Ярослав Грицак. Курс «Вибрані питання європейської історії»

Лекція 7: Ідентичність

Конспект відеолекції

Розглянемо тему, про яку дуже часто говорять – поняття, яке ми часто вживаємо, а навіть зловживаємо. Це ідентичності. Те, ким ми є, чи ким хочемо бути. Це одне з найбільш підставових питань філософії: хто ми, що є світ навколо нас, як різні світи між собою співвідносяться. Це питання епістеміологічні. Що дає підстави сказати, що я існую, як можна знати, що світ існує? Знаємо відоме означення Декарта, що єдиним доказом нашого існування є те, що ми думаємо. Якщо ми думаємо, отже, ми існуємо (cogito, ergo sum). Знаємо, що і це твердження піддається сумніву, деконструюється. Але я не буду входити в ці дуже складні нетрі, тому що, перш за все, це не є предметом нашої розмови сьогодні, а, по друге, тому, що я історик. Мені залежить на тому, як ідентичності функціонують, розвиваються в суспільстві, і зокрема в суспільстві традиційному, модерному і постмодерному.

Як добру ілюстрацію для цієї розмови я обрав фільм "Повернення Мартіна Ґера". Мабуть ви знаєте, що цей фільм створений на основі справжньої історії, яка сталася близько середини XVI ст. на французько-іспанському пограниччі. Фільм доволі знаний, отримав певні нагороди, роль самого Мартіна Ґера виконує Жерар Депард'є. Мабуть також знаєте, що існує американський рімейк цього фільму «Соммерсбі», де в ролі американського Мартіна Ґера знявся Річард Ґір. Для нас важливо, що цей фільм створений на підставі реальної історії, і це робить його таким (якщо можна сказати) парадигматичним. Він став предметом суперечок серед істориків, тому що більш-менш одночасно з виходом французького фільму у 1982 р. з'явилася книжка Наталі Земон Девіс,[1]однієї з найбільш знаних фігур в сучасній історіографії, дуже доброго історика, яка була консультантом під час створення

[1] Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), у 1990 вийшла російською в Москві.

фільму. Але на її думку у фільмі певні речі трактуються недостовірно, надто спрощено. Перш за все, її не переконав образ Бертран, тому що в цьому фільмі Бертран постає як жінка-простушка, яка не має своєї власної волі, а радше нею маніпулюють. Н. Земон Девіс вважає, що насправді Бертран була інтелігентною жінкою, вона була свідома того, що відбувалося в родині і разом з Мартіном Ґером була дотична до містифікації. Це важливо для Н. Земон Девіс, яка намагається писати дуже жіночу історію: показати, що Бертран, насправді, не була простою селянкою, це дуже добра, може не освічена, але дуже розумна свідома жінка.

Є ще й інший момент, більш важливий в трактуванні Н. Земон Девіс. Він присутній і у фільмі, але вона на ньому наголошує. Це, власне, те що стосується нашої теми – амбівалентність ідентичностей. Вам, очевидно, не треба пояснювати значення терміну «амбівалентність» – в нашому випадку це брак чогось визначеного. І не лише брак чогось визначеного, але й те, що люди в залежності від ситуацій можуть приймати різні ідентичності, часом ідентичності можуть бути навіть взаємовиключні, але вони якось співіснують. Дуже важливо перед тим, як ми почнемо розмову про цей фільм, зрозуміти чого в ньому немає, але є в тих текстах, на підставі яких він був знятий і, зокрема, у книжці Н. Земон Девіс.

Перш за все, подивимось на образ самого Мартіна Ґера і його сім'ї. Дія відбувається в Ґасконі. Вони не є місцеві уродженці, вони баски (це у фільмі не простежується), їхнє прізвище ймовірно не Ґере, а да Ґере. Можна припустити, що вони мають якесь шляхетське походження. Вони перебралися в Ґасконь, подолавши досить велику відстань, рятуючись від небезпеки. Там, де вони жили раніше, тривала французько-іспанська війна, крім того, це був час епідемії чуми. Їхня сім'я знялася з місця і переїхала в чуже село. І що дуже дивно (ми, знову ж, не бачимо цього у фільмі), цих чужинців там прийняли цілком як своїх, причому одна з найбагатших сімей захотіла з ними породичатися, тобто одружити своїх дітей. Це багато про що говорить. Ми

звично вважаємо, що селяни не подорожували в середньовіччі чи ранньоновітніх часах, що вони традиційно мали дуже чіткий образ “чужого” і не переступали межі. Бачимо, що це цілком не так у цьому сюжеті.

Ще один незвичний факт, який напевно зауважив би кожен, хто дивився би цей фільм, якщо би в XIX ст. існувало кіно: це село нетипове, бо в ньому немає поміщика, немає пана. Припускають, що якщо би в цьому селі був поміщик, то сюжет розвивався би цілком інакше, принаймні не дійшло би до суду і не було би цієї розв’язки. Є й інші цікаві і важливі деталі. В басків і в ґасконців були різні системи наслідування майна. У басків це так звана прімогенітура. Це означає, що майно від батька наслідує тільки старший син, тобто першородний. Оскільки за сюжетом фільму Мартін і є першородний син, то цей момент, коли він краде у власного батька – це не просто крадіжка, це насправді символічний акт. Цим вчинком син дає знати, що він відмовляється від усього майна.

Загалом ця історія цікава тим, що і батько Мартіна, і сам Мартін є такими собі селянами-втікачами. Вони не тримаються одного місця. І це, якби, підважує той образ селян, до якого ми звикли – селян статичних, які народжуються в одному місці і в тому ж самому місці помирають. Ми бачимо, що насправді така ситуація часто порушувалась. Взагалі виявляється, що життя в традиційному суспільстві було дуже рухливим, тому що рухливість була умовою виживання. Війни, епідемії, голод часто змушували людей долати великі відстані заради виживання.

Але це все, очевидно, тільки контекст для нашої розмови, в центрі якої зараз питання ідентичностей. Що нам демонструє цей фільм? Перш за все те, що наші припущення про стабільність, вродженість наших ідентичностей є неправильним. Адже ми часто вважаємо, що ідентичності є вроджені, успадковані від колиски, ми їх наслідуємо і проносимо через ціле життя. Фільм показує, що це не так. Ідентичності не є вроджені, і вони змінні.

