Grzegorz Kowal

ANATOMIA KULTUROWEJ LEGENDY

Fig. 1

Fig. 2

Gründgens

Niżyński

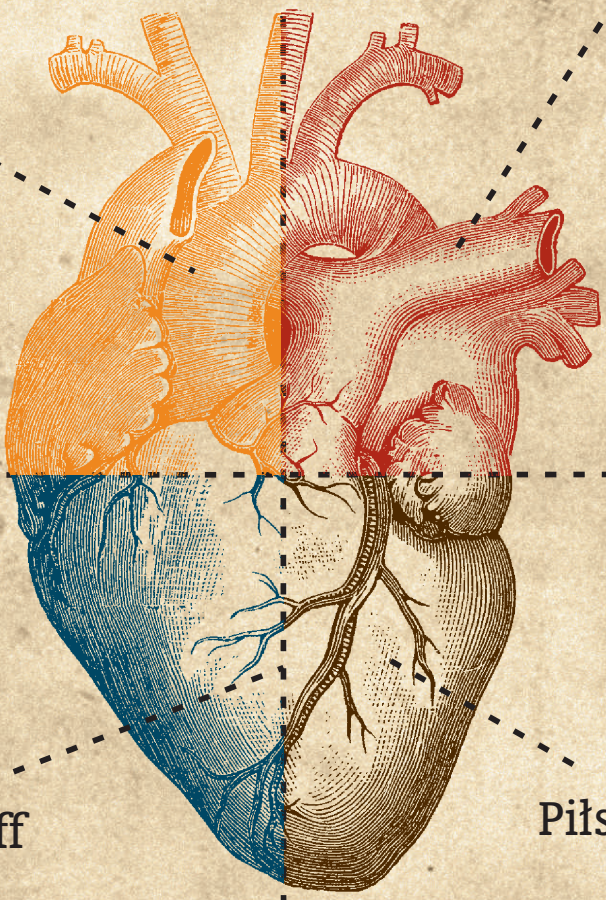


Fig. 3

Fig. 4

Dönhoff

Piłsudski

universitas

ANATOMIA KULTUROWEJ LEGENDY

Grzegorz Kowal

ANATOMIA KULTUROWEJ LEGENDY

Fig. 1

Fig. 2

Niżyński

Gründgens

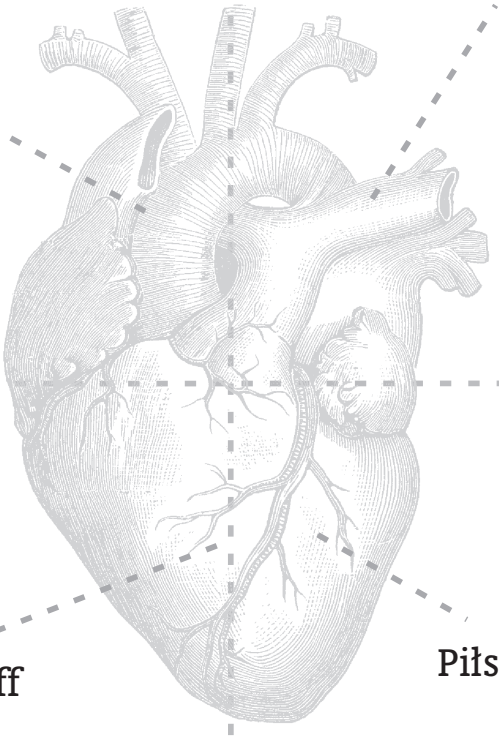


Fig. 3

Fig. 4

Dönhoff

Piłsudski

Kraków

Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego

Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez
Instytut Filologii Germańskiej Wydziału Filologicznego
Uniwersytetu Wrocławskiego

© Copyright by Grzegorz Kowal and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2014

Recenzent
prof. dr hab. Marian Golka

ISBN 97883–242–2530–9
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Monika Łojewska-Ciępka

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Spis treści

Tytułem wstępu / 7

I. Legenda kulturowa. Próba syntezy / 13

I.1. Legenda. Terminologia / 60
I.1.1. Legenda-plotka czy mit? / 66
I.1.2. Legenda-symbol czy mit? / 68
I.1.3. Legenda jako symbol / 78
I.2. Legenda kulturowa. Gatunki i próba klasyfikacji / 86
I.2.1. Próba klasyfikacji / 86
I.2.2. Gatunki / 89
I.2.2.1. Legenda romantyczna / 89
I.2.2.2. Legenda literacka / 92
I.2.2.3. Legenda biograficzna / 95
I.2.2.4. Legenda heraldyczna / 97
I.2.2.5. Legenda założycielska / 101
I.3. Koniec legendy? / 105

II. Czynniki legendotwórcze / 111

II.1. Autorytet / 116
II.2. Aura / 130
II.3. Charyzma / 141
II.4. Autobiograficzna kreacja / 155
II.5. Monolegenda / 180
II.5.1. Heros kulturowy / 180
II.5.2. Miejsce pamięci / 200
II.5.3. Symbol / 220
II.5.4. Mit / 237

III. Ludzie legendy. Egzemplifikacje / 261

III.1. Legenda tańca. Wacław Niżyński / 262
III.2. Legenda teatru. Gustaf Gründgens / 283
III.3. Legenda dziennikarstwa. Marion Dönhoff / 306
III.4. Narodowa legenda. Józef Piłsudski / 324

Tytułem zakończenia / 343

Bibliografia / 347

Indeks osobowy / 363

Tytułem wstępu

Niniejsza książka przybliża fenomen legendy, którą dla odróżnienia od pozostałych wariantów znaczeniowych należałoby nazwać kulturową lub symboliczną. Analogicznie do mitów, które Heidi Hein-Kircher dzieli na mity dotyczące czasów, przestrzeni i ludzi, sklasyfikować można legendy symboliczne. Jednak w centrum rozważań obejmujących wszystkie trzy rozdziały książki znajdzie się przede wszystkim legenda związana z ludźmi. Jej rdzeń stanowią nie legendy o ludziach, lecz ludzie legendy, za przykład których posłużyć może Jerzy Kukuczka – legenda wspinaczki [McDonald 2012: 16]. Przeciwstawienie legendarnych ludzi legendom o ludziach motywowane jest wyłącznie potrzebą wyodrębnienia i wyeksponowania badanego zjawiska. Nie jest ono ani podstawą klasyfikacji, ani próbą definicji. O ile bowiem ludzie legendy pozostają zawsze przykładem legend symbolicznych, o tyle legendy o ludziach nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcia. Aby stwierdzić, czy mają one charakter legendy symbolicznej czy legendy-plotki, trzeba rozpatrywać każdy przypadek z osobna.

Zasadne jest traktowanie legendy kulturowej jako zjawiska kompleksowego, ponieważ – będąc elementem szeroko pojętej kultury – sama składa się z elementów (czynników legendotwórczych). Tworzy skomplikowaną strukturę i bogatą sieć związków, co czyni ją tworem dynamicznym i każe przechodzić przez różne fazy rozwoju. Wiąże się

Autor składa podziękowanie fundacjom Hermann-Niermann-Stiftung, DAAD i „Die Zeit" za pomoc w realizacji projektu habilitacyjnego, którego efekt stanowi niniejsza książka.

z nimi nie tylko cykl obejmujący narodziny, erozję i zanik, lecz także ewolucja paradygmatów. Zmieniająca się sytuacja polityczna i społeczna pociąga za sobą przesunięcia w obrębie czynników legendotwórczych: albo większego znaczenia w obrazie danego bohatera nabierają inne niż dotąd czynniki legendotwórcze, albo też czynniki te zyskują odmienne znaczenie. Na przestrzeni lat podnosi się inne zasługi legendarnej postaci lub te same zasługi opatruje się na nowo zdefiniowanym symbolicznym kapitałem. Legenda kulturowa jest więc modelowym przykładem semiosfery [Łotman 2008: 213–214] – przeplotu rozmaitych czynników legendotwórczych. Jako taka stanowi wtórny system semiotyczny nadbudowujący się na naturalnym języku, co sprawia, że przemawia bardziej obrazami niż pojęciami. Niejednokrotnie bliżej jest jej do mitu, baśni i snu niż logosu. Nie sposób więc dociekać istoty legendy kulturowej z wyłączeniem semiotyki i teorii symboli. Legenda kulturowa zawdzięcza swoją dynamikę także szeroko rozumianemu dialogowi. „Żywa legenda" jako jej dobitny przykład staje się wypadkową dwupłaszczyznowej interakcji społecznej. Z jednej strony rodzi się w przestrzeni między wybitną jednostką a otoczeniem, z drugiej zaś – wiedzie swój żywot jako wynik wewnątrzspołecznego dyskursu. Staje się wówczas częścią pamięci społecznej i elementem symbolicznego języka, przeistacza się w miejsce pamięci Pierre'a Nory. Dwupłaszczyznowa interakcja odzwierciedla zresztą prowadzone oddzielnie lub zazębiające się narracje. Poza narracją konstruowaną przez wspólnotę, opowieść o sobie kreuje przecież także jej bohater. Jeśli uczyni to dość przekonująco i sugestywnie, jest w stanie narzucić swój wizerunek otoczeniu i zdominować tym samym toczący się wokół niego spór. Dobitny tego przykład stanowi myśl, zgodnie z którą twórcą legendy o Józefie Piłsudskim był przede wszystkim on sam[1], lub stanowisko Aliny Kowalczykowej, rozumiejącej autokreacyjne zabiegi Juliusza Słowackiego, lecz zdziwionej naiwnością badaczy[2].

Legenda symboliczna jest konstruktem, a nie bytem samoistnym. Należy do „mowy", a więc „tekstu" w ujęciu Rolanda Barthes'a, obrazów

[1] „Jednym z literatów współtworzących legendę Piłsudskiego był… sam Piłsudski" [Wójcik 1986: 108].

[2] Uwagę przykuwa interesujący szczegół biografii Słowackiego. Okazuje się, że autor *Balladyny* we wspomnieniach i listach ignoruje zupełnie Wilno,

intersubiektywnych, uwarunkowanych, tendencyjnych, zawłaszczonych. Już sama próba definicji nastręcza wielu kłopotów. Można legendę kulturową przybliżyć – w formie metafory – jako magnes, który przyciąga opiłki żelaza. Owo fizyczne oddziaływanie przyjmuje jednak dość specyficzną formę: opiłki żelaza zostają uporządkowane i ustrukturyzowane. Zgodnie z przenośnym sensem przywołanego obrazu twierdzi się, że człowiek legenda spełnia w grupie funkcję integrującą. Tworzy rodzaj centrum, wokół którego zawiązuje się i jednoczy wspólnota. Jak zauważa Mircea Eliade, „dopiero centrum umożliwia orientację" [Eliade 2008: 66]. Postać będącą przedmiotem legendy symbolicznej można odnieść do boga, absolutnego punktu odniesienia dla wiernych. Możliwe stają się także inne porównania, np. do Durkheimowskiej czuringi, herosa kulturowego w ujęciu Eleazara Mieletinskiego czy też do koła – figury obrazującej doskonałość[3]. To by tłumaczyło, dlaczego świętym w ikonografii towarzyszyła okrągła aureola. Emanowała z nich boska siła, podobnie jak w ich świeckich odpowiednikach – ludziach legendach – odzwierciedla się autorytet, wzorzec do naśladowania, źródło identyfikacji, punkt odniesienia i orientacji.

