

Ориенталски нелепици: (не)просветеният смях на лейди Елизабет Крейвън

Людмила Костова

Томас Хобс (1588–1679), една от ключовите фигури, подготвили западноевропейското Просвещение, се спира върху смяха в глава VI на прочуто-то си произведение *Левуатан* (1651). Главата е многозначително озаглавена „За вътрешните начала на извършващите се по наша воля движения, известни като страсти“.¹ В класификацията, на която подлага страстите, Хобс свързва смяха със суетата – „страст“, която по негово мнение е „най-вече присъща на младите“ и която се „подхранва от истории и измислици за храбри люде“. Смяхът, според него, е страст с конкретен физически израз: „гримасите“, предизвикани от внезапен пристъп на суета, която пък от своя страна се дължи „или на някакво тяхно собствено внезапно действие, което ги изпълва с доволство, или пък на възприятието на недостатък у някой друг, поради което те се възторгват от самите себе си.“ Следвайки логиката на синтактичната структура, можем да приемем, че „те“ и „техните“ се отнася именно до „младите [хора]“, които страдат от суетност поради липсата на житейски опит. Смяхът в такъв случай е поредният знак на незрялост, но за разлика от суетата в чист вид, която се разглежда преди него, той се свързва с далеч по-неприемливи нравствени недостатъци. Така например, Хобс пише, че отношението, на което той е външен израз, е

най-присъщо на онези, които съзнават колко малко качества самите те притежават и поради това са принудени да поддържат собственото си самочувствие, като наблюдават недостатъците на другите. Ето защо многото смях за сметка на другите е знак на дребнодушие (pusillanimity). Защото едно от делата, подобаващи на великите духом, е да допринесат за освобождението на другите от присмех, както и да се сравняват само с най-способните.

Ролята на Хобс като нравствен философ често не се дооценява и по традиция вниманието се фокусира върху политическите аспекти на неговата мисъл, но значението на трактовката му на смяха в цялостния контекст на западноевропейското Просвещение надали би могло да се оспори. Неин отзвук намираме многократно в онези изказвания, които сме свикнали да схващаме като същностни за епохата. Например когато в *Писма, отнасящи се до английската нация* Волтер задава въпроса „Защо не може светът да прилича повече на Англия?“, той до голяма степен се из-

¹ Цитатите са по електронното издание на *Левуатан*, налично на <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-a.htm> (30. 05. 2004 г.). Преводът е мой. – Л. К.

живява като последовател на Хобс, въздържащ се от присмех и решен да помогне на онези, които живеят в части на света, различни от Англия, схващана като възплъщение на свобода и толерантност, да се приобщат поне отчасти към тези ценности². Същевременно Волтер съзнава, че актът на приобщаването не се отдава с еднаква лекота на всеки. Самият той заявява „Колко огромно е в момента разстоянието между англичанина и бошнака!“³ Ако Англия от негова гледна точка е страната еталон, то Босна и Сърбия са за момента точно обратното. На теория с течение на времето дори и те биха могли да се доближат до еталона. От друга страна, ако за бошнаците и сърбите това доближаване е теоретично възможно, то как стои въпросът с турците и другите последователи на Исляма?

Иначе казано, успява ли онова елитарно малцинство, за което обикновено приемаме, че е представително за „просветения“ XVIII в. във всички случаи да следва и поддържа моралната позиция, предписана от предшественика му Хобс? Многозначително е, че Волтер, който определено е знакова фигура за Просвещението, далеч не е последователен в отношението си към географски най-близките представители на Исляма, т. е. към турците. Отношението му към тях би могло в най-добрия случай да се определи като *противоречиво*. От една страна, в своя „Трактат върху толерантността“ (1763), той акцентира върху универсалния характер на разума и способността на хората да възприемат разумни аргументи, независимо от това коя част на света обитават, към кой етнос или вероизповедание принадлежат. В една атмосфера на всеобщо „братство“, която изключва взаимното недоверие и подозрения, Волтер смята да отправи апела си за взаимна търпимост към „китаец“, „сиамец“, „турчина“. Същевременно в писмо до Екатерина Велика, написано около пет години по-късно, той подбужда царицата да накаже именно турците:

