

## Кратък речник на Ориента (или за непроявения дебат между Иван Богоров и Добри Войников)

Бисера Дакова

*Родината е отскубнато битие.*  
Хоркхаймер / Адорно

Този текст ще се опита да онагледи ярката, но не винаги видима процесуалност в усвояването на *своето*<sup>1</sup> – неговото постепенно, етапно съзряване през различни културни призми и модели, обусловило до голяма степен разноречивостта, полемичната му напрегнатост и неединност. Всъщност целта ни е да демонстрираме, че националната идеология не идва на празно място, че не изпълва внезапно някаква непоносима празнина, а че по-скоро е процес на трансформиране и уталожване на преходни визии и – както е в българския случай, – асимилиране на метатекста *Робинзон*. Именно *робинзониадата* – опитомяващият поглед на културния герой, попаднал в „дивите места“ – е началният етап, от който се възвзема идеологическото конструиране на *своето*, мислено като различно, открито, уникално, но и същевременно като адаптивно спрямо вече наложени цивилизационни конвенции, податливо на унификация, т. е. съдържащо ценности, които да бъдат понятни, достъпни и конвертируеми.

Отправна точка на наблюденията ни ще са няколко текста, които – волно или не – се докосват до проблема *Робинзон* и заедно с това дискутират или постулират същностните черти на *българското*. В случая ще ни занимават не толкова прелюбопитните им и досега сякаш убягвали на изследователското внимание препратки един към друг, а начинът, по който те артикулират и ценностно полагат или изместват едни и същи фигури и категории. Така аксиологиите на *своето* (респ. *родното*, *българското*) биха разкрили своята дискуссионност и неукрепналост, неокончателния си облик и отявлена колебливост във време, за което се смята, че в идеологемната си наситеност ги употребява априорно и еднозначно. *Ро-*

<sup>1</sup> *Своето* е конципирано в смисъла на Вл. Трендафилов като подменено *родно* и привнесено *чуждо*, но в случая ни интересуват повече конкретиките и процесът на неговото обособяване, а не неорганичността на съставлящите го елементи. Вж. Трендафилов, Вл. Свое и чуждо във възрожденската ни литература. – В: Литературна мисъл, 1993, бр. 2, 36–49.

*бинзониадата* в българската литература от началото на 50-те до 70-те години на XIX век<sup>2</sup> дава възможност да се проследи амбивалентността на националните идеологеми, преди да са застинали в ригидни и доста неконкретни представи. Оказва се, че националното светоусещане също се заражда като резултат от мъчително надмогвани предразсъдъци и стереотипи, за да се отлее днес отново в една доста мъглява, семантично размиа стереотипност.

Издадените през 1849 година преводи на Иван Богоров „Чодосиите на Робенсина Крусо“ и „Еничарете“<sup>3</sup> променят радикално – и всъщност сериозно проблематизират – концепцията на преводача за *българското*. До 1849 година Богоров е автор на няколко пътеписни очерка за български селища, поместени в също така преводната „Всеобща география за децата“ (1843). Обяснимо донякъде с педагогическия профил на изданието, тези пътеписи звучат нескрито апологетично и акцентът в тях неизменно пада върху навременното развитие и решителен тласък на българската „индустрия“. На практика пътеписното е сведено тук до скучновата статистика: изброяват се училища и предимно „фабрики“, изтъква се цивилизоваността на населението – неговата любознателност и възприемчивост към новото, както и непринуденото му общуване с чужденци.

Каквито и да са били авторите подбуди за подобна идеализация, факт е, че критичността, онзи особен, психографски детайлиран „реализъм“ на Ив. Богоров, характеризиращ „Няколко деня разходка по българските места“ (1868), е обусловен от преосмислянето на фундаменталните опозиции, структурни в двата гореспоменати превода: *варварство – цивилизация* и *Изток – Запад*. Известно е, че „Няколко деня...“ е отражение на Богоровата прагматика<sup>4</sup>, че тези подробни описания на стратегически български селища следват неотклонно маршрута на бъдещия „железен път“, мислени са в плана на удобния транспорт, на бързото придвижване изобщо и ракурсът в тях е този на непредубедения пътник, който набързо ги прехождат и чийто поглед фиксира най-фрапантното, онова, което противостои на идеята за път/ пътуване/ общност/ унификация/ цивилизация.