Konstruktem okazuje się również legenda w znaczeniu plotki. Identycznie jak legenda symboliczna, niestworzona historia nie jest ani językiem Ferdinanda de Saussure'a, ani naturą Rolanda Barthes'a. Obie legendy cechuje tendencyjność. Jednak ze względów klasyfikacyjnych, z konieczności różnicowania między legendą Korczaka a legendami o Korczaku zakłada się, że legenda w znaczeniu plotki posiada znikomą semiotyczność, gdy tymczasem legenda symboliczna, której towarzyszy wsparcie ze strony instytucji, mediów i sztuki, jest przykładem narracji o rozbudowanej i złożonej semiotyczności. Legenda kulturo-

---

a gloryfikuje Krzemieniec. Takie niesprawiedliwie i nieznajdujące oparcia w faktach postawienie sprawy jest mu jednak na rękę: w ten sposób mógł się wykreować na pierwszego poetę Krzemieńca, zamiast pozostać – po Mickiewiczu – drugim poetą Wilna. Kowalczykowa konkluduje: „W Krzemieńcu spędził 5 lat, w Wilnie trzynaście. W Krzemieńcu dzieciństwo – w Wilnie część dzieciństwa i młodość, gimnazjum, studia uniwersyteckie, pierwsza miłość. Okres wileński powinien niepomiernie mocniej pozostać w jego pamięci niż Krzemieniec. [...] Że Słowacki taką wersję narzucał – to zupełnie zrozumiałe. Zdumiewać natomiast może fakt, że utrwalili ją i rozwinęli historycy literatury" [Kowalczykowa 1994: 16].

[3] Obrazowaną przez koło perfekcyjność, idealność kształtu ujawniają utopie, których najczęstszym miejscem akcji były wyspy.

wa kapitał symboliczny czerpie z faktu, że jest nieodłączną częścią pamięci kolektywnej. Plotka tego warunku nie spełnia. Różnicę między plotką a legendą kulturową ilustruje i dodatkowo potęguje mechanizm ich powstawania: w pierwszym przypadku nie sposób wskazać twórcy, gdy tymczasem procesy kreowania legend symbolicznych dają się dość precyzyjnie prześledzić, często wskazuje się nawet ich „ojców". Legenda symboliczna, już przez sam fakt bycia elementem języka symbolicznego i częścią pamięci kolektywnej, kryje w sobie zdecydowanie większy kapitał symboliczny niż plotka, za sprawą spotęgowanej semiotyczności przechodzi w mit, dogmat, ideologię. Semiotyczność, która przenika legendę kulturową, wiąże się ściśle z kontekstem historycznym. Jej narodziny warunkuje czas. Proces krystalizacji legendy tego rodzaju zawsze jest wypadkową czasu, nie da się jej w pełni zrozumieć bez uwzględnienia historycznego tła. Legenda-plotka zachowuje neutralność wobec dziejów – przy jej powstawaniu specyfika epoki nie odgrywa większej roli, ponieważ wyzwala ją raczej niezmienna ludzka potrzeba podglądania innych. W dużym uproszczeniu plotkę można uznać za legendę niższego szczebla w ujęciu Janusza Deglera[4].

W przypadku legend symbolicznych drugorzędne staje się pytanie o ich stosunek do rzeczywistości, faktów, prawdy, obiektywności. Nie o grę prawda–fałsz tu chodzi. Znacznie ważniejsze za to wydaje się uświadomienie sobie funkcji, jakie legendy spełniają. Jeśli przyjąć definicję mówiącą, że legenda symboliczna odpowiada podzielanemu przez grupę zbiorowi sądów na temat któregoś z jej wyróżniających się członków, to słowa te należałoby rozumieć dwojako. Po jednej stronie istnieją nadawcy szczególnie zainteresowani szerzeniem określonego obrazu wybranej jednostki, po drugiej zaś muszą występować odbiorcy skłonni narzucany obraz zaakceptować, przyjąć, weń uwierzyć. Prawdziwość czy fałszywość poglądów ma tutaj drugorzędne znaczenie. Najważniejsza rola przypada wierze w skonstruowane narracje. Nad legendami kulturowymi, podobnie

[4] „W pierwszym dziesięcioleciu po wojnie pisze się o Witkacym niewiele. Są to przeważnie wspomnienia, przyczynki biograficzne, anegdoty. Jak w krzywym zwierciadle odbija się w nich »legenda osobowości« autora *Szewców* – legenda zrodzona z plotki towarzyskiej o »wariacie z Krupówek«, erotomanie, pijaku i narkomanie" [Degler 1977: 9]. W innej książce Degler dla plotki wokół Witkiewicza juniora znajdzie określenie „legendy czarnej – legendy dziwaka i ekscentryka, alkoholika i narkomana" [Degler 2009: 10].

jak nad stereotypami, niepodzielną władzę sprawują emocje – w każdym razie niejednokrotnie większą od władzy rozumu.

We współczesnych badaniach w obrębie nauk humanistycznych obserwuje się wzmożone zainteresowanie świadectwami o charakterze autobiograficznym. Dla przypomnienia – stanowiły one fundament realizowanego przez kilkanaście lat i obejmującego pięć tomów projektu Floriana Znanieckiego i Williama I. Thomasa zatytułowanego *Chłop polski w Europie i Ameryce*, pracy Ervinga Goffmana *Człowiek w teatrze życia codziennego* czy studium Jurija Łotmana *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*. Przy badaniu legendy symbolicznej materiały autobiograficzne okazały się niewystarczające. Należało sięgnąć także, a raczej przede wszystkim, do tekstów biograficznych, bowiem tylko takie rozwiązanie pozwalało zgłębić istotę legendy, przyjrzeć się fazom jej rozwoju, znaleźć odpowiednik „monomitu" Josepha Campbella, coś w rodzaju „monolegendy" – niezbywalnego rdzenia każdej kulturowej legendy.

Trudno wyobrazić sobie współczesność bez towarzyszących jej legend symbolicznych. Z jednej strony wiek XX uczynił z legendy symbolicznej zjawisko masowe. Na każdym kroku konfrontowani jesteśmy z jej przykładami, w sporcie i muzyce – niemal nimi zasypywani. W słownikach pojawiła się już nawet adnotacja: „nadużywane". Z drugiej strony natomiast dostrzega się wagę legendy kulturowej jako znaku o dużym symbolicznym potencjale. Niesie ona ze sobą życiową naukę, stanowi istotny punkt odniesienia i oparcia, autorytet, wzorzec, przykład godny naśladowania, zachętę do studiowania historii. A pod postacią herosa kulturowego, jak w przypadku Korczaka czy Mandeli, przydaje otaczającemu światu bardziej ludzkiego oblicza. Niegdyś legenda integrowała naród, dziś czyni to samo, tylko na mniejszą skalę, budząc lokalną i środowiskową (branżową) tożsamość. Z powodu jej nadobecności i wagi w codziennym życiu należy się jej miano *homo legendarum* i miejsce w szeregu obok *homo symbolicum*, *homo rapax*, *homo sacer*, *homo religiosus*, *homo migrans*, *homo politicus*, *homo narrans* czy *homo ludens*.

W niniejszej pracy zamiennie stosowane są pojęcia legendy i mitu (zarówno w znaczeniu plotki, jak i symbolu). Oba terminy poza ideą główną mają bardzo bogaty zestaw idei dodatkowych. I choć idee po-

boczne unaoczniają skalę różnic między legendą a mitem, to jednak o ich wymiennym stosowaniu przesądziły idee główne, które w dużym uogólnieniu pokrywają się ze sobą. Prezentowane tu stanowisko koresponduje zresztą zarówno ze zdecydowaną większością zaczerpniętych z literatury przykładów, jak i z samymi definicjami słownikowymi. Podrozdział poświęcony terminologicznym filiacjom stanowi wprawdzie próbę wydobycia wszystkich semantycznych niuansów i – co za tym idzie – różnic, nie stoi to jednak ostatecznie na przeszkodzie, aby legendę i mit uznać za synonimy.

Przyjęta formuła może okazać się dla niejednego czytelnika pracy nazbyt pojemna. Przecież rzadko kiedy na obraz symbolicznych legend składają się wszystkie wyodrębnione czynniki legendotwórcze. Nie może to jednak stanowić argumentu przeciwko zaproponowanemu rozwiązaniu. Ostatecznie kulturowa legenda – za sprawą licznych i zróżnicowanych przykładów – jawi się jako zjawisko bardzo złożone, zatem adekwatne jego przybliżenie oznacza ukazanie go w możliwie najszerszej skali.

Nakreślenie obrazu legendy kulturowej stanowiło wyzwanie. Zapewne nie obejdzie się bez głosów konstruktywnej i słusznej krytyki. Ażeby jej ostrze nieznacznie przynajmniej spiłować, przypomnieć pragnę stanowisko Stanisława Bystronia, który, świadomy mankamentów *Dziejów obyczajów*, we wstępie do swej pracy napisał: „pożyteczna jest każda praca, choćby bardzo niedoskonała, która stara się ująć jakąś obszerniejszą całość" [cyt. za Tazbir 2011: 355].

I. Legenda kulturowa
Próba syntezy

Wśród charakterystycznych dla człowieka legendy czynników legendotwórczych powinny się znaleźć: charyzma i aura, autorytet, heros kulturowy, święty, ikona i idol, miejsce pamięci, symbol, mit, stereotyp, anegdota, ideologia i utopia, baśń, image i autokreacja (rola mediów i autodokumentów), śmierć (samobójstwo). Przywołane czynniki uświadamiają olbrzymią skalę zjawiska, składają się przecież na fenomen, którego badanie wchodzi w zakres wielu dyscyplin naukowych. Należą do nich: religioznawstwo, medioznawstwo, kulturoznawstwo, filozofia, socjologia, psychologia, literaturoznawstwo, językoznawstwo, historia, antropologia.

Dziś wszystko może stać się symbolem albo urosnąć do rangi mitu. „Tym, co symbolizowane, może być ojczyzna, honor korporacji, wspólnota pokoleniowa, pamięć walki i ofiary, solidarność narodowa lub klasowa, ruch społeczny, postawa społecznego sprzeciwu lub społecznej afirmacji" [Kłoskowska 1991a: 46]. Przekonują o tym *Mitologie* Barthes'a, które z magazynu „Elle" uczyniły „prawdziwą skarbnicę mitologii" [Barthes 2008: 165][5]. Nie inaczej jest z legendą. Już w pierwszych zdaniach książek wielu autorów ucieka się do tego terminu. Niezaprzeczalny to dowód na obecnie nagminne jego stosowanie, może nawet faktyczne nadużywanie. I jednoznaczne świadectwo, że stała się ona integralną częścią naszego codziennego życia. Jest to dziś słowo-klucz, które przykuwa uwagę odbiorcy zmęczonego natłokiem informacji.

[5] Mity codziennego życia odzwierciedlają dążenie do „dysponowania przedmiotem", przez co sytuują się w „dyskursie zawłaszczania" [Kłosiński 2008: 19, 20].