Тези варвари заслужават да бъдат наказани от *една героиня* (курсив мой, Л. К.) поради неуважението, с което са се отнасяли към дамите досега. Ясно е, че хора, които немарят за изящните изкуства и държат жените заключени, заслужават да бъдат изтребени [...]⁴

В случая турците дори не са подложени на присмех заради явните си (от гледна точка на Волтер) недостатъци, нито пък на Екатерина се препоръчва да подходи към тях със силата на убеждението и да се опита да ги промени, апелирайки към разума им. „Изтребването“ се оказва единственото решение и това за сетен път ни подбужда към преценка на клишираната представа за западноевропейското Просвещение като люлка на хуманизма и най-положителните цивилизационни ценности.

² За пространен коментар върху отношението на Волтер към Англия, вж. **Buruma, I.** *Voltaire's Cocunuts. On Anglomania in Europe.* (London: Phoenix, 2000), pp. 20–51.

³ Цитирано по **Buruma**, с. 20.

⁴ Цитирано по **Wolff, L.** *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment.* (Stanford: Stanford UP, 1994), p. 211.

Целта на настоящия текст е да разгледа един друг случай на „отстъпление“ от позицията, предписана от Хобс. Веднага трябва да поясня, че не се стремя просто да заклея „отстъплението“, а по-скоро да покажа при какви обстоятелства се проявява (не)просветеният смях на епохата, коя/чия другост се схваща като неприемлива?

За примери на онова, което Хобс определя като „дребнодушие“, се насочвам към пътеписната литература, която от близо двадесет години насам представлява значителен интерес за литературоведи и културолози. Повествователят на пътеписния жанр лесно може да се възприеме като „практик“, който привежда в действие идеите на философите, при все че тази опростенческа схема далеч не винаги е възможна. Както показва заявеното ми заглавие, ще разгледам пътешественическата персона на лейди Елизабет Крейвън (1750–1828) в епистоларния ѝ мемоар *Пътуване през Крим до Константинопол* (1789). Този мемоар буквално се разполага на „прага“ между настроеното на универсалистка вълна Просвещение и т. нар. „дълъг“ XIX в., протичащ от последното десетилетие на XVIII в. до Първата световна война, за който пък се приема, че акцентира върху различията между наблюдаваните явления и върху уникалната същност на всяко едно от тях. Пътешествието на бъдещата маркграфиня на Аншпах започва от Франция. За разлика от ред свои съвременници и следовници тя не изглежда да страда от англосаксонски предразсъдъци към французите⁵. Всъщност мемоарът ѝ като цяло се характеризира със стремеж към идентификация с аристокрацията на ред страни на Западна, Централна и Източна Европа. Това говори за пределната близост на иначе разделените от огромни географски пространства разновидности на аристократичната култура на „стария“ континент⁶. През XVIII и XIX в. представителите на тази култура се придържат към сходни поведенчески и битови норми. В мемоара на Крейвън подобни сходства са обект на идеализация: следвайки логиката на една риторика на еднаквостта, тя ги *премества* от сферата на относително формалните социално-културни отношения в интимното пространство на семейната близост, като представя всички аристократи, които са проявили внимание към нея, като свои „братя“, а себе си като тяхна „сестра“.⁷ Като се изключи предвидимата близост на Крейвън до маркграфа на Аншпах и бъдещ неин съпруг, към когото

⁵ По въпроса за взаимните предразсъдъци между французи и британци, вж. **Bernal, M.** *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* (London: Vintage, 1991), 352–359.

⁶ За близостта между аристократичните култури в Европа, вж. **Lieven, D.** *Empire. The Russian Empire and Its Rivals.* Yale UP, 2001.

⁷ **Lady Elizabeth Craven.** *A Journey Through the Crimea to Constantinople.* (Vienna, 1789), p. 407. Поради честите позовавания на книгата в настоящия текст, по-нататък страниците ще следват в скоби след всеки цитат. Преводът на цитатите от книгата е мой. По въпроса за сантименталната идентификация на Крейвън вж. също **Kostova, L.** *Constructing Oriental Interiors: Two Eighteenth-Century Women Travellers and Their East.* – In: *Travel Writing and the Female Imaginary.* Vita Fortunati, Rita Monticelli and Maurizio Ascari (eds.). Bologna: Patron Editore, 2001, pp. 17–33.

