ogłasza, że kontrowersyjne zjawisko wywoływania duchów nie będzie dla niego żadnym spektakularnym wydarzeniem, ale powtórzeniem gazetowych sensacji z „Czasu”, „Dziennika” czy „Kuriera Warszawskiego” – sensacji, które błyskawicznie weszły przed kilkanaście laty w powszechny obieg i w nieskończonej liczbie bardziej lub mniej udanych reprodukcji spospolitowały się w nieustannej wędrówce między domami a prasą Ameryki i Europy; nawet u nas, w polskich warunkach szybko zatraciły swój dziewiczy urok „amerykańskiego wynalazku”.

12 Tenże, *Trapezologion. Historyjka*, Warszawa 1855. Cytuję według tej edycji; w nawiasie obok cytatu podaję numery stron.



Uśmiech narratora na samym początku relacjonowania „historyjki” skłaniać może do humorystycznego potraktowania tego, co zaszło podczas seansu w Monplaisir. Humor ów został doprowadzony do ostateczności poprzez zwielokrotnienie – aż siedem razy na tak niewielkiej przestrzeni tekstu – konwencji spowiadania się duchów z życiowych błędów po śmierci. W połączeniu z wciąż nawracającym obrazem ważenia uczynków na szali oraz z finalną demaskacją brzuchomówcy za kulisami stolikowego zebra-  
nia ironiczny uśmiech Kraszewskiego zamienia się w absurdalny grymas szyderstwa. Dzieje się tak za sprawą wprowadzonej do „historyjki” postaci rezydenta Nieklaszewicza. Jego „czarnoksięska” fizjonomia wyodrębnia go z całej grupy prowincjonalnych typów społecznych. Nieklaszewicz, traktowany przez wszystkich z lekceważeniem, niczym nikomu niepotrzebny sprzęt, wchodzi do gry na miejsce starego podkomorzego, wymawiającego się od udziału w doświadczeniu. „Na jego twarzy ani zdumienia, ani zajęcia, ani znaku życia, podniecanego tak nadzwyczajnym fenomenem, siedział ciągle rozpięty z ustami w stół wpojonymi, z okiem wytężonym, z ustami zakąszonymi... chłodny, nieporuszony, jakby najpospolitszą w życiu spełniał funkcję” (33).

Znamienne, że zamiast postulowanej w dziełach spirytystów koturnowej powagi towarzyszącej zjawom z tamtego świata i głoszonemu przez nie orędziu, gadający stolik w *Trapezologionie* prowokuje słuchaczy do reakcji bardzo zwyczajnych lub wręcz trywialnych – takich jak ziewanie, zniecierpliwienie, ciekawość, oburzenie, powątpiewanie – reakcji bynajmniej dalekich od mistycyzmu, niesamowitości czy grozy. Można odnieść wrażenie, że duchy zmarłych osobistości obchodzą się ze swoją publicznością bezceremonialnie, a niekiedy wręcz obcesowo; odbierają one swoim wypowiedziom charakter prawdy ostatecznej o sensie życia, śmierci i dalszej czyśćcowej ekspiacji. Dochodzące z brzucha Nieklaszewicza tajemnicze głosy grzeszą nadmiernym gadulstwem, niegrzecznością w stosunku do gospodarza i jego domowników, a nawet manifestowaną raz po raz recydywą woli w stronę doczesnych (czytaj: cielesnych) namiętności.

Duchy na pokucie pozostają jednak pod władzą rzekomego „medium” (jeśli w ogóle tak można powiedzieć o brzuchomówcy), podczas gdy pozostałym „magnetyzerom” zdaje się, iż każdy z pokutników siedzi uwięziony w różnych częściach stolika. Ów gadający mebel – nie omieszka zaznaczyć narrator – przybył do Monplaisir z dawnej rezydencji podkomorstwa jako część jej arystokratycznego wystroju, nosząca ślady antykizującej ornamentacji pałacowych wnętrz. To pospolite w XIX wieku naśladowanie sztuki greckiej – tu konkretnie coś niby pytyjski trójnóg, z trzema główkami sfink-

sów, ukrytymi pod blatem stołu – użyte zostało teraz do kontaktów z zaświatami. Ta na pozór mało istotna wzmianka o pochodzeniu i wyglądzie mebla (zob. 27–28) jest kolejną informacją dla czytelników „historyjki”, że mają do czynienia z kulturowymi fetyszami epoki. Wróżbiarstwo stołów to w istocie groteskowe przedrzeźnianie tradycji starożytnych wieszczów. Wiek XIX, mimo wielu oryginalnych osiągnięć sztuki symbolicznej, zapisze się w pamięci następnych pokoleń jako rupieciarnia nieudolnych imitacji estetyczno-kulturowych, jako nic nieznacząca skamielina przesądów i zabobonów. Taką diagnozę zdaje się stawiać Kraszewski przed sądem czytelników.

W każdej z prezentujących się postaci z zaświatów (słyszymy tylko ich tajemniczy „głos”) jest coś z egzystencji upiora albo ducha powrotnika, który znajdując się w stanie przejściowym między cielesną a duchową formą bytu, musi jeszcze raz przebyć drogę od pierwszych narodzin aż do fizycznej śmierci. Droga ta naznaczona była już za życia duchową martwością, pustką i próżnym nienasyceniem z powodu światowych pożądań. Powrót do źródeł czyszcących cierpień dokonuje się tu i teraz, w czasie seansu, w formie inicjacyjnej „historyjki”, opowiadanej nie wiadomo z jakim zamiarem złaknionemu sensacji towarzystwu. Jedynym morałem, jaki może, choć nie musi, wynikać z tych niby zwierzeń duchów, wydaje się proporcjonalność obecnej kary w stosunku do ciężaru doczesnych przewinień. W zaświatach panuje matematyczna sprawiedliwość i demokratyczna zgoła równość w obliczu najwyższego trybunału.