Twórcy mają świadomość drzemiącej w legendzie mocy, co potwierdza pierwsze zdanie książki *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*: „Max Stirner jest postacią legendarną, lecz jego filozofia – bardzo często symplifikowana i niesłusznie sprowadzana do najbardziej prymitywnej postaci hedonizmu – jest słabo znana" [Chmieliński 2006: 9]. Również od legendy narrację swą rozpoczyna autorka książki *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*. Już we wstępie czytamy: „W Collège de France do dziś dnia znaleźć można ślady legendy [Mickiewicza – G.K.]" [Wodzyńska 1976: 5]. W tym miejscu poprzestać trzeba na zasygnalizowaniu zjawiska. Odpowiedź na pytanie, w jakim znaczeniu używane są tu słowa „legenda" i „legendarny", przyniesie podrozdział poświęcony terminologii.

Cytowani badacze ograniczają się w swych wywodach do jednokrotnego przywołania legendy jako pojęcia. Zresztą także innym autorom wystarcza w zupełności jednorazowe powołanie się na legendę w tytułach swych książek czy krótkich notach znajdujących się na okładkach. W samych pracach za to próżno szukać jakichkolwiek odniesień do jego złożonych treści. Trudno więc w tym kontekście o konstruktywne i daleko idące wnioski. Inną zgoła strategię przyjmie Hanna Mortkowicz-Olczakowa, która legendzie Korczaka poświęci kilka pierwszych stron jego biografii. Konstruowana przez nią narracja zdaje się ukazywać kompleksowość zjawiska, fenomen w jego pełniejszym wymiarze. Przybliżenie obszernego fragmentu tej książki stanowi dobry punkt wyjścia do dalszych rozważań.

> Legenda urodziła się rankiem w środę dnia 5 sierpnia 1942 roku. Rosła gwałtownie w przeciągu paru godzin na przestrzeni kilku ulic warszawskiego getta. […] Tych szczegółów, których nikt nie podpatrzył ani nie dosłyszał, domyśliła się właśnie legenda. Legenda objęła od tej chwili niepodzielną władzę nad tą sprawą [ostatnimi godzinami życia Korczaka – G.K.]. Odbiwszy się od zamkniętych drzwi wagonu śmierci rozniosła się po całym świecie echem i żałobnym lamentem. Urodziła na przestrzeni kilku lat mnóstwo poematów i wierszy. Wcieliła się w mnogość odmiennych wizji i wersji. Podszepnęła dzieciom i wychowawcom w chwili męczeństwa słowa wyimaginowane i przypuszczalne. […] I w rezultacie przesłoniła sobą bohatera tego tragicznego i słynnego zdarzenia, drobnego, trochę pochylonego człowieka, z jasną siwiejącą bródką, szaroniebieskimi oczyma. […] Niebezpieczna jest taka kolizja legendy z prawdą o żywym człowieku. Szczególnie wtedy, gdy legenda jest tak wspaniała, jak historia śmierci Janusza Korczaka i jego dwustu dzieci… Tym bardziej gdy żywy człowiek zginął w kataklizmie, który wraz z nim pochłonął większość świadków i dokumentów. […] Henryk Goldszmit, czyli – jak go mianuje literatura i legenda – Janusz Korczak. […] Te książki [autorstwa

> Korczaka – G.K.] i ci ludzie [osoby przywołujące Korczaka we wspomnieniach – G.K.] mogą dziś podjąć trudny i odpowiedzialny dialog z legendą. I mają obowiązek to zrobić. […] Legenda z reguły odczłowiecza i fałszuje tego, kogo wysławia. Z bezwzględnym żądaniem pożywki dla swej stugębnej famy omija szczegóły, wypacza kształty. Chce zastygnąć i ustalić się w najbardziej syntetycznej formie. […] Zbierając materiały do wspomnień o Korczaku spotkałam się w jednym tygodniu z dwoma biegunowo różnymi stanowiskami w tej sprawie. Ktoś, kto nigdy nie znał osobiście Henryka Goldszmita, dowodził mi, że dosłowna prawda o tym, jaki on był, jak wyglądał, co zrobił za życia, nie jest wcale ważna. Prywatne wspomnienia kilku przyjaciół i znajomych nie zważą na formie, w jakiej się ustali i przetrwa sława Korczaka w opinii tych, którzy go nigdy nie znali [Mortkowicz-Olczakowa 1978: 7–9].

Wypowiedź tę cechuje wielowątkowość, a jej pełne zrozumienie wymaga ukontekstowienia. Legenda Korczaka zrodziła się w przeddzień jego śmierci, w dniu likwidacji kierowanego przezeń Domu Sierot oraz transportu opiekunów i podopiecznych do Treblinki. W wizji tej pobrzmiewa echo średniowiecznych legend o życiu świętych – prawzorca dla współczesnych narracji o ludziach legendach[6]. Literatura przedmiotu zwykła takie przypadki rozpatrywać w kategoriach „sekularyzacji jako przeniesienia religijnych treści do sfery świeckiej" [Kehrer 1988: 178][7] czy „teologizowania historii" [Luhmann 2000: 266]. W średniowiecznych żywotach mówi się o jednostkach, które obwoływano świętymi zazwyczaj po śmierci[8] – najczęściej długo po niej[9]. Rzadkim doprawdy przypadkiem byli święci za życia, odpowiedniki współczesnych żywych legend. Średniowieczne legendy świętych jako gatunek charakteryzo-

---

[6] Innym ważnym prawzorcem symbolicznej legendy jest opiewający wielkich bohaterów epos.

[7] Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty podaję w moim tłumaczeniu. To samo tyczy się zapisu „podkreślenie oryginalne" – brak stosownej adnotacji oznacza, że wyróżnienia dokonali autorzy cytowanych słów.

[8] Za uznaniem śmierci jako warunku obwołania świętym przemawiały względy pragmatyczne. Dzięki temu Kościół miał większą kontrolę nad wpływem, jaki umarli winni wywierać na potomnych. Wpływ ten zresztą nie tylko kontrolowano, ale odpowiednio kanalizowano.

[9] „Z reguły śmierć desygnowanego świętego od rozpoczęcia procedury winien dzielić dłuższy okres (50 lat)" [Jolles 1958: 27]. Trzeba jednak zaznaczyć, że idea ustanawiania świętych dopiero po śmierci, która znalazła szerokie zastosowanie w chrześcijaństwie, nie była nowa. Towarzyszyła już bowiem starożytnej wizji bohatera. „Szczególnie w Grecji wyobrażenie bohatera jest wyobrażeniem zmarłego. Pindar powiada, że bohaterem można zostać dopiero po śmierci. Pojęcie śmierci jest tak bardzo istotne dla greckiej koncepcji bohatera, że w Grecji spotyka się kulty, których jedynym pretekstem jest istnienie grobowca, często nawet bezimiennego" [Czarnowski 1956: 21].

wała poza tym specyficzna struktura dziś w literaturze znana, ceniona i chętnie wykorzystywana, na średniowieczne standardy natomiast rewolucyjna. Nie zawsze przedstawiano w nich życie człowieka w ujęciu chronologicznym, a więc od narodzin i najwcześniejszego dzieciństwa po śmierć, lecz starano się określić moment przełomowy, w świetle którego łatwiej dałoby się pojąć wcześniejsze i późniejsze wydarzenia, moment urzeczywistniający w całym życiu ideę bycia wybranym (ku ofiarności, męczeństwu i cudotwórstwu). W analogii do żywotów świętych postępuje Mortkowicz-Olczakowa, dla której Korczak nie rodzi się świętym, lecz świętym (legendarnym) umiera. Skądinąd uświęcająca go męczeńska śmierć promieniuje na całe jego wcześniejsze życie, z narodzinami włącznie. Ze średniowiecznych legend o świętych współczesność zaczerpnęła coś jeszcze: świecka legenda kulturowa, w analogii do opowieści o chrześcijańskich świętych, wyposażona została w boskie atrybuty: wieczność i nieśmiertelność. Człowiek legenda, choćby umarł, żyć będzie. W książce przedstawiającej losy Komedy czytamy:

> Kiedy Krzyś [Komeda – G.K.] w Stanach stał się osobą publiczną, w gazecie „Billboard" ukazał się artykuł, w którym pisano, że pewien jasnowidz wywróżył mu bardzo długie życie. Był to stary Hindus, mędrzec-guru, który nauczał, jak żyć, znane osoby ze świata artystycznego. Tymczasem Krzyś zmarł tak młodo. Przypominając sobie potem ten artykuł, Zosia [żona Komedy – G.K.] myślała, że ów guru po prostu się pomylił. Dopiero po latach zrozumiała, co stary mędrzec chciał przez tę wróżbę powiedzieć. Bo choć Krzyś odszedł fizycznie z tego świata, to po jego pogrzebie nie zapadła głucha cisza. Brzmienie owej osobliwej ciszy usłyszało bardzo wielu. Komeda stał się dla nich postacią kultową. A jego tragiczna śmierć dodała do muzyki, którą tworzył, tę legendę (jednak jest ona potrzebna), jaka sprawia, że choć bohaterowie giną, to pamięć o nich trwa wieki, a nawet tysiąclecia [Batura 2010: 249–250].

Ostatnie godziny życia Korczaka stają się pretekstem do rozważań na temat narodzin jego legendy. Początek legendy z kolei każe się zastanowić nad jej końcem. Przyszło nam żyć w czasach, w których ogłoszono już liczne śmierci, upadki i końce. Nie byłoby zatem niczym zaskakującym, gdyby i legendę dotknąć miała erozja. Już dziś, na potwierdzenie tych słów, oznajmia się w prasie i literaturze upadek legendy Lecha Wałęsy, Marii Teresy z Kalkuty czy Lance'a Armstronga, a James Park Sloan – w odpowiedzi na pierwsze prasowe doniesienia o sfingowanej biografii autora *Malowanego ptaka* – spieszy donieść o „pierwszej rysie

w legendzie Kosińskiego" [Sloan 1996: 369]. Problem ten ma głębsze znaczenie, zaznacza się tu bowiem oczywiste podobieństwo między legendą a mitem. Archaiczny mit opowiadał o świecie nie historycznym, lecz przedhistorycznym; nie linearnym, lecz cyklicznym (archaiczny mit różni się tym samym od swej współczesnej wersji, mitu narodowego, w którym wymiar mityczny i historyczny tworzą jedność). Świat wpisany w koło podlegał wszystkim prawidłom i konsekwencjom z tego wynikającym: coś się rodziło, rozwijało, dojrzewało, bujnie rozkwitało, by na końcu obumrzeć. Lecz śmierć w kolistym biegu dziejów niczego nie wieńczyła, wręcz przeciwnie – była warunkiem nowych, raczej ponownych[10] narodzin. Zdaje się, że sam mit, podporządkowany owej naczelnej zasadzie, jako opowieść o bogach, bohaterach lub początkach (plemienia czy rodu ludzkiego), najgłębiej i najintensywniej przeżywany był w trakcie obrzędów i rytuałów, poza okresami świąt natomiast tracił na sile oddziaływania. Mit ginie, gdy przestaje towarzyszyć mu obrzęd. Jak widać, podobnie ma się sprawa z legendą. Przechodzi ona przez wszystkie fazy rozwoju: rodzi się, rozprzestrzenia, utrwala i zanika. Niektóre legendy wydają się ginąć bezpowrotnie, innym z kolei dane jest doczekać lepszych czasów. Jedne odpowiadają modzie, która przychodzi i mija, inne natomiast przeżywają swój renesans, budzą się ponownie do życia[11]. Owa cykliczność zyskuje również swój chronologiczny, czysto historyczny wymiar (historia z zasady mit zabija): w przypadku legend kulturowych dość precyzyjnie określa się datę ich powstania. Przykładem może tu być Albert Einstein. Za przełomowy dla narodzin brytyjskiej legendy niemieckiego fizyka uznaje się rok 1919, kiedy to angielskim uczonym udało się dokonać pomiarów i tym samym dowieść słuszności teorii Einsteina o zakrzywieniu promieni świetlnych

[10] Mit jest powrotem do praźródeł, prajedni. Wzmacnia on wiarę, że wraz ze śmiercią powraca się do narodzin. „W neandertalskich grobach zwłoki często układano w pozycji embrionalnej, jak gdyby do ponownych narodzin" [Armstrong 2005: 7].