тя се обръща с „братко“, най-интимна се оказва връзката ѝ с френските аристократи, които среща през пътуването си.

Идентификационната схема, възприета от Крейвън, в значителна степен доказва тезите на Лари Улф, Милица Бакич-Хейдън и някои други автори, разглеждащи обстойно мястото на процеса на *ориентализация* в концептуалното структуриране на евроазиатското пространство от XVIII в. насам. Улф говори за утвърждаването на част от Западна Европа като нов концептуален център на „стария“ континент⁸. Поради специфични за онова време геополитически, икономически и социално-културни фактори този „център“ е най-вече англо-френски. По думите на Улф Париж и Лондон сменят Рим и Флоренция на „картата на цивилизацията“.⁹ Според същия автор на този „център“ в рамките на „стария“ континент се противопоставя „полуориентализираното“ пространство на Източна Европа¹⁰. Милица Бакич-Хейдън обаче предлага по-фина скала за дефиниране на исторически и политически сложилите се етногеографски отлики в Европа: тя говори за „гнездящи ориентализми“ или „градация на [вътрешни] Ориенти“, в рамките на която Западният „център“ се отличава не само от „източни покрайнини“ като Балканите и Кримския полуостров, но и от схващаното като много по-близко пространство на Централна Европа¹¹. Въпросът за вътрешноевропейската ориентализация е привлякъл вниманието и на Райна Луис, която обръща внимание върху тенденцията към ориентализацията на доминираните от римо-католическата религия европейски културни пространства в текстовете на британски автори и пътешественици от XVIII и XIX в.¹²

При Крейвън и трите модела са действащи, но може да се каже, че функционират при различни обстоятелства. Ако между Франция и Великобритания съществена разлика няма, то белези на неприемлива другост се появяват в разказа ѝ за Италия. В тази част от мемоара си тя за пръв път набляга върху разликата между себе си като активна пътешественичка и пасивността и ограничеността на онези, които на английски се назовават с многозначителния неологизъм *travellees*. През погледа на няколко италиански жени от простолюдието яздещата на странично седло Крейвън изглежда куца (132). Пътешественицата с видимо удоволствие предава наивната им реакция. Ако ориентализмът е форма на подчерта-

⁸ Вж. **Wolff, L.** *Inventing Eastern Europe...*, 1–16, и „Voltaire’s Public and the Idea of Eastern Europe: Toward a Literary Sociology of Continental Division“, *Slavic Review*, 54 (1995), 4, 933–935.

⁹ **Wolff, L.** *Voltaire’s Public and the Idea of Eastern Europe: Toward a Literary Sociology of Continental Division*, p. 935.

¹⁰ Пак там.

¹¹ Вж. **Bakic-Hayden, M.** *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*. – *Slavic Review* 54, No 4 (Winter 1995). Мария Тодорова не приема, че моделът на Хейдън е приложим към Балканите. Вж. по въпроса **Тодорова, М.** *Балкани и балканизъм*. С., 1999, 20–72.

¹² **Lewis, R.** *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. (London: Routledge, 1996), 35–52.

ване на другостта чрез вменияване на отрицателни черти като изостаналост, наивитет, смешно и неприкрито учудване при вида на непознатото, то Ориентът за Крейвън започва от Италия¹³.

След пътуване по море и суша пътешественицата стига до Венеция, където е най-вече приятно впечатлена от „изобилието на провизии“ (150) и евтината и питателна храната. Обаче тя не се възторгва особено от паметниците на културата, за които много е чела преди това. Така например Крейвън определя църквата „Сан Марко“ като „готическа“ и счита, че е „шокиращо“ бронзовите коне, докарани от Константинопол, да „стърчат“ над вратата на храма (150). В случая е трудно да се прецени дали тя се шокира от естетическото несъответствие между „готическата“ катедрала и бронзовите статуи, или пък смята, че публичното излагане на този военен трофей над вратата на сградата влиза в разрез с религиозното ѝ предназначение. В Двореца на дожите вниманието ѝ е прикова но най-вече от лошото поддържане на намиращите се там картини и от незадоволителната хигиена в помещенията:

