

# Walka ducha z językiem w *Hebanie* Ryszarda Kapuścińskiego

**Edyta Żyrek**

dziennikarstwo i komunikacja społeczna  
Uniwersytet Jagielloński

Poznanie Afryki definiowane jest przez Ryszarda Kapuścińskiego w kategoriach doświadczania obecności ludzi, nie zaś w perspektywie dziennikarskiego opisywania „pałaców, ważnych figur i wielkiej polityki”<sup>1</sup>. Jest także – stanowi to główny przedmiot mojej analizy – doświadczaniem własnego języka, podejmowaniem kolejnych prób określenia jego możliwości, a zarazem – niemocy. Naszkicowana dychotomia: przeciwstawienie kulturze materialnej, kultury dialogu, wydaje się stanowić oś rozważań, podejmowanych przez reportera. Fascynacja afrykańską duchowością, prowadzi w konsekwencji do określenia różnic, rysujących się pomiędzy ludźmi Zachodu a społecznościami Afryki. Jest także czymś więcej: rodzajem autorefleksji nad ograniczeniami własnego języka, postawionego przed zadaniem obiektywnego wyrażenia doświadczeń podmiotu poznającego. Tym samym, podróżopisarstwo Kapuścińskiego można uznać nie tylko za opis afrykańskiego świata, ale również za wnikliwy komentarz do różnych, zaobserwowanych stanów duchowości. Rodzące się w twórcy pragnienie ich werystycznego opisanie, prowokuje reportera do postawienia pytań o możliwości własnego języka.

Kształtująca się u piszącego świadomość: otwieranie – poprzez spotkanie z Innym – na spotkanie z wielokulturowością, oznacza dla

---

<sup>1</sup> R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2001, s. 5. Wszystkie cytowane kolejno z tej książki fragmenty oznaczam w nawiasie kwadratowym jako H, podając kolejno numer strony.

Europejczyka konieczność skonfrontowania własnego systemu wartości, posiadanego obrazu świata, z poznawaną rzeczywistością. Jest zatem także – swoistym sprawdzianem dla języka. W poniższym szkicu chciałabym przyjrzeć się strategiom, jakie przyjmuje Kapuściński, by w sposób obiektywny i zgodny z zasadami sztuki dziennikarskiej, opisać czym jest afrykańska duchowość. Konieczność permanentnego konfrontowania jej z racjonalną „europejskością”, staje się dla autora *Hebanu* punktem wyjścia do rozważań na temat nieprzystawalności obu tych światów. Współczesna tendencja do opisywanego przez Ewę Kosowską: „[...] zaprzeczania dorobku tych społeczeństw, które przez wieki rozwijały się we względnej izolacji”<sup>2</sup>, musi zostać przez reportera przełamana, w imię ochrony wielości sensów, rodzących się w kontakcie z tym, co obce. Jako Europejczyk, przeżywa Kapuściński swoistą fascynację odmiennością Afryki, którą ciągle uznaje za nie-do-końca-odgadnioną. „Duch Afryki przybiera zawsze postać słonia” [H, 341] – pisze w charakterystyczny dla siebie sposób, wykorzystując metaforę pojęciową<sup>3</sup>. Słonia bowiem – zdaniem reportera – nie można pokonać. Siła tego kontynentu – jak się zdaje – tkwi w głębokiej duchowości i ciągle jeszcze żywym przekonaniu, o szczególnej obecności świata duchów. Siła tego kontynentu – jest jednocześnie słabością cywilizacji Zachodu.

W opinii Kapuścińskiego „duchowy świat Afrykanina [...] jest bogaty i złożony, a jego życie wewnętrzne przenika głęboka religijność” [H, 19]. Reporter podkreśla, że społeczność tego kontynentu żyje w przekonaniu o istnieniu trzech powiązanych ze sobą światów. Pierwszy to namacalna rzeczywistość, drugi – przestrzeń bytowania przodków (którzy – zdaniem Afrykańczyków – istnieją,

---

<sup>2</sup> E. Kosowska, *Antropologia literatury – moda czy metoda?*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2005, t. XLIX, nr 4, s. 6-7.