[11] Wydaje się, że sformułowanie „upadek legendy" skrywa dwojakie znaczenie, co pociąga za sobą dwojakie skutki. Po pierwsze, chodzić tu może o słabnące zainteresowanie, które po upływie jakiegoś czasu ponownie zaczyna rosnąć. Po wtóre, może ono być wyrazem demistyfikacji legendy (czy mitu), ujawnienia nieznanych dotychczas faktów, które szkodzą legendzie jako spójnej fabule o symbolicznym znaczeniu. Tego rodzaju ujawnienie może prowadzić do upadku legendy, a w konsekwencji uniemożliwić jej ponowne odrodzenie.

w polu grawitacyjnym Słońca. Oto okoliczności, w jakich „legenda Einsteina nabrała rozpędu!" [Steiner 2005: 21].

W mającej swój początek i koniec legendzie wyraża się cykliczność, która w micie archaicznym przebiega między narodzinami i śmiercią. Zaznacza się tu również podobieństwo do krzywej sinusoidalnej z jej rosnącymi i malejącymi wartościami, łączącej „wzloty i upadki, blaski i cienie, stygmatyzację i charyzmę" [Lipp 1992: 117] geniuszy. W każdym razie liczne przykłady każą legendę symboliczną rozpatrywać pod kątem różnych stadiów jej rozwoju. Łatwo je na wielu legendach prześledzić, najłatwiej na tych, które wykrystalizowały się w nieodległej przeszłości. Za sztandarowy przykład posłużyć tu może Piłsudski. W 1915 roku napisano o nim, że „staje się z wolna narodową legendą" [Wójcik 1986: 10]. Był to głos „na żywo", pochodzący od obserwatora i komentatora ówczesnych wydarzeń. W innym trybie, bo z perspektywy czasu, bada się legendę Witkacego. Kazimierz Wyka, który wyróżnił trzy składowe legendy tej postaci (legenda osobowości, filozoficzności i katastroficzności), był zdania, że początek legendy osobowości Witkacego przypada na rok 1918. Wtedy to „Stanisław Ignacy Witkiewicz po okresie burzliwych przeżyć wojennych i rewolucyjnych zamieszkał w Zakopanem i umożliwił niejako pojawienie się mało pochlebnej peryfrazy »wariat z Krupówek«. Jego ekstrawagancje od tej chwili właśnie poczęły być tematem towarzyskiej plotki, która szybko przekroczyła granice Zakopanego" [Makowiecki 1980: 95]. Polemizują z Wyką inni badacze, argumentując, że legenda osobowości Witkacego zaczęła się kształtować znacznie wcześniej, niejako już w kołysce. Powołują się przy tym na „konteksty »okoliczności urodzenia« w legendach hagiograficznych. Chodzi oczywiście o informację, że parę rodziców chrzestnych Witkacego stanowili: Helena Modrzejewska (też »posiadaczka« własnej legendy) i całkiem już legendarny Sabała. Fakt, iż ojcem Witkacego był Stanisław Witkiewicz także legendzie nie przeszkadza" [Makowiecki 1980: 103–104].

Poszczególne legendy mają nie tylko swoje „kamienie węgielne", ale i „ojców". Zarysowuje się tu zasadnicza różnica wobec archaicznych legend, mitów i baśni. W ich przypadku trzeba bowiem mówić o anonimowości autorów, o rozciągniętych w czasie procesach powstawania, w które zaangażowanych było wiele pokoleń. Z początkiem

nowożytnych legend i mitów jest inaczej. Natrafić więc można na sformułowania w rodzaju: „położył fundamenty pod […] mity" czy „stał się głównym architektem" [Tazbir 2011: 395–396, 271] legendy. Za narodziny legendy katastroficznej Witkacego odpowiedzialny jest Czesław Miłosz, który pod wrażeniem spełniających się katastroficznych wizji Witkiewicza juniora napisał w 1943 roku *Granice sztuki*. Pojawienie się legendy biograficznej z kolei przypisuje się Tadeuszowi Boyowi-Żeleńskiemu. Wiąże się to z poglądem, że krytyk, pochłonięty obalaniem będących w obiegu legend, sam na lata utrwalił swoją własną.

Integralną częścią cyklicznego mitu czy mitycznej cykliczności pozostaje śmierć. Człowiek umiera, aby wskrzesić do życia legendę. Łatwiej jest dzięki temu zrozumieć słowa byłego Ministra Obrony Narodowej, Bogdana Klicha, który w pierwszą rocznicę katastrofy samolotu CASA wypowiedział następujące słowa: „Ludzie umierają, legendy pozostają". Po drugiej stronie globu Abraham Lincoln miał niegdyś żartobliwie, aczkolwiek proroczo wyznać: „Jeżeli mnie zabiją, to już nigdy nie umrę" [cyt. za Drohojowski 1976: 114]. W świecie mediów krąży powiedzenie, że nic tak dobrze nie ożywia, jak śmierć. Słowa te znajdują swoje odzwierciedlenie w życiu ludzi legend, czego dowodzi historia. „Jego [Kościuszki – G.K.] śmierć obudziła wyrzuty sumienia Polaków. Odżyła jego legenda" [Ordon, Drozdowski 2010: 33]. Podobnej lekcji udziela zresztą teraźniejszość, w której Michaelowi Jacksonowi i Lechowi Kaczyńskiemu status legendy zagwarantował dopiero (przedwczesny) zgon[12]. Inge Dahm opowiada językiem poezji o przejściu w stan śmierci, czego nie powinno się utożsamiać ze stratą, lecz zyskiem. „Bądź niczym liść, co obumierając przemienia zieleń w złoto" [cyt. za Jünger

[12] „Procesy mityzacji" dotykają zarówno bohaterów kultury popularnej, wśród nich Michaela Jacksona, jak i przedstawicieli elit politycznych. „Zjawisko to [patriotyczna mityzacja – G.K.] ujawnia się z całą mocą po katastrofie smoleńskiej, kiedy rozpoczął się szybki proces mityzacji prezydenta Lecha Kaczyńskiego, »prawdziwego patrioty«, który zginął w tej katastrofie" [Hajduk-Nijakowska 2011: 219]. Warto odnotować, że dla rodzącej się legendy szczególnie sprzyjająca okazuje się przedwczesna śmierć. To kolejna analogia do legendy świętych, a ściślej do postaci Chrystusa, któremu przyszło odejść ze świata w kwiecie wieku, niejako u progu życia. Fundamentalnego znaczenia nabiera tu stosunek do śmierci i legendy: miarą człowieczeństwa okazuje się obchodzenie się nie z żywymi, lecz ze zmarłymi. Zatem legenda kulturowa to także stosunek do zmarłych, stosunek pełen szacunku, nabożności, wdzięczności, oddania i czci. Można ją uznać jako alternatywę dla pośmiertnego odznaczania i dekorowania.

1995: 124]. Ziszcza się tu marzenie o nieśmiertelności, bez którego nie byłoby kultury i kulturowej legendy.

Skoro śmierć potrafi wpłynąć na narodziny legendy symbolicznej, wielu uznało, że przecież można przyspieszyć samą śmierć. Historia zna licznych twórców, świadomych legendotwórczej roli przedwczesnej śmierci, którzy odebrali sobie życie. W kontekście ich samobójstw usprawiedliwione wydaje się pytanie, na ile były to akty rozpaczy, na ile zaś próby inscenizacji i teatralizacji życia. Można bowiem niejednokrotnie odnieść wrażenie, że brała u nich górę chęć kontrolowania własnego oddziaływania nawet po śmierci. To oni w ostatecznym rozrachunku wywierali presję na otoczeniu – nie na odwrót. Mówiąc językiem Gombrowicza: zamiast być upupionymi, sami upupiali. Ubiegali zdarzenia, zmuszając współczesnych i potomnych do konkretnych reakcji: spotęgowanego zainteresowania, uświadomienia niepowetowanej straty, przyspieszonego stawiania pomników, sporządzania przyczynków biograficznych i monograficznych, utrwalania pamięci w dziełach sztuki.

> Sylvia Plath odebrała sobie życie. Był to nie tylko ostateczny akt szaleństwa, ale także doniosłe w skutkach wydarzenie, które w końcu przyniosło jej tak upragnioną sławę […]. Ostatecznym aktem samozniszczenia Sylvia Plath zyskała uwagę oraz uznanie świata, którego tak rozpaczliwie pragnęła. […] Bezpośrednio po śmierci Plath tomik poezji *Ariel* sprzedał się w samej Anglii w ponad pięciu tysiącach egzemplarzy [Kottler 2007: 23, 43–44].

Czy w związku z tym samobójstwo nie okazuje się dość skuteczną metodą kreowania pośmiertnej legendy, dzięki której, choćby na chwilę, można byłoby się znaleźć „w panteonie narodowej pamięci i sławy" [Zabieglik 1992: 7]? Modelowym przykładem idei o przyspieszającym chwałę i sławę samobójstwie, a następnie jej realizatorem jest Jerzy Kosiński. Orzeka on „profetycznie, że samobójstwo zmusza innych do pamiętania i osądzania zmarłego, przez co nawet po śmierci jego cień dalej żyje. Odbieranie sobie życia jest »metodą przedłużania własnej egzystencji«" [Sloan 1996: 259].

Interesującym przyczynkiem do dyskusji na temat związków między śmiercią człowieka a narodzinami legendy wydaje się pogląd Andrzeja Micewskiego, że śmierć Piłsudskiego na cztery lata przed wybuchem II wojny światowej uratowała jego legendę. Dzięki temu bowiem klęskę

Polski można było przypisać indolencji będących u władzy polityków. Gdyby marszałek żył, fatalny stan kraju pod względem politycznym, społecznym, gospodarczym i militarnym jako źródło porażki trzeba by zapisać na jego konto. Śmierć uwolniła go od tej odpowiedzialności, przynajmniej w opinii znacznej części Polaków, a może nawet „zwielokrotniła […] siłę jego legendy" [Nałęcz 1986: 307], stała się bowiem pożywką dla spekulacji i utrwaliła przekonanie, że pod wodzą Naczelnika nie doszłoby do klęski. W tym kontekście pada pytanie: „Czy nie było wielkim szczęściem dla jego osobistej legendy, że umarł w porę, na kilka lat przed katastrofą? Umrzeć w porę to czasami wielka szansa i jedyne wyjście dla męża stanu" [Micewski 1968: 44].

