

# Filip Kubiaczyk

---

## W labiryntach kulturowej hybrydowości

---

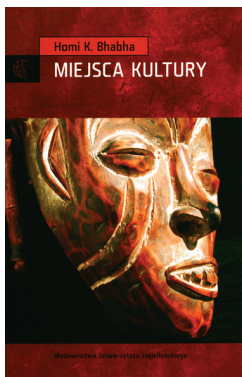
Studia Europaea Gnesnensia 4, 330-337

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



**Filip Kubiaczyk**  
(Gniezno)

## **W LABIRYNTACH KULTUROWEJ HYBRYDOWOŚCI**

Homi K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przekład Tomasz Dobroszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, 322 s.

Homi Bhabha, jeden z najważniejszych współczesnych teoretyków postkolonializmu, urodził się w 1949 roku w bombajskiej społeczności parsów. Obecnie jest profesorem literatury angielskiej i amerykańskiej na Uniwersytecie Harvarda. W swojej najbardziej znanej książce wychodzi z założenia, że „wokół prawdy kolonialnej — cokolwiek by przez nią rozumieć — panuje swego rodzaju zmowa milczenia” (s. 125). Odwołując się do takich pojęć jak ambiwalencja, mimikra, hybrydyzacja i stereotyp powiązanych z kategoriami wiedzy i władzy, Bhabha zachęca do przyjęcia nowej optyki w badaniach nad dziedzictwem kolonializmu. Spróbujmy zatem ocenić intelektualny projekt hinduskiego badacza.

Na recenzowaną książkę oprócz wstępu i przedmowy składają się rozważania autora publikowane wcześniej w postaci artykułów, które zostały zebrane w dwaście rozdziałów. Większość tekstów przed ukazaniem się w wersji książkowej była modyfikowana, co sprawia, że ich chronologiczna lektura wymaga nie lada wysiłku intelektualnego. Na tę trudność zwraca uwagę tłumacz książki, który nazywa Bhabhę krytykiem „hermetycznym i trudnym w odbiorze” (s. IX). Dodatkowo książka jest wielowątkowa i zawiera mnóstwo dygresji oraz odniesień, które stanowią znak firmowy autora. Łącznikiem wszystkich tekstów jest jednak dyskusja nad kolonializmem z perspektywy świata postkolonialnego. Bhabha, jak każdy oryginalny teoretyk, posiada swoje intelektualne inspiracje. W przedmowie sam wskazuje na Edwarda Saïda, któremu składa podziękowanie za „pionierskie dokonania, którym zawdzięcza odkrycie własnego obszaru krytycznego i ukierunkowanie badań” (s. XXIX). Uważa lektura recenzowanej pozycji wskazuje także na głębokie zakorzenienie autora w poglądach Frantza Fanona (kwestia rasizmu, problem tożsamości) do których często nawiązuje, z którymi czasami polemizuje i które wzbogaca o nowe przemyślenia.

W przedmowie autor podkreśla również fakt swojego wychowania w dwóch kulturach: bombajskiej i angielskiej. Młodość spędzona w Bombaju oraz późniejsze

studia w Oxfordzie złożyły się na jego formację intelektualną i kulturową. Dzięki temu podwójnemu dziedzictwu autor — jak sam zauważa — lepiej rozumie problemy współczesnego świata postkolonialnego oraz potrafi odnaleźć się w świecie globalizacji, która „zawsze musi się zaczynać na własnym podwórku” (s. XVIII).