<sup>3</sup> Pojęcie metafory pojęciowej rozumiem w tym kontekście jako narzędzie poznawania rzeczywistości, które umożliwia mówienie o rzeczach nieznanach, obcych w kategoriach rzeczy znanych. Jak twierdzi bowiem John R. Taylor, „kognitywiści postrzegają metaforę jako środek, który umożliwia konceptualizację coraz bardziej abstrakcyjnych i nieuchwytnych obszarów doświadczenia poprzez to, co znajome i konkretne”; J. R. Taylor *Kategoryzacja w języku*, przeł. A. Skucińska, Kraków 2001, s. 187.

nadal biorąc udział w naszym codziennym życiu kształtując je), zaś trzeci to:

przebogate królestwo duchów; duchów, które istnieją niezależnie, ale zarazem żyją w każdym bycie, w każdej istności, w każdej rzeczy, we wszystkim i wszędzie. Na czele tych trzech światów stoi Istota Najwyższa, Byt Najwyższy, Bóg. [H, 19]

Naszkiecowane tu trzy światy stanowią immanentny składnik myślenia afrykańskiego, który – trzeba to podkreślić – istnieje także w przestrzeni języka; znajduje w nim swoje odbicie. Autor *Hebanu*, używa owego języka, jako narzędzie kontaktu ze światem przedstawionym, jednocześnie manifestując, swój brak zaufania wobec takiego, europocentrycznego, sposobu jego (re)konstruowania. Przykładem może być obraz duchowości Afryki, przeciwstawianej przez Kapuścińskiego europejskiemu kultowi przedmiotu:

Obraz Afryki jaki ma Europa? Głód, dzieci-szkieleciki, sucha spękana ziemia, slumsy w mieście, rzezie, AIDS, [...]. Jak w przeszłości, tak i dziś Afryka jest postrzegana przedmiotowo, jako odbicie jakiejś innej gwiazdy, jako teren i obiekt działania kolonizatorów, kupców, misjonarzy [...]. [H, 240]

Posługując się metaforą pojęciową, reporter wskazuje na kategorie, za pomocą których konstruowane jest europejskie myślenie o Afryce, pokazuje na przykładach, jak schematyczne i powierzchowne bywa współczesne patrzenie na ten kontynent. Zadaniem „twórcy narracji” w wielokulturowym świecie jest zatem – przyjęcie perspektywy tłumacza, która pozwoli wyjść poza stereotypowe, przedmiotowe myślenie o Innym. Stałe dążenie Kapuścińskiego do podążania w tym kierunku, komentuje Kazimierz Wolny-Zmorzyński, stwierdzając, że reporter „uczył właśnie jak rozumieć Innego i nie traktować go jak Obcego. [...] Inny nigdy nie jest Obcy, a więc odległy i niezrozumiały”<sup>4</sup>. Nie zawsze jednak spełnienie tego

---

<sup>4</sup> K. Wolny-Zmorzyński, *O wybranych problemach dziennikarstwa: geneologia i mistrzowie*, Kielce 2009, s. 171.

warunku wydaje się możliwe. Sam Kapuściński, co trzeba podkreślić, zdaje sobie sprawę z własnych ograniczeń. Informuje też o tym swoich czytelników. Świadectwem tego, jest chociażby wzmianka, pojawiająca się w *Autoportrecie reportera*, gdzie zanotował: „pisząc o innych światach, piszę to jednak jakoś bardzo «po polsku»”<sup>5</sup>.

Religijność Afrykańczyków jest kwestią szczególnie szeroko komentowaną przez Kapuścińskiego, który zauważa, że ludzi ci:

cenili sobie i lubili łączyć się z drugim na tej wyższej, duchowej płaszczyźnie kontaktu, która często nie dawała się zwerba-lizować i zdefiniować, ale której istnienie i wartość każdy przeczuwał instynktownie i spontanicznie. [H, 276]

W reporterze, odpowiadającym twierdząco na pytanie spotkanego człowieka *Croyez-vous en Dieu, monsieur?* [H, 276], rodzi się myśl, że przeświadczenie o istnieniu istoty duchowej nie jest w Afryce wyłącznie rodzajem manifestowania swej religijności. Ma zaś głównie wymiar komunikacyjny, jest istotnym łącznikiem, umożliwiającym zaistnienie międzykulturowego dialogu. Jakakolwiek, sam fakt jego nawiązania jest przez Kapuścińskiego każdorazowy kwestionowany. Doświadczenia afrykańskie białego człowieka, przedstawione przez piszącego w warstwie fabularnej, stają się w istocie doświadczaniem języka, nieprzygotowanego na to, by nadać kształt tak rozumianej – duchowej – rzeczywistości:

w językach europejskich nie rozwinęło się słownictwo pozwalające adekwatnie opisać inne, nieeuropejskie światy. Całe wielkie dziedziny życia Afryki pozostają niezgłębione, nawet nietknięte z powodu pewnego ubóstwa języków europejskich. [H, 338-339]