Według relacji jednego z duchów, zaraz po śmierci odbywa się psychostazja, czyli ważenie dusz. W dowcipnie skonstruowanej alegorii pojawia się tajemniczy rachmistrz. „Na jednej szali kładnie dary Boże, na drugiej uczynki ludzkie i wedle tego, jak co nie doważa, zaraz z kancelarii wydają bilety na tysiąc, dwa, trzy tysiące lat... rekolekcji w różnych miejscach” (62). Rekolekcje polegają na oczyszczającym działaniu pamięci i trwają dopóty, „dopóki nie wywalczym w sobie obrzydzenia wszelkiego czynu i myśli nieczyste” (64).

Dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że pokuta duchów odbywa się nie w jakiejś transcendentnej, eterycznej sferze, ale ma swoją dokładną lokalizację w martwych przedmiotach używanych na tym świecie przez żyjące osoby. „Najczęściej, jak mnie i kolegom moim, dostaje się odkomenderówka na ziemię, między swoich, i kwatera ciasna, jak mnie na przykład w stołowej nodze” (34). Surowość kary według tej sfingowanej w brzuchu Niekłaszewicza relacji ducha Jana Potockiego polegać ma na oglądaniu głupot i bezeceństw „teraźniejszego wieku” z perspektywy stołowej nogi albo innego mebla. To zakrawa na podwójną ironię, oczywiście wymierzoną w żyjących współcześnie członków społeczeństwa. Spirytyzm jako teoria, która w pry-

mitywnej wersji, rodem z ludowych zabobonów, obłąkała umysły Ameryki i Europy, funkcjonuje w *Trapezologionie* Kraszewskiego więcej niż tylko w satyrycznym krzywym zwierciadle. Wszak w serii opowieści spirytystycznych pierwszeństwo głosu oddane zostało drugiemu po Wolterze niedowiarkowi XVIII wieku, który z rozpaczy popełnił samobójstwo.

Potocki, jak mówi „medium”, wychowany w czasach stanisławowskich na uczonego Francuza, podróżował po świecie dla zdobycia renomy największego oryginała swoich czasów. Wreszcie znużyła go nawet jego własna inteligencja – człowieka „z duszą bijącą się pod czerepem czaszki, wielką, silną, gorącą, a bez wiary w byt, w duszę, w Boga, i nieśmiertelność, w siebie samą” (45). W pośmiertnej egzystencji przyszło mu wegetować w ciasnym unieruchomieniu stołowej nogi, będącej synonimem największej głupoty i stagnacji umysłowej. Czy nie jest to zemsta materii na duchu, który szukając daleko po świecie odpowiedzi na pytanie o sens życia, utknął na koniec w martwym przedmiocie, w niskości własnej nędzy moralnej? A teraz odzywa się z szyderstwem do ludzi twardogłowych, zamkniętych w swoich małych, prozaicznych światkach, ludzi, których najwyższą aspiracją pozostanie mądrość odrobinę tylko większa od stoicyzmu drewnianej nogi.

Spójrzmy na całość tego fenomenu okiem Kraszewskiego. Brzuch Nieklaszewicza to ironiczna tuba ukrytej świadomości pokrzywdzonego przez los i społeczeństwo szydery. Nieklaszewicz wgryzł się w cudzy żywot Potockiego, aby zabawić się kosztem swoich prześladowców, traktujących rezydenta gorzej niż stołową nogę. A ta ostatnia – to jakby proteza rozumu, sztuczna inteligencja ducha materialisty Potockiego. Albo inaczej, mówiąc przenośnie: w stołowej nodze rozpoczyna się i kończy zmaterializowany powtórnie żywot ducha, co sam sobie przeczył i z wyżyn oryginalności spadł tak nisko. W *Trapezologionie* mamy więc drugie groteskowe wcielenie sceptycznego rozumu oświeconego podróżnika (literacka reinkarnacja *à rebours*). Spirytystyczne praktyki dostarczają brzuchomówcy narzędzi, aby uczłowiczyć drewniany automat jako głos umarłego. Z „pośmiertnej” relacji ducha dowiadujemy się, że księgi Potockiego za pierwszego żywota autora pasowały go na „błędnego rycerza myśli” w jego sferze towarzyskiej (41). Taki żywot nadawał się doskonale jako tworzywo do przeróbki na spirytystyczny pamflet, chociaż z drugiej strony, tragiczny los niedowiarka nie przestawał być dla czytelników Kraszewskiego pouczającym przykładem rozminięcia się nauki z wiarą, przestrogą w wieku materializmu. Duchy wywoływane przez spirytystów w ich wyobraźni przybierają rozmaite formy, a bardzo często ich astralna powłoka to nic innego jak płaszcz jakiegoś Don Kichota zabłąkanego w zaświaty i zwodzącego żyjących. W opowieściach spirytystycznych

prawda ludzkiego życia miesza się z jakimś trudnym do zweryfikowania fałszem. Nie wiadomo, kto tak naprawdę komunikuje się z uczestnikami seansu. Czy nie jest to duch wiecznego przeczenia, chimerycznie wystukujący rytm stołowego tańca ku zadziwieniu obserwatorów? Impertynencje „ducha” pod adresem pustego mózgu podkomorzego to z kolei ostatnie ogniwo tej „inwokacji magicznej” (według określenia narratora). Tak można odczytać funkcjonalność pierwszej historyjki opowiedzianej „brzuchem” Niekłaszewicza w *Trapezologionie*.