Śmierć, koniec, upadek legendy jest znakiem czasów, należy do wieków XX i XXI. Złożyło się na to wiele czynników. Jeszcze w wieku XIX nie mieliśmy do czynienia z obalaniem legend, ze współcześnie powszechną, zdiagnozowaną przez Rudolfa Bultmanna „demitologizacją"[13]. Można sprawę zbagatelizować i orzec, że powód jest prozaiczny – kulturowa legenda jako pojęcie ma dość krótki, sięgający stu lat rodowód[14]. Istota problemu tkwi jednak gdzie indziej. W XIX wieku prym wiodły metanarracje, tj. próby opisu świata wyposażonego w uniwersalne wartości. Do ich miana pretendowały: chrześcijaństwo z Bogiem jako absolutnym punktem odniesienia; heglizm, który podporządkował rozwój dziejów „duchowi"; nacjonalizm deifikujący naród oraz komunizm czyniący to samo z klasą robotniczą; psychoanaliza Freuda, która absolutyzowała nie-

[13] Przywołana demitologizacja przebiega równolegle do postępującej laicyzacji. „W Niemczech Rudolf Bultmann stwierdziwszy, że współczesny człowiek nie może już mówić o Bogu działającym w przyrodzie i historii, przedstawił »odmitologizowaną« interpretację Ewangelii" [Barbour 1984: 5]. Koncepcję Bultmanna podają w pewnej mierze w wątpliwość Mieletinski ze swą diagnozą „»remitologizacji« literatury XX wieku" [Mayenowa 1981: 8] i Łotman używający pojęcia „neomitologizmu" [Łotman 1983: 6].

[14] Najwcześniejsze świadectwa istnienia legendy w jej kulturowym znaczeniu pochodzą z początku XX wieku. Wśród nich znajduje się praca Stanisława Brzozowskiego *Legenda Młodej Polski* (1910). Termin ten przylgnął w Polsce do Piłsudskiego. Legenda symboliczna ma już od stu lat swoje trwałe miejsce w języku. Niestety słownikowe opracowania tego hasła zaczęły pojawiać się stosunkowo niedawno. Bodaj pierwszym leksykonem objaśniającym legendę również w jej kulturowym brzmieniu pozostaje wydany w 1996 roku pod redakcją Bogusława Dunaja *Słownik współczesnego języka polskiego*. Wszelako ciągle jeszcze trafiają się słowniki, w których konsekwentnie pomija się symboliczne znaczenie legendy.

świadomość. Po obwieszczonej przez Nietzschego „śmierci Boga" wiek XX przyniósł głębokie zmiany, m.in. krytykę metanarracji, podkreślających wagę jednej wizji kosztem pozostałych. Argumentowano, że „»wielka opowieść cywilizacji zachodniej« jest cząstkowa, stronnicza, a nawet deprymująca. Nie jest to opowieść czarnych, Indian, Latynosów, kobiet, homoseksualistów – nikogo, kto nie jest białym heteroseksualnym mężczyzną należącym do dziedzictwa judeochrześcijańskiego" [Postman 1995: 212]. Uzasadniano, że wielka narracja stanowi „rdzeń kultury reprezentatywnej" i jest „rezultatem *symbolicznej przemocy* wywieranej przez dominujące klasy społeczne narzucające masom własne zasady wartościowania i określoną hierarchię wartości kultury" [Kłoskowska 1991a: 40]. Kres metanarracji miał prowadzić w prostej linii do końca historii jako dziedzictwa „»zachodnioeuropejskiej filozofii przemocy« z jej europocentryzmem, antropocentryzmem i fallocentryzmem" [Rodak 2007: 20]. Były to głosy i argumenty koronne, pod których naporem załamał się arogancki europocentryzm. Hierarchie wartości musiały ustąpić miejsca Weberowskiej pluralności i poliwalencji. W Polsce zmiana ta sprawiła, że do głosu doszli „odbrązawiacze", „szydercy" [por. Piwińska 1975], krytycy literaccy – z Boyem, Brzozowskim i Irzykowskim na czele – którzy do serca wzięli sobie zawołanie Nietzschego o przewartościowaniu wszystkich wartości. „Odbrązawiacze" nie narzekali na brak pracy. Świadczy to o tym, że w wiekach wcześniejszych nie szczędzono „brązu". Podczas gdy dawniejsi biografowie okazywali się hagiografami, współcześni wcielili się w rolę tropicieli najdrobniejszych szczegółów z życia bohaterów swych książek. Jak pisze Jerzy Szacki: „Ośmielają się zaglądać do sypialni lub rachunków" [Szacki 2001: 56]. Wszystko po to, aby dać możliwie najpełniejszy obraz życia bohatera, z jego wzlotami i upadkami, z próbą odpowiedzi na drażliwe i niewygodne pytania. Niewątpliwie pomocne okazały się tutaj odkrywane materiały źródłowe i otwierane archiwa. Dziś na gruncie polskim za wzór tak pojętej pracy biograficznej stawiać można Artura Domosławskiego, Andrzeja Franaszka czy Joannę Siedlecką.

Ustanawianie granic czasowych wiąże się z pewnymi niebezpieczeństwami. Czas płynie bez przerwy i jako taki nie zna ani podziałów na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ani granic; brak mu początku i końca. Ustaleniem granic i podziałów zajmują się ludzie. Każde, nawet

najdrobniejsze zdarzenie ma faktycznie niekończącą się genezę. Wino zawdzięcza swój smak nie tylko długiemu procesowi fermentacji, lecz także glebom, które wzbogacały się w minerały przez miliony lat. Jeśli zatem twierdzi się, że do zmiany paradygmatów doszło na przełomie XIX i XX wieku, nie oznacza to bynajmniej, że w okresie wcześniejszym nie podejmowano prób odbrązawiania, a w latach późniejszych nie kontynuowano zabiegów mitologizujących. Zmiana paradygmatów oznacza tu jedynie odwrócenie proporcji i ewidentne nasilenie się procesów demitologizujących.

Wiek XX przyniósł coś jeszcze. Ma to związek z coraz silniejszą pozycją opinii publicznej, idei demokracji, a przede wszystkim potencjalnego wyborcy. Skutkuje to otwarciem archiwów i umożliwieniem dostępu do tajnych dotąd materiałów, co przynosi z jednej strony korzyści szukającemu prawdy czytelnikowi, z drugiej zaś destrukcyjnie wpływa na starannie przez lata pielęgnowany obraz bohaterów. Dostęp do archiwów przyspieszył i spotęgował procesy demitologizacyjne. Symboliczna legenda wykreowana przez określone środowiska czy jednostka zamieniona przez rządzącą partię polityczną w narodowy mit niekoniecznie czerpały swą siłę z faktów. Rzeczywistość i legenda potrafiły się fatalnie rozmijać, co widoczne było zwłaszcza w ostatnich latach, w których ujawniono współpracę przedstawicieli polskich elit ze służbami bezpieczeństwa. Doprowadziło to do rewizji dotychczasowych ustaleń i położyło się cieniem na silnie zmitologizowanym obrazie bohaterów. Okazało się, że do „panteonu narodowego" trafiali „ludzie o wielce podejrzanej biografii" [Čolović 2001: 10]. Możliwość zaglądnięcia za kulisy życia, już przez Szekspira porównywanego do teatru, ujawnia skalę politycznych nadużyć i ideologicznych zawłaszczeń – współczesny mit jawi się jako groźny dla prawdy i szkodliwy społecznie.

> Legenda wypiera historię, przesłania jej prawdę, a rodzi mity. Te, obdarzone własnym życiem, zwyciężają, gdy dzieje – ich rzeczywistość, ale również ich prawda w pamięci pokoleń – przemijają. Mity pozostają, trwają – tak spetryfikowane jak kamienny posąg czy srebrna trumna – posiadają wszakże nie moc kształtującą życie, jak mity heroiczne, monumentalne, natchnienie wielkości i mocy. Mity mogą zawierać w sobie także prawdy martwe i śmiercią zagrażające, wrogie wolnej naturze człowieka, wrogie jego sile. Działanie takich mitów

bywa śmiertelnie groźne nie tylko dla pojedynczych ludzi, lecz również dla całego narodu [Filipkowska 1972: 246].

Mit jako obraz jednowymiarowy, jednostronny, niekiedy aż nadto spłaszczony, pozbawiony alternatywnych rozwiązań, jest także szkodliwy społecznie. Potrafi porwać masy – nie zawsze do szlachetnych celów. Nie tylko każe wierzyć w konstrukty pokroju niemieckiego mitu krwi i ziemi – podstawy mitu rasy czy polskiego romantycznego mitu narodu wybranego, ale i za nie ginąć. Społeczeństwa powinny mieć możliwość poznania jak najpełniejszej prawdy o życiu legend symbolicznych. Dzięki temu niezależnie mogłyby decydować o tym, czy chcą je wybrać na swoje gwiazdy przewodnie, czy też uznać za niedorosłe do roli autorytetów. Ujawnienie całej prawdy o jednostce, jeśli nie jest to prawda w czysto ludzkim wymiarze jakkolwiek ją dyskwalifikująca, nie musi prowadzić do obalenia symbolicznej legendy. Żywy tego przykład dał Nelson Mandela. Urzędujący amerykański prezydent napisał o nim: „Dowiadujemy się […], że również Mandela nie był doskonały. Jak każdy z nas, tak i on popełniał błędy i miał chwile słabości". Fakt ten bynajmniej jednak nie przeszkadzał Obamie w określeniu afrykańskiego przywódcy „symbolem walki o sprawiedliwość, równouprawnienie i godność w Republice Południowej Afryki i na całym świecie", a także „legendarną postacią, która pisała historię" [Obama 2010: XIII, XI, XII].

Nawet upadki mogą przyczyniać się do powstawania legendy symbolicznej. Również słabości i kryzysy da się przekuć w zwycięstwo. Znany jest przecież podział na złotą i czarną legendę – okazuje się, że największe niebezpieczeństwo dla wielkości określanej jako legenda stanowi neutralność, przeciętność, pospolitość – „przeciwieństwem bohatera jest człowiek przeciętny, a nie bohater negatywny" [Zowczak 1987: 5]. Jednostka, która ma uchodzić w przyszłości za legendę kulturową, musi mieć w sobie coś, co wyróżni ją na tle innych w skrajny sposób. Tym czymś może się okazać **moc**, która przyjmie formę po**mocy** lub prze**mocy**. Można zatem stwierdzić, że legendarny bohater ma być kontrowersyjny, a więc sprzyjający zróżnicowanym interpretacjom. Mówiąc współczesnym językiem: nie *mainstream* winien być jego żywiołem. Witkacego określono „osobowością niebanalną" [Szpakowska 1976: 7], a Hitlera i Stalina nazywa się czasem „geniuszami zła". Tych ostatnich

ludzkość nie zepchnęła na boczny tor historii, wręcz przeciwnie – zapisali się na trwałe na jej kartach. Nie mogło być zresztą inaczej, sami ją przecież tworzyli. Istnienie czarnych legend potwierdza zasadę, że nie krytyka jest zagrożeniem dla pośmiertnej pamięci o człowieku, lecz jej brak[15].