Книгите ще ви осведомят много по-подробно, отколкото аз бих могла да го сторя, за картините, които можете да видите във Венеция. Заседателната зала е удивителна, но всички картини в нея са мръсни. (150)

За относителността на разграниченията между „чисто“ и „мръсно“ в пътеписната литература е писано много. В повечето случаи с акцента върху лошата хигиена се преследват някакви идеологически цели, подчертава се по-ниския статус на изобразявания друг. Любопитно е, че някои пътешественици напълно умишлено избягват проблема за хигиената в своите описания, когато искат да създадат добро впечатление у своите читатели относно дадена слабо позната етническа група¹⁴.

Крейвън пише също и за етническата пъстрота на Венеция: на площада „Сан Марко“ могат да се видят хора „от всички народности“, носещи облекла, които тя никога преди не е виждала (151). Пътешественицата обаче не се застоява дълго на площада, понеже пъстрото множество разбира по вида ѝ, че е англичанка, а (според нея!) любовта им към „всичко, свързано с [английската] нация“ е толкова силна, че намиращата се там Крейвън се превръща в зрелище, което всички искат да видят. В този случай е налице присъщата за пътуващите и пишещите жени тенденция към „самообективизиране“, превръщането на самата себе си в обект на наблюдение през/чрез погледа на другите. Тази тенденция по прин-

¹³ За дебата относно ориентализма и формите на другост на Запад, вж. **Fleming, K. E.** Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography. – *American Historical Review* 105, 1 (2000), 1218–1233.

¹⁴ Вж. условното разделение между „консервативни“ и „либерални“ британски пътешественици на Балканите в **Kostova, L.** Meals in Foreign Parts: Food in Writing by Nineteenth-Century British Travellers to the Balkans. – *Journeys – The International Journal of Travel and Travel Writing*. Vol. 4, No 1 (2003), 21–43.

цип е широко коментирана във феминистката критика¹⁵ и често се представя като доказателство за нравственото превъзходство на пътуващите и пишещи жени. Самообективизирането може да доведе до някаква форма на положителна идентификация с наблюдаваните други и на освобождаване от насадени предразсъдъци, но това не винаги става. Съзнанието, че самата тя представлява „гледка“ или „зрелище“ за тълпата на „Сан Марко“, не подбужда Крейвън към релативизация на отликите между самата нея и другите, които съставляват същата тази тълпа, и към преодоляването на предразсъдъците, с които тя подхожда към тях. Тя си остава затворена в своя свят на привилегирована британска аристократка и не поставя нито за момент под въпрос степента на собственото си любопитство към чужда култура. „Чудати“ в реакцията си спрямо нея са другите, нейната собствена почуда от техните нрави, облекло и „чуждост“ е представена като напълно „нормална“.

От Венеция Крейвън продължава на север към Виена и вътрешността на Хабсбургската империя. В идеологическата постройка на пътеписа пътуването към Виена представлява своеобразно „връщане“ към дома. Австрия е страната, която изглежда на Крейвън най-малко чужда. Многозначително е, че пътеписът ѝ приключва със символично завръщане именно в тази страна, след като е приключило пътуването на британката из „Ориентите“ на Европа, а ред членове на австрийския аристократичен елит са първите слушатели на разказа за приключенията ѝ в Полша, Русия и Османската империя (448–463).

Пътуването до Виена е свързано с рискове и опасности, но когато стига там, Крейвън е впечатлена от „охолството и доволството“ (167) на хората от нисшите слоеве на обществото. За тази картина на материално благосъстояние като че ли я подготвя едно от приключенията ѝ по пътя. След като напуска пределите на Италия, тя отсяда в прилична странноприемница, където ѝ поднасят доста едра и добре опечена птица. След като я разрязва и вкухва, Крейвън открива, че яде месо от гълъб, а не пилешко. Изпълнена с любопитство, тя моли да ѝ покажат жив гълъб „или поне някой, който е все още с естественото си пернато покритие“ (156). Понеже са свикнали да ядат и поднасят такива едри птици, домакините ѝ са силно озадачени от любопитството на гостенката. Едрият гълъб се превръща в емблема на един иначе непретенциозен, но белязан от материално благополучие живот.