Ironiczny wydzźwięk ma również spowiedź poety Kajetana Węgierskiego, wydobywająca się z drugiej stołowej nogi. Brzmi ona miejscami prawie jak parafraza autotematycznego wiersza *Moja ekskuzja*: „nigdy pióra nie sprządał, nigdy zbrodni nie pobrażał, nigdy złotemu cielcowi nie bił czołem, [...] jam chłostał niepocziwych, jam szydził z łajdaków, a schylałem czoło przed obywatelską cnotą mężów w kraju zasłużonych” (58). Nie czas jednak po śmierci na ukazywanie siebie w lepszym świetle dobrych chęci, którymi, jak mówi przysłowie, wybrukowane jest piekło. Większą część życia wypełnił liberyn Węgierski sprośnymi epigramatami, plugawą odą<sup>13</sup>, a także szaloną grą w karty i zajmującymi miłostkami – wszystkie te zdrożności, popełnione pod osłoną zaszczytnej funkcji szambelana królewskiego, ostatecznie przeważyły szalę występków i skazały autora na czyścicową banicję aż do momentu, gdy nikt z żyjących nie będzie czytał szkodliwych płodów jego muzy. I jak za dni ciała swego nie wierzył poeta w dydaktyczną wartość literatury, tak również w czyścicu drwił sobie z możliwości wyciągnięcia nauki z cudzych błędów.

Czyścicowe dusze niczego nie nauczą żywych z powodu niedoskonałości ich skruchy po śmierci. Poczucie winy graniczy w nich z dumą i jakąś upartą namiętnością w odkrywaniu przed żyjącymi przyczyn własnego nieszczęścia. Załóżmy, że ich spowiedzi są szczere, ponieważ nie mają oni żadnego interesu w tym, żeby kłamać. Cóż z tego, jeśli w gadającym meblu uwięzione zostały wraz z pokutnikami ich ziemskie uprzedzenia, nawyki i przekonania. A siedzące przy stoliku towarzystwo jest mentalnie wyczulone na poprawność manier i atuty hierarchii społecznej, wedle których ocenia i porównuje zabierających głos rezonerów. Między słuchaczami „historyjek” a rezonującymi duchami nie dochodzi do żadnego porozumienia<sup>14</sup>.

13 Zob. wiersze Węgierskiego w zbiorze: „*Płodny jest świat w występki*”. *Antologia polskiej liberyńskiej poezji erotycznej XVIII wieku*, wyb. i oprac. W. Nawrocki, Piotrków Trybunalski 1996. Tu także zob. wiersz Adama Naruszewicza *Czyściciec*.

14 Norwid w szkicu o stolikach wirujących dowodzi swojej rezerwy wobec spirytyzmu za pomocą przypowieści z Ewangelii o bogatym Łazarzu, który cierpiąc czyścicowe

„Stolikowa metafizyka” nie wykracza poza ramy dydaktycznego banału, zwłaszcza gdy przemawiają plebejskie duchy nieszczęśliwego żebraka, wiejskiego parobka albo dusza wyrodnej żony i matki. Pierwszy w akcie zemsty za doznane krzywdy splamił się krwią starego dziada, urągając Bogu i ludziom. Drugi udawał wielkiego pana, wyrobił sobie wpływową posadę w powiatowym świątku, a w zaświaty przeniosło go wypowiedziane mimowolnie, na własną zgubę „Słucham jaśnie panie”. Z kolei Melania, jedyna kobieta w gronie czyścicowych skazańców, wyrzekła na brak stosownych form na Sądzie Ostatecznym i niesprawiedliwość boskiego trybunału w ocenie jej nieszczęśliwego żywota, który nie dorównywał literackim wzorcom miłości Heloizy czy Wertera; wiadomo, że w doczesności kokietowała swoich adoratorów jak Zosia z obrzędu Mickiewiczowskich *Dziadów*.

Wszystkie opowiedziane w *Trapezologionie* „historyjki” Kraszewski wpisał w ramy seansu spirytystycznego, ponieważ ów znany mu z doniesień prasowych fenomen, w połączeniu z udaną sztuczką Nieklaszewicza, mógł kojarzyć się czytelnikom z obyczajową farsą rodem z teatru *variétés*. W teatralnej oprawie wywoływanie duchów za pomocą prestidigitatorskich zdolności brzuchomówcy nabierało wyraźnie ludycznego charakteru, traciło cechy ezoterycznej inicjacji. Rozrywka ku rozbawieniu wyobraźni czytelników-widzów? Tak, ale również coś więcej. Nieklaszewicz imitował głosy z zaświatów, lecz własną rolę kuglarza odgrywał milcząco, z mefistofelicznym wyrazem twarzy. W „historyjce” o gadającym stoliku, oddawanej w ręce czytelników w roku 1855, narrator zgrabnie wyręczył się tą postacią, aby nie brać udziału w farsie, a jednocześnie zbliżyć jej kształt do widowiska scenicznego z dialogami i monologami, marginalizując tym samym funkcje narracyjnej opowieści. Na literackiej scenie, skomponowanej naprędce przez Kraszewskiego, występują niewidzialne marionetki, ukryte w brzuchu (sic!) Nieklaszewicza. Przed oczami widzów, na pierwszym planie toczy się gra kilku postaci przykutych do centralnego punktu przestrzeni, którym jest czworonożny stół, zgodnie z tytułem na pierwszej stronie książki (wyraz złożony pochodzenia greckiego, utworzony z dwóch elementów: *trapédzion* – zdrobniale „stół”, „czworokąt nieforemny” oraz *lègein* – „mówić, rozprawiać”).

