

ЧАРГАВАННЕ ІРЛАНДЫЯЎ: ЭМІГРАЦЫЯ І ЭПІСТЭМАЛОГІЯ ІРЛАНДСКАЙ ІДЭНТЫЧНАСЦІ

Юджын О'Браен

У 1998 годзе ў Каледжы Універсітэта Корк (*Cork*) пад патранажам Цэнтра даследаванняў міграцыі, які займаецца праблемамі міграцыі ірландскай дыяспары, была праведзена канферэнцыя. Тэрмін, закладзены ў назве канферэнцыі, — «*The Scattering*» («Раскіданасць») — будзе мець вялікае значэнне для нашага аналізу эміграцыйнага напластавання і апісання эпистэмалогіі ірландскасці (*Epistemology of Irishness*). Тэрмін «раскіданасць» этымалагічна звязаны з дзеясловамі «разбіваць», «драбніць» (*to shatter*), якія з'яўляюцца словамі з аднаго семантычнага шэрагу. Абодва паходзяць з сярэднеанглійскага (*Middle English*) *schater* (*en*) і абодва ўказваюць на «адыход», «адпадзенне» ад цэнтра, разбіццё пэўнай цэласнасці на мноства кавалкаў. Улічваючы тую павягу, якую мы надаем паўнаце, гармоніі і цэласнасці (гайдэраўскае *Versammlung*), ідэя раскіданасці, распаўсюджвання, якая павінна, натуральна, суправаджацца досведам расейвання, мае негатыўныя канатацыі. У сучасным кантэксце раскіданне ірландскае нацыі (*Irish people*) па розных часцінах свету мае аналагічнае значэнне. Калі ўлічыць, што эміграцыя была выклікана ў лепшым выпадку эканамічнымі патрэбамі і невыносным жабрацтвам — у горшым, то не здзіўляе тое, што эміграцыя з'яўляецца тэмаю, якая закранае нерв нацыі.

Тым не менш той аспект міграцыі, які з'яўляецца прадметам даследавання ў гэтым артыкуле, не звязаны з эмпірычным вывучэннем рассялення ці яго наступстваў. Замест гэтага я буду канцэнтравать увагу на эміграцыі як літаратурнай і тэарэтыч-

най метафары (эўфемізме), якая дае магчымасць для стварэння альтэрнатыўнае эпистэмалагічнае перспектывы ў галіне вызначэння ірландскасці. Замест таго каб казаць пра гістарычныя факты эміграцыі, я буду надаваць увагу метафарычнаму аспекту эміграцыі ў літаратуры, пераважна ў творах Джэймса Джойса¹ і Шэймаса Хіні². У іх тэкстах досвед эмігранта акрэслівае прастору для эпистэмалагічнае пазіцыі, з якой магчыма трансфармацыя ірландскай ідэнтычнасці.

Эмігрант як гістарычная фігура дазваляе плюралізаваць ідэнтычнасць, далучыць да ірландскасці іншага (*Irish-American, Irish-Australian, Irish-English*). Эмігрант як эўфемізм дазваляе інтэрналізаваць гістарычны досвед плюральнасці і пачаць крытыку эсэнсэалісцкага ведання пра ірландскасць. Фіксаваная веда пра ірландскасць ёсць цэнтр, ад якога ідзе адпадзенне, і мая тэза палягае ў тым, што эміграцыя як метафара дазволіць праблематызаваць адносіны паміж расейваннем і цэнтрам, паставіць важнае пытанне пра сапраўдную структуру цэнтра.

У гэтым кантэксце эпистэмалогія цэнтра, «размешчанасці ў цэнтры» (*centrality*) у тэрмінах ідэнтычнасці павінна быць апісана больш адкрыта. Два радкі з У. Ёйтса³ нечакана прыходзяць у галаву, калі згадваецца ідэя цэнтральнасці:

*Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world*⁴
(1979, 211).

¹ Джэймс Джойс (James Augustine Aloysius Joyce), 1882–1941 (Дублін), ірландскі паэт і празаік, большую частку жыцця пра-
вёў па-за межамі Ірландыі. — *Заўв. перакл.*

² Шэймас Хіні (Seamus Heaney), нар. 1939 (Паўночная Ірландыя), ірландскі паэт і эсеіст, лаўрэат Нобелеўскай прэміі ў галіне
літаратуры (1995). — *Заўв. перакл.*

³ Уільям Батлер Ёйтс (William Butler Yeats), 1865–1939, ірландскі паэт і драматург, лаўрэат Нобелеўскай прэміі (1923). —
Заўв. перакл.

⁴ Ліхая гадзіна прыйшла (рэчы распадаюцца), цэнтр не можа ўтрымацца, анархія распаўзаецца па свеце. — *Заўв. перакл.*

У гэтых вядомых радках з «Другога прышэсця» (*The Second Coming*) канцэпт цэнтраванасці выкарыстоўваецца як вызначальная прыкмета парадку, структуры і знітаванасці. З-за таго, што цэнтр не можа трываць, свет павінен аддацца пашырэнню анархіі і хаосу. Эпістэمالогія, якая ляжыць у падваліне гэтага погляду на цэнтр, з'яўляецца ўсёабдымнай. Цэнтр з'яўляецца месцам кантролю, кропкай, ад якой усё іншае пачынае свой шлях, вакол якой апісваюцца акружнасці і дугі і праз якую яны атрымоўваюць свае каардынаты. Акружнасць вызначаецца ў тэрмінах радыуса, гэта значыць — у дыстанцыі ад цэнтра. Кропка на акружнасці не з'яўляецца часткаю цэнтра, але вызначаецца толькі ў тэрміналогіі гэтага цэнтра.