Problem ten (co podkreśla reporter) nie może jednak prowadzić do ucieczki w milczenie, mimo że szczególne trudności pojawiają się

---

<sup>5</sup> R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków 2008, s. 70.

właśnie w konsekwencji niemożności oddania, opisanie sfery duchowej:

cała wielka dziedzina psychiki, wierzeń, mentalności tych ludzi? Każdy język europejski jest bogaty, ale bogaty w opisie własnej kultury, w przedstawianiu własnego świata. Gdy usiłuje wejść na teren innej kultury i opisać ją – ujawnia swoją ograniczoność, niedorozwój, semantyczną bezradność. [H, 339]

Dialog, paradoksalnie, zostaje brutalnie zawłaszczony i ograniczony przez słowo, które – mimo swej długoletniej imperialnej dominacji – współcześnie nie jest w stanie opisać bogactwa afrykańskiej duchowości. Być może, w tym właśnie należy szukać przyczyny schematyczności przekazów tworzonych przez europejskie media.

Kolejne ograniczenie języka ujawnia się w chwili, w której reporter staje przed koniecznością opisanie afrykańskiej koncepcji czasu, w której odchodzi się od precyzyjnych określeń, zastępując je wyłącznie formami typu „dawno”, „bardzo dawno”. „W takiej koncepcji czasu pojęcie rozwoju nie istnieje – tłumaczy dziennikarz – jego miejsce zajmuje pojęcie trwania. Afryka – to wieczne trwanie” [H, 334]. W tym przypadku, raz jeszcze autor ucieka się do stosowania peryfraz i metafor, nie mogąc jednoznacznie określić afrykańskiej koncepcji czasu. Ponownie, rozważania szczegółowe prowadzą go do sformułowania myśli bardziej ogólnej, każącej postawić znak równości między Afryką a wiecznym trwaniem. Język zbliża się tutaj do granic poetyckości, nawet nie pretendując do neutralności czy dziennikarskiej precyzji. Szczególnie w sytuacji, gdy nie może ona zostać zachowana, akceptowalne stają się wyłącznie przybliżenia. Piszący dąży do nich, uciekając się do możliwości, jakie daje chociażby metafora pojęciowa.

Uwagę zwraca przede wszystkim fakt, jak płynnie przechodzi reporter od prowadzonego z dystansem opisu wierzeń ludów afrykańskich, do zmediatyzowanej narracji. Jej wykorzystanie daje mu możliwość przemówienia do czytelników głosem swych bohaterów. Jest to nad wyraz precyzyjna konstrukcja, w której język dziennikarza

wydaje się jedynie pośredniczyć w procesie odtworzenia historii zasłyszanej od Afrykańczyków:

Zaczyna się noc a noc należy do duchów. Gdzie, na przykład, zbiorą się czarownice? Wiadomo, że odbywają swoje wiece i narady na gałęziach, zanurzone i ukryte w listowiu. Lepiej nie przeszkadzać im i usunąć się spod drzewa – nie znoszą one, aby je podglądać lub podsłuchiwać. Potrafią być mściwe i prześ-ladować, zaszczepiać choroby, zadawać ból rozsiewać śmierć. Więc miejsce pod mangowcem pozostanie puste do świtu [H, 334].

Przyjęcie perspektywy narracyjnej, właściwej dla społeczności afrykańskiej, to jeden ze sposobów niwelowania przez reportera opozycji „my-oni”, która mogłaby powstać w chwili wprowadzenia do tekstu jakichkolwiek wyrażen, wskazujących na dystans piszącego od przytaczanej wypowiedzi (przykładowo: „jak powiadają...”; „twierdzą, że” *etc*). Brak tego typu wskazań jest sposobem ustanawiania między mówiącym a światem przedstawionym wspólnej perspektywy.

Rozważania Kapuścińskiego nad religijnością i duchowością Afrykańczyków często dotyczą kwestii kultu przodków. Zagadnienie to powraca w *Hebanie* wielokrotnie, co uznać można za zabieg celowy, mający zwrócić uwagę odbiorcy na istotność problematyki obcowania z duchami zmarłych w kulturach afrykańskich:

Wiara w duchy przodków, w ich moc opiekuńczą, w ich czujną uwagę, zachętę i życzliwość jest ciągle żywa i stanowi źródło otuchy i ufności. Mając je koło siebie, czujemy się bardziej bezpieczni, kiedy nie wiemy, co robić, one pospieszają nam z radą i – co niezmiernie ważne – w porę powstrzymają przed zrobieniem błędnego kroku lub wejściem na złą drogę. [H, 170]