O czym więc mówi stolikowe towarzystwo Monplaisir? Koryfeusz spirytystycznego spektaklu, pan Henryk, zachęca przytomnych do udziału w grze i swoim przykładem prowokuje do komentarzy. W przerwach między od-

---

męki, chciałby posłać zmarłych do jego żyjących braci ku ich upomnieniu. Odpowiedź z nieba wskazuje na autorytet Mojżesza i Proroków. Jeśli ich nie słuchają, nie uwierzą również zmarłym (C.K. Norwid, dz. cyt., s. 625).

cinkami seansu przedmiot rozmów przenosi się niepostrzeżenie z gadającego mebla na samych obserwatorów fenomenu. Konwersacja zamienia się wówczas we wzajemne ironiczne przycinki. Ich sens streszcza się w zdaniu Henryka: „wszyscyśmy tacy w teraźniejszym wieku” (137). Na tle tych mało interesujących dialogów zdumiewać może trafność jednej wypowiedzi. Podkomorzyna, drwiąc sobie z sentymentalnych poruszeń panny Celestyny i filozoficznych frazesów Henryka, odpowiada zebrany: „wszyscyście do niczego, co się zowie do niczego; nudzi was praca, nudzi zabawa, ludzie, wy sami siebie, życie, miłość, i nie wiedzieć co z wami zrobić” (137). Każdy czuje się aktorem jakby z musu, śmiertelnie znudzonym nakładaniem tych samych masek. Jak widać, „magiczne” inwokacje duchów, narzekających na swój doczesny i pośmiertny los, wtórują inwokacjom żywych. I jedni, i drudzy, żywi i umarli uczestniczą w tej samej farsie. Teatralność spowiedzi duchów i teatralność konwersacji przy stoliku podsycają się wzajemnie. Nie ma tu miejsca na żadne antrakty pozwalające czytelnikowi-widzowi odpocząć od panującej wszechwładnie atmosfery spleenu i nihilizmu. Jedyne humorystyczno-groteskowa inwencja Niekłaszewicza, jego parodia w przedstawieniu czyścica wywołuje w nas uśmiech i na chwilę wyrwa z tej monotonii. Zresztą, „historyjka” Kraszewskiego nie ma ambicji zatrzymania naszej uwagi na dłużej, w przeciwieństwie do wielu jego opasłych powieści. Spirytystyczna gawęda powinna przelotnie tylko zająć czytelników, podobnie jak przejściowa jest wywołująca ją stolikowa mania naszego społeczeństwa.

Z całej serii „historyjek” spirytystycznych wyróżnia się obszerne zeznanie ducha artysty kompozytora, poprzedzone śpiewem jakiejś figlarnej piosenki. Nieszczęśliwy pokutnik siedzi w ćwieczku stolika. Kończy się czas jego czyścicowych mąk. Ale też palec Boży wyznaczył mu niepospolitą i najsurowszą karę, proporcjonalnie do wielkości jego występku. Skazano artystę na drugie życie wśród ziemian. Reinkarnacja okazała się odwrotnością pierwszego losu, żartem niebios zesłanym celowo, aby to, co było zgubnym wyborem w pierwszym życiu, uczynić męczącą koniecznością w drugim. Osią męczarni stało się pragnienie piękna i wiecznego ideału, którym Bóg darzy wybrańców w momencie ich narodzin. Namaszczony na kapłana sztuki konformistycznie wyparł się nadprzyrodzonego daru, poszedł „poziomym gościńcem tłumu” z lęku przed cierniową koroną. „Zabite w duszy trupy wstawały marą, upiorem i szarpały ją dobijając się życia” (108–109). W drugim wcieleniu muzyk pragnął pójść za nieśmiertelnym imperatywem twórczości, lecz wyznaczono mu obowiązki urzędowego dygnitarza, wynikające z wysokiej pozycji towarzyskiej. „Bóg doskonale rozmierzył dary i ciężary i za byt materialnie szczęśliwy opłacać każe najcięższym poddaństwem” (117).

Na tym jednak nie koniec. Podczas drugiego spotkania z czyścowym psychostatą zbłąkany artysta usłyszał kolejny wyrok: „Kaźde życie ma swoje obowiązki i ciężary... co w jednym może być zasługą, to w drugim będzie grzechem” (132). Nowa przewina ducha-artysty to chwile ukradzione obywatelskim powinnościom na skomponowanie rozpoczętej partytury do Fausta.

Natchnienie muzyka w jednych warunkach jest boskim darem, w innych demonicznym impulsem. Zawsze jednak pragnienie ideału, zrealizowane bądź stłumione, zabija artystę – czy to w pierwszym, czy w drugim wcieleniu. Trzeba przyznać, że również boski rachmistrz w opowiedzianej „historijce” ujawnia swoje dwa różne oblicza. Jego algebraiczne rachunki przypominają bowiem układ równań z dwiema niewiadomymi. To samo ludzkie pragnienie wpisane w dwa schematy działania rozszczepia się na dwie przeciwstawne sobie wartości: ujemną i dodatnią. Ale wyniki obu równań muszą sobie wzajemnie odpowiadać, tworząc jeden układ. Widać to dopiero z tej trzeciej, niedostępnej ludzkiemu duchowi perspektywy. Człowiek za każdym razem wpada w pułapkę własnych błędów, ale w ostatecznym rozrachunku nie wie, czego od niego oczekują „po tamtej stronie”.

Przykład pokutującego muzyka z trudem pozwala się wtłoczyć w schemat nieszczęścia, śmierci i ekspiacji. Ta moralistyczna triada powtarzała się w pozostałych „historijkach” raczej ku znudzeniu żywych niż ku moralnemu zbudowaniu. Tym razem jednak narrator *Trapezologionu* poczuł się usprawiedliwiony koniecznością oznajmienia swoim czytelnikom, że spowiedź książecego ducha wywarła na słuchaczach wpływ widoczny, a i w nim samym poruszyła jakąś delikatną strunę: „nie pokazywałem po sobie, ile mnie obeszły cierpienia nieszczęśliwego ducha, tak blisko spokrewnionego ze mną [...] powołaniem” (134). Dwa lata po wydaniu spirytystycznej „historijki” Kraszewski opublikuje swój dziwny artykuł *O powołaniu literackim*<sup>15</sup>, w którym wspomni cierniową drogę namaszczonej na męczeństwo „pracowników umysłowych”, odrabiających pańszczyznę na krajowej niwie, rzuci anatemę na sprzedajne pióra, lecz wszystko to wyjdzie z jego kałamarza pod wpływem widma zwątpienia, wciskającego się mu pod oczy. Widma, które budzi w „pracowniku myśli” lękliwą czujność.