Висловлюючись науковою мовою, вони сконструйовані, вони залежать від обставин.

Інший момент, важливий в контексті цього фільму: ми бачимо, як село поділяється на тих, хто вважає, що Арно де Тілль є справжнім Мартіном, і тих, які вважають, що він є вдаваним Мартіном. А разом з тим є група, яка в цій суперечці не має жодної думки. Це допомагає нам зрозуміти, що питання ідентичності не є тільки питання «за» чи «проти». Спектр набагато ширший. Завше є ширший вибір, ніж просте питання справжній Мартін Ґер чи несправжній, є ця ідентичність такою чи інакшою. Насправді треба думати не в категоріях «так» чи «ні», а в категоріях більшого і складнішого вибору.

Що теж цікаво в цьому фільмі, що несправжній Мартін вміє писати і читати. Вірніше, ошуканець Арно, який видає себе за Мартіна. І для самого села це досить тривожний знак, тому що *освіта є тим маркером, який відділяє селянський світ, світ тяжкої фізичної праці, від світу освічених людей, які мають вищий за селян соціальний статус*. Тому селянин, який вміє писати і читати тим самим стає вже чужим. Бо що можна доброго чекати від людини, яка має освіту? Натомість, суддя симпатизує Арно, і навіть Бертран від нього чогось навчилася. Отже, ми бачимо цей спосіб думання села про своїх і чужинців, коли, наприклад, освіта може бути дуже важливим критерієм поділу на «своїх» і «чужих».

І, очевидно у світі, де живуть Бертран і справжній-несправжній Мартін, нічого так просто не стається. Не може бути просто якоїсь раціональної причини і наслідку. Все, що стається, має потойбічні причини, керується трансцендентними силами. Молода подружня пара не має дітей. Отже проблема полягає, нібито, в тому, що на них наклали *вроки*, або це якесь Боже прокляття, зняти яке може лише молитва, певні ритуали. Яка ж причина цього у справжній історії? Коли вони одружилися, Бертран було всього дев’ять років, а Мартіну

тринадцять. Очевидно, неможливо мати дітей в такому віці. Але ця причина не приймається до уваги, причина має бути трансцендентна.

Ці малі історії є дуже доброю ілюстрацією до того, як в ті часи люди думали про себе, про інших. Їх спосіб думання та самоідентифікації дуже відрізнявся від нашого. Потреба ідентифікації взагалі виникала у них рідко. Єдиний, хто мав якісь реальні докази для ідентифікації Мартіна – це швець, якому Мартін колись замовив взуття. У нього залишилася мірка, отже він міг точно сказати, що розмір ноги інакший. Але як часто селянин міг шити собі взуття? Зверніть увагу на те, що в тому світі майже не існувало дзеркал, селяни не могли бачити себе. Ні в дзеркалах, ні на фотографіях чи портретах – тобто, не було можливості точно сказати, як хто колись виглядав. Ми в нашому житті маємо майже щогодинне нагадування про те, як ми виглядаємо. В тому світі такого не було, в кращому випадку можна було подивитися на своє відображення у воді чи вікні, але скільки там побачиш? А якщо людина зникає на 5, 10, 15 років, вона повертається зміненою. її образ існує тільки в пам'яті. Він збляклий і послаблений, і тому досить легко вдати з себе когось іншого.

Ця дивна історія, яка сталася з Мартіном Ґерром, не є виняткова. Насправді, як стверджує Н. Земон Девіс, таких історій, коли хтось прибирав чужу ідентичність, було досить багато. В такому суспільстві, яке описує цей сюжет, власне, таке перебирання чужих ідентичностей досить можливе і технічно, і відповідно до стану менталітету, вірувань самих людей. Можна сказати, що головна теза цієї історії – що наші ідентичності є тільки масками. Це не наші реальні обличчя, а маски, які ми вдягаємо в залежності від потреб, обставин, і потім ми з тими масками існуємо, і за тими масками нас пізнають. [2]

[2] Для тих, хто не вдовільниться переказом, особливо заохочую прочитати дискусію над книжкою Н. Земон Девіс в American Historical Review (1988), особливо відповідь Авторки своїм критикам: Natalie Zemon Davis, "On the Lame", *The American Historical Review*, Vol. 93, No 3 (Jun., 1988), p. 572-603.

Перейдемо тепер від фільму до більш сконцептуалізованої розмови, спираючись на інші важливі історіографічні праці. Фільм і книжка Н. Земон Девіс демонструють нам, як правильно і як неправильно думати про ідентичності. Неправильний спосіб – коли ми думаємо, що ідентичності є вроджені, незмінні і постійні, ніби висічені в камені. І цей спосіб думання у нас дуже поширений, зокрема в етнографії і загалом в гуманітарних науках, починаючи з XIX ст.: що ідентичності є дуже стабільні, умовно кажучи, вони є такі ессенціалізовані, об'єктивні, ми не можемо їх змінювати.[3] І ці ідентичності часто виражаються в дуже конкретних, незалежних від них обставинах, як то мова, якою розмовляємо, форма черепа, колір очей, або навіть у манері одягатися. Загальновідомо, наприклад, що тип вишивки чи форма коралів – це майже тотеми, за якими можна було точно визначити, з якої місцевості походить та чи інша жінка (чи той чи інший чоловік).

Отже, ці ідентичності сприймаються як вроджені, незмінні, об'єктивні, якби накладені на нас наперед. Фільм нам показує, що навіть в часи середньовіччя чи ранні модерні часи справа виглядала інакше, ідентичності конструювалися, накладалися умовами суспільного життя, були плинні і ситуативні, і їх можна було міняти. А особливо у сучасну пору ми можемо побачити, що можна міняти практично все, включно навіть зі статтю, а головне, що ідентичності не є об'єктивними, вони суб'єктивні. Це наші особисті вибори, які, звичайно, формуються під впливом певних суспільних обставин,