Назва «Ірландскі цэнтр даследаванняў міграцыі» выяўляе адносіны да цэнтра і адначасова разбурае іх, калі літары слова «міграцыя» адвольна прарываюць вонкавую рамку вакол уяўлення пра свет. Візуальна эміграцыя бачыцца як разрыванне (*shattering*) акружнасці (мы зноў вяртаемся да этымалагічнае роднасці словаў '*scatter*' і '*shatter*') і, як працяг, сувязі з цэнтрам. Гэтая назва паказвае, як эміграцыя можа мець разбуральны ўплыў на ідэю фіксаваных адносінаў паміж культураю і вызначэннем яе ідэнтычнасці.

Гэтая схема дэманструе розныя вектары руху ў адносінах да цэнтра — цэнтрабежныя і цэнтраімклівыя, розныя ідэнтыфікацыйныя адносіны, якія выяўляе культура. Раскіданыя літары слова «міграцыя» могуць разглядацца альбо як «прыцягненне да», альбо як «штурханне ад» цэнтра свету. Цэнтраімклівы рух заўсёды сканцэнтраваны на цэнтры. З сімвалічнага пункту гледжання, цэнтр разглядаецца як кропка паходжання, фіксаваная, угрунтаваная, эсэнсэальная пазіцыя, якой не ўласцівы змены. Гэта тое, што фармуе нас, і тое, дзе мы павінны шукаць уласнае вызначэнне. Што тычыцца эпінтэمالогіі ірландскасці, такі фокус, які скіраваны на пошукі цэнтра, можа мець небяспечныя наступствы. Калі гэты цэнтр гістарычна і ідэалагічна зафіксаваны, ён абмяжоўвае развіццё ірландскасці, уасабляючы ў цэнтральную кропку сацыяльна-палітычнага *imaginaire*⁵. Гэтая кропка захоўвае сутнасць ідэнтычнасці і з'яўляецца своеасаблівым вета на сацыяльна-культурнае развіццё грамадства праз матэрыялізацыю міфаў і наратываў ідэнтычнасці.

Кожная культура вызначае сябе праз наратывы, пераказванні гісторыяў пра ўласнае мінулае, якія аднаўляюць рытуальныя элементы культуры. На-

прыклад, ірландская нацыя памятае паўстанне 1916 года як значную падзею ў палітычным і культурным вызначэнні ірландскасці *per se*. У гэты перыяд была заснаваная большасць палітычных партыяў, і пачалося культурнае гэльскае, кельцкае і літаратурнае ірландскае адраджэнне. Былі заснаваныя Гэльская ліга, Гэльская атлетычная асацыяцыя, і паступова адбылося спалучэнне нацыяналістычнага (як палітычнага, так і культурнага) руху і каталіцкай царквы. Гэта перыяд каланіяльнага ўздыху з практычна стандартным працэсам узростання нацыяналістычнае самасядомасці, рухам за незалежнасць, узброеным паўстаннем, вайной за незалежнасць / вызваленне і затым — грамадзянскай вайною. Гэтыя падзеі сталі часткаю працэсу нацыянальнага самаўяўлення і вызначэння ірландскасці, якая пачала выходзіць з каланіяльнага ценю Брытаніі. Менавіта гэты перыяд, альбо, больш дакладна, інкультурацыя гэтага перыяду стала *terminus a quo*, з чаго, уласна, пачынаецца разуменне ірландскае ідэнтычнасці.

Такі працэс неабходны для культурнага самавызначэння, але існуе небяспека, што такія культурна санкцыянаваныя катэгорыі могуць быць матэрыялізаваныя ў пэўныя формы эпінтэمالогічнае артадоксіі, якая фармуе малазменлівы цэнтр ідэнтычнасці. Як зазначыў Рычард Кірнэй (Richard Kearney), «ідэалагічнае згадванне сакральнага фундаментальнага акта вельмі часта служыць інтэграцыі і легітымацыі сацыяльнага парадку» (1998, 166). Тым не менш ён працягвае цытаваць перасцярогу, агучаную Полем Рыкёрам. Ён зазначыў, што працэс самасцвярджэння можа быць ператвораны «ў містычны дыскурс, які служыць для некрытычнага апраўдання ці ўслаўлення існае палітычнае ўлады». Сутнасць думкі Рыкёра ў тым, што ў такім выпадку сімвалы супольнасці становяцца фіксаванымі і фетышызаванымі, яны выконваюць ролю хлусні (1973, 29).

Мая тэза заснаваная на тым, што эміграцыя як эўфемізм ёсць рух ад такіх цэнтралісцкіх канструкцыяў ідэнтычнасці. Яна дазваляе змены, рост і магчымыя альтэрнатывы ў вызначэнні ірландскасці. Такая ірландскасць не факусуецца на вузкім цэнтры, але дазваляе глядзець вакол, на іншыя культуры. Такая перспектыва, якую можна пазначыць як кагнітыўную ці інтэлектуальную эміграцыю, прыносіць у Ірландыю ідэю рэспублікі, калі «Саюз Ірландцаў» (*United Irishmen*) спрабуе прыстасаваць амерыканскую і французскую палітычную тэорыю асветніцтва да ірландскага

⁵ «Уяўнае», «умроенае» — тэрмін, уведзены Лаканам, адзін з трох галоўных рэгістраў (рэальнае, уяўнае, сімвалічнае) псіхааналітычнага поля. — *Заўв. перакл.*

кантэксту. Цэнтрабежная прырода эпістэمالогіі «Саюза» найлепей бачная ва ўрыўку з іх Катэхізіса (1797 год).

What is that in your hand? It is a branch
Of what? Of the Tree of Liberty
Where did it first grow? In America
Where does it bloom? In France
*Where did the seeds fall? In Ireland*⁶
(Whelan 1996, 57).