Wstęp do swojej książki Bhabha zaczyna następującymi słowami: „Nasza dzisiejsza egzystencja naznaczona jest posępnym poczuciem przetrwania i życia na granicach «teraźniejszości», poczuciem, dla którego trudno znaleźć nazwę niezawierającą modnego i kontrowersyjnego w swej zmienności przedrostka «post»: *postmodernizm, postkolonializm, postfeminizm*” (s. XXXV). Hinduski badacz pragnie zwrócić uwagę na maniackalne wręcz odwoływanie się współczesnej humanistyki do przedrostka *post-*. Bhabha, sam będąc postkolonialnym dekonstrukcjonistą, wskazuje na istnienie trzeciej drogi, która nie jest kontynuacją jedynej i słusznej wizji metropolii ani gloryfikacją dotychczas marginalizowanych peryferii. Bhabha próbuje uświadomić czytelnikowi, że neokolonialne zależności, mimo faktycznego zniesienia kolonializmu, w dalszym ciągu obecne są nie tylko w życiu byłych kolonii, ale także wśród potomków byłych kolonistów. Bhabha podkreśla, że w dotychczasowych badaniach nad dziedzictwem kolonializmu Zachód zawsze znajdował się w pozycji uprzywilejowanej, był miejscem, gdzie „kulturę się prezentuje i omawia [...] gdzie kulturę się ocenia i [...] gdzie kulturę się sprzedaje” (s. 3). Odwołując się do kategorii Innego oraz do takich autorów jak Kristeva, Derrida i Lyotard, stwierdza, że „tekst Innego funkcjonuje zawsze jako egzegetyczny horyzont różnicy, nigdy zaś jako czynny podmiot artykulacji”. W jego opinii w dotychczasowej perspektywie badań kulturowych Inny „traci swą zdolność oznaczania, negocjowania, wzbudzania swego historycznego pragnienia, tworzenia własnego instytucjonalnego i opozycyjnego dyskursu” (s. 16). Bhabha odrzuca wszelkie hierarchie służące do opisu innych kultur i proponuje czytelnikowi kategorię kulturowej hybrydowości i związaną z nią tzw. Trzecią Przeźren Wypowiedzi, o której mówi, że choć nie da się jej przedstawić „stanowi [ona] podstawę dyskursywnych warunków wypowiedzenia, które uwalniają znaczenia i symbole kultury od pierwotnej jedności i stałości oraz umożliwiają przywłaszczenie, przekład, rehistoryzację i ponowne odczytywanie znaków” (s. 23). Trzecia Przeźren to podmiot, który powstaje na styku dwóch kultur, którego tożsamość jest nieciągła i trudna do jednoznacznej oceny, a którego badanie przyczynia się do lepszego zrozumienia relacji kolonialnej. Przyjrzyjmy się szczegółowiej poglądom autora.

Za niezwykle interesujący wkład Bhabhy do badań postkolonialnych uznać należy jego rozważania o dwuznaczności dyskursu kolonialnego. Autor odwołuje się do pojęcia mimikry zaczerpniętego z nauk biologicznych. W jego opinii mimikra kolonialna to „pragnienie zreformowanego, rozpoznawalnego Innego, jako

«podmiotu różnicy, który jest prawie taki sam, ale nie całkiem» (s. 80). Mimikra jawi się w tym kontekście jako siła zdolna rozsadzić autorytet kolonialny. Jak pisze Bhabha: „Zagrożeniem dla dyskursu kolonialnego, które niesie mimikra, jest jej podwójne widzenie, które ujawniając dwuznaczność tego dyskursu, nadszarpuje jego autorytet” (s. 83). Hinduski badacz uświadamia nam destrukcyjną rolę kolonializmu w budowaniu własnej tożsamości przez społeczeństwa skolonizowane. W rezultacie Bhabha pisze o tzw. podmiocie hybrydycznym, który nie jest już do końca taki sam jak przed procesem kolonizacji i który nigdy nie stanie się taki sam jak kolonizator, analogicznie jak czarny imitujący białego będzie „prawie taki sam, ale nie biały” (s. 84). Według Bhabhy: „jawność mimikry zawsze objawia się na granicznym obszarze zakazu” (s. 84). W tym kontekście Bhabha mówi o metonimiach obecności, które wyznaczają różnicę między angielskością a zanglicyzowaniem i tworzą tożsamości graniczne stworzone pomiędzy stereotypami, które w wyniku ich ciągłego wypowiedania także stały się różne („murzyńska małpa”, „kłamliwy Azjata”). Podmiot hybrydyczny prowadzi zatem do powstania swoistej „nieczytelnej kopii”, ni to Anglika, ni to Hindusa, tylko czegoś pośredniego między nimi. Trzeba jednak zaznaczyć, że wobec koncepcji podmiotu hybrydycznego formułowane są różne głosy krytyczne. Do najczęściej spotykanych należą: zarzut osłabiania dynamiki oporu kolonialnego, niebranie pod uwagę pewnych ograniczeń w naśladowaniu kolonizatora przez społeczeństwa kolonizowane (np. Hindus, który doskonale włada językiem angielskim i pracuje w administracji kolonialnej, ale w duchu pogardza Anglikami, a w życiu prywatnym daje pierwszeństwo lokalnym wartościom i zwyczajom) lub naśladowania wybiórczego czy wreszcie popadanie w kolejny meta-dyskurs w wyjaśnianiu relacji kolonizator — kolonizowany.