[3] Концепція ідентичності у XIX ст. була сформована під сильним впливом етнографів, які часто займалися етнографією не так з наукових, як з політичних мотивів: їм йшлося про те, щоб довести існування своєї нації, з усіма належними висновками – у першу чергу, з правом на національне самовизначення, чи у то вигляді політичної автономії, чи то національної незалежності. Відповідно, вони описували свою націю як етнічну групу, що має чіткі сутнісні ознаки: мову, генетичну спорідненість (яка «доводилася» замірюванням черепа, кольору очей), певні і властиві тільки їй звичаї та риси матеріальної культури. Центральним для такого підходу було припущення, що етнічні групи можуть бути ідентифіковані на підставі їх чітких характеристик, і кожен з членів цієї групи успадковує їх «з гнізда» – звідси й поняття «гніздових ідентичностей» (див.: Susanne E. Hakenbeck, "Situational Ethnicity and Nested Identities: New Approaches to an Old Problem", *Anglo-Saxon Studies Archeology and History,* 14, 2007, pp. 19-26). Такий підхід називають «ессенціалізацією» (essentialism), і він особливо поширений у гуманітарних науках Східної Європи, включно з посткомуністичною Україною. Наскільки такий підхід є проблематичним, найкраще показати на прикладі двох етнічних груп, які, як вважається, мають найчіткіше виражені «гніздові ідентичності» – євреї та цигани (див.: David Mayall, *Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcyans and Moon-men to the Ethnic Romany* (London and New York: Routledge, 2004);J.Webber, 'Jews and Judaism in contemporary Europe: religious or ethnic group?, *Ethnic and Racial Studies,* Vol. 20, No 2, April 1997, p. 271).

але все-таки наш вибір є вирішальним. Умовно кажучи, не мова, не форма нашого черепа, не одяг, який ми носимо, є виразником нашої ідентичності. Ідентичність пов'язана з тим, як ми про себе думаємо – чи як про нас думають інші.

Якщо говорити про ідентичності в історичному вимірі, про їхню еволюцію, треба сказати, що питання ідентичності для кожного суспільства було дуже важливим. Пізнання себе і чужинця дуже часто є умовою виживання. Що, однак, є важливим з переходом до модерного часу – це те, що модерність як проект накладає на нас все більші обмеження. Вона намагається нас гомогенізувати, утвердити певні стандарти ідентичності. Про це найкраще написав у своїх працях Мішель Фуко, що у цьому власне полягає проект модерності: нас приписують до певних класів, до певних груп, і якщо ми в них не вписуємось, нас вважають девіантами, з якими треба щось робити. Дисциплінувати, лікувати, переслідувати, в екстремальному випадку – вбивати. Система карток або каталог, який існував в НКВД, під цим оглядом є найкращим символом самої модерності, коли кожна людина має чіткий ярлик, за яким її репресують. Та сама система існувала під час Голокосту: якщо ти єврей чи циган, ти неминуче підлягаєш знищенню. Весь проект модерності, власне, про те, як нас розсувають по таких шухлядках. Бо Старий світ міг існувати з різними нерегульованими ідентичностями. Можна дискутувати, наскільки ці ідентичності провокували більш чи менш вороже ставлення між людьми, але в Старому світі немає наших інструментів шифрування, каталогізування і, зокрема, винищення. Дуже умовно кажучи, Старий, традиційний, світ більш гетерогенний, більш різноманітний – тоді як модерний світ все більше й більше прагне до гомогенізації, до приписування нас до певних груп.

Це не конче завжди вдається, але це означає, що дуже часто насильство в сучасному світі пов'язано із прописуванням і закріпленням цих ідентичностей. І, очевидно, з переходом до постмодерного світу, якій ставиться до модерного

проекту з усе більшим скепсисом (власне, Мішель Фуко і є зразком такої критики), ми маємо трохи іншу ситуацію, коли ці ідентичності є вже не просто загрожені, вони є предметом кризи. В світі, який все більше змінюється, який ми все менше розуміємо, все стає знаком стресу і кризи, і наша ідентичність також підпадає під вплив цих процесів.

Але це все, звичайно, теоретичні питання. Якщо ж перейти до мови конкретної, історичної, легко собі уявити, що являла собою ідентичність. Документи XIX ст., чи архівні, чи свідчення антропологів, етнографів, свідчать, що тодішні селяни визначали свою ідентичність без проблем. Коли спитати будь-якого селянина, ким він є, відповідь була проста, такої своєрідної трьохчленної форми: місцевий (або тутейший), панський (або належу до якогось царя чи імператора), християнин. Часом хтось міг визначити себе як «православний» або «католик», або «русин» (сказати «я є русин» означало переважно саме, що «я є християнин, але не католик»). Ці три ідентичності дуже важливі – це місце, належність володареві і віра. Вони між собою сильно пов'язані, це насправді три виміри однієї і тої самої ідентичності. Ствердити ці ідентичності дорівнювало тому самому, що ствердити свою нормальність, належність до норми. Сказати про себе «я тутейший, я місцевий» означало, що я походжу з цієї місцевості, я такий як всі. Сказати, що я є християнин, означало, що я *тут не тільки живу, а й вірю у правильного Бога. Окрім того, це означало що я фізично* працюю, бо тяжка праця, так би мовити, богоугодна, вона є умовою цієї віри. Зверніть увагу на те, що в окремих мовах, скажімо, в російській, термін «крестьянин» і «християнин» майже синонімічні.

Якщо ж запитати сучасну людину ким вона є, то ця триєдина формула ідентичності буде цілком інакшою. Швидше за все, почуємо: українець (або росіянин), робітник (або науковець, рок-співак, і т. д.), чоловік (жінка), або інколи як ідентифікація додається – молодий, середнього віку чи старий. Тобто маємо цілком інший спосіб ідентифікації, де виникає нова, майже свята, тріада,

і це національність, соціальна група і ґендерна ідентичність. Цей перехід від одного набору до іншого – це і є перехід від традиційного до модерного світу.