Тут ірландская ідэнтычнасць вызначаецца ў тэрмінах працяглага рэвалюцыйнага і асветніцкага руху, які не мае культурнае спецыфікі. Ірландыя бачыцца як свецкая адзінка, якая не шукае самавызначэння ўнутры сябе, але з'яўляецца часткаю трансфармацыйнага руху, які спалучае яе з амерыканскай (1776) і французскай (1789) рэвалюцыямі.

Канцэпт міграцыі дазваляе вызначыць дыстанцыю ў часавым і прасторавым вымярэнні. Можна быць за дзве тысячы міляў ад Ірландыі альбо прадстаўляць другую ці трэцюю генерацыю, народжаную па-за межамі Ірландыі. У абодвух выпадках адбываецца змена адносінаў да цэнтра, што з'яўляецца вызначальным фактам досведу эміграцыі. Можна быць «амерыканскім» ці «аўстралійскім» ірландцам, змяняцца і плюралізавацца праз дачыненні з іншай культураю і цэнтрам. Гэты працэс уключае адсылку да значэння ідэнтычнасці *per se*, што супярэчыць звычайнаму крытэрыю падобнасці і працуе на адкрыццё ірландскасці для ўлучэння новых магчымасцяў і культурных навацыяў у форме пэўнага кшталту — «аб'яднанага ірландца».

Я буду сведчыць, што эміграцыя як метафара дае вялікія магчымасці апісання крытычнае пазіцыі. Эміграцыя дазваляе ствараць Ірландыі, здольныя да зменаў, адкрытыя для іншых у катэгорыях прасторы, часу і культуры. Эміграцыя стварае дыялектычныя ўзаемадачынненні паміж ведаю пра прыналежнасць да пэўнае культуры і ведаю пра адлучэнне ад культуры. Гэтыя адносіны красамоўна адлюстраваныя ў назве «Ірландскага цэнтра даследаванняў міграцыі» — тут нельга быць упэўненым, ці азначае слова «міграцыя» цэнтрабежныя альбо цэнтраімклівыя працэсы, ці яна яшчэ частка кола, ці разбіла яго рамкі.

Эпістэمالогічна эміграцыя дазваляе ірландскасці быць адрознай ад самой сябе. У той жа час, з этычнага пункту гледжання, досвед іншасці ўключаецца ў негатыўную дэфініцыю ірландскасці. Таму эміграцыю можна разглядаць (у этычных тэрмінах) як вызначэнне ідэнтычнасці ў тэрмінах супольнасці, якая і прысутная, і адсутная адначасова. Эміграцыя дазваляе сфармавацца супольнасці, «але таксама ведаць свае межы — і для ўласных межаў быць іх адкрыццём» (Derrida 1995, 355). Такім чынам, раскіданае слова «міграцыя» само па сабе ёсць сімвалізацыяй «адкрыцця» ірландскасці іншаму: іншым уплывам, іншым магчымасцям.

Адносіны эмігрантаў да фіксаванае веды пра ідэнтычнасць з'яўляюцца прывіднай прысутнасцю, за якой хаваецца нерухомы цэнтр і якая ўтрымлівае вялікі патэнцыял дэцэнтрацыі гэтага цэнтра. Апісаны вышэй гэльскі каталіцкі нацыяналістычны этас адпаведны жывому досведу ірландскасці. Тым не менш гэты этас не з'яўляецца і не павінен успрымацца як *адзіны* крытэрыі ірландскасці. Ён павінен напаўняцца нечым іншым, тым, што не мае суразмернае сілы, але да пэўнай ступені прысутнічае ў якасці аскепкаў (*scatterings, shatterings*) доўгага гістарычнага працэсу. Этас ірландскасці можа быць стартавай кропкаю, але яго не варта разглядаць як цэнтр, які выключае іншыя тыпы ірландскасці. Менавіта такое разуменне ідэнтычнасці стварыла ўмовы для міжусобнага гвалту, які разарваў тры генерацыі ў Паўночнай Ірландыі. Пытанне пра ідэнтыфікацыйны цэнтр з'яўляецца найбольш важным у аналізе ірландскае ідэнтычнасці, а таксама пры вывучэнні літаратурных тэкстаў, якія з'яўляюцца фундаментальным фактарам нацыянальнае тоеснасці.

У прыватнасці, Жак Дэрыда, калі абмяркоўвае канцэпт цэнтра ў «*Structure, Sign and Play in the Discourses of the Human Sciences*»⁷ (1978, 278–293), адзначае, што цэнтр любой структуры функцыянуе за кошт адмежавання «гульні» (*'play'*) структуры. Яго пазіцыя трымаецца на тым, што для структуры цэнтр — гэта кропка, якая арганізуе і кантралюе сістэму (для ілюстрацыі дастаткова зноў узгадаць радкі Ёйтса). Узровень гульні ў сістэме ці структуры абмежаваны сілай уздзеяння (*virtue*) цэнтра. Дэрыда сцвярджае, што гісторыя працэсу значэння ці азначэння заўсёды засноўваецца на пэўным цэнтры, валідацыйным

⁶ Падрадкавы пераклад: Што ў тваіх руках? — Галінка. — Галінка чаго? — Дрэва свабоды. — Дзе яно вырасла? — У Амерыцы. — Дзе яно расквітнела? — У Францыі. — Дзе ўпала яго насенне? — У Ірландыі.