Abstrahując od krytyki tez hinduskiego badacza, odnosimy wrażenie, że mogą być one bardzo pomocne w wyjaśnianiu dziedzictwa kolonializmu. Kategoria podmiotu hybrydycznego jasno pokazuje, że relacja kolonizator — kolonizowany, mimo zdecydowanej wyższości tego pierwszego, jest silnie naznaczona wzajemnym oddziaływaniem, w którego toku zmianie ulegają nie tylko ci, których należy zmienić, ale także ci, którzy zmieniają. Bhabha twierdzi, że nie istnieje wyraźny podział na kolonizatorów i kolonizowanych: relacja między nimi naznaczona mimetyzmem i ambiwalencją prowadzi do hybrydyzacji, która jest formą oporu. Tak więc, nie tylko kolonizator konstruuje dyskursywnie kolonizowanego, jak powiedziałby Fanon, ale także kolonizowany konstruuje kolonizatora. Tym samym, analiza dyskursu kolonialnego jest procesem dwukierunkowym. W pewnym momencie kolonizator dostrzega w kolonizowanym ślady siebie samego. Zauważa również, że kolonizowany naśladuje go i pragnie się do niego upodobnić. Dochodzi wówczas do sytuacji, w której kolonizator (obserwator) zmienia się w obserwowana-

nego (przez kolonizowanego). W efekcie hybrydyzuje się język pana. W tym kontekście Gilberto Freyre, który w pasjonujący sposób opisał fenomen kolonializmu portugalskiego, zwraca uwagę na fakt, że na tożsamość Brazylijczyka składają się nie tylko wpływy portugalskie, ale także indiańskie i murzyńskie. Widać wyraźnie, że rozpatrywanie kolonializmu przez pryzmat kulturowej hybrydowości pozwala wyzwolić się z niewoli relacji binarnej i dostrzec różnorodne napięcia i pęknięcia powstające w wyniku zależności kolonialnej. W tym kontekście Freyre ma rację, pisząc, że „każdy Brazylijczyk, nawet ten biały i jasnowłosy, nosi w swej duszy, a nierzadko i na ciele, cień, bądź przynajmniej ślad Indianina lub Murzyna”<sup>1</sup>.

Kategoria hybrydowości kulturowej i wynikające z niej konsekwencje jest zdecydowanie najważniejszym ogniwem, wokół którego toczą się rozważania autora. Jak zauważa Bhabha, „hybrydowość jest znakiem produktywności władzy kolonialnej, jej zmieniających się sił i procesów utrwalania znaczeń” (s. 112). Odwołując się do pojęć dyscyplinarności i dyseminacji, Bhabha chce pokazać, że relacja kolonialna rozgrywa się tak naprawdę w dwuznacznej przestrzeni. Oznacza to, że kolonizator nie jest w stanie narzucić bezwzględnie swojej czystej władzy tym, których kolonizuje. Praktyki dyscyplinujące, do których się odwołuje (przepisy prawne, siła, przemoc, kontrola ekonomiczna, przewaga techniczna, etc.) są na tyle widoczne i przezroczyste, że z łatwością mogą zostać przyswojone przez kolonizowanych, którzy, czyniąc z nich odpowiedni użytek, mogą zagrozić władzy kolonizatora. Idąc tropem Foucaulta, można zaryzykować twierdzenie, że takie rozumienie hybrydowości prowadzi do swoistej ucieczki od władzy (w tym wypadku kolonialnej). Dlatego wypada zgodzić się z autorem, gdy stwierdza, że „hybrydowość to przewartościowanie przyjęcia tożsamości kolonialnej poprzez powtórzenie dyskryminujących efektów tożsamości” (s. 112). Cały ten proces prowadzi do tego, co hinduski badacz określa jako *lustrzaność kolonialna*: kolonizator, patrząc na kolonizowanego, nie widzi w nim tylko swojego ja, lecz dostrzega również jego podwojenie. Tym samym, władza kolonizatora nigdy nie jest bezpieczna. Zawiera w sobie szczeliny, przez które dostają się inne formy wiedzy, niebezpieczne dla jej trwania.