„Cierpienia nieszczęśliwego ducha” przeniósł autor „historijki” na wyższy poziom uogólnienia, jakiejś „spirytystycznej” paraboli. „Biegniemy za niepochwyconym, a gardzim tym, co pod nogami leży. Ileż to rozkoszy traci człowiek w życiu przez zły kierunek wyobraźni, umysłu, przez serca ze-

---

15 J.I. Kraszewski, *O powołaniu literackim*, „Dziennik Literacki” 1856, nr 8–12 (przedruk w: tegoż, *Gawędy o literaturze i sztuce. Ciąg pierwszy*, Lwów 1857).

psucie, gdy tyle ich omija świętych, prostych i każdemu dostępnych” (135). Ta luźna refleksja pisarza, dołączona do spowiedzi ducha artysty, a następnie powtórzona jeszcze w funkcji końcowej konkluzji (zob. 188–189), zastępuje poniekąd dydaktyczny morał opowiedzianej „historyjki”; odnosi się do wszystkich, którzy próbują wyjść poza obręb żywota wyznaczonego im przez naturę, zwykły porządek rzeczywistości, poza uświęconą codzienność i całość widzialnego świata. A szukają tego, co sprzeciwia się ich naturalnym potrzebom, obowiązkom podyktowanym przez społeczeństwo i Opatrzność. Spirytyzm również mieści się w kategorii zjawisk będących dla Kraszewskiego zasłoną dymną nałożoną na realność tego świata, ze wszystkimi jego prawdziwymi pięknosciami, z ludzką tęsknotą i niedolą. Można przypuścić, że Kraszewski, nie przecząc prawdom głoszonym przez ducha artystę, jednocześnie szuka w skarbnicy własnych myśli elementów łagodzących dramatyczność złych wyborów, neutralizujących demoniczne piętno tęsknot, które przenoszą duszę w niedostępne zwykłym śmiertelnikom rejony wyobraźni, wystawiają artystę – każdego wrażliwca – na ciężką próbę wierności bezkresnym i niepochwytnym ideałom. Z drugiej strony – ostrzega Kraszewski – sztuczne reguły, konwenanse towarzyskie i nowinkarskie idee czynią z człowieka istotę obcą własnemu człowieczeństwu, nasiąkającą jak gąbka tym, co nigdy nie nasyci duszy.

Ostatni akt stolikowej tragifarsy to finalny popis bruchomówstwa Nieklaszewicza, mistrzowskie odegranie roli własnego sobowtóra, który wyszedł z ciała i swoimi szyderstwami, palącym jadem oskarżeń, kąsa zebranych wokół stołu domowników. „Zaczynam pokutę za życia – odparł głos bolesny i drżący, przykuty do stołu – jakem był losem przykuty do waszego domu, do fantazji, dziwactw i dumy waszej...” (160). Zimne ciało Nieklaszewicza, jego drgające konwulsyjnie ręce, oczy otwarte i nieruchomo patrzące, sine usta, zastygłe w jakimś złowrogim grymasie, wreszcie znajomy głos wychodzący wyraźnie ze stołu – wytwarzały iluzję snu kataleptycznego. Można odnieść wrażenie, że bruchomówca długo przygotowywał się do tej roli, by teraz przez swoje sztuczki i omamienia przejąć kontrolę nad znieawidzonym audytorium, ba! nad całym światem duchów, zajmujących swe ciasne kwatery w zamkniętej przestrzeni prowincjonalnego domu.

Mowa „ducha” Nieklaszewicza ostatecznie wyprowadza czytelnika z iluzji seansu spirytystycznego, w którą został wciągnięty jako dyskretny obserwator, przyjmując punkt widzenia narratora. Wszystkie antycypacje finału stolikowych mistyfikacji skupiały się na podglądaniu gestów i zachowań skrytej w sobie postaci rezydenta. W oczach uważnego narratora – przybyła z zewnątrz, postać ta od początku naznaczona była jakimś „czarnoksię-



skim” piętnem obcości. Nieklaszewicz stwarzał jedynie pozory uczestnictwa w seansie. Jego rozpaczliwa *quasi*-obecność, bytowanie w pośledniej formie „ślimaczego życia” przechodzi teraz w fazę ujawnienia, autoironicznej inscenizacji własnego nieszczęścia. To ujawnienie stało się zerwaniem więzów, banicją ze świata pozorów.

W końcowym przypisku narrator poinformuje czytelnika o swoim ostatnim spotkaniu z Nieklaszewiczem i przytoczy treść swojej z nim rozmowy w miasteczku N. (zob. 189–192). Niepraktykujący brzuchomówca rozstaje się z narratorem z dwojakim uczuciem. Najpierw, na pytanie o terażniejsze stosunki z podkomorstwem i jego rodziną odpowiada szyderczo: „jakoś rozstaliśmy się zimno... najedliśmy się siebie do syta...”. A z drugiej strony, dowiadujemy się, że zabity na duchu Nieklaszewicz nie rezygnuje z dogadzania własnemu brzuchowi. Wiedzie dalej swój konsumpcyjny żywot, przyjmowany na wieczerzach u miejscowych obywateli. Ostatnim słowem „historyjki” *Trapezologion* jest więc ironiczna sugestia do czytelnika, by zakończył lekturę przy biesiadnym stole u boku Nieklaszewicza, podobnie jak zaczął ją od uczyty z duchami przy wirującym stoliku.