Cytacja ta, po raz wtóry, obrazuje posługiwanie się przez autora *Hebanu* kategorią „my” inkluzywnego, co z kolei prowadzi do wytworzenia empatycznej więzi, łączącej piszącego z bohaterami opowieści. Niewątpliwie jest to zabieg świadomy. Reporter podkreśla, że „czuje się Afrykańczykiem”, opowiadając stosuje trzecią osobę liczby mnogiej – Piotr Bratkowski interpretuje to jako sygnał

przekroczenia „bariery niepoznawalnego”<sup>6</sup>. Wniosek ten jednak wydaje się nazbyt radykalny. Raczej skłonna byłabym mówić o podjęciu takiej próby, wstrzymując się od uznania, iż zakończyła się powodzeniem. Główną przyczyną porażki jest bariera niewyraźności języka, który – w przypadku Europejczyków – nie jest w stanie oddać całej złożoności afrykańskich wierzeń i kultów. Kapuścińskiemu zaś, obca jest, jak się wydaje, z gruntu postmodernistyczna gra znaczeniami, dlatego decyduje się na jasne – nierzadko upraszczające – przybliżenie sensu, zamiast niejasnej wieloznaczności.

Uwaga reportera skupia się na opisywaniu afrykańskiego kultu przodków, który przedstawiony zostaje jako praktyka o charakterze uniwersalnym, sprowadzająca się do modelowego wręcz czczenia najbardziej podstawowych wartości. Jak pisze Kapuściński:

ciągłość, która jest tu żywa i spaja poszczególne społeczności – to ciągłość tradycji rodowych i obrządków, głęboki kult przodków. Stąd, bardziej niż wspólnota materialna czy terytorialna, Afrykańczyka łączy z najbliższymi wspólnota duchowa. [H, 25]

Autor *Hebanu*, podejmując w sposób niezwykle afirmatywny temat afrykańskiej duchowości, pokazuje jednocześnie – parafrazując słowa Edwarda W. Saida<sup>7</sup> – czego brak dzisiejszej cywilizacji Zachodu, która odwróciła się od wartości duchowych. W tym kontekście, można przyjąć hipotezę Beaty Nowackiej, jakoby *Heban* był opowieścią o Nieznanym, ukrytym za granicą Znanego, próbą kulturowej translacji<sup>8</sup>.

Kapuściński wielokrotnie podkreśla, że jego tekst niesie ze sobą jedynie przekazy możliwe do odkodowania. Obiektywne i jednowykładalne rozumienie zostaje zakwestionowane, co prowadzi do konieczności konfrontacji wytworzonego sensu z pojęciem niewyra-

---

<sup>6</sup> Por. P. Bratkowski, *Afryka, czyli co?*, „Gazeta Wyborcza” z 1.12.1998 roku, s. 14-15.

<sup>7</sup> Por. E. W. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 52.

<sup>8</sup> Por. B. Nowacka, *Magiczne dziennikarstwo. Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*, Katowice 2004, s. 111.

żalnego. „[...] To świat, którego nie znam i może nigdy nie zrozumieć”[H, 27] – powiada autor *Hebanu*, który – obcując z duchowością Afryki – jednocześnie z pokorą odważa się przyznać do swej niewiedzy. Nie ona bowiem, a język staje się kluczem, odkrywającym tajemnicę afrykańskiej duchowości. Dlatego też wyjątkowo często reporter sięga po strategię narracyjną zbudowaną na kontraście; będącą zestawieniem europejskiego i afrykańskiego punktu widzenia:

W całej Afryce każda większa społeczność ma własny [...] system wierzeń i obyczajów, [...] a wszystko to niezmiernie skomplikowane, arcyzawile i tajemnicze. Dlatego wielcy antropolodzy nigdy nie mówili „kultura afrykańska” czy „religia afrykańska”, wiedząc, że nic takiego nie istnieje, że istotą Afryki jest jej nieskończona różnorodność. [...] Tymczasem umysł europejski skłonny do racjonalnej redukcji, do szufladkowania i uproszczeń, chętnie wpycha wszystko, co afrykańskie do jednego worka i zadowala się łatwymi stereotypami. [H, 35-36]

W swych ustaleniach, dotyczących afrykańskiej duchowości, reporter w sposób świadomy przyjmuje postawę określaną mianem – relatywizmu percepcji, na ów relatywizm składają się dwa elementy: „po pierwsze, [...] stopień relatywności spostrzegania czy percepcji, a więc kiedy widzimy tę samą rzecz co inna spoglądająca na nią osoba, po drugie, stopień, w jakim widzenie i rozumienie jest zależne od języka”<sup>9</sup>.