W dalszej części rozważań autor zwraca uwagę na różnicę, jaka zachodzi między fetyszem a hybrydowością. Według Bhabhy fetysz zawsze skupia się na wybranym obiekcie, który może stać się substytutem tego, co reprezentuje. Obiekt hybrydowy z kolei jest podobny do symbolu, lecz dokonuje przewartościowania jego obecności. Dlatego według Bhabhy, „manifestacja hybrydowości — jej szczegól-

---

<sup>1</sup> G. Freyre, *Panowie i niewolnicy*, Warszawa 1985, s. 205.

nych powtórzeń — terroryzuje autorytet podstępem uznania, mimikrą i drwiną” (s. 116). W tym miejscu Bhabha delikatnie krytykuje Fanona, który, pisząc o czarnoskórych mieszkańcach Antyli, zwracał uwagę, że ich obsesją było dążenie do kulturowego wybielenia się, pragnienie stania się takimi jak biali kolonizatorzy. Zdaniem Bhabhy „istnieje jeszcze bardziej dwuznaczne trzecie wyjście: kamuflaż, mimikra, czarna skóra — białe maski” (s. 122). Wydaje się jednak, że Fanon doskonale zdawał sobie sprawę z zawieszenia międzykulturowego („jeszcze nie biały, już nie całkiem czarny”), którego sam doświadczył. Rozważania hinduskiego badacza zbliżają się tutaj do poglądów Jana Kieniewicza na genezę kolonializmu. W opinii polskiego historyka „kolonializm to zespół czynników, które powodują, że społeczeństwo podporządkowane nie tylko zatracza zdolność do autonomicznego rozwoju, ale przejmuje wizję świata wykreowaną przez obcy system dominujący”<sup>2</sup>. W innym miejscu Kieniewicz pisze: „Kolonializm jest przede wszystkim postawą, która ukształtowała się w społeczeństwach podporządkowanych”<sup>3</sup>. Bhabha idzie krok dalej i stwierdza, że władza kolonialna w kontakcie z poddawanymi jej mechanizmom kolonizowanymi rozmywa się, tracąc swoją moc. Według niego, to istotne *novum* w badaniu dziedzictwa kolonializmu. Jak pisze: „Jeśli zauważymy, że efektem działania władzy kolonialnej jest *tworzenie* hybrydyzacji, nie zaś krzykliwe rządy kolonialnego autorytetu czy milczące tłumienie rdzennych tradycji, mamy do czynienia z istotną zmianą perspektywy” (s. 113). Odwołanie do kategorii hybrydyzmu w opinii autora pozwala uwolnić badaczy od manieri całościowego rozumienia dziedzictwa kolonializmu. Mówiąc o transnarodowości i translacyjności kultury rozumianej jako strategia przetrwania, Bhabha stwierdza, że zastosowanie kategorii hybrydyzmu pozwala w zupełnie inny niż dotychczas sposób określić tożsamość zarówno kolonizujących, jak i kolonizowanych.

Innym ważnym aspektem, na który zwraca uwagę hinduski badacz, jest analiza dyskursu kolonialnego w kontekście relacji wiedzy — władzy. Idąc tropem Michaela Foucaulta, Bhabha stwierdza, że „zrozumienie produktywności władzy kolonialnej wymaga poznania jej reżimu prawdy, nie zaś poddania jej reprezentacji normalizującemu osądowi” (s. 58). Tylko mając to na uwadze, można według autora poznać „produktywną dwuznaczność przedmiotu dyskursu kolonialnego” (s. 58). Władza stosowana w dyskursie kolonialnym opiera się według Bhabhy na wytworzeniu „takich rodzajów wiedzy, które umożliwią nadzór i dadzą początek złożonej formie przyjemności/nieprzyjemności” (s. 62). Kontynuując swo-