Можна дискутувати, звідки це взялося. В одній з попередніх лекцій про націоналізм ми згадували, як Ґелнер оповідає про причину переходу до цієї формули і, зокрема, як національна ідентичність стає центральною. Є вже класична праця польського антрополога Станіслава Осовського, який демонструє це на підставі матеріалу, зібраного ним серед селян у такій пограничній області як Сілезія.[4] Цей матеріал також доводить, що з переходом до сучасності (кінець XIX – початок XX ст.) у селян змінюється образ світу, і найбільше це пов'язане зі зміною розуміння терміну «батьківщина». Якщо раніше для селянина батьківщиною було те, що він отримав (одідичив) від батька – це майно, земля, знаряддя, будинок, це б**á**тьківщина. У Франка є оповідання «Батьківщина», де про це йдеться (див. Іван Франко, Зібрання творів, т. 21). Причому його герой говорить, що є "б**á**тьківщина" і є "м**á**тірщина", те, що перейшло у спадок від батька чи від матері. Подібне ми бачимо також у фільмі «Повернення Мартіна Ґера», цей момент спадку є дуже важливим, центральним. Осовський називає такий феномен «батьківщина з малої букви», це дуже конкретна батьківщина. Він каже, що з переходом до новітнього часу селянин втрачає поняття малої батьківщини як центральне поняття. Її місце займає «Батьківщина з великої букви». Вона є ідеологічною концепцією. Ця Батьківщина уособлює собою цілу країну, яку треба любити, цілу націю, яку треба захищати, і т.д. Осовський вважає, що власне перехід від цієї батьківщини з малої букви до Батьківщини з великої букви – це і є головна зміна способу ідентифікації місцевого населення, яке, переважно, було селянським.

[4] Stanisław Ossowski, „Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny, jake wydanie", S. Ossowski, *Dzieł*a, T.3, Warszawa, 1967, s. 15-46.

Існує прекрасна праця Юджина Вебера «З селян у націю», яка стала вже класикою, і яка демонструє це на прикладі французьких селян.[5] Він вважає, що головними інструментами цієї зміни було, в першу чергу, поширення освіти *й армія*. Школа швидко націоналізувала селянських дітей, а ще швидше – армія. Селянин, який провів у війську кілька років, повертався вже національно свідомим, і, що дуже важливо, Ю. Вебер пише, що цей процес стався доволі пізно, в кінці XIX – на початку XX ст. В принципі, цей процес більш-менш завершився тільки перед Першою світовою війною.

Це знову підсилює нашу попередню тезу про те, що модерність насправді дуже пізнє поняття, бо і Осовський, і Вебер вважають, що цей перехід стається перед Першою світовою війною. Але окремі праці показують, що насправді навіть перед Першою світовою війною випадки національної свідомості у селян були лише поодинокими острівками, радше винятком, аніж нормою. В тому випадку наша Східна Галичина є дуже цікавим випадком, бо тут відбувався процес націоналізації селянства через кооперативи, осередки «Просвіти», і це формує у нас враження, що ці процеси були дуже успішні, що селяни масово націоналізувалися. На мою думку, це сильне перебільшення. Галичина не відрізнялася так суттєво від тогочасної Польщі чи Франції. Переломною подією була все-таки Перша світова війна і все, що з нею пов’язане. Пов’язане не тільки зі зміною технологій, а радше зі зміною самого селянського світосприйняття, самого способу розуміння світу.

Стара ідентичність була вертикального характеру. Вона тримається на зв’язку між особою і небом, і цей спосіб уявлення про Бога визначає ким є особа. Натомість, сучасна ідентичність – це ідентичність горизонтальна. Вона не потребує Бога. Ми піклуємося не так про відношення до неба, як про відносини між собою.

---

[5] Тут я омовився: правильна назва книжки «З селян у французи» - Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France. 1870-1914* (Stanford, 1976).

Як це показати на конкретних випадках? Ми говорили про те, що ідентичності не є вроджені, вони є сконструйовані. Ця сконструйованість залежить від обставин. Якщо ми приймаємо цю точку зору, тоді дуже важливими є, хто є той інший, по відношенню до якого ми, дивлячись як в дзеркалі, можемо сказати, що ми ним не є. Можна визначити різні міри «чужості», і найважливіша з них – так званий «абсолютний чужий». Той, який є для нас ворожий, є майже загрозою. Якщо ми можемо означити хто він, тоді нам легше зрозуміти, ким є ми самі. Знову ж таки, повертаючись до прикладу фільму про Мартіна Ґера, бачимо, що це відношення не є однозначне, мислиться не в категоріях «так-ні», «я-чужий». Це не тільки дві точки, «нуль» і «один» (чи, *якщо вживати десятибальну систему,* 0 – це я, а 10 – абсолютно чужий), це радше спектр, де є різні позиції від 0 до 10 і проміжки між ними. І дуже важливо, де ми себе розмістимо на цій шкалі.

Щоби не бути голослівним, наведу один простий приклад. Уявіть собі, що ви селянин XIX ст., який живе у світі батьківщині з малої «б», де батьківщина – це майно, успадковане від батька. Найближчим до вас є ваш сусід, який живе поруч, ходить до тої самої церкви, розмовляє тою самою говіркою, ваші діти спільно бавляться на сусідніх подвір'ях. Це той, який є найближчий. Але, разом з тим, у багатьох випадках він може бути чужим. Виникають суперечки за межу, курка забігла в чужий город, діти побилися, жінки посварилися тощо. І тому сусіди в селі часто посварені і є ворогами. Тому загальне правило було таке, що краще сусіда не брати в куми. Кума обирають зі своєї власної родини. Отже, найближчим до вас є не сусід, а родина, про це ми вже говорили, в межах якої усі члени є солідарні один з одним, незалежно від власних симпатій чи антипатій. Ширше коло «свійськості» включає, очевидно, мешканців одного і того самого села, які належать до однієї парафії. Це – «свої» люди. Дальше – чуже коло, це, скажемо, декілька сусідніх парафій, декілька сусідніх сіл, які зустрічаються час до часу на якихось великих святах, ярмарках, хлопці з одного села шукають наречених в іншому і т.д. Представники цього кола, в принципі, дуже схожі на вас, але знову ж таки, між чужими селами є часті суперечки,

зокрема суперечки за землю між громадами. Часом села чуються між собою дуже чужими. Маємо відомі приклади, коли молодий парубок пробує одружитися у чужому селі, але його сприймають дуже специфічно, це навіть може знаходити вираз у насильстві проти нього. Тобто ми бачимо, що навіть сусіднє село може сприйматися як чуже.