Na dyskurs o Afryce, rozwijany przez Kapuścińskiego, można również spojrzeć przez pryzmat relacji władzy, opisywanych szeroko przez Michaela Foucaulta. Zdaniem tego filozofa, współczesną rzeczywistość można opisać na wiele różnych sposobów. Przyjmowanie w opisie określonej perspektywy, staje się każdorazowo, zdefiniowaniem relacji, zachodzących między wiedzą a władzą, zwaną też „strukturą rozumienia świata”<sup>10</sup>. Rozważania Kapuścińskiego często odnoszą się do pojęcia władzy, łącząc ją jednak nie tyle

---

<sup>9</sup> E. Baldwin i in., *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 35.

<sup>10</sup> Por. *Ibidem*, s. 52.



z wiedzą czy językiem, ile ze światem duchów, ingerujących celowo w życie afrykańskiej społeczności:

Największy jednak respekt budziło to, że prezydenta strzegły dobre duchy, które wyposażyły go w nadzwyczajne moce. Gdyby ktoś chciał mu podać zatruty napój, szklanka z tym napojem rozpadłaby się w powietrzu. Pocisk zamachowca nie mógłby go ugodzić – roztopiłby się po drodze. Prezydent miał zioła pozwalające mu wygrać każde wybory. [H, 256]

Tak prowadzona narracja uderza niemożnością jednoznacznego scharakteryzowania nadawcy. Narrator wypowiada słowa – po raz wtóry – przyjmując punkt widzenia swych rozmówców, dla których władza tożsama jest z darem dobrych duchów. Kapuściński – co ważne – i tym razem, w żaden sposób nie manifestuje swojego dystansu w stosunku do opisywanych przekonań. Szklankę rozpadającą się w powietrzu, na skutek ingerencji opiekuńczych duchów, przyjmuje jako pewnik; jedyną i niekwestionowaną prawdę w afrykańskiej rzeczywistości. Tym samym, reporter zdaje się podejmować wszelkie starania, by – jako instancja nadawcza tekstu – uniknąć posądzenia o sprawowanie władzy w Foucaultowskim znaczeniu tego słowa. Świadome zatracanie granicy między „słowem własnym” i „cudzym słowem” staje się próbą oszukania języka, odebrania mu choć na moment imperialnego władztwa.

Opis religijności plemion afrykańskich przybiera w pisarstwie Kapuścińskiego cechy niezwykle. Autor nie stara się bowiem o systematyczny wywód, dotyczący miejsc kultu, rzeczy świętych, opisu czczonych bóstw czy Boga. Mariusz Dzięglewski podkreśla, że w opisach wierzeń reporter pozostaje bardzo lapidarny, nie decyduje się na wyczerpujące komentarze na temat wielkich religii<sup>11</sup>. Powracający na kartach motyw, wręcz manifestacyjnego braku zaufania do własnego języka i tym razem skutkuje – ostrożną metodą kolejnych, czynionych przez reportera przybliżeń. Cytując Kapuścińskiego:

---

<sup>11</sup> Por. M. Dzięglewski, *Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego. Źródło powstania społeczeństw i kultur*, Lublin 2009, s. 151.

Afrykanie cenili sobie i lubili łączyć się z drugim na tej wyższej, duchowej płaszczyźnie kontaktu, która często nie dawała się zwerbalizować i zdefiniować, ale której istnienie i wartość każdy przeczuwał instynktownie i spontanicznie. Na ogół nie musiał to być żaden konkretny Bóg. Taki, którego można by nazwać, a jego wygląd czy cechy jakoś opisać. Chodziło raczej o co innego, o niezłomną wiarę w istnienie Istoty Najwyższej [...]. [H, 276]

Afrykańska religijność staje się płaszczyzną komunikacji, elementem wspólnym (czy raczej wspólnotowym), pozwalającym nawiązać dialog pomiędzy Europejczykiem a mieszkańcem Czarnego Lądu. Przykład ten dowodzi, że Kapuściński, pomimo swej antropologicznej wrażliwości, nie zapomina, że jest białym człowiekiem goszczącym na kontynencie czarnych ludzi. Mimo że opowieść o możliwości absolutnego porozumienia okazuje się ułudą, reporter nie rezygnuje z podejmowania prób, stopniowego zbliżania się do bohaterów swoich historii. Tęsknota za nazwaniem nieznanego prowadzi go z kolei – jak podkreśla Dzięglewski – do głębszego poznania własnej tożsamości:

Postawę twórczą Kapuścińskiego cechuje chęć osobistego doświadczenia innej rzeczywistości oraz duch empatii. Taka postawa nie wynika jedynie z ciekawości i chęci poznania świata [...] Celem podróży dla reportera jest obok poznania chęć przeżycia odmienności<sup>12</sup>.