Zaryzykujemy w tym miejscu pewną metaforę z dziedziny gastronomii. Spirytystyczna przygoda salonowych lalek Kraszewskiego została przygotowana elementami groteski i humoru w przedstawianiu pośmiertnych perypetii duchów. Czytelnikowi podano potrawę może niezbyt wykwintną, ale dostosowaną do jego możliwości trawiennych. Impertynencje Nieklaszewicza, które tak bardzo gorszyły ułożone towarzystwo, nie mogły drażnić czytelników. Autor *Latarni czarnoksiężskiej* przyzwyczał ich bowiem do satyrycznych obrazków arystokracji i szlachty wołyńskiej, chorującej na panów. W tej dziedzinie nic nowego nie miał czytelnikom do powiedzenia. Natomiast wydaje się, że w perspektywie nastawień czytelniczych bardziej interesująco zapowiadał się sam sposób łączenia techniki obrazkowej prezentacji próżniaczej klasy społecznej z krytyką amatorszczyzny, efekciarstwa i naiwnej wyobraźni „magnetyzerów”. Brzuch Nieklaszewicza jest w *Trapezologionie* bardzo pojemną metaforą, która mieści w sobie całą prawdę o pierwotnym grzechu nieumiarkowanej konsumpcji w każdej możliwej formie. Tu znów oddajmy głos narratorowi-Kraszewskiemu – wypowiedź dotyczy wróżbiarstwa stołów:

Zyskał kto na prorocztwie przyszłości? Każdego ono napelnia strachem, drżeniem i łzami, bo na dzień każdego żywota musi być zaród nieszczęścia jak jest zaród grzechu! Po co śpieszyć z pożarciem tego, co nam przeznaczone, gdy życie i tak jest krótkie.

(176)

Jak widać, gastronomiczne asocjacje nie opuszczają czytelnika w trakcie lektury. Jeśliby nawet łaskawy czytelnik doszedł po zamknięciu książki do wniosku, że ta lektura mu się „przejadła”, to i tak ironiczny zamiar Kraszewskiego zostałyby zrealizowane.

### III.

Na marginesie interpretowanej „historyjki” pozostaje jeszcze jeden kontekst wart przywołania i zasygnalizowania w końcowej części niniejszego wywodu. Chodzi mianowicie o XIX-wieczne i późniejsze fascynacje fenomenami ludzkiej mowy i świata dźwięków ją reprodukujących. W pasjonujący sposób przedstawia ów problem Steven Connor w *Kulturowej historii brzuchomówstwa*:

Marzenie o świecie autonomicznego dźwięku, w którym słuch nie jest podporządkowany, ale sam podporządkowuje sobie funkcję rozmieszczającą i identyfikacyjną wzroku, było cechą estetyki okresu romantyzmu, eksperymentów modernistycznych i awangardowych, a współcześnie jest ambicją technologiczną. [...] możliwe, że i brzuchomówstwo w ogóle świadczy o niesamowicie trwałym pragnieniu wiary w autonomię głosu, w siłę czy też moc głosu oddzielonego nie tylko od swojego źródła, ale także niezależnego od wzroku.<sup>16</sup>

Bohaterem książki Connora jest nie tyle brzuchomówca, ile wyłożona na przykładzie tego fenomenu koncepcja ciała wokalicznego jako wyobrażenia projektowanego podczas emisji głosu brzuchomówcy. To wyobrażenie, pisze Connor, przybiera „formę snu, marzenia, fantazji, ideału, doktryny teologicznej lub halucynacji czy omamu” i utrzymywane jest na mocy powszechnie obowiązującego przesądu, że „bezciesny głos musi zamieszkać w wiarygodnym ciele”<sup>17</sup>. W kontekście kulturowych odczytań Connora można by zastanowić się: czy i w jakim stopniu romantycy podzielali ów przesąd? Czy ich wiara w „świętych obcowanie”, nierzadko pozostająca w luźnym związku z katolicką ortodoksją, nie opierała się właśnie na projek-

16 S. Connor, *Kulturowa historia brzuchomówstwa*, tłum. M. Buchta [i in.], Kraków 2009, s. 28.

17 Tamże, s. 42. Por. ze sformułowaniem Ryszarda Przybylskiego o „sercu” w *Romantyczności*: „symbol bezciesnego podmiotu romantycznego cogito” (*Oświeceniowy rozum i romantyczna przepaść*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, seria III, pod red. M. Żmigrodzkiej, Wrocław 1981, s. 141). Zob. także: M. Lul, *Mickiewiczowski ład serca. O „Romantyczności”*, w: *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, pod red. K. Korotkicha, J. Ławskiego, D. Zawadzkiej, Białystok 2007; tenże, *Symbolika i metaforyka serca w twórczości Juliusza Słowackiego*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, pod red. J. Ławskiego i K. Korotkicha, Białystok 2008.

towanej synestezji obrazu i dźwięku, na symbolicznym rozbłysku sensu – poza czasem i przestrzenią, ale w sposób widzialny i słyszalny dla wtajemniczonych uczestników romantycznych obrzędów czy praktyk szamańskich? Romantyczne zjawy, upiory, widma, fantazmaty, nawet zmarły Jasieńko z Mickiewiczowskiej *Romantyczności*<sup>18</sup>, owadzi świat i cudowny kantorek w IV części *Dziadów*<sup>19</sup>, legiony duchów u Słowackiego – czyż nie są postulowanym w tej epoce ekwiwalentem ciał duchowych, wyposażonych w różne zdolności paranormalne? Odpowiadając na to pytanie twierdząco, można się narazić na zarzut psychoanalitycznej redukcji, stawiany niekiedy badaniom nad romantyzmem<sup>20</sup>. Przesady i fantazjowanie to wszak domena rewizjonistycznej krytyki spod znaku Zygmunta Freuda i jego kontynuatorów. Maria Janion w swoim *Projekcie krytyki fantazmatycznej* przyznaje, że Freud, twórca teorii medycznej fantazmatów, nie potrafił rozwiązać kwestii: „czy fantazmat ujmuje wydarzenie, które rzeczywiście się dokonało, czy też jest zupełnie fikcyjną konstrukcją wyobraźniową?”<sup>21</sup>.