⁷ «Структура, знак і гульня ў дыскурсе гуманітарных навук», частка кнігі «Пісьмо і адрозненне», рус. пераклад: Дэрыда Жак. Пісьмо і разлічце. М., 2000. Цытаваныя ўрыўкі — с. 446. — *Заўв. перакл.*

пункце, які звязаны з «поўнай прысутнасцю, па-за межамі гульні» (279). Можна зноў зірнуць на радкі Ёйтса, каб пабачыць гэты працэс у дзеянні. «*Things fall apart*» таму, што «*the centre cannot hold*». Крытыка Дэрды засноўваецца на тым, што такі канцэпт цэнтра (*centrality*) ніколі не можа трываць:

Трэба думаць, што цэнтр, які ёсць унікальным па сваёй дэфініцыі... кіруе структураю, але пазбягае структуравання... цэнтр знаходзіцца ля цэнтра татальнасці, і, таму што цэнтр не належыць татальнасці (не з'яўляецца часткаю татальнасці), татальнасць мае свой цэнтр недзе ў іншым месцы... Канцэпт цэнтравання структуры — гэта канцэпт гульні, якая заснавана на фундаментальным грунце, гульні, пабудаванай на аснове фундаментальнай нерухомасці (*immobility*), упэўненасці, якая сама па сабе знаходзіцца па-за межамі гульні («*Structure*», 279).

У кантэксце нашае дыскусіі, погляд на ірландскасць як на перадвызначаную і знешнюю гульню гісторыі, без сумневу, няслушны. Працэс гісторыі — эміграцыя, нашэсце, каланізацыя, змешаныя шлюбы, урбанізацыя — упэўнівае, што згаданы цэнтр, «фундаментальная аснова» ірландскасці, зазнаў серыю трансфармацый і дэцэнтрацый, якія, у сваю чаргу, плюралізавалі аснову. Цэнтр ужо немагчыма ўяўляць як форму самапрысутнасці, існавання, якое папярэднічала самой структуры. Цэнтр стаў функцыяй, у якой «бясконца колькасць знакаў-субстытутаў» пачынаюць гуляць, і гэты шэраг знакаў-субстытутаў, якія можна назваць «дыкурсам», стаў канстытуцыйным фактарам у існаванні «цэнтральнай», «першаснай ці трансцэндэнтнай» азначальнай, якая ніколі абсалютна не прысутнічае «па-за межамі сістэмы адрозненняў» («*Structure*», 280).

Калі можа існаваць больш за адзін цэнтр, і калі разуменне цэнтра залежыць ад розных уплываў у дыкурсе культуры і грамадства, адпаведна можа быць больш за адзін набор ідэнтыфікацыйных параметраў. Гэта з'яўляецца грунтам для альтэрнатыўнага разумення ірландскасці, чаргавання Ірландыі. Эміграцыя, пашыраючы маштаб гэтага культурнага дыкурсу, з'яўляецца важным сімвалам плюральнасці як фізічнага *Weltanschauung*⁸ ірландскасці, разгорнутага за кошт досведу новае культуры з усімі наступствамі і зменамі.

Магчыма, найбольш цікавы прыклад гэтае эпістэ-малогіі эміграцыі можна знайсці ў выпадку вядомага літаратурнага героя-эмігранта Стэфана Дэдалуса (Stephen Dedalus), чья ідэнтычнасць адлюстравана праз альтэрнатыўнае разуменне ірландскасці.

У «*A Portrait of the Artist as a Young Man*»⁹ драматызуецца эсэнсэалісцкае і альтэрнатыўнае разуменне ірландскасці. Няслушна разумець эміграцыю Стэфана як збавенне ад Ірландыі і ад усіх ірландскіх яе рэчаў. У апошняй главе кнігі ён тлумачыць свае прычыны пакінуць Ірландыю свайму сябру Дэвіну, «маладому феніяўцу»¹⁰. На працягу іх размовы Стэфан адказвае на пытанне пра прычыну падарожжа. Яго адказ указвае на эпістэمالагічную пазіцыю эміграцыі як метафары: «Скажы ім, самы кароткі шлях да *Тары* быў праз Хоўліхэд (*Holyhead*)» (Joyce, 216).

Тара — гэта міфічны цэнтр, месца вялікіх князёў (*high-kings*) Ірландыі. Сам па сабе гэта тып трансцэндэнтальнага знака, які шырока пашыраны ў кельцкіх гістарычных расповядах пра адраджэнне. З сімвалічнага пункту гледжання Тара значыць эпіцэнтр Пра-Ірландыі (*Ur-Ireland*), месца чысціні, якое папярэднічала нашэсцю. Месца, дзе ірландская мова і культура былі нормаю. Хоўліхэд, порт Уэльса, доўга быў традыцыйнай кропкай прыбыцця ірландскіх эмігрантаў у Брытанію. Джойс паказвае, што нельга лічыць, быццам Стэфан адкідае Ірландыю толькі таму, што ён пэўным чынам абнаўляе ірландскасць. Яго падарожжа — гэта магчымасць адкрыць новыя формы ірландскасці (якія я назваў чаргаваннем Ірландыі). Джойс выказвае гэта, як ён звычайна робіць, у канцы навелы:

Амін, хай будзе так. Вітаю жыццё! Я сышоў для таго, каб спаткаць у мільённы раз геніяльнасць досведу і выкаваць у кузні маёй душы няствораную свядомасць маёй расы (Joyce, 218).