„Wedle Brzozowskiego każdy zawiera w swoim losie stworzenie świata, upadek, odkupienie, całą tragedię bytu" [Cieplińska 2003: 46]. Dyskusyjna to kwestia, czy można odnieść „całą tragedię bytu" do każdego człowieka. Z całą pewnością jednak etapy te sprawdzają się w opisie ludzi legend i pokrywają ze słowami Jerzego Waldorffa: „Miałem zatem wewnętrznych zgonów i odrodzeń w życiu kilka. Patrząc teraz za siebie, widzę kilku tak różnych, że aż zupełnie obcych sobie ludzi, choć wszyscy noszą moją twarz" [Waldorff 1989: 279–280]. Ten interesujący rzut oka na własną, bogatą w sprzeczności przeszłość idzie w parze z wizją Goethego. Jeśli Mefistofeles i Faust nie odpowiadają dwóm odrębnym postaciom, lecz składają się na jednego i tego samego człowieka, są dwiema duszami w jednym ciele, można dopatrzeć się tu odniesienia do złotej i czarnej legendy. Wielkie wydarzenia i wielkich przedstawicieli ludzkości można odczytywać na skrajnie różne sposoby: te same jednostki potrafią być wcieleniem społecznego dobra i ludzkiego zła. Dla jednej części społeczeństwa dana postać stanie się obiektem deifikacji, dla innej – demonizacji. „Daje się tu dość mocno we znaki dualność, bez której mit nie mógłby istnieć: Alfred Nobel przez długi czas miał opinię zwariowanego naukowca (zwłaszcza, gdy w roku 1864 wyleciała w powietrze jego szwedzka fabryka), zanim stał się kimś w rodzaju pacyfistyczno-humanistycznego eremity" [Ortoli, Witkowski 1997: 105]. Inne przykłady są jeszcze wymowniejsze. Władysław Jagiełło zażywa w Polsce sławy bohatera, jaka przystoi ojcu zwycięstwa nad Krzyżakami, podczas gdy litewscy historycy wyspecjalizowali się w kreśleniu „czarnego portretu Jagiełły", nazywając go przy tej okazji antylegendą [Nikžentaitis 2000: 67]. Również Napoleon uchodził

[15] „Nie ataki, na jakie wystawiony jest genialny poeta w kilkadziesiąt lat po swojej śmierci, zagrażają jego pośmiertnej sławie, lecz ich brak" [Reich-Ranicki 1989: 29]. Reich-Ranicki zdaje się tym samym rozwiewać wątpliwości, jakich mógłby człowiekowi nastręczyć wybór: nie istnieć w pamięci potomnych w ogóle czy też być bohaterem czarnych legend?

jednocześnie za wyzwoliciela i ciemiężyciela. Jakub Szela natomiast zażywał złotej legendy wśród polskich chłopów, co nie pokrywało się z perspektywą właścicieli ziemskich – wśród szlachty ciążyło na nim odium czarnej legendy[16]. Piłsudski miał w Polsce rzesze zwolenników i najbardziej zagorzałych wrogów. Różnice w ocenie dotyczą również kraju i zagranicy: w Polsce uchodził za bohatera, na Litwie – za zdrajcę. „W wypowiedziach dotyczących Józefa Piłsudskiego od dziesięcioleci »biała« legenda ściśle splata się z »czarną«. Panegirykom jak cienie towarzyszą paszkwile" [Nałęcz 1986: 10]. Zabójca prezydenta Gabriela Narutowicza, osoba potępiona publicznie i skazana przez sąd, do dzisiaj cieszy się wśród członków Narodowego Odrodzenia Polski niesłabnącym autorytetem. Dowodzą tego obchodzone przez nich rocznice śmierci Eligiusza Niewiadomskiego, „człowieka zasad", „bohatera polskiego ruchu narodowego", „człowieka, którego patriotyzm przejawił się w czynach"[17]. „Obok »negatywnej« legendy Irzykowskiego – zgryźliwego starca, kłótliwego sceptyka *etc.*, trwa wciąż »pozytywna« legenda Irzykowskiego – krytyka idealnego, obiektywnego, krytyka bez skazy" [Piwińska 1975: 239]. Robert Oppenheimer, amerykański „Prometeusz", twórca bomby atomowej, któremu Ameryka wiele zawdzięcza, zyskał sobie jednocześnie opinię antybohatera. Gustaf Gründgens uchodzi za reformatora, wizjonera, genialnego aktora i reżysera, innymi słowy: legendę niemieckiego teatru, entuzjazmu tego bynajmniej nie podzielał Klaus Mann, czego świadectwo dał w powieści *Mefisto*.

Rodzi się pytanie, czy sprzeczności należą do życia, czy do legendy bohatera? Wydaje się, że składają się one na osobowość człowieka legendy. Potwierdza to Paluszewski, który źródeł rozbieżności sądów na temat księcia Poniatowskiego upatruje „w samym charakterze bohatera, którego sposób bycia nastręczał już współczesnym wiele trudności w jednomyślnej ocenie jego postępowania" [Paluszewski 2006: 7]. Mnogość obliczy człowieka można wyprowadzać z wielości jego społecznych ról. W starożytności za wielością „ja" kryły się wyobrażenia duszy –

[16] „W stosunku do galicyjskich chłopów i ich przywódcy Szeli z roku 1846 wykształciła się czarna legenda. Czarnej legendzie, szerzonej przez szlachtę i polską literaturę piękną XIX wieku, towarzyszyła jednak od samego początku głoszona wśród chłopów pozytywna legenda o Szeli jako bohaterze, który chciał wyzwolić biedne masy wiejskie" [Kłańska 1991: 98].

[17] Cytaty pochodzą z plakatów rozwieszanych w Krakowie.

„»dusza« oznacza w egipskiej teo- i antropologii siłę przeobrażania się w dowolne postaci" [A. i J. Assmann 2006: 12].

„Zło rodzi wyraziste postaci; występek pozostaje dłużej w pamięci narodów i jednostek" [Jünger 1981a: 42]. Czyny, które nie przynoszą chluby sprawcom ani korzyści otoczeniu, nie pozwalają o sobie zapomnieć. Ludzie legendy, jak Hitler, stają się nieodłączną częścią historii nie mimo, a dzięki emanującej z nich sile destrukcji. Są tym ważniejszą częścią historii, im większe siali spustoszenie. Problem zbrodni gwarantujących nieśmiertelność ich sprawcom zajmuje także Korczaka. Z wielkością człowieka mamy – według niego – do czynienia tylko wtedy, gdy nie została ona zbudowana na ludzkiej szkodzie i krzywdzie, łatwo bowiem wywyższyć siebie, poniżając innych. Legenda symboliczna winna kroczyć inną drogą[18]. Przecież za potężnymi piramidami Cheopsa kryje się spotęgowane nieszczęście tysięcy ludzi.

> Z kamieni tych można by zbudować całe miasto domów, które by chroniły przed chłodem nocy i żarem dnia, przed wiatrem gorącym i parzącym piachem pustyni nas i dzieci nasze, i wnuków. Nie. Cały lud niewolników pracować ma dla jednego trupa, żeby świat o nim pamiętał [Korczak 2012: 217].

Na kartach *Pamiętników* Korczak przytacza również poruszającą historię chłopca, który w czasie wojny kładzie na łóżku zmarłego kolegi przynależną mu kromkę chleba. Na pytanie obserwującego sytuację opiekuna, po co to robi, przecież zmarłemu chleb już do niczego się nie przyda, kilkuletnie dziecko odpowiada: „To jego chleb, to jego porcja…" [Korczak 2012: 220]. Dystans czasowy pozwala stwierdzić, że ten młody człowiek ideę boskości znalazł w sobie[19], podczas gdy egipscy faraoni szukali jej poza sobą. Czy historia to dobra nauczycielka życia, skoro dla bohatera opowieści Korczaka nie znalazła miejsca w społecznej pa-

[18] „Zaludnić wyobraźnię dzieci i młodzieży postaciami bohaterów, którzy nie mieczem, lecz odkryciami i wynalazkami walczyli, torowali myśli ludzkiej nowe drogi, […] jest rzeczą ważną" [Korczak 2012: 16].

[19] Manifestacja idei boskości w człowieku jest domeną świętych. Taki przekaz miał płynąć z legend świętych. Służyły one zasadniczo dwóm celom. Po pierwsze, chodziło w nich o *imitatio*, a więc o naśladowanie eksponowanego wzorca. Sam Chrystus służył tu za najlepszy i najdoskonalszy przykład do naśladowania. Po drugie, ich rola sprowadzała się również do *aedificatio*, a więc do podtrzymywania na duchu i pokrzepiania. Wydaje się, że chłopczyk z opowiadania Korczaka jednoczy w sobie obydwie funkcje.

mięci? Na przykładzie tej historii widzimy, że ludzkość lepiej obchodzi się z nikczemnością niż szlachetnością. Korczak wywołuje wprawdzie z pamięci obraz swego podopiecznego i dodaje: „Nie będę już żył lat dwadzieścia, aby opowiedzieć o tym […] najuczciwszym z uczciwych spotkanym człowieku. Więc przekazuję wam ku pamięci te trzy proste wyrazy: – To jego chleb, to jego porcja…" [Korczak 2012: 220], lecz ludzkość pozostaje głucha na jego słowa.

O chłopczyku z przywołanej historii pamięć szybko przeminie, w przeciwieństwie do piramid wciągniętych na *Listę światowego dziedzictwa kulturalnego i przyrodniczego UNESCO*. Przyczyną takiego stanu rzeczy najprawdopodobniej nie jest tylko większa „atrakcyjność" zła – w ludzką pamięć na dłużej zapada to, co zwizualizowane i zmedializowane. Zasada ta najpełniej realizuje się w epoce mediów, we współczesnej kulturze obrazkowej. Większość ludzi nie widziała piramid w rzeczywistości, a mimo to mają oni przed oczami ich obraz. Niepoślednią w tym rolę odgrywa wskazany przez Tadeusza Biernata ostatni etap mityzacji, w ramach którego sztuka bierze na siebie zadanie utrwalenia i przechowania obrazu bohatera, dzięki czemu staje się on integralną częścią pamięci kolektywnej. Dopóki życie bohatera nie znajdzie swego odbicia w sztuce, dopóty brakować będzie obrazów, które łatwiej zapadłyby w pamięć indywidualną i społeczną[20]. Nasuwa się w związku z tym kilka istotnych pytań. Ilu bohaterów nie przeszło do legendy, ponieważ nie pojawili się w narracji, bo ich historia nie przykuła uwagi żadnego z artystów? Ilu prawdziwych bohaterów nie znamy, bo nie wspomina o nich żaden medialny komunikat[21] – bo choć żyli bohaterskim, to jednak cichym, nienarzucającym się życiem? I odwrotnie: konstruuje się pospiesznie i nieadekwatnie do zasług legendy symboliczne. „Gdzie słońce nisko pochyla się kulturze, tam nawet karły rzucają długie cienie" [Jünger 1995: 444][22]. W obliczu tak postawionych pytań legenda symbo-

[20] „Konkretne przedmioty łatwo przekładalne na obrazy są znacznie lepiej przechowywane niż pojęcia abstrakcyjne" [Connerton 2012: 73].

[21] „Przeszłość – aby stała się pamięcią – wymaga artykulacji" [Saryusz-Wolska 2009: 27].