По време на официална визита в кралския двор във Виена Крейвън споделя с принц Кауниц, че „всички продавачки на картофи [в австрийската столица] имат доволен вид“ (168). Тази ѝ констатация влиза трайно в образа на Австрия и бива потвърдена и от неколцина от пътешествениците, посетили страната по-късно. Така например избралият да остане анонимен автор на двутомното *Описание на Германия и германците с поглед към Полша, Унгария и Швейцария през 1834, 1835 и 1836 година*

¹⁵ Вж. по въпроса моята статия „Constructing Oriental Interiors: Two Eighteenth-Century Women Travellers and Their Easts“.

от един англичанин, пребиваващ в страната (1836), подчертава похвалните – от негова гледна точка – липса на бунтарски дух и желание за политически промени у австрийците. Той обяснява това състояние на „доволство“ най-вече с изобилието на качествена храна и напитки там:

Австрийците обичат своя кайзер и наистина трудно би било да се открие някъде по-благодушно, по-задоволено или по-щастливо народонаселение... насадата е основа на тяхното съществуване ... и един добре охранен петел от плодородните долини на Ширия и бутилка истинско унгарско вино значат много повече и от най-либералната конституция.¹⁶

За силните верноподанически чувства на австрийците информира своите читатели и пътеводителят на Джон Мъри *Наръчник за пътешественици в Южна Германия* (1837–1863), който за по-малко от 30 години претърпява 9 издания. Там отново се лансира идеята за страната им като своеобразен Кокен, населен от доволни дебелаци, които предпочитат охолството и добрата храна пред несигурността на политическите промени¹⁷.

За Крейвън, както и за нейните пътуващи сънародници от следващото столетие, Австрия е междинна спирка по пътя към „Ориентите“ на Европа. Именно изображението на централната част на Хабсбургската империя като *спирка* дава възможност на пътешествениците да ползват ефективно похватите на една риторика на себеиздигането: те продължават своя път, докато тънещите им в охолство домакини са ограничени в пределите на своя Кокен и нямат достъп до свободата и разнообразието от поведенчески избори, на които се радват пътешествениците.

Благородната лейди тръгва на североизток, прекосява Полша, гостува на Екатерина Велика и други видни особи в Санкт Петербург, получава височайше разрешение да посети Крим, пъгува по море до Истанбул, наблюдава живота в столицата на Османската империя, както и в онези части на Мала Азия и днешна Гърция, които още пазят спомена за античната култура, поема отново в северна посока, прекосява източните български земи, прониква във Влашко, за да достигне отново до границите на Хабсбургската империя.

В „писмата“ си върху Полша и Русия Крейвън се спира върху контраста между образованите и приобщени към западните стандарти на цивилизованост аристократи и напълно безправните им слуги. С първите тя общува на официални вечери и светски визити, където маниерите на присъстващите, както и поднесените храни и напитки, не се различават коренно от онези на висшето общество в Западна Европа или Хабсбургска Австрия. От това прогресивно разширяващо се трансевропейско аристокра-

¹⁶ Sketches on Germany and the Germans, with a Glance at Poland, Hungary and Switzerland, in 1834, 1835, and 1836, by an Englishman Resident in Germany. London: John Murray, 1836, vol. II, p. 156.

¹⁷ A Handbook for Travellers in Southern Germany: Being a Guide to Wuerttemberg, Bavaria, Austria, Tyrol, Salzburg, Styria, etc., the Austrian and Bavarian Alps and the Danube from Ulm to the Black Sea. London, (9th revised edition), 1863, p. 395.

тично семейство обаче се изключват представителите на ислямския Изток и намиращите се в непосредствена близост до него етнически групи. Счита се, че на тях им е изконно чужд куртоазно-рицарският характер на европейската аристократична култура, дори когато принадлежат към местната социална върхушка. Лейди Крейвън не възприема нито истанбулските паши, нито княза на Влашко като свои „братя“. Храната, която те ядат, както и етикетът на поднасянето и консумацията ѝ, са по една или друга причина неприемливи за британската пътешественица.