---

<sup>2</sup> J. Kieniewicz, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, s. 119–120.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 122.

ją myśl, stwierdza: „Celem dyskursu kolonialnego jest utworzenie — w oparciu o kryterium rasowe — obrazu skolonizowanych jako społeczeństwa złożonego ze zwyrodniałych jednostek, w celu usprawiedliwienia podboju oraz wprowadzenia kolonialnych systemów administracji i szkolnictwa” (s. 62). Rzeczywiście, władza kolonialna *ex definitione* opierała się na uznaniu społeczeństw kolonizowanych za gorsze i żyjące niejako w stanie winy. Frantz Fanon, opisując relacje między kolonizatorami a kolonizowanymi, pisze: „W świecie urządzonym przez kolonizatora skolonizowany zawsze jest potencjalnym winowajcą”<sup>4</sup>. W tym kontekście Bhabha stwierdza, że „dyskurs kolonialny buduje postać skolonizowanego jako rzeczywistość społeczną będącą jednocześnie «innym» oraz czymś doskonale znanym i widocznym” (s. 63). Efektem takiej konstrukcji dyskursu kolonialnego jest problem dyskryminacji skolonizowanych, wyrażający się najdobitniej w rasizmie. Odwołując się do kategorii fetyszu dyskursu kolonialnego i zestawiając go z fetyszem seksualnym, Bhabha dochodzi do wniosku, że kolor skóry jest fetyszem wyznaczającym ramy relacji kolonialnej. Hinduski badacz uważa, że dyskurs kolonialny „z jednej strony reprezentuje pewną teleologię: w określonych warunkach dominacji i nadzoru kolonialnego krajowca da się zreformować. Z drugiej jednak strony skutecznie manifestuje «rozdzielenie», czyni je bardziej widocznym” (s. 76). W tym znaczeniu jednostka skolonizowana, w zależności od okoliczności, może być postrzegana zarówno jako gorsząca (kanibalizm, sodomia), jak też pomocna i przydatna (służba domowa, obiekt pragnień seksualnych). Na poparcie tego fragmentu rozważań Bhabhy można przywołać figurę *muleque* — małego Murzyna, który był dla dorastających Brazylijczyków jednocześnie towarzyszem zabaw, ofiarą oraz chłopcem do bicia<sup>5</sup>. Z kolei Frantz Fanon w tym kontekście podaje przykład francuskich kobiet, które powodowane strachem nie chciały pozwolić na to, by badał je czarnoskóry ginekolog, a także przywołuje historię białej prostytutki, która osiągała orgazm na samą myśl o stosunku z czarnoskórym mężczyzną<sup>6</sup>.

Pisząc o autorytecie kolonialnym, Bhabha zauważa, że w zdecydowanej większości był on osiągany za pomocą aktu pisania wyrażającego się w bogatej dokumentacji okresu kolonialnego (s. 89). Odwołując się do pojęcia władzy kolonialnej, nazywa ją „despotycznym sobowtorem demokracji” (s. 93). Przytacza także przykłady antynomii, które są immanentną cechą dyskursu kolonialnego: być jednocześnie „ojcem i ciemiężcą, sprawiedliwym i krzywdzącym, umiarkowanym

<sup>4</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa 1985, s. 32.

<sup>5</sup> G. Freyre, *Panowie*, s. 68.

<sup>6</sup> F. Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires 1973, s. 131–132.

i zachłannym, silnym i despotycznym” (s. 93). Jest to kolejna myśl hinduskiego badacza, która skłania do refleksji, zwłaszcza, że możemy ją odnieść nie tylko do czasów kolonialnych, ale także nam współczesnych. Dla tych, którzy, utożsamiając imperium amerykańskie, czy mówiąc bardziej ogólnie, rozwój globalizacji z pewną fazą neokolonializmu, poddają je krytyce, demokracja eksportowana przez Stany Zjednoczone do Afganistanu czy Iraku na pokładach F-16 jest niczym innym jak potwierdzeniem słów Bhabhy. Podobną dwuznaczność spotkać możemy w relacjach między państwami Wschodu i Zachodu.