Тут фармулюецца эпістэمالагічная веда міграцыі. Ён падкрэслівае патрэбу ў тым, каб знайсці пэўную крытычную дыстанцыю, якая дазволіць яму прапанаваць крытыку эсэнсэалісцкага фармулявання ірландскасці. Вельмі важна, што месца яго новага прызначэння — не замежная краіна, але «душа». Тут канцэпт эміграцыі мае эпістэمالагічны характар, таму што прэзентуе

⁸ Светапогляд (ням.). — *Заўв. перакл.*

⁹ «Партрэт мастака ў юнацтве», раман Д. Джойса (1916). — *Заўв. перакл.*

¹⁰ Сябра тасмнага таварыства, якое змагалася за вызваленне Ірландыі ад англійскага ўладарання. — *Заўв. перакл.*

розныя шляхі вызначэння ірландскасці ў тэрмінах ідэнтычнасці. Эміграцыя — гэта тып псіхічнага эўфемізму, які дазваляе яго «душы» дасягнуць перспектыўнай дыстанцыі ад вузкага тлумачэння ідэнтычнасці. Тара, такім чынам, праламляецца праз лінзу Хоўліхэда. Праз метафарычнае выкарыстанне эміграцыі адбываецца прарыў ізаляцыі і эсэнсэалісцкае Ірландыі, якую Джойс параўноўвае з «сецівам нацыянальнасці, мовы, рэлігіі» (Joyce, 177).

Гэты эсэнсэалісцкі крытэрыі, які шырока асацыюецца з ведаю пра ірландскасць як з'яву нацыяналістычную, гэльскую і каталіцкую, стварае структурнае сеціва, якое прыводзіць да таго, што «душа чалавека народжана ў яго краіне» (Joyce, 177). Такія эсэнсэалісцкія фармулёўкі можна разглядаць як пазіцыю фіксацыі, якая адмаўляецца дазволіць якое-небудзь развіццё вызначэння ірландскасці, як і механізма пераадолення разумення ірландскасці як сутнасці, якая вызначаецца крытэрыямі этнічнасці. Такая цэнтраімклівая ідэнтыфікацыя месца заснавана на тых наратывах, якія былі зафіксаваны ў цэнтры і адмаўляюць у існаванні нечаму па-за яго межамі. Гэта працэс, які Ліятар пазначыў у «*The Differend*» як «*Volk* закрыў сябе ў *Heim* і вызначае сябе праз наратывы, якія прывязаны да імёнаў» (218). Мне падаецца, што канцэпт эміграцыі дазваляе сфармуляваць для соцыякультурных межаў ірландскае супольнасці тое, якім чынам можна «ведаць пра свае межы і як межы могуць стаць *адкрыццём*» (Derrida 1995, 355).

Стэфан спрабуе стварыць альтэрнатыўныя фармулёўкі ірландскасці, якая дагэтуль не артыкулявалася. Ён імкнецца вызначыць цэнтраванасць ідэнтычнасці, як паказвае пытанне Дэвіна: «Чаму ты не вучыш ірландскую мову?» (Joyce, 176). Дэвін, які бачыць сябе як «перш за ўсё і галоўным чынам ірландскі нацыяналіст», пытае Стэфана, ці з'яўляецца ён «увогуле ірландцам» (Joyce, 176). Вядома, для ірландскага нацыяналіста быць ірландцам — значыць вучыць ірландскую мову. Гэта гіпастатычнае разуменне расы, рэлігіі і мовы як крытэрыя ірландскае ідэнтыфікацыі, супраць якога Джойс падымае свой *non serviam*. Наратывнае ўяўленне становіцца фетышызаваным, калі міф і рэальнасць зліваюцца (у тэрміналогіі Рыкёра). Веда, што ірландскасць *qua* ірландскасці неабходна, звязаная з вывучэннем ірландскае мовы, накладвае двухвымерную дэфініцыю ідэнтычнасці на трохвымерную гістарычную сітуацыю рэальнага свету. Менавіта гэты тып адзінкавай ірландскасці

Стэфан спрабуе дэканструяваць і трансфармаваць праз канцэпт эміграцыі як эўфемізму.

Я мяркую, што Джойс, размяшчаючы «*A Portrait of the Artist as a Young Man*» пад рубрыкай грэцкага міфа *Daedalus*, і праз структураванне Уліса ў тэрмінах, аналагічных «Адысеі» Гамера, спрабуе размясціць альтэрнатыўную перспектыву Ірландыі ў межах больш шырокага еўрапейскага сузор'я. Праз духоўную прысутнасць класікі заходняга канону еўрапейскае вымярэнне з'яўляецца важным складнікам альтэрнатыўнае Ірландыі.

Прывіднасць ёсць іншы шлях прадстаўлення адрозненняў, якія знаходзяцца каля сэрца ідэнтычнасці. Дэрыда пазначаў такую ідэнтычнасць — у выпадку культуры, асобы, нацыі ці мовы — як самаадрознівальную, ідэнтычнасць, адрозную ад сябе самой, якая мае адкрытасць (*opening*) ці прабел унутры (1997, 14). У гэтым сэнсе ён паказвае адрозненне «заменнай, непранікальнай, гамагеннай, саматоеснай ідэнтычнасці ад порыстае, гетэрагеннае, якія адрозніваюцца ад саміх сябе». (1997, 114). Гэтак жа і Джойс спрабуе вызначыць культуру ірландскасці, якая б не была «ідэнтычнай самой сабе», але хутчэй была б «адрознай», «*different with itself*» (1992, 9–10). Гэта дасягаецца праз размяшчэнне ірландскасці ў межах еўрапейскага кантэксту, што сімвалізавана ў грэцкім жарце яго сяброў «*Stephanos Dedalos! Bous Stephanoumenos! Bous Stephaneforos!*» і ў вобразах «духа старажытнага каралеўства датчан» (149). Мадэляванне імя Стэфана адбываецца адначасова з культурнай трансфармацыяй, якую ірландскасці можа прынесці адкрытасць да Еўропы і свету праз стварэнне альтэрнатыўных Ірландыяў.