Ми можемо далі йти цими концентричними колами, поки не наблизимося до когось, хто є вже по-справжньому, абсолютно, чужий. І найчастіше цією постаттю буде той в цьому селі, хто має освіту. Це може бути вчитель чи священик, який провадить інший спосіб життя, але найбільшим чужим є пан. Причому будь-хто, хто живе із праці свого розуму, за означенням є пан. Вже самий лише факт, що він не займається важкою фізичною працею і не виживає, відчужує його від загалу. Тому ознака чужості може бути дуже формальна, дрібничкова, що нормально ми навіть не надаємо уваги: якщо він носить замість кучми капелюх, або якщо жінка носить якісь «не сільські» прикраси. Промовистий під цим оглядом факт з біографії Василя Стефаника, про те як сільським хлопчиною його віддали в гімназію, і коли він повернувся з гімназії в мундирі, сільські діти перестали з ним бавитися, тому що цей мундир був для них символом іншого, чужого, панича. Вища міра цієї чужості – якщо це не просто пан, а пан іншої віри: католик або юдей. І найбільш віддалена фігура в цій категорії свійськості-чужості – це єврей, юдей, тому що немає майже нічого такого, чим селяни могли бути схожими на юдея. Він і до іншої віри належить, він і на землі не працює, він, також, вважається причиною усіх бід, очевидно такий образ єврея – це абсолютний чужий.

Отже, так би мовити, для селянина існують два світи. Свій світ, внутрішнє коло, де живуть прості нормальні християни, до яких він і себе залічує. Це є світ тяжкої фізичної праці, де практично не існує освіти, і навпаки, освіта вважається ознакою зіпсованості, розпусти. І що дуже важливо, земля в цьому світі має сакральне, священне значення. Продавати бáтьківщину, батьківщину з малої букви, є великим гріхом. Таким самим великим гріхом, як

в сучасному світі зраджувати Батьківщину з великої букви. Ще раз звернуся до оповідання Франка, в якому місцевий освічений юнак після смерті батьків продає землю, щоби виїхати зі своєю коханою до Відня. Селяни називають його зрадником, який продав батьківщину, та обкидають камінням і брудом. Бачимо тут виразне протиставлення простого, незіпсутого, чистого світу селян («свого» світу) зі світом чужим, зовнішнім, диявольським, нехристиянським, зіпсованим дивними звичками, до яких належить, зокрема, освіта, і, що дуже важливо, в цьому світі земля десакралізується. Відомі такі дивні факти, коли під час селянських бунтів одним із об'єктів селянського гніву були квітники. Тому що вони використовувалися для вирощування квітів, що не мало сенсу з точки зору селянства, було наругою над сакральною землею.[6]

Отже, в розумінні селянина весь світ поділено на дві чіткі категорії: світ Божий, християнський, до якого він сам належить як християнин (чи «крестьянин»), і світ чужий, панський, юдейський. І в цьому поділі диявол перемагає, він, диявол, сильніший. Диявол на те і є, щоби нас зіпсувати, щоби над нами панувати. І символом цього чужого світу є пан чи юдей. Селяни сприймають це як належне, тому що це в нормах селянського світу.

Чому селянин може в цьому світі виживати, що його охороняє? Тільки те, що він є християнином. А що було ґарантом його християнства? Фігура монарха, який був представником Бога на землі, захисником Церкви, він не дозволяв диявольському світу знищити світ селянський.

Чому ми про це говоримо? Коли ми співставимо цей спосіб, у який селянин себе ототожнює і як про себе думає, із тезою, яка встановлена на

---

[6] Ці та інші приклади приводжу зі своєї біографії молодого Івана Франка (Ярослав Грицак, *Пророк у своїй вітчизні: Іван Франко та його спільнота*. – Київ, 2006) та книжки: Leonid Heretz, *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the. Last Tsars* (Cambridge, 2011; я читав дисертацію, на основі якої була зроблена ця книжка: Leonid Heretz, Russian apocalypse, 1891-1917: Popular Perceptions of Events from the Year of Famine and Cholera to the Fall of the Tsar. A Thesis presented .... in partial fulfillment of the requierements for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of History. Dissertation. Harvard University, 1993). Леонід Геретць також формулює дуже важливу тезу, що Перша світова війна була найбільшим вторгненням модерності у традиційний світ східноєвропейського селянства.

підставі історичних досліджень, що вирішальною для зміни самоідентифікації була Перша світова війна 1914 р., тоді стає очевидно, що саме стається. Тому що Перша світова війна є кінцем монархії як такої. Держави, які вступали у війну в 1914 р., були переважно монархіями. Вийшли з цієї війни переважно республіки. Зникнення фігури царя, монарха, постаті, яка відгороджує світ християнина від світу диявола і є охоронцем цього світу, ламає всю систему вертикальної ідентифікації. Це пробуджує в селянина почуття апокаліпсису, кінця світу, бо якщо зникає останнє, що тримає цей світ в рівновазі, то світ диявола перемагає. Раз так, то всі засоби протистояння є добрі, прийшов час винищення цього диявола. Чому селянські повстання, якими супроводжувалася революція, були такі криваві? Чому селяни так жорстоко розправлялися з поміщиками чи з євреями? Тому що в їхньому розумінні настав час апокаліпсису. Це є час винищення всього «чужого» для того, щоби встояти, вибороти цей світ християнський. Без урахування цих механізмів важко зрозуміти, що відбувалося в Східній Європі на межі XIX і XX століть, особливо з переходом від періоду «до двох світових воєн» до періоду «після двох світових воєн».

Моя теза, як і багатьох істориків, полягає в тому, що насправді період між 1914 і 1945 роками є вирішальний для трансформації традиційного світу у світ сучасний. Ці дві війни і період жахливих випробувань між ними призвело до повного винищення традиційного світу села, байдуже українського, російського, польського чи білоруського, рівно ж як і традиційного світу єврейської общини, і в наслідку маємо світ більш освічений, більш одноманітний, більш урбанізований, все те, що ми вважаємо світом сучасних націй.

Це не означає, що так обов’язково мало статися. Що обов’язково потрібно було війни, щоб ця зміна сталася. Дослідження показують, що насправді ці процеси розпочалися набагато раніше, протягом останньої третини XIX ст. Вони були пов’язані з різким зростанням кількості населення, демографічним

вибухом, про який ми вже говорили. Оскільки кількість землі не збільшилась, це призводить до господарської, чи екологічної кризи, яку називають аграрним голодом. Аграрний голод був настільки сильним, що це випихало селян з села (пам'ятаємо, що рух, мобільність, є важливими умовами виживання). Оскільки в той час появляються нові транспортні засоби, як то потяги, пароплави, то дуже часто це вже не були просто міграції в сусіднє місто, але міграції дуже далекі, в чужі землі, а навіть і за моря чи океани. Переїжджаючи в ту ж саму Північну Америку український чи польський селянин, працюючи дуже тяжко і заробляючи невеликі гроші за американськими стандартами, міг частину тих грошей висилати родині, на ці землі, де ці гроші дуже багато що означали. З'являється перше покоління молодих людей, які заробляють гроші, тим самим підносять свій авторитет, тому вони не конче мусять слухатися своїх старших. Змінюється ієрархія. З'являється селянин дуже осучаснений, відмінний від попереднього.