W świecie *Hebanu* zapewnia ją autorowi, po wielokroć przywoływana, religijność Afrykańczyków. Stopniowe poznawanie wierzeń i duchowości swoich rozmówców traktuje reporter jako pytanie o konstrukcję własnej tożsamości. Faktem jest bowiem, iż „rozumienie tego, że tożsamość opiera się na charakterystyce innych jako odmiennych od nas, pozwala dostrzegać podobne struktury w różnych kontekstach problemowych”<sup>13</sup>. Wielokrotnie obraz Afryki staje się dla piszącego zwierciadłem, w którym z nieomal chirurgiczną precyzją, by przywołać określenie Stanisława Barańczaka, odbijają się

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>13</sup> E. Baldwin, *dz. cyt.*, s. 196.

niedoskonałości cywilizacji zachodniej. Dowodem na to, są wielokrotnie pojawiające się sformułowania tego rodzaju:

W Polsce, w Europie, nigdy się nad tym nie zastanawiałem, nie przychodziło mi to do głowy. Tutaj, w Afryce, stawało się to wyznacznikiem najważniejszym, a dla prostych ludzi – jedynym.[H 45]

Doświadczenie obcości, związane z pobytem w nowej przestrzeni, przyczynia się do wywołania u piszącego zwiększonej refleksyjności, związanej bynajmniej nie tylko ze sferą materialną, ale przede wszystkim z niezwykłą duchowością opisywanej części świata. Afryka postrzegana jest przez reportera jako miejsce, w którym granica między *sacrum* a *profanum*, w sposób symboliczny, ulega zatarciu. Najprostsze czynności, jak jazda autobusem, nabierają wyjątkowego charakteru:

[...] wiele napisów na autobusach przenika pryncypialna transcendencja: „Bóg jest wszędzie”, „Bóg wie, co robi”, „Bóg jest tajemnicą”. Są też napisy bardziej przyziemne, ludzkie: „Uśmiechaj się”, „Powiedz mi, że jestem piękna”, „Kto się czubi, ten się lubi” itd. [H, 19-20]

Dualizm ten, balansowanie między świeckością a duchowością, jest immanentnie zawarty w krajobrazie Afryki, widzianej oczyma Kapuścińskiego.

Wielokrotnie na kartach pism badaczy zajmujących się twórczością autora *Hebanu*, pojawiają się uwagi, każące widzieć w nim rodzaj dziennikarza-antropologa, którego twórczość wpisuje się – jak zaznacza Magdalena Horodecka – w „swoisty antropologiczny nurt pisarstwa”<sup>14</sup>. Z kolei Michał Nawrocki nazywa *Heban* wielkim pytaniem o człowieka<sup>15</sup>. Niewątpliwie, sposób w jaki

---

<sup>14</sup> M. Horodecka, *Ryszard Kapuściński – pisarz jako antropolog. Rozważania o afrykańskim nurcie w twórczości reportera*, [w:] *Ryszard Kapuściński. Portret dziennikarza i myśliciela*, pod red. K. Wolnego-Zmorzyńskiego i in., Opole 2008, s. 315.

<sup>15</sup> Cyt. za: B. Nowacka, *dz. cyt.*, s. 110.

Kapuściński podejmuje się opisu afrykańskich wierzeń i duchowości, staje się najlepszym uzasadnieniem dla przyznania reporterowi wspomnianego miana. Przykładem, jaki warto przywołać w celu wzmocnienia tego sądu, jest jeden z opisów szeroko dyskutowanego na kartach książki afrykańskiego kultu przedmiotów. Związane z nim myślenia magicznego, opiera się na hipotezie, że świat przedmiotów jest księgą, do prawd której dostęp mają wyłącznie wybrani. Reporter opisuje to zjawisko, uciekając się do wprowadzenia w tok wyводу takiego oto dialogu:

Bo: - Co ci mówi to drzewo? - Nic! - Nic? Przecież ono mówi, że te raz musisz skrócić w lewo, bo inaczej zabłądzisz. A ten kamień? - Ten kamień? Też nic! - Nic? A nie widzisz, że ten kamień to znak, żebyś natychmiast skęcał w prawo, bardzo ostro w prawo, bo dalej są bezdroża, bezludzia, śmierć? W ten sposób ów człowiek miejscowy, ów niepozorny, bosonogi znawca pisma krajobrazowego, biegly czytelnik jego zagadkowych hieroglifów, staje się naszym przewodnikiem i zbawcą. [H, 278]

W cytowanym fragmencie pojawiają się właściwie wszystkie elementy, pozwalające uchwycić ów antropologiczny wymiar pisarstwa Kapuścińskiego. Oto dziennikarz, erudyta, Europejczyk w zetknięciu z afrykańską duchowością, doświadcza nieużyteczności pojęć i kategorii, jakie przez lata wypracował. Znajduje się w sytuacji, gdy ów bosonogi, niepozorny Inny zostaje mu dany jako przewodnik po krainie „bezdroży i bezludzi”. Jak zauważa Horodecka:

Reporter nigdy nie uzna [...] tego typowego dla Afryki myślenia magicznego za gorsze czy prymitywne. Będzie się natomiast starał go zrozumieć lub chociaż współodczuć<sup>16</sup>.

Brak jednoznacznych rozgraniczeń pomiędzy europejską racjonalnością a afrykańską fantasmagorią czy myśleniem magicznym, daje się bodaj najdobitniej uchwycić w stworzonym przez Kapuścińskiego opisie przebytej choroby. Rzeczywiste doświadczenie,

---

<sup>16</sup> M. Horodecka, *dz. cyt.*, s. 320.

jakie było jego udziałem, na płaszczyźnie metanarracyjnej zostaje zrównane z doświadczeniami wyobrażeniowymi, wyłącznie językowymi, które ma pomóc uchwycić afrykańską duchowość. Powiada reportażysta:

Pierwszym sygnałem nadciągającego ataku malarii jest wewnętrzny niepokój, który zaczynamy odczuwać nagle i bez wyraźnego powodu. Coś się z nami stało, coś niedobrego. Jeżeli wierzymy w duchy - wiemy co: to wszedł w nas zły duch, ktoś rzucił na nas czary. Ten duch obezwładnił nas i przygwoździł. Toteż wkrótce ogarnia nas otępienie, marazm, ociężałość. [H, 60]

Prowadzona narracja zdaje się łączyć ze sobą dwie perspektywy. Pierwszą z nich jest owo somatyczne doznanie bólu. Ono jednak niespodziewanie szybko przeradza się w doświadczenie bardziej ogólne, którego płaszczyzną wyrazu staje się język. Stosowanie mowy pozornie zależnej, pozwala Kapuścińskiemu złączyć ze sobą dwa punkty widzenia: swój własny oraz afrykański, mówiący, że przyczyna choroby wiąże się z ingerencją złego ducha. Opis doświadczanego cierpienia silnie koresponduje z rzeczywistością, w jakiej znalazł się reporter. Swe przeżywanie świata podporządkowuje tamtejszym realiom. W tak prowadzonej narracji, Horodecka skłonna jest widzieć doskonały przykład „przeżycia ciała Innego jako *alter ego*”, o którym wspominał wcześniej Emanuel Lévinas<sup>17</sup>.

W swych rozważaniach Kapuściński wyjątkowo często powraca do opisywania czarownic i czarowników. Ich kolejne portrety konstruowane są w sposób niemalże definicyjny. „Czarownik to zły człowiek, zawsze działający w złej intencji” – powiada reporter, nie stroniąc w swych wywodach od sformułowań silnie wartościujących. Nazwanie czarownika złym człowiekiem wydaje się kolejnym sięgnięciem po mowę pozornie zależną, która pozwala najwierniej oddać sposób myślenia afrykańskich rozmówców. Reporter, z encyklopedyczną wręcz precyzją, notuje: „istnieją dwa rodzaje czarowników (ale język

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

polSKI tego nie rozróżnia)” [H, 196] . Zastosowana w tym przypadku parenTeza ma nie tylko pełnić funkcję dopowiedzenia, ale przede wszystkim wyróżnienia, podkreślenia (czy raczej usprawiedliwienia) faktu, że język uniemożliwia piszącemu dokładne oddanie afrykańskiej rzeczywistości. Sytuacja, w której zasób leksykalny języka polskiego nie jest wystarczający dla oddania afrykańskiej duchowości, mówi bardzo wiele o jego użytkownikach, co potwierdza Benjamin Whorf:

dzielimy świat na części, porządkujemy go za pomocą pojęć, przypisujemy mu sens w określony sposób, ponieważ jesteśmy sygnatariuszami umowy, by czynić to tak właśnie, a nie inaczej; umowy, która obowiązuje w naszej społeczności językowej i którą skodyfikowano we wzorcach naszego języka<sup>18</sup>.