Трэба заўважыць, што менавіта прывідная фігура дацкага мінулага Ірландыі вядзе Стэфана (з яго «дзіўным імем») да яго лёсу. Гэты прывідны датчанін, сам па сабе эмігрант, указвае на перарыўнасць ірландскае гісторыі, таму што датчан можна разглядаць як першых замежных захопнікаў Ірландыі. Заўвага, зробленая крыху раней у «*North*» Шэймаса Хіні, дзе іх «галасы, абароненыя акіянам», выкарыстоўваюцца як прывідная прысутнасць, папярэджае паэта і абвясчае пэўную форму «азарэння» (Heaney, 1975, 19). Прывідны Стэфан — гэта фігуры магчымасці, яны клічуць яго да новай пазіцыі перавагі, якая дазволіць яму вызначыць «няствораную свядомасць» яго расы.

Канцэпт эміграцыі адкрывае перспектыву для новага разумення праблем ідэнтычнасці. У той час як літаральнае ўяўленне можа санкцыянаваць эсэнсэалісцкую ідэнтычнасць, яно таксама можа яго выкрыць. Літаратура як жанр здольная разгар-

нуць эстэтычна санкцыянаванае бачанне «дому», забяспечваючы маштаб для новых паралельных значэнняў, якія адкрываюць прастору адрознення ў апазіцыі да розных формаў уніфікаванасці. Рыкёр зазначаў, што ўяўленне можа функцыянаваць як два супрацьлеглыя полюсы. На адным — спалучэнне рэальнасці з міфамі, якія выкарыстоўваюцца «некрытычнай свядомасцю» і фармуюць іх сацыяльную «дадзенасць». На іншым полюсе — «крытычная дыстанцыя цалкам усведамляе сябе самую» і «ўяўленне становіцца інструментам крытыкі рэальнасці», таму што дазваляе «свядомасці размесціць нешта на адлегласці ад рэальнасці і такім чынам прадукаваць адрознасць у самым сэрцы існавання» (Kearney, 1998, 147). Гэтая крытычная свядомасць, сімвалізаваная канцэптам эміграцыі як эўфемізму, супрацьпастаўляецца гістарычнаму і рэальнаму руху эміграцыі. Я б хацеў падвесці вынік маіх развагаў на прыкладзе канцэпту *inner émigré*, прапанаванага Шэймасам Хіні.

У вершы «*Kinship*» («*Падобнасць*») у першай частцы зборніка «*North*» («*Поўнач*») Шэймас Хіні дае перапрацоўку радкоў Ёйтса пра неабходнасць для цэнтра трываць:

*This centre holds
and spreads*¹¹ (43).

Ён, відавочна, мае іншы канцэпт цэнтральнасці, чым Ёйтс, у якога здольнасць цэнтра «трываць» залежыць ад яго здольнасці «пашырацца». Гэты канцэпт парывае ўжо абмеркаваныя адносіны паміж цэнтрам і яго атачэннем. Калі цэнтр пашыраецца, ён, відавочна, губляе якасць адзінства, з якога ён першапачаткова паўстаў. Адпаведна, цэнтр, які пашыраецца, — гэта ўжо невялікае кола.

У сваім вершы «*Exposure*» (апошняя частка «*Singing Schools*», «*North*») Хіні выстаўляе досвед эміграцыі як эпістэمالагічную пазіцыю, з якой цэнтраімклівае ядро расы і месца разглядаецца ў перспектыве. У гэтай паэме ён абмяркоўвае сваё стаўленне да сучаснага разумення ірландскасці. Ён спрабуе бачыць сваю пазіцыю як значна менш эсэнсэалістычную і значна больш складаную і не хоча прымаць аднастайнае перспектывы ў межах сваёй групы. Ён уяўляе сваю прыватную пазіцыю як тую, што звязана з яго групай, але не з'яўляецца групавою.

*I am neither internee nor informer;
An inner émigré, grown long-haired*

*And thoughtful; a wood-kerne
Escaped from the massacre,
Taking protective colouring
From bole and bark, feeling
Every wind that blows* (73).

Тут унутраная эміграцыя мысліцца як раздумлівы адказ на выклік часу. Ён не ёсць ні інтэрніраваным, *internee* (інтэрніраванне было часткаю палітыкі, якую распачаў брытанскі ўрад у жніўні 1971 года, калі «вядомыя» рэспубліканцы і лаялісты, сябры парамілітарных фармаванняў былі зняволеныя без суда, каб спыніць гвалт), ні інфарматарам, *informer*. Ён хоча выбраць іншую перспектыву, у якой ён можа адрэфлексаваць усю складанасць сітуацыі. Хіні бачыў усю небяспеку таго, што Рыкёр вызначыў як фетышызацыя нарацыйнага ўяўлення (*narrative imagination*). Ён апісвае культуру, у якой канцэпт Ліятара «*Volk*» закрывае сябе ў «*Heim*» і вызначае сябе «праз наратывы, прымацаваныя да імёнаў».

У «*Whatever You Say Say Nothing*» (таксама зборнік «*North*») Хіні ўлоўлівае гэтую бінарнасць вызначэння ў тэрмінах «сябе» і «іншага». У адным з радкоў ён адзначае, як выбар хрысціянскага імя ўспрымаецца як указанне на палітыка-рэлігійную адметнасць:

*Manoeuvrings to find out name and school,
Subtle discrimination by addresses
With hardly an exception to the rule
That Norman, Ken and Sidney signalled Prod
And Seamus (call me Sean) was sure-fire Pape* (59).