[22] Tę i inną konkluzję („stanie się danej jednostki wybitną indywidualnością historyczną jest zwykle dziełem określonych warunków. Niejednokrotnie w ten sposób na arenę historyczną dostawali się ludzie mierni, a nawet groteskowi" – Topolski 1984: 219-220) da się jednak odwrócić. Pamiętać bowiem trzeba, że historycy mają na sumieniu dwa rodzaje błędów. Potrafili zarówno nieudaczników

liczna jawi się jako postać, która, chcąc przypomnieć o swoim istnieniu, musi przekrzyczeć innych. To geniusz, którego najgenialniejszą cechą jest to, że potrafi się przebić.

Istotny jest epicki wymiar legendy symbolicznej – winna ona tworzyć rozbudowaną, spójną i atrakcyjną opowieść. Stąd jej ciążenie ku anegdocie, wszak „bez epiki nie ma mitologii" [cyt. za Langer 1976: 298]. Konstruowanie opowieści przebiega dwutorowo. Z jednej strony opowiadający nadaje jej charakter rozciągniętej w czasie fabuły, sam wciela się w rolę griota, a z opowieści czyni gawędę. Umiejętność tę w naszej kulturze zachowali ludzie starsi, którym przypisuje się „inteligencję narracyjną"[23]. Z drugiej natomiast strony obowiązek i zarazem przyjemność konstruowania opowieści przenosi się na odbiorcę. Legenda kulturowa jawi się wtedy jako pretekst do tego, aby samemu ją sfabularyzować. Czytelnika, słuchacza czy widza konfrontuje się w pewnej mierze z „pustymi miejscami" opisanymi przez Romana Ingardena, oczekując, że uda mu się ze strzępów informacji, pourywanych wątków utworzyć sensowną całość. W drugim przypadku narrator legendy postawiony jest w roli sędziego prowadzącego proces poszlakowy – na kanwie wątłych informacji konstruuje on ogólny i szczegółowy zarazem obraz zdarzeń.

Narracyjny charakter legendy symbolicznej wpisuje się w narracyjność kultury w ogóle.

> Teoria literatury i badania nad kulturą coraz mocniej podkreślają wszechobecność narracji w kulturze. Dowodzi się, że opowieści stanowią podstawową metodę tworzenia sensu, czy to w myśleniu o naszym życiu jako marszu prowadzącym dokądś, czy też w mówieniu o tym, co dzieje się na świecie [Culler 1998: 97].

---

uczynić bohaterami, jak i odmówić cnót tym, którzy je posiadali.

[23] „Levine i współpracownicy zwracają jednak uwagę na przeciwny trend u ludzi w wieku podeszłym – pojawia się u nich coś, co autorzy ci określają mianem inteligencji narracyjnej. Aczkolwiek u ludzi starszych pogarsza się znajomość szczegółów różnych zdarzeń i nie są oni w stanie ich sobie przypomnieć, to jednak potrafią opowiadać bardziej interesujące historie. Historie te bardziej przyciągają uwagę słuchaczy aniżeli historie opowiadane przez ludzi młodych, które są bogatsze od strony faktograficznej, ale czasami zwyczajnie nudne" [Maruszewski 2005: 157].

Narracyjność kultury z kolei idzie w parze z jej semiotycznością. Dziś cały wszechświat[24] jest tekstem, który do nas przemawia. „»Wszystko ma znaczenie«. Posiadanie znaczenia stanowi warunek istnienia w kulturze" [Żyłko 2009: 107]. Gruntownej analizie poddaje się najdrobniejsze szczegóły z życia. Symboliczna natura człowieka zmusza go nie tylko do deszyfryzacji otaczającego świata – czyni z niego również kreatora, bodaj najpiękniejsza strona ludzkiej natury pojmowanej jako *animal symbolicum* wiąże się bowiem z wartościowaniem, porządkowaniem, nadawaniem sensu. Gdy na trumnie Jana Pawła II w dniu pogrzebu podmuch wiatru zamknął Pismo Święte, zapewne nie tylko dla chrześcijan akt ten okazał się bardzo wymowny – musiał stać się zachętą do przeróżnych interpretacji, a więc licznych opowieści.

Biograf Nelsona Mandeli przyznaje, że legenda afrykańskiego przywódcy zawdzięcza swoje istnienie przede wszystkim sile narracji, i uzasadnia:

> Z dzisiejszej perspektywy całe życie Nelsona Mandeli wydaje się być niesione energią legendy i impetem epickiej opowieści. Historia jego życia splotła się z historią drogi Południowej Afryki, która wiodła od kolonializmu przez apartheid do demokracji. Długa droga ku wolności narodu byłaby niemożliwa bez osobistej długiej drogi Mandeli. Wszelako dopiero w trakcie jego trwającego ponad 27 lat więzienia jego życie nabrało tych epickich rozmiarów. Mandela stał się międzynarodowym symbolem walki o sprawiedliwość. Był z całą pewnością najsłynniejszym więźniem świata [Mandela 2010: 128].

Legenda symboliczna pozostaje opowieścią, jednak nie może to być opowieść nudna ani byle jaka, dlatego dla jej uatrakcyjnienia tak chętnie i często wprowadza się anegdoty, plotki, nadzwyczajne historie. Na pewno nie zaszkodzi jej także nuta tajemniczości i zagadkowości. Retoryczny wymiar opowieści ujawniają biografie sławnych ludzi. Autorzy biograficznych portretów zadają sobie trud, aby znaleźć wspólny mianownik dla fascynujących osiągnięć i nie zawsze pasjonującego życia swoich bohaterów. Diagnozując pokrewieństwo historii ze sztuką, Hayden White stwierdza, że opis historyczny realizować się musi w określonej formule.

---

[24] „Cały wszechświat – nie tylko to, co istnieje, ale ów rozleglejszy wszechświat, którego częścią jest uniwersum złożone z bytów istniejących [...] – otóż cały ten wszechświat jest zalany znakami, jeśli w ogóle nie składa się z samych znaków" [Pelc 1982: 90].

Do dyspozycji pozostają: tragedia, komedia, satyra i romans[25]. Pierwsza z wymienionych form warunkuje i odpowiada za dramaturgię opowieści, czynnik o bardzo dużym znaczeniu dla narracji. Poza tym historię i legendę symboliczną jako dwie formy narracji łączy fakt, że korzystają one z bogatego arsenału figur retorycznych. Obie stają się nagromadzeniem metafor, metonimii, synekdoch, ironii, symbolicznych scen i obrazów.

Legendy kulturowe to opowieści o żywej i dynamicznej narracji. Roman Zimand zauważa:

> Jedną z istotnych cech mitów jest występujący w nich pierwiastek „atrakcyjności", „fabularyzmu". Zdaje się, że nie mamy mitów, które składałyby się wyłącznie ze statycznego opisu jakiejś osoby, jej cech charakteru, poglądów, wartości, które broniła lub odrzucała. Cechy uzewnętrzniają się w micie poprzez akcję, poprzez przypadki z życia danej osoby. Na przykład sam fakt, że Roosevelt był człowiekiem silnej woli, nie może być częścią mitu o nim inaczej, jak ubrany w – prawdziwą zresztą – opowieść o tym, jak sparaliżowany prezydent USA przezwyciężał swoje kalectwo uprawiając pływanie. Mit funkcjonuje nie wtedy, gdy można go ograniczyć do katalogowego opisu jakichś cech, wartości, poglądów, norm – lecz wówczas, gdy można go *opowiedzieć*. Słowem, dla mitu ważna jest opowieść opierająca się na jakiejś, chociażby nikłej, akcji. Dlatego w powstaniu legendy tak ważną rolę odgrywa plotka, anegdota, dowcip [Zimand 1965: 111].

Warto raz jeszcze przyjrzeć się opowieści Korczaka o jego podopiecznym. W jej kontekście przypomnieć należy, że kulturowe legendy stanowią dla potomnych wzorzec do naśladowania. Przypominają i napominają, mają w sobie coś z *memento*. Chłopczyk z opowieści Korczaka, wprawdzie jak dotąd przez nikogo nienazwany legendarnym, pozostaje mimo wszystko ucieleśnieniem herosa kulturowego. Złożył bowiem świadectwo istnienia boskości w człowieku, ziściła się w nim platońska idea uczciwości. Jak niedościgłym wzorcem okazał się dla jemu współczesnych i potomnych, pokazuje inny przykład. Wystarczy otworzyć *Na Zachodzie bez zmian* Ericha Marii Remarque'a, aby poznać zachowania i postawy żołnierzy w obliczu śmierci ich przyjaciela. Ten nie zdążył jeszcze w lazarecie umrzeć, a został już doszczętnie złupiony. Na marginesie: tym i podobnymi obrazami Remarque wpisał się w tendencję

[25] „Decyzja o sfabularyzowaniu danej sekwencji wydarzeń w postaci tragedii, a nie komedii lub romansu nie jest podyktowana jakąkolwiek koniecznością logiczną czy naturalną. Czy dane zdarzenia mogą być tragiczne ze swej natury, czy też zależy to od perspektywy, z której się na nie spogląda?" [White 2009: 34].

demitologizującą wojnę i heroiczność żołnierza, przez co stał się obiektem ataków ze strony nazistów. Opowieść Korczaka w tym kontekście uderza więc podwójnie. Przytoczona przez niego historia rozgrywała się w okresie wojny, w czasach postępującego zezwierzęcenia człowieka. W tej prawdziwej legendzie kulturowej nabiera pełni swoista binarność mitu – na tle podłych czasów bardziej wyróżniają się jednostki szlachetne i jaśniej prezentują zacne czyny.

Pamiętać jednocześnie trzeba, że „święty musi mieć naprzeciwko siebie nieświętego, legenda – antylegendę" [Jolles 1958: 51]. Symboliczna legenda potrzebuje swoich przeciwieństw, by stać się tym, kim jest. Stąd też rozróżnia się między czarną i złotą legendą. Z pomocą również przychodzi Campbell, który skrajność – nie neutralność i przeciętność – uznał za podstawowy rys mitycznego bohatera. Chrystus i Antychryst są prototypami świętego i przestępcy. Potrzebują siebie nawzajem, aby precyzyjnie określić i lepiej wyeksponować swą istotę. Dopiero razem zdołają utworzyć „komplementarny mit" [König 2008: 409]. Wychodząc od owej komplementarności czy zaczerpniętej ze strukturalizmu koncepcji definiowania znaczeń poprzez różnicę, Kołakowski ustanowił figurę kapłana i błazna, Mieletinski wydzielił herosa kulturowego i trickstera, White – tragedię i komedię, Znaniecki – zboczeńców nadnormalnych i podnormalnych[26], Zimand – mit ideologiczny i zabawowy, Caillois – mit zwycięski i mit sponiewierany [Caillois 1973: 34], Čolović – diabolizowanie i angelizowanie [Čolović 2001: 194] postaci i wydarzeń, a Maruszewski pisał o przechowywanym w pamięci obrazie anielskim i obrazie demonicznym [Maruszewski 2005: 83] tej samej osoby.