Nie rozstrzygając problemów natury ontologicznej, dotyczących sposobu istnienia duchów i upiorów w romantycznym świecie, wróćmy do „historyjki” *Trapezologion* oraz do książki Connora. Zastosowanie teorii tego badacza do interpretacji utworu Kraszewskiego wymagałoby na pewno intersemiotycznego przekładu na język literatury, która przecież sięga do gotowych klisz i własnych stereotypów, nie wyłączając oczywiście kulturowych przesądów i zabobonów. Kraszewski, jeszcze jako debiutant drukujący pod zabawnym pseudonimem Kleofasa Fakunda Pasternaka, wkracza na teren paradygmatu romantycznego, mocno już wtedy podminowanego i podejrzanego o fałsz i efektowną przesadę w odsłanianiu tajemnic życia nadmysłowego. Metaforę brzuchomówstwa, jeśli by umieścić ją w kontekście post-

18 Zob. uwagi o teozoficzno-naukowej atmosferze w Wilnie w latach 20. XIX w.: W. Borowy, *O poezji Mickiewicza*, Lublin 1999, s. 67–74. Por. J. Topolewski, *Skandal na rynku*, „Kresy” 1998, nr 2.

19 Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 2001 (rozdz. *Świat owadzi w czwartej części „Dziadów”*). Badaczka pisze o scenie z kantorkiem: „Jest w niej element mistyfikacji, jawnego aktorstwa, które służy czemu? żeby nabrać naiwne dziecko, wyzyskać jego łatwowierność” (s. 90). Zob. także: J. Schollenberger, „*Wejść między sforę*” – *projekt duchowości zwierząt: Mickiewicz – Emerson*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, R. III (XLV), 2010.

20 Zob. M. Piwińska, *Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii*, Warszawa 1981 (rozdz. *Świat ducha*).

21 M. Janion, *Prace wybrane*, pod. red. M. Czermińskiej, t. 3: *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001, s. 164. Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987 (hasła: *psychoanaliza, spirytyzm*).

romantycznych rewizji Kraszewskiego, dałoby się odczytać właśnie jako obraz produkcji literackiej ocierającej się o romantyczny banał i metafizyczny kicz. Rzecz dotyczyłaby także każdej konfabulacji rodem „nie z tego świata”. Stolikowy szal, który ogarnął Amerykę i Europę po roku 1848, mógł się wydać Kraszewskiemu takim postromantycznym dziwactwem, wychodzącym z „brzucha” (nie: żebra!) romantyzmu<sup>22</sup>.

I tu autorowi *Trapezologionu* przychodzi w sukurs jako argumentacja wspierająca jego krytykę spirytyzmu kulturowa historia brzuchomówstwa. Według Connora, od czasu encyklopedyczno-literackich wystąpień Denisa Diderota oraz demistyfikujących wyjaśnień Abbé de la Chapelle’a nie uważano już brzuchomówstwa „za cudowny dowód boskiej lub demonicznej interwencji w ludzkie ciała i sprawy, ale za wzorcowy przykład fałszu i mistyfikacji, umożliwiających rozkwit zabobonu i łatwowierności”; tłumaczono brzuchomówstwo w terminach medycznych jako „efekt szczególnego działania mięśni na gardło”, umiejętność, którą może wyrobić sobie każdy za pomocą długotrwałych, odpowiednio ukierunkowanych ćwiczeń<sup>23</sup>. Konsekwencją tych oświeceniowych rozpoznań było w XIX wieku rozpowszechnienie brzuchomówstwa jako wszędożyłkiej rozrywki, wpisanej do repertuaru liczących się teatrów Paryża i Londynu, obok różnych odmian „teatru ciała”, obsługiwanej przez rozmaitej maści prestidigitatorów. Co ciekawe, seanse odbywały się początkowo w zamkniętych pomieszczeniach, gdzie łatwiej udawało się stworzyć iluzję głosu niewidzialnego, bez pośrednictwa drewnianej lalki. Taką właśnie iluzję zawiera wprowadzona z premedytacją do utworu *Trapezologion* sztuczka Niekłaszewicza.

W jednym z ostatnich akapitów „historyjki” mówi się, że stary brzuchomówca wypróbował najpierw swoich iluzjonistycznych zdolności na przestraszonych kuchcikach i praczkach (187). A następnie przeniósł swój eksperyment w „wyższe sfery”. I tam, i tu poskutkowało. Zatriumfował magiczny przesąd. Czy winny temu był romantyzm, ojciec „nieziemskiego” kiczu<sup>24</sup>, wszelkiej niesamowitości i grozy? Nawet jeśli między romantyzmem a spirytyzmem nie ma żadnych bezpośrednich powiązań, to i tak kulturowa historia

22 Zob. S. Wasylewski, *Pod urokiem zaświatów*, Kraków 1958; T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992, *passim*.

23 S. Connor, dz. cyt., s. 210, 217. Zob. także rozdz. *Gramofon w każdym grobie* o związkach XIX- i XX-wiecznych technik produkcji głosu (telegraf, alfabet Morse’a itd.) z eksperymentami spirytystycznymi.

24 Nawiązuję do tezy Hermanna Brocha z jego książki *Kilka uwag o kiczu i inne eseje* (tłum. D. Borkowska [i in.], Warszawa 1998, s. 113).

brzuchomówstwa wykaże pewną ciągłość w operowaniu tymi samymi kliszami wyobrażeń, teorii „teologicznych” na przestrzeni XIX stulecia aż do czasów dzisiejszych.