Гэты ўзор вызначэння бінарнасці праз апазіцыю падобны да працы Кардыфскай групы аналізу тэкстаў (*Cardiff Text Analysis Group*), якая даследавала палітычныя прамовы. Яны вывучалі, перш за ўсё, ЗША і СССР. Тым не менш іх высновы могуць быць выкарыстаныя да аналізу традыцыі супрацьстаяння католікаў-нацыяналістаў і пратэстантаў-уніяністаў. Выкананыя па палітычных пытаннях (першапачаткова — праблема ядзернага ўзбраення) даследаванні паказваюць, што такія праблемы заўсёды залежаць ад культурных і лінгвістычных практыкаў. Насамрэч яны зрабілі карысную выснову, што бінарны парадак (*binary pattern*) канфрантацыі, які характэрны для большасці шматпартыйных палітычных сістэмаў, канструюецца з апазіцыі формай, якую вызначае мова. Кожная пазіцыя / традыцыя вызначае сябе праз супрацьпастаўленне да іншае, праз «фіксаванне

¹¹ Гэты цэнтр трывае і пашыраецца.

адрозненняў як апазіцыі». Такім чынам, кожная традыцыя «ўніфікуе свае суб'екты ў дачыненні да антытэзіса, які аказваецца ўмоваю значэння». Адзінства і ўзгодненасць традыцыі залежаць не ад эсэнсэалісцкае якасці мінулага і сучаснага, але ад палярных адносінаў да іншага, — «пазіцыя становіцца эфектам апазіцыі» (1988, 381).

Рэфлексіі Хіні пра цэнтраімклівае вяртанне да племені, этнічнасці і эсэнсэалісцкага паходжання, якія ён называе «апетыты гравітацыі» (1975, 43), і прыводзяць яго да далейшага ўсведамлення, што такі эсэнсэалізм — «цвёрды кляп месца» (1975, 59) — абмяжоўвае дэбаты, дыскусіі і галасы іншага. Сутыкнуўшыся з гэтымі атавістычнымі асацыяцыямі пра дом і дом-месца (*home-place*), Хіні спрабуе дасягнуць больш шырокае перспектывы праз свой досвед «*inner émigré*».

Досвед «*inner émigration*» дэстабілізуе эсэнсэалізм і выстаўляе гібрыдныя, шматкультурныя ідэнтычнасці, якія з'яўляюцца фактам сучаснае культуры і грамадства. Канцэпт ідэнтычнасці ў сэнсе *Versammlung* Хайдэгера сфакусаваны на цэнтральных трансцэндэнтальных азначальных, якія перададзены мінуламу. Замест гэтага ўзаемадзеянне розных ідэнтычнасцяў стварае альтэрнатыву канцэпту ірландскасці і Ірландыі. У тэрмінах Дэрыды гэты канцэпт дазваляе выконваць адну з функцыяў літаратуры — «звязваць з будучыняй», *to-come* [*à-venir, cf. avenir, future*].

У той час як эквівалентнасць думак Хіні і Дэрыды можа, на першы погляд, выглядаць нязвычайна ў кантэксце абмеркавання ірландскасці і ідэнтычнасці, я думаю, некаторыя важныя падабенствы варта адзначыць. Кар'ера Хіні дэманструе плюралізм ідэнтычнасці, які прысутнічае ва ўсіх культурах, і Ірландыя тут не выключэнне. У «*Among Schoolchildren*» Хіні адзначае складанасць свайго досведу альтэрнатыўнае ірландскасці. Ён вучыўся ў розных людзей і быў чалавекам, які знаходзіўся пад уплывам як ірландскага, так і англійскага аспекту ольстэрскай культуры.

У многіх выпадках такі бінарызм быў адлюстраваны ў антаганістычных пазіцыях сябе і іншага (*self and other*), альбо нас і ix... Уплыў такіх розных цэнтраў ідэнтычнасці на асобу з'яўляецца важным лейтматывам усіх прац Хіні.

Фізічна Хіні пераехаў з Паўночнай Ірландыі ў Ірландскую рэспубліку ў лістападзе 1976 года, затым пэўны час правёў у Оксфардскім універсітэце і Гарвардзе. Яго часта разглядалі як чалавека, недастаткова адданага каталіцкім, нацыяналістычным пазіцыям, і гэта забяспечвала кантэкст яго досведу «выканання» патрабавання сваёй уласнае

групы. Патрабавання, якое ён графічна падкрэсліў у сваім познім вершы «*Flight Path*» у «*The Spirit Level*», дзе суразмоўца пытае яго: «Калі ты, тваю маці (*for fuck's sake*), збярэшся напісаць што-небудзь для нас?» Адказ Хіні катэгарычны: «Калі я буду што-небудзь пісаць, што б гэта ні было, я буду пісаць для сябе самога» (25). Параўнанне з размоваю паміж Стэфанам і Дэвінам у «*A Portrait of the Artist as a Young Man*» вельмі паказальнае. Абодва аўтары не жадаюць стаць часткаю таго, што Ліятар назваў матываваным зліццём *Volk* і *Heim* праз «нарратыў, замацаваны да імя», а Рыкёр інтэрпрэтаваў як зліццё сімвалічнага з рэальным. І Джойс, і Хіні падпадаюць пад другі полюс уяўлення (у мадэлі Рыкёра), бо для кожнага крытычная дыстанцыя, сімвалізаваная эміграцыяй як эўфемізмам, мае цэнтральнае значэнне.

Той факт, што Хіні спрабуе «быць па-за ўздзеяннямі ўсіх пазіцыяў», значыць, што яго досвед ідэнтычнасці «нас» паступова адкрываецца і пашыраецца, каб уключыць галасы і ідэнтычнасці іншых.