Chłopczyk z opowieści Korczaka, za sprawą uosabianych przymiotów charakteru, budzi skojarzenia z bohaterami chrześcijańskich legend. I choć na jego korzyść przemawia wyłącznie jedna chwila – reszta jego życia pozostaje przecież zupełnie nieznana – to decydujący staje się przekaz płynący ze średniowiecznej legendy o świętych, eksponującej fragment kosztem całości. „Nie spójność ludzkiego życia była dla legendy o świętych ważna, a chwile, w których manifestowało

[26] Do grona „zboczeńców nadnormalnych" Znaniecki zalicza „geniuszy, reformatorów, bohaterów", z kolei do grupy „zboczeńców podnormalnych" zakwalifikowani zostali „psychopaci, przestępcy" [Znaniecki 2001: 276].

się dobro" [Jolles 1958: 40]. Bohater średniowiecznej legendy chrześcijańskiej musiał się wyróżniać cnotami, a jego życie – obfitować w cuda. Nie mogło być zresztą inaczej, skoro za wzór świętego, „najwyższego świętego" [Jolles 1958: 40] stawiany był sam Chrystus. Cuda, traktowane jako namacalny dowód jego cnoty, święty czynił nie tylko za życia. Po śmierci cudotwórcza energia promieniowała na pozostawione przez niego przedmioty, miejsce pochówku, dom czy osoby z najbliższego otoczenia. Wówczas dopatrywano się w tym oznak mocy. Święty nie żył nigdy sam dla siebie – jego istnienie, również po śmierci, realizowało się tylko we wspólnocie. Gdyby wspólnota nie znalazła dla niego miejsca w swej społecznej pamięci, doszłoby do jego śmierci po raz drugi. Tym razem jednak byłaby to śmierć dużo okrutniejsza, bo związana z całkowitym zniknięciem. Dzięki pamięci o świętych możemy mówić o „obecności nieobecnych" [Macho 2000: 99]. Człowiek stawał się dla wspólnoty świętym, ponieważ stanowił niejako zmaterializowaną postać cnoty, grupa zyskiwała w nim autorytet i wzór do naśladowania. Jest to zasadnicza różnica wobec geniuszy zła, którzy – inaczej niż święte legendy – ewoluowali ku symbolicznym legendom nie mocą cnotliwego, lecz występnego życia. Owo porównanie niesie jednak w sobie odrobinę nadziei. Zdecydowaną większość przestępstw obejmuje przedawnienie, szlachetne czyny świętych natomiast żyją wiecznie. Przynajmniej taka nauka płynie z żywotów świętych.

Temat „obecności nieobecnych" nabiera więcej niż szczególnego znaczenia w kulturze żydowskiej. Totalność ostatniej wojny sprowadzała się w końcu do całkowitego zniszczenia, włącznie z zatarciem wszelkich możliwych śladów po śmierci człowieka. Opowieść Korczaka staje się więc częścią pamięci anamnetycznej, fundamentalnej w twórczości Hannah Arendt, u której pamięć o ofiarach nie pozwala dokończyć zainicjowanego przez nazistów dzieła zniszczenia. Pamięć anamnetyczna, przez którą przemawia „skłonność do opowiadania historii anonimowych często postaci" [Ugniewska 2010: 123], miała zapobiegać i przeciwdziałać powtórnej śmierci cichych bohaterów.

Ucieczka współczesnego biografa przed jednostronnym, czarno-białym obrazem bohatera jest odpowiedzią na zmiany paradygmatów w łonie samej historii. Jeszcze w wieku XIX dominowało wśród histo-

ryków przeświadczenie, że można wiernie oddać przeszłość. Historyk wierzył niezachwianie w bezstronność obserwacji i opisu. Panowało przekonanie, że przybliża się dzieje – zgodnie z postulatem Leopolda von Rankego – „jak to naprawdę było" („wie es eigentlich gewesen war"), natomiast wiek XX zasiał wątpliwości, odsłonił kulisy pracy historyka, narażonego i podatnego na zafałszowania[27]. „W genezie każdego zjawiska z historii duchowej, intelektualnej tkwi jakaś tajemnica. […] Badacz usiłujący na podstawie rozmaitych zachowanych świadectw zrekonstruować je, odtworzyć tak, »jak to naprawdę było«, w istocie konstruuje tylko własną ich wersję" [Żyłko 2009: 13]. Niektórzy poszli jeszcze dalej i nadali opisowi historycznemu atrybuty tekstu literackiego. I tak historycy upodabniają się do poetów, a historii bliżej jest do sztuki niż nauki. Czytelnik uzyskuje ostatecznie zawsze zniekształcony obraz przeszłości, dzieje w krzywym zwierciadle.

Zrównanie historyka i poety pod kątem efektu końcowego ich pracy jest oczywiście pewnym uproszczeniem. Ważne tu staje się zrozumienie pozycji historyka zawieszonego między zdarzeniami i faktami. Hyden White, amerykański przedstawiciel postmodernizmu, stwierdza: „zdarzenia się dzieją, fakty są ustanawiane przez opis językowy" [White 2009: 47], a Jack Goody dodaje: „relacja z jakichś wydarzeń nigdy nie jest tymi wydarzeniami" [Goody 2012: 226]. Oba stanowiska nawiązują do poglądu Nietzschego, według którego nie istnieją fakty, lecz tylko ich interpretacje.

W takich okolicznościach status wiarygodnych źródeł informacji utraciły także dokumenty autobiograficzne (autobiografie, dzienniki, pamiętniki, wspomnienia, listy itp.). Limit zaufania dla świadectw „sugerujących autentyczność" [Perlmann 1987: 124] bezpowrotnie się wyczerpał. Zapanowała zgodność co do tego, że „żaden dokument nie jest niewinny" [Le Goff 2007: 257]. Po wystąpieniach Marksa, Nietzschego i Freuda, „wielkich mistrzów podejrzliwości", współczesny badacz musi uzbroić się w szczególną czujność i ostrożność wobec dostęp-

[27] Topolski odnotowuje „»brak prawdy« w narracji konstruowanej przez historyków", po czym dodaje: „zwykle wskazuje się na cztery czynniki uzależnienia efektów poznania historycznego od podmiotu poznającego: usytuowanie społeczne poznającego, określające jego »perspektywę« badawczą; odniesienie do wartości; to wszystko, co moglibyśmy nazwać wiedzą ogólną czy teoretyczną, z jaką historyk przystępuje do badania; cechy osobiste historyka" [Topolski 1984: 275–276].

nych mu źródeł. „Prawdę wspomnienia trzeba traktować podejrzliwie" [cyt. za Cieplińska 2003: 149], żyjemy wszak w czasach powszechnej autokreacji, manipulacji, gry z czytelnikiem i odbiorcą, w której zwycięzcą nierzadko okazuje się właśnie autobiograf. Chodzi więc o to, aby współczesny biograf nie badał życia jednostki według jej wskazań, lecz starał się zachować dystans wobec jej autobiograficznych deklaracji. Wizja badacza niekoniecznie musi pokrywać się z życiem, jakie wyłania się ze źródeł autobiograficznych. Innymi słowy, podczas gdy autobiograf celuje w wykreowanie własnej legendy, zadaniem i obowiązkiem badacza jest jej demistyfikacja i demaskacja. Dla pierwszego najważniejsze jest zachowanie pozoru, natomiast dla drugiego istota sprawy sprowadza się do prawdy. „Myśleć o sobie, a być sobą – ileż złudzeń i kłamstw pomiędzy jednym i drugim!" [Bartoszewski 2010: 201]. Dodać tu zresztą trzeba, że współcześni biografowie dążą do zrozumienia człowieka z jego licznymi obliczami, sprzecznościami i tożsamościami, w mniejszym niż kiedyś stopniu interesuje ich stawianie pomników. Intelektualna uczciwość i suwerenność powinny się w konsekwencji udzielić także czytelnikom, skonfrontowanym z możliwie najpełniejszym obrazem życia bohaterów i stąd niejako zmuszonym do samodzielnego wyrobienia sobie zdania na ich temat. W czasach dominującej i pokutującej hagiografii jednostronną relację fundował, a następnie narzucał czytelnikom sam badacz. Dziś prawo do wyrobienia sobie opinii pozostawia się odbiorcy, co można potraktować jako wyciąganie wniosków z obwieszczonej przez Barthes'a „śmierci autora" i przesunięcia środka ciężkości na czytelnika. Nawet jeśli szczytnego postulatu wszechstronnej informacji nie jest w stanie zrealizować jeden badacz, w czasach demokracji należy korzystać z możliwości sięgania do innych, uzupełniających i weryfikujących źródeł.

Koniec legendy odsłania ostatecznie jeszcze jedno znaczenie. Można go równie dobrze odczytywać w perspektywie energii, many. Skoro legenda wykazuje silne związki z mitem, a mit we wczesnych formach religijnych, jak animizm czy totemizm, był wyrazem i dowodem istnienia mocy, wówczas człowieka legendę traktować należy jako źródło energii. Mówiąc obrazowo: gdy w człowieka wstępuje energia, staje się on legendą; gdy energia zanika, legenda dobiega końca. W ten sam sposób

tłumaczy się wzrost i zanik charyzmy, mocy, która nie jest wybranym ludziom dana raz na zawsze, lecz wyczerpuje się i z czasem powszednieje. Energia się kumuluje, aby następnie ulec rozproszeniu. W kategoriach energii ujmuje procesy demitologizujące Ernst Jünger. Według autora *Na marmurowych skałach* „potwierdza się demityzująca siła fotografii aż po same molekuły; każde ujęcie jest jednocześnie odjęciem" [Jünger 1995: 424]. Jünger podąża śladem Waltera Benjamina – przejął od niego nie tylko pojęcie aury, ale i samą myśl, że współczesność, w której możliwe stało się masowe i mechaniczne powielanie dzieł sztuki, okazała się dla aury zabójcza.

Należałoby tu przejść do związku legendy z archaicznym mitem czy starożytnym eposem jako jej pokrewnymi odmianami. Od zarania dziejów mit stanowił opowieść o bohaterach, ich ważnych dla wspólnoty czynach i zasługach. Współczesne legendy nawiązują do mitycznych bohaterów, prezentując i eksponując życie wyróżniających się jednostek. Wybór bohaterów, ludzi legend nie jest przypadkowy, lecz dokonuje się zgodnie ze ściśle określonymi kryteriami. Postacią taką staje się jednostka, która spełnia – podobnie jak w najdawniejszych mitach – funkcję scalającą i jednoczącą grupę. Na integrujący wpływ mitu i postaci mitycznych zwracali sto lat temu uwagę Émile Durkheim i Bronisław Malinowski. Dziś zdolność tę przypisuje się symbolicznym legendom, Włodzimierz Wójcik zauważa: „Legenda Piłsudskiego pełniła w […] społeczeństwie pewne funkcje integracyjne po bardzo dramatycznym i przygnębiającym okresie rozbiorów i zaborów" [Wójcik 1986: 8][28].

Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że integracja może dotyczyć zarówno małych środowisk, począwszy od rodziny, a na wspólnocie lokalnej kończąc, jak i narodów i całej ludzkości. Żyjemy w otoczeniu legend lokalnych (zawężonych geograficznie i środowiskowo, ograniczonych do konkretnych miejscowości lub niezwiązanych terytorialnie grup) oraz legend narodowych i globalnych. Z tego względu nie do końca zgodzić się można z tezą Andrzeja Zbigniewa Makowieckiego, zgodnie z którą o narodzinach symbolicznej legendy decydować winna metoda ilościo-

[28] Pierre Nora nazywa historię wspólną i narodową „historią świętą", „historią uświęconą, bo będącą historią ojczyzny, za którą warto oddać życie; legendą, ale działającą jako potężny motor społecznej integracji, zwartości" [Nora 2001: 42].