Це дуже добре демонструвати на прикладі галицької історії: як поява грошей з еміграції призводить до певних дуже сильних змін у самому цьому суспільстві. Зокрема, коли селяни насичують свій голод на землю, вони починають вкладати гроші, в те, що раніше неможливо було собі навіть уявити. Наприклад, в освіту дітей. Виховується перше покоління інтелігентів-селян. Є свідчення, хоча можливо й перебільшені, що перед Першою світовою війною у Галичині майже кожне друге селянське господарство могло послати дитину до школи чи навіть до гімназії. Отже, процес руйнування традиційності вже відбувався, тільки що війна його набагато прискорила. Так що насправді, ідентичність сформувалася набагато швидше, ніж ці демографічні зміни допровадили до повного руйнування традиційного світу.

В кожному разі після цієї великої трансформації ми бачимо, як селянський світ, який мав концепцію малої батьківщини, де головним способом ідентифікації були місцевість, приналежність і віра, перевтілився у новий світ, де головним способом ідентифікації є клас, ґендер і нація.

Це дуже спрощена формула. Цікаво подивитися на підставі соціології, як ця формула діє в сучасних умовах. Ми говорили про різні способи думання, концептуалізації ідентичності. Ми також говорили про те, що найбільш важливою категорією думання про себе в сучасному світі є національність. Коли нас питають, ким ми є, то перша відповідь – українець, єврей, поляк, тобто наша національна приналежність. Ми пам'ятаємо тезу Ґелнера про те, що відсутність національності в сучасній людині – це такий самий скандал, як відсутність носа. І одне, і друге (людина без носа і людина без національності) можна собі уявити, але й одне, і друге нас скандалізує.

Власне, це є модель модерної ідентичності, яка утвердилася. Вона полягає у тому, що є певна ієрархія ідентичностей, де першою є національність. Цю модель піддають сумніву. Її критикують, тому що вона, насправді, побудована на певному спрощенні, теоретично дуже гарному, але не підтвердженому емпірично. Перш за все, ідентичність рідко ходить «сама по собі», вона не є одномірною. Ідентичність групується за кластерами, тобто вона групова. Ми згадували, що в старому світі був свій кластер троїчної ідентичності, який замінився на новий кластер нових трьох ідентичностей, і вони завжди пов'язані між собою. І не є обов'язковим фактом, що в цьому кластері ідентичностей завжди була національна ідентичність, а якщо буде, то завжди буде головною.

Чим грішать наші соціологічні дослідження, чи наші політичні коментарі? Вони часто уявляють собі показником ситуації в Україні частку в суспільстві україномовних чи російськомовних. Тобто, вважають, що ця ідентичність якось дуже чітко виражається «об'єктивним» показником – мовою, а також що мова, оця об'єктивна ознака, є головною, якби такою прескриптивною, і звідси випливають розмови про «дві України». Але думаючи в такий спосіб, ми тільки ще раз сильно спрощуємо уявлення про те, чим є ідентичність. Ідентичність завжди не одномірна, це ієрархія, великий спектр, в якому люди можуть інтерпретувати себе по-різному.

У матеріалах, які супроводжують цю лекцію, я показую результати дослідження, проведеного у Львові і Донецьку від початку незалежності України, ви можете їх самостійно уважно переглянути. Опитування проводилось таким чином, що людям, поділеним на фокус-групи, задавали питання і люди пробували себе описати протягом довшої розмови. Потім на підставі цього опису, переліку, був зібраний певний набір ознак, як вони думають про себе (там було 20-кілька ідентичностей). А вже пізніше людей просили вибрати три ознаки, які, як вони вважають, найкраще їх описують. Представлені результати охоплюють 10 років, з 1994 до 2004 рр., умовно кажучи, від приходу до влади Кучми до кінця його «правління», останнє опитування 2004 р. відбувалося фактично вже в час першого майдану; і вони дають можливість побачити, як люди себе реально ідентифікують. Якщо брати приклад Львова, то Львів веде себе так, як би про нього писав Ґелнер. Це дуже національне, навіть націоналістичне місто, де більшість людей вибирає як головну українську ідентичність (майже 80 %), ця українська ідентичність дуже сильно пов'язана з їхньою мовою, а також з їхньою ідентичністю галичан (бути галичанином означає у Львові те саме, що бути українцем). Якщо подивитися як розвивається ця ієрархія протягом десяти років, то ми побачимо, що ніяких змін не стається. Львівські ідентичності сильно виражені, вони мають чітку ієрархію, ніби висічені у камені, вони не зміняються. І в тому сенсі вивчати Львів досить нецікаво, тому що результати кожного опитування можна передбачити наперед, і вони добре вписуються в формулу Ґелнера.

Натомість, дивлячись на ідентичність Донецька, ми бачимо щось цілком інакше. Ми бачимо не камінь, а немовби пластилін. Це місто міняється. Ми бачимо, що в першому році однією з найпоширеніших ідентичностей є ані українська, ані російська, а радянська ідентичність. Звичайно, треба ще визначити що це таке, можна про це довго дискутувати. По друге, бачимо, що мимо того, що Донецьк майже на 100% російськомовне місто, російська ідентичність не є непопулярна, вона стабільно займає останні місця у списку верхніх десяти. Натомість українська ідентичність є краще виражена, ніж

російська ідентичність. Але, в кожному випадку, це місто ані українське, ані російське, тому що головною ідентичністю, яку обирають місцеві жителі, є «донецькі». Донецьк – місто «донецьких», місто місцевих, своїх. І це дуже нагадує той раніший спосіб самоідентифікації, коли людина ототожнює себе з місцевістю.