W zakończeniu swojej książki Bhabha w syntetyczny sposób wyraża to, co przyświeca jego badaniom. Używając pojęcia *deformacja hegemonii*, zwraca uwagę na fakt, że w obecnych badaniach nad kolonializmem nie powinno chodzić o odwrócenie perspektywy (tworzenie czarnych, nacjonalistycznych czy antyimperialistycznych narracji). W jego rozumieniu nowoczesność cały czas trwa, czy jak to określa, *ma miejsce*, wprowadzając tym samym czasowość synchroniczności. W tym kontekście zrozumiały staje się apel autora: „Z takiego «synchronicznego i przestrzennego» przedstawienia różnicy kulturowej należy ponownie utworzyć *formułę* kulturowej inności w ramach ogólnej dialektyki podwojenia rozwijanej w postmodernizmie” (s. 266). Zastosowanie tej optyki zmusza nas do postawienia pytania, na czym polega „teraz” nowoczesność oraz kto definiuje terażniejszość, z której przemawiamy (s. 271). Widać wyraźnie, że Bhabha ma dość historii kolonializmu rozpatrywanej w tradycyjny sposób z perspektywy binarnej i teleologicznej. Nie jest również zwolennikiem pisania nowej, oddolnej historii wszystkich ciemionych przez kolonialne metropolie. Zdaje się, że chce wskazać trzecią drogę, w której nowoczesność dzieje się niejako na gorąco w procesie badania relacji kolonialnej z perspektywy kulturowej hybrydowości. Jak pisze Bhabha: „Opóźnienie postkolonialnej nowoczesności posuwa się *naprzód*, wymazując uległą przeszłość nierozzerwalnie związaną z mitem postępu, ułożoną w binarne kategorie logiki kulturowej: przeszłość — terażniejszość, wewnątrz — zewnątrz. Ów ruch *naprzód* nie ma charakteru teleologicznego, nie jest to również niekończący się proces ześlizgiwania. Funkcją *opóźnienia* jest spowalnianie linearnego, progresywnego czasu nowoczesności, tak aby ujawnić jego «gest», jego tempo, «pauzy i akcenty tego aktu»” (s. 282).

Mimo wszystkich trudności w odbiorze recenzowanej książki, wyrażających się w jej języku, różnorodnych inspiracjach autora oraz wielowątkowości, zdecydowanie warto po nią sięgnąć. Bhabha dokonuje w niej bowiem zmiany paradygmatu (post)kolonialnego myślenia. Mówiąc o przeszłości w perspektywie terażniejszości i o terażniejszości w kontekście przeszłości, pragnie uwolnić nas od teleologii, diachronii i optyki binarnej, które przez długi czas były niejako ożenione z dyskursem



kolonialnym. Hinduski badacz uświadamia nam także, jak ważne dla właściwego odczytania i zrozumienia epoki kolonialnej i wynikających z niej konsekwencji jest wyzwolenie się z „logiki zawartej w języku kultur antyczno-zachodnioeuropejskich”, o której pisze Wojciech Wrzosek<sup>7</sup>. Zaproponowana przez Bhabhę kategoria kulturowej hybrydowości, mimo swoich wad, pozwala podważyć mit nowoczesności i uprawomocnić dyskursy peryferii, ale — co warto podkreślić — bez wciskania ich w gorset kolejnych meta-narracji. W tym kontekście wypada zgodzić się z autorem, kiedy stwierdza: „Siła postkolonialnej translacji nowoczesności zasadza się w jej preformatywnej i deformatywnej strukturze [...]. Kulturowe dziedzictwo niewolnictwa i kolonializmu zostaje skonfrontowane z nowoczesnością nie po to, by z różnic historycznych uczynić swoją totalność, ani też po to, by odrzucić tradycję nowoczesności. Podyktowane jest to potrzebą utworzenia kolejnego miejsca zapisu i interwencji, kolejnego hybrydowego i «niewłaściwego» obszaru wypowiedzenia” (s. 268). Tytułowe miejsca kultury to właśnie nowe przestrzenie będące efektem reinterpretacji dziedzictwa kolonializmu: przestrzenie graniczne, fluidalne, pęknięte, nieciągłe i przede wszystkim naznaczone dwuznacznością.

---

<sup>7</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Poznań 1995, s. 19.