Предоставянето на храна и питие на госта е широко разпространен жест на любезност и внимание; може дори да се приеме, че той принадлежи към „универсален“ културен код. Крейвън с благодарност приема поканите за вечеря, които ѝ отправят членовете на висшето общество в Централна и Североизточна Европа. Тя не оценява особено високо обаче лакомствата, с които я черпят в турските хареми, които посещава. Там ѝ предлагат сладкиши („sweetmeats“), кафе и шербет, и това я навежда на мисълта, че турчините ядат предимно такава храна (330). С това нездравословно меню британската пътешественица си обяснява тяхната пасивност и ограниченост – качества, коренно противоположни на собствения ѝ активен *modus vivendi*. Свободата, на която Крейвън се радва, е до голяма степен следствие на привилегирования ѝ статут на аристократка и определено стечение на житейски обстоятелства (интимната ѝ връзка с маркграфа на Бранденбург и Аншпах, вероятната ѝ обвързаност с австрийските тайни служби). Тя е благо, което произтича от социалното ѝ положение и конкретната ситуация, а не от изначалното превъзходство на културата, на която е поданица. Лейди Крейвън не успява да се издигне над личните си предразсъдъци, нито пък да надмогне стереотипните представи за Ориента и неговите жители, които са ѝ насадени.

Самочувствието на пътешественицата неимоверно много се повишава и гримасата на надменен присмех многократно изкривява лицето ѝ, когато пристига в Букурещ и се среща с местните нотабили. Гостоприемството на княза и княгинята на Влашко я изпълва с пренебрежение. Тя не счита за нужно да насърчи или подпомогне опитите им да се приобщат към западно- и централноевропейските поведенчески норми. На дадената в нейна чест вечеря храната се поднася на *висока маса*, а гостите седят на *столове* (438). Наличието на тези атрибути я изненадва. Те изглежда са в разрез с представата ѝ за Букурещ като част от „Изтока“, както и за княза и княгинята като „ориенталци“. Крейвън сякаш иска да *заличи* обективната географската близост на Букурещ до австрийските владения, както и да *спре* процеса на обмен на цивилизационно маркирани предмети между две намиращи се в близко съседство културни общности. Тя се изпълва с негодувание и едва сдържа смеха си, когато князът я разпитва за принц Кауниц и ѝ заръчва да предаде на император Йосиф II, че той желае да поддържа *добросъседски* отношения с него (443).

Осъзнатата нужда от граница, отделяща „Изток“ от „Запад“ и гарантираща уникалността, но и неизменността, на атрибутите на всяка една от тези две категории, сочи към връзката на Крейвън с белязания

от тяга към есенциализъм „дълъг“ XIX в. Очевидното ѝ желание такива хибридни европейски пространства като Влашкото княжество да бъдат *отграничени* от „Запада“, като бъдат тотално *погълнати* от Изтока, сякаш ни подготвя за маниакалния страх на ред по-късни пътешественици от неизбежния физически контакт с местните жители или пък за също така разпространената поза на пренебрежително приемане на тази неизбежност¹⁸.

В крайна сметка в пътеписа на Крейвън определено откриваме елемент на онова отношение към ислямския Изток и източноевропейските периферии, което според постколониалната критика е дълбоко присъщо на представителите на Запада. Работещите в контекста на този вид критика многократно са обръщали внимание върху факта, че пренебрежителното отношение към другите често се проявява чрез смях, присмех, подигравка. Онова, което те далеч не винаги отчитат обаче, е *нерегламентираният* характер на този смях, неговата *противопоказност* от гледна точка на основополагащата за европейския Запад философска мисъл. Разбира се, не може да се отрече, че независимо от идеологическите ограничители той *звучи*. В изследваческата област, която е ориентирана към изучаването на историята на смеха, обикновено се говори за освобождаващия му ефект. Това надали е валидно в конкретния случай и то – не защото разглежданият тук (*не*)*просветен* смях е редуцирана форма на някаква колективна амбивалентна смехова стихия. В конкретния контекст той по-скоро подчертава – и проблематизира – разликата между *предписано* и *написано*, като по този начин за сетен път ни прави свидетели на непредвидимостта и сложността на срещите с другите.

¹⁸ Вж. по въпроса моята статия „Meals in Foreign Parts: Food in Writing by Nineteenth-Century British Travellers to the Balkans“.