Також дуже важливо, що можемо побачити плинність цього самосприйняття. Ієрархія слабко виражена, ідентичності сильно міняються, тобто, ще немає якогось завершеного процесу. Це далеко не Львів. Існують подібні дослідження, які проводилися в тому самому часі на ширшому просторі, які виявили, що львівський, так би мовити, спосіб думання про себе не є характерний для колишнього Радянського Союзу. Цей спосіб думання характерний тільки для балтійських країн і для Західної України, де є сильні, яскраво виражені ідентичності, серед яких національна ідентичність є завше першою і найбільш важливою. Натомість, на більшості просторів Радянського Союзу, європейської частини Росії, більшості України головною є не національна ідентичність, а ідентичність соціальна, місцева, релігійна. Отже, маємо такі дві важливі зони. Одна з них – це західна окраїна колишнього Радянського Союзу, де національна ідентичність є дуже важливою, це націоналізований світ; та інша, при тому більша, частина, де національна ідентичність не є такою важливою, тому що її витискає ідентичність соціальна.

Ми не знаємо, що буде далі, треба мати більше нових досліджень. Припускаю, що з посиленням Путіна, а особливо з сучасною ситуацією, яка склалася після Євромайдану і російсько-української війною, думаю, що вся Україна націоналізується. І я думаю, що подібний процес націоналізації проходить і в Росії. В цьому ми бачимо, що Ґелнер має рацію, але ця рація почастинна, тому що цілком можливе існування світу, де люди ходять, умовно кажучи, без носа, де національна ідентичність не є головною.

І узагальнюючи ще більше, не забуваймо, що насправді немає однієї форми модерності. Модерності різні, кажуть ще multiple modernities,[7] які залежать від культурних та історичних обставин. В одному випадку національна ідентичність є дійсно центральною, Ґелнер має рацію, ми бачимо її у Львові, припускаю, що в сучасному Києві чи навіть Дніпропетровську. І є світ, де національні ідентичності не є не те що головними, а навіть не входять до переліку найбільш головних. Це сучасний мусульманський світ, зрештою світ сучасної Росії, що його Путін називає «Русским миром», де національна ідентичність замінюється якоюсь іншою ідентичністю: ніби-то традиційною, православною, імперською, і це інша формула модерності. І насправді в сучасному світі ми маємо до діла не так часто з конфліктом між традицією і сучасністю, традицією і модерністю, як з конфліктом між різними формулами модерності.

В цьому конфлікті модерностей ідентичність є дуже сильним інструментом. Політика ідентичностей в дуже багатьох випадках є зброєю, яка фіксує певні уявні кордони, які пізніше стають реальними. Ці реальні кордони, чітко окреслені, у свою чергу призводять до конфліктів, не тільки ментальних чи уявних, часом вони переростають у конфлікти дуже реальні, з фронтами, жертвами і кров'ю. Тобто, за певних обставин політика ідентичності може прибирати дуже агресивної форми і стає небезпечною зброєю.

Є прекрасна стаття Роджерса Брубейкера, одного з найкращих дослідників націоналізму у цьому регіоні. Ви, мабуть, знаєте про його книжку «Nationalism Reframed», яку у нас переклали як «Націоналізм на голові», де він пробує ревізувати головні тези теорії націоналізму, зокрема Ґелнера[8]. Він показує, що насправді все відбувається складніше, особливо на пограниччі.

---

[7] Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Winter 2000, "Muliple Modernities". Issued as Vol. 129, no 1 of the Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences (Cambridge, 2000 – див. зокрема статті С. Айзенштадта (S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", pp. 1-29) та Бйона Віттрока (Björn Wittrock, , "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condtion", pp. 31-60

[8] Rogers Brubaker *Nationalism Reframed* (Cambridge, 1996).

Я тут покликаюся не стільки на книжку Брубейкера, скільки на його статтю,[9] в якій він говорить про те, що ідентичності є дуже чітким інструментом, часом зброєю, і якщо це і може бути нормою в політиці, то навряд чи це виправдовує підхід до ідентичності як головний спосіб описування реальності, до якого часто вдаються гуманітарії. Одним словом, його лозунг простий: «Beyond Identities», треба рухатися поза світ ідентичності, не тільки тому, що політика ідентичністей є загрозлива, конфліктогенна, але й тому, що вона не цілком відповідає меті описування світу – особливо якщо це не наш сучасний світ, а світ минулого. Повинні бути інші інструменти для цього, окрім ідентичності.

Стаття Брубейкера є дуже добра, але досить складна для розуміння. Причому складна не тільки для студента, але часом і науковця. Тому в переліку текстів до цієї теми я подаю коротку статтю Тоні Джадта «Люди пограниччя». Він пише про те саме, тільки набагато легше, доступніше і в дуже гарних образах.[10] Власне, Джадт вважає, що одна з найбільших проблем сучасності, проблем модерності чи постмодерності, це використання ідентичності як інструменту описування. Він починає з цього, що ідентичність – це дуже небезпечне слово, зокрема тому, що воно призводить до відтворення ґетто, в яких ми себе закриваємо. Умовно кажучи, євреї займаються єврейськими студіями, жінки – ґендерними студіями, гомосексуалісти – так званими query studies, афроамериканці – студіями афроамериканськими, українці – українознавчими. І що відбувається? Ми далі відтворюємо свої ґетто. Є величезна армія людей, цілі інституції, які з цього живуть, роблять на цьому кар'єри. Само по собі в цьому немає великої шкоди, очевидно ідентичність є важливим інструментом, в сучасній побудові не можна без неї обійтися. Проблема виникає тоді, коли ми вивчаємо світ, поділений на такі маленькі ґеттоїдні квартирки: українців, євреїв, жінок, гомосексуалістів,

---

[9] Rogers Brubaker, Frederick Cooper, "Beyond Identity", Theory and Society, Vol. 29, no 1 (Feb., 2000), pp. 1-47; див. російський переклад у журналі: Ab Imperio 3/2002, с.61-115.

[10] Tony Judt, « Edge People», *New York Review of Books*, March 25, 2010, http://www.nybooks.com/articles/archives/2010/mar/25/edge-people/ Я згадую цю саму статтю у лекції про міста.