Duchowość Afryki zostaje po raz kolejny zniekształcona przez słowo (a właściwie jego brak), mimo że w celu jak najbardziej precyzyjnego zbliżenia się do prawdy dziennikarz sięga nawet po leksemy obcojęzyczne:

Pierwszy [typ czarownika – przyp. E.Ż.] jest groźniejszy, bo to diabeł w ludzkiej skórze. Anglicy nazywają go – witch. Witch to groźna postać. Ani wygląd, ani zachowanie nie zdradzają jego szatańskiej natury. [...] Drugi typ czarownika to odmiana bardziej łagodna, słabsza, mniej demoniczna. O ile witch urodził się już jako zło upostaciowane, jako diabeł wcielony, to sorcerer (bo tak nazywa się po angielsku ów słabszy typ) jest czarownikiem profesjonalistą, dla którego rzucanie czarów jest zawodem wyuczonym, rzemiosłem i źródłem utrzymania. [H, 196-197]

Narrator, mając świadomość ograniczoności środków, jakimi jako pisarz dysponuje, za pomocą języka stara się zmaterializować przedmiot swoich rozważań, który ciągle mu się jednak wymyka. Jak stwierdza Wolny-Zmorzyński:

---

<sup>18</sup> B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1981, s. 285.

W czasie kiedy mimetyczne opisywanie świata zostało zastąpione przez fotografię i film, a więc formy dokładniej dokumentując rzeczywistość, Ryszard Kapuściński zdaje sobie sprawę, że nie stawi czoła konkurencji, i opisywanie świata kieruje w stronę pokazywania wnętrza człowieka, którego żadna technika nie jest w stanie dojrzeć<sup>19</sup>.

Świadomość samego reportera, jak się wydaje, idzie jeszcze głębiej. W warstwie autokomentarzy, Kapuściński zwraca uwagę na zupełną nieprzystawalność afrykańskiej duchowości do europejskiej wizji świata, dlatego też – piszący niemal na każdym kroku poddawany jest „próbom języka”. Dziennikarz z pełną świadomością przyjmuje kolejne porażki, boryka się z na wskroś modernistycznym problemem „niewyraźności”. W tym znaczeniu, Kapuściński wpisuje się w myślenie Saida, uznającego, że współcześnie „istniejemy «my» i «oni», jasno określone, trwali i niepodważalnie odmienni”<sup>20</sup>. Podstawową cechą różnicującą oba światy wydaje się afrykańska duchowość, która w języku ludzi Europy może zostać jedynie przybliżona, nigdy zaś – idealnie odwzorowana.

## **Bibliografia:**

- Baldwin E. i in., *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007.
- Bratkowski P., *Afryka, czyli co?*, „Gazeta Wyborcza” z 1.12.1998 roku, s. 14-15.
- Dzięglewski M., *Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego. Źródło powstania społeczeństw i kultur*, Lublin 2009.
- Kapuściński R., *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków 2008.
- Kapuściński R., *Heban*, Warszawa 2001.

---

<sup>19</sup> K. Wolny-Zmorzyński, *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*, Kraków 2004, s. 186.

<sup>20</sup> E. W. Said, *dz. cyt.*, s. 186.

- Kosowska E., *Antropologia literatury – moda czy metoda?*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2005, t. XLIX, nr 4, s. 3-19.
- Nowacka B., *Magiczne dziennikarstwo. Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*, Katowice 2004.
- Ryszard Kapuściński. Portret dziennikarza i myśliciela*, pod red. K. Wolnego-Zmorzyńskiego i in., Opole 2008.
- E. W. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Taylor J. R. *Kategoryzacja w języku*, przeł. A. Skucińska, Kraków 2001.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1981.
- Wolny-Zmorzyński K., *O wybranych problemach dziennikarstwa: genologia i mistrzowie*, Kielce 2009.
- Wolny-Zmorzyński K., *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*, Kraków 2004.

### **Summary**

In this essay the author presents description of African spirituality described by Ryszard Kapuściński. In his book „Heban”, Kapuściński characteristics religiosity of Africans and shows us that it is very difficult from European point of view because of distinctions in language and culture. Those distinctions prevent European and African cultures from fully understanding of each other.