Такі досвед перамяшчэння і эміграцыі з'яўляецца важным у тэрмінах Дэрыды для досведу самасці. Дэрыда жыве ў Алжыры, але размаўляе па-французску, што з'яўляецца прыкметаю падабенства аўтараў. У «*Points*»¹² Дэрыда кажа пра добры досвед быць на перакрываванні дзвюх прастораў, а менавіта месца і культуры. Жывучы ў сярэдзіне арабскае культуры, Дэрыда ўзрос у моналінгвістычным (французскім) *milieu*. Нягледзячы на тое, што французская была яго адзінай моваю, праз «культуру французай Алжыра і яўрэйскай супольнасці французай Алжыра» ён прыходзіць да высновы, што «Францыя не ёсць Алжыр... але ўлада французскае мовы была паўсюднай».

Дэрыда кажа, што, нягледзячы на тое, што ўсе размаўлялі па-французску і былі паглыбленыя ў французскую літаратуру і культуру, «француз з Францыі быў іншым» (1995, 204). Гэты фрагмент падкрэслівае значэнне пачуцця быцця дома і, адначасова, не дома ў французскай культуры. У «*The Other Heading*» ён кажа пра сябе як пра некага «не зусім еўрапейца паводле нараджэння», які зараз лічыць сябе «пэўным пераартыкуляваным, звышкаланізаваным еўрапейскім гібрыдам» (1992, 7). Ён бачыць сваю культурную ідэнтычнасць як «не толькі еўрапейскую, і як неідэнтычную самой сабе» (1992, 82–83). Тут заўважным кагнітыўным падабенствам з досведам эміграцыі ёсць разбіванне фіксаванае ідэнтычнасці.

У пасажы, які, што трэба заўважыць, вельмі падобны, Хіні таксама кажа пра пачуццё адчужа-

¹² «Пазіцыі» — зборнік інтэрв'ю, французскае выданне — у 1972 годзе. — *Заўв. перакл.*

насці і адасобленасці ў сувязі з месцам і моваю. У «Preoccupations» ён зазначае, што падтрымліваў веду сваёй тоеснасці «як ірландца ў правінцыі», якая настойвае на тым, што яна брытанская (1980, 35), і ідзе далей для падсумавання свайго адчування дыстанцыі ў наступным сцверджанні:

Я пішу і размаўляю па-англійску, але, у той самы час, не падзяляю практыкі і перспектывы англічаніна. Я вывучаю англійскую літаратуру, я друкуюся ў Лондане, але англійская традыцыя не з'яўляецца для мяне да канца домам (1980, 34).

Тут мы бачым пачуццё, блізкае да *Unheimlich*, напоўненага ўпэўненасцю *Heimlich*. Дэрыда і Хіні насяляюць памежную прастору (*liminal space*), якая дазваляе ім бачыць адрознасць болей, чым падабенства, якое вызначаецца ў тэрмінах сінгулярнае і агульнае ідэнтычнасці. Цэнтр ідэнтычнасці трымае, але не праз «пашырэнне», далучэнне галасоў іншасці. У сваю чаргу, досвед ірландскасці Хіні ёсць пашырэнне «нас» для таго, каб уключыць «іх», і гэтая парадыгма ідэнтычнасці з'яўляецца прадметам гэтага артыкула. Хіні адзначае ў «Tollund»

[W] e stood footloose, at home beyond the tribe,
More scouts than strangers, ghosts who'd
walked abroad
Unfazed by light, to make a new beginning
(1996, 69).

Цэнтралізаванасць эсэнсэалісцкае ідэнтычнасці пераадольваецца як альтэрнатыўны канцэпт ідэнтычнасці, звязаны з падарожжам, досведам міграцыі. Джойс і Хіні дэманструюць разбуральную і дэцэнтрвальную сілу мовы і сімвалаў, каб пасунуць фіксаваны вобраз ідэнтычнасці.

Цытаваныя працы:

1. Bennington, Geoffrey and Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. London: University of Chicago Press, 1993.
2. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
3. Cardiff Text Analysis Group. "Disarming voices (a nuclear exchange)" *Textual Practice* 2.3 (1988): 381–393.
4. Derrida, Jacques. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Edited with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.
5. Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

6. Derrida, Jacques. *Points... Interviews, 1974–1994*. Edited by Elizabeth Weber. Translated by Peggy Kamuf and others. Stanford: Stanford UP, 1995.
7. Derrida, Jacques. *Positions*. Translated by Alan Bass. London: Athlone, 1981.
8. Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*. Translated from the French by Peggy Kamuf. Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg. London: Routledge, 1994.
9. Derrida, Jacques. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
10. Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. London: Routledge, 1978.
11. Heaney, Seamus. *Among Schoolchildren*. Belfast: Queen's University, 1983.
12. Heaney, Seamus. *North*. London: Faber, 1975.
13. Heaney, Seamus. *Place and Displacement*. Grasmere: Trustees of Dove Cottage, 1985.
14. Heaney, Seamus. *Preoccupations: Selected Prose 1968–1978*. London: Faber, 1980.
15. Heaney, Seamus. *The Spirit Level*. London: Faber, 1996.
16. Heaney, Seamus. *Wintering Out*. London: Faber, 1972.
17. Joyce, James. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. 1916. Edited by R. B. Kershner. Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1993.
18. Kearney, Richard. *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
19. Lyotard Jean-Francois. *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
20. Ricoeur, Paul. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. C. Regan and D. Stewart. Boston: Beacon Press, 1973.
21. Whelan, Kevin. *The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity 1760–1830*. Critical Conditions Series. Cork: Cork University Press in association with Field Day, 1996.
22. Yeats, William Butler. *The Collected Poems of William Butler Yeats*. London: Macmillan, 1979.

Скарочаны пераклад Андрэя Казакевіча
наводле: Eugene O'Brien. *Alternate Irelands: Emigration and the Epistemology of Irish Identity // Jouvert: a journal of postcolonial studies* Volume 4, Issue 1 (Fall 1999).
Друкуецца з ласкавага дазволу аўтара.