афроамериканців і т.д., забуваючи, що є щось, що насправді більше нас єднає поза тими різницями, саме те, що робить нас людьми. Ці ґетто вчать нас таких, так званих, партикулярних істин. Це не є, насправді, істини, це радше певні міти, про які ми говорили, міти дуже важливі для ідентичності, але вони не є інструментами наукового пізнання. Тому що, як добре сказав Ґелнер, ми помиляємося колективно, але ми пізнаємо індивідуально – бо як ми бачимо з історії науки, всі великі відкриття робилися індивідуально, а не колективно. Колективне відчуття, міт, служить для чогось іншого. Воно дає нам почуття безпеки, приналежності, солідарності, відчуття тепла, але воно не може бути інструментом пізнання.

Насправді, пізнання будується на тому, що ці міти, ці ідентичності деконструюються. Джадт не закликає деконструювати ідентичності як такі, він закликає тих, хто хоче вивчати минуле чи сучасне, не приймати цей світ ідентичностей за справжню монету. Тому що є щось дуже важливе поза ідентичностями, що дозволяє нам або змушує нас глибше пізнавати світ. І тому, пише Джадт, найбільшу перевагу мають ті, які волею обставин чи волею долі можуть вийти поза межі своїх ґетто, які не відчувають такої великої органічної прив’язаності до цих спільнот. Він має на увазі, в першу чергу, самого себе. Як єврей він був критиком сіонізму, як колишній марксист він був також найбільш послідовним критиком сучасних ідеологів марксизму. Він був істориком Франції, який не відчував особливого зацікавлення Францією –він був відомий зі своїх праць, які жорстко критикують французьких інтелектуалів на зразок Сартра. Він жив і працював у США, але, знову ж таки, не відчував себе аж так глибоко американцем. Тобто, в кожній цій спільноті він був завше марґінальний, пограничний. Це відчуття пограничності давало йому велику перевагу, давало йому необхідну дистанцію. Недаремно Джадта вважають одним з найкращих істориків сучасності, тому що власне завдяки цій марґінальній позиції він мав перевагу над тими інтелектуалами, які були глибоко занурені у свої «органічні» ідентичності. Про це також пише і Ґелнер у

своїй книжці про Вітґенштайна і Маліновського,[11] наскільки важливо бути людьми марґінальними. Власне ці марґінали поза творенням цих ідентичностей, вони є найбільш продуктивними у творенні, у великих наукових проривах. Джадт завершує свою коротку статтю тезою про те, що насправді існують цілі спільноти, де життя таким пограничним способом є чимось нормальним. І він вважає, що це є спільноти колишньої Центрально-Східної Європи – наш з вами світ.

Він називає дев'ять таких міст. Цікаво, що три з них знаходяться в Україні. Це Одеса, Чернівці, Ужгород. На його думку останнім, може, великим містом, де ще збереглося це відчуття, є його Нью-Йорк. Власне Нью-Йорк надає відчуття цього життя і в цих пограничних спільнотах, і поза ними. І заклик Джадта до інтелектуалів полягає в тому, що їм треба вчитися жити саме у такому світі і саме в такий спосіб. А якщо його бракує, треба його створювати. Я думаю, що в значній мірі доля сучасної Європи, а тим більше Східної Європи, буде визначатися тим, який шлях вона обере. Або вона буде розвиватися далі шляхом відтворення, зміцнення ідентичностей, створення цього ґетто – сценарій цілком навіть можливий, і не тільки в зв'язку з Югославськими війнами чи розпадом Чехословаччини, але й з тим, що ми зараз переживаємо, з націоналізацією Росії, і з відповідною реакцією в Україні. Це буде світ, де ідентичності будуть ставати сильнішими, але навряд чи цей світ буде менш проблемним. Або вона буде іти шляхом творення, як альтернативи, поза цим світом чітких ідентичностей, світом цих пограничних спільнот, які, власне, Джадт і називає народами пограниччя.

Ми не знаємо, якими будуть наслідки цих процесів, тенденцій, але, я думаю, до них треба уважно придивлятися. Результати будуть найочевиднішими в таких містах як наше, як Львів, як Київ, як сучасний Дніпропетровськ. Тому що ці міста, помимо міцних старих ідентичностей,

---

[11] Ernest Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (Cambridge, UK, New York, NY, Melbourne, Australia: Cambridge University Press, 1998).

продукують також цілком нові ідентичності, дуже гібридні. Добрий приклад – Київ, який – за висловом Романа Шпорлюка[12] - говорить як в Донецьку, тобто, російською мовою, а голосує як Львів. Це нова гібридна ідентичність Такі гібридні ідентичності не є винятком чи якоюсь аномалією. Насправді, більшість сучасних ідентичностей поставали саме таким гібридним способом. Сама українська ідентичність як ідентичність козацтва є дуже гібридною. Або ідентичність греко-католицької церкви, яка поєднувала, з одного боку, традиції східнохристиянського світу, а з другого боку, ієрархію римо-католицької церкви. В момент її виникнення вважалося, що ця ідентичність не має шансів, вона зникне, але бачимо 400 років пізніше, що ця Церква вистояла найгірші репресії і є зараз однією з найбільш динамічних.[13]

Ми живемо в дуже цікавому світі. Цей світ не є безпечний, цей світ не є аж такий комфортний, як ми би хотіли. Але він цікавий. І, зокрема, цікавий тим, що ми можемо бути свідками того, як постають нові ідентичності. Що більше, ми маємо шанс їх творити.

---

[12] Roman Szporluk, «Why Ukrainians Are Ukrainians», http://www.eurozine.com/articles/2002-09-17-szporluk-en.html

[13] Оскільки я працюю в Українському Католицькому Університеті і є практикуючим греко-католиком, то мене можна запідозрити в апології. Насправді, так не є. Ця теза належить не мені, а британському антропологу й учневі Геллнера Крісу Ганну, котрий пересилився у Східну Німеччину і займається культурною антропологією нашого регіону. Зокрема, тезу про греко-католицьку церкву – гібридну церкву, яка виявляє подивигідну живучість – Ганн вживає як один з головних контраргументів проти теорії «конфлікту цивілізацій» Семуеля Гантінгтона. Див.: Chris Hann, *Die Griechisch-Katholische Kirche Heute*. Max-Plank-Institut für ethnologische Forschung. 30. Juni 2004. Цей текст був надрукований у збірці статей під його редакцією: Hans-Christian Maner, Norbert Spannenberger, eds.*Konfessionelle Identitat und Nationsbildung: Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Sudosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert* (Stuttgart, 2007).