#### IV.

Na tym jednak nie koniec. Kraszewski przed śmiercią wróci do pogrzebanego w *Trapezologii* tematu spirytyzmu i mediumizmu jako autor opublikowanych pośmiertnie *Nocy bezsennych*. Pisze z uznaniem o wyswobodzeniu ludzkiego ducha z krępujących go więzów materializmu, o jego „przebudzeniu” w człowieku dzięki... fenomenom dostrzeganym podczas doświadczeń mediumicznych:

Lękam się, aby mnie kto nie posądził o marzycielstwo spirytystyczne. Nigdy nie badałem w życiu tych fenomenów, nie czując się powołanym. Za czasu panowania stolików żaden z nich przy mnie kręcić się nie chciał; nie widziałem nigdy żadnego z tych cudów, o których tyle rozprawiano, nie miałem czasu zajmować się nimi. Lecz fenomena magnetyczne obserwując z dala, od lat wielu, w najrozmaitszych warunkach, krajach, czasach, jestem przekonany, że one są rzeczywistymi.<sup>25</sup>

Przedśmiertne refleksje Kraszewskiego utkane zostały z „marzeń tych nocy bezsennych, w których myśl przesnuwa tysiące porwanych pasm pozostałych z przeszłości”. Nie musi więc dziwić nas ta niekonsekwencja w rozłożeniu akcentów w interesującym nas przedmiocie – przejście od wielkiej rezerwy, pamfletowej krytyki w stronę umiarkowanej aprobaty osiągnięć nauk psychologicznych w drugiej połowie kończącego się stulecia. Kraszewski nie zaprzecza istnieniu rozmaitych nadużyć wspomnianych praktyk, mówi o pracy uczonych dla sławy. Jednak jego uwaga wyraźnie koncentruje się na stanach ekstazy, snu, hiperestezji („szósty zmysł”). Można odnieść wrażenie, że pisarz, świadomy konieczności dorównania duchowi postępu, pragnie jakby odsunąć od siebie widmo grożącej światu katastrofy. Pyta z niepokojem:

[...] kto wie, na czym się to skończy i czy ludzkość nie umiejąca utrzymać równowagi, zawsze do krańcowych ostateczności pędząca, nie padnie ofiarą zbyt żywego pochodu, katastrofy, która cywilizacją, owoc lat tysięcy w gruzy obróci.

Zaraz po tym zdaniu przychodzi następująca kontrmyśl:

Dzisiaj, gdy wszystkie narody są z sobą w związku, gdy cywilizacja prawie jedna jest wspólną wszystkim własnością, kataklizm ogólny nie jest możliwy. [...] Nie ma więc obawy zbyt wielkiej o owoce pracą wieków zdobyte. Ocaleją ona gdziekolwiek i przechowują się. To nas pocieszać powinno.

25 J.I. Kraszewski, *Noce bezsenne*. Ten i dalsze cytaty według wydania: *Pamiętniki*, oprac. W. Danek, Wrocław 1972, s. 436–441.

W historiozoficznych poglądach Kraszewskiego nie zaszła w latach osiemdziesiątych żadna radykalna zmiana. Pisarz chciał pozostać „sumiennym dziejopisem powszedniego życia”. Wierzył w ponadczasowe obowiązki literatury, która przechowuje i przekazuje dalej pamięć przeszłości i dokonujących się przeobrażeń w uciekającej teraźniejszości. I może właśnie ta jemu najwłaściwsza perspektywa pisarza społecznego, wyczulonego na ciągłość cywilizacji i kultury, zdecydowała o włączeniu jego spirytystyczno-mediumicznych zainteresowań do pięknych marzeń o postępie ludzkiego ducha<sup>26</sup>.



ABSTRACT

NIGHTMARES OF “THE PRESENT AGE” AT A SPIRITIST SÉANCE:  
AROUND JÓZEF-IGNACY KRASZEWSKI’S *TRAPEZOLOGION*

The first part of this essay reconstructs the history of the birth and the initial development phase of modern spiritism (in the United States, Europe), its relation to akin ideas and notions remaining in a popular literary-scientific circulation of the romantic thought (spiritism vs. spiritualism; reincarnation; metempsychosis; mediumism; magnetism; wonder). The second, core part is based upon J.I. Kraszewski’s ‘anecdote’ titled *Trapezologion*, written in 1855 and composed as a record of a spiritist séance at a provincial Polish manor, and forming a sort of transcripts of the confession of seven quasi-spirits doing penance for their sins and declaiming from various parts of the table. Already at the beginning of his story, as well as in a critical essay *Spirytyzm* [‘Spiritism’], published a few years later, Kraszewski remarks his distance toward the ‘tablemania’ disseminated in America and Europe at the time. The ‘anecdote’ ends with unmasking it as an act of quackery of a certain Niekłaszewicz, ventriloquist, one of those attending the séance, who made use of the opportunity to unveil the dark aspects of the nobility’s and magnates’ life. As depicted by Kraszewski, spiritism was a punishment imposed on the age of incredulity and materialism, a caricature of super-mundane longings of the people trammelled with the bondage of reason and exaggerated rationality.

KEYWORDS

Józef-Ignacy Kraszewski, spiritism, ventriloquism,  
Polish nineteenth-century literature

26 Inaczej o funkcjach pamięci pisze Iwona Węgrzyn w artykule *Wartość pamięci. „Noce bezsenne” w kręgu pamiętnikarskich form twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego* (w: *Europejskość i rodzimność. Horyzonty twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego*, red. W. Ratajczak, T. Sobieraj, Poznań 2006). Zob. także: M. Szladowski, *(Auto)portret artysty z czasów starości (na przykładzie „Nocy bezsennych” Józefa Ignacego Kraszewskiego)*, w: *Życie w starości*, pod red. B. Bugajskiej, Szczecin 2007.