---

<sup>2</sup> Сюжетът *Робинзон* отчетливо присъства и в книгата на Ст. Каракостов „Диарбекирски заточеници“ (С., изд. Иван Коюмджиев. 1946) – едно издание едва от 40-те години на XX век, където обаче са поместени писма на заточеници, отразяващи социокултурната ситуация на XIX век. Аргументите от тези писма са най-автентичното свидетелство за реализирането на цивилизационния модел *Робинзон*, т. е. те фиксират осъществяването на онова, което литературата набелязва като образец на житейско поведение.

<sup>3</sup> Следващите по-надолу цитати са по изданието от 1849 г. Чодосиите на Робенсина Крусо. Побългарени от И. Андреев. Цариград. В книгопечатницата на Ц. Вестника. Еничарете. Истинско-преправена приказница. Извади на български И. Андреев. Ч. I.

<sup>4</sup> Вж. **Тотев, П.** Малка разходка из Богоровите зачяла. – В: И се започна с „Български орел“... С., Български писател. 1983, 5–18.

Полагайки обаче наблюдаването в идеологическата структура на своите преводи, Богоров съзира нелицеприятните страни на „българските места“: тяхната неблагоустроеност, изостаналост и хаос, децентрализацията им, липсата на смислени, доходни занятия, отсъствието на елементарни умения и удобства на цивилизацията и пр. Колкото и огрубено да звучи, Богоров открива *Ориента* в „българските места“ – критикува и изобличава неговите ценности, дискредитира неговите категории, разбира се, в режима на онаия неизбежна схематичност, която долавяме в характеристиките на *ориенталското/ фанатичното/ еничарското* в „Еничарете“. От друга страна, разбирането си за *цивилизация* заимства от „Чодосиите...“, където то, най-общо, отразява представата за домашен комфорт, изкусна кулинария, европейски маниер на хранене, хигиенично облекло, но също така и – откритост за погледа на Другия, артистично поведение, обществен живот, развитие на капитала и индустрията и пр. Както ще се уверим по-нататък, Ив. Богоров е безкомпромисен, когато концепцията му за *западноевропейско* (в нередки случаи то е отъждествявано и открито с *християнско*) и за европейски модел цивилизация се натъква на *източни* нрави, разбираани тук в смисъла на допотопни ритуали, лоша комуникация, изолация, закритост от погледа, отказ от диалог с Другия<sup>5</sup>. Ако сравним прокламираните от Богоров европоцентристки възгледи с тези на Петко Славейков например, ще забележим далеч по-завидната толерантност на последния, доста по-умерените му оценки, произлезли от много важната му идея за относителността на прогреса и за необходимото изграждане на проориенталска гледна точка към Ориента<sup>6</sup>. Но въпреки тези немаловажни разлики във възгледите на двамата, е налице и същностно сходство в основната им позиция – за динамизиране на своето пространство, за излаз от принудителната *обектност* и „затътеност“ на българина, за превръщането му от индиферентен зрител на собственото положение в субект на общуването. Неслучайно П. Р. Славейков също превежда „Робинзон Крузо“ и поставя акцент върху пагубното привързване към „засмяната долина“, в която ненадейно се е озовал героят: „Влибих се в тази засмяна долина, и с благодарение бих се устроил тамо, ако да ся не боях, да не би като се затънтя между долините, да изгубя и някое обстоятелство за отивание от тойзи остров.“<sup>7</sup>

<sup>5</sup> За цивилизаторските амбиции на Ив. Богоров вж. също Михова, Л. Пътуването на Ив. Богоров по „българските места“. – В: Михова, Л. Модерните потреби на Възраждането. С., Полис, 2001, 106–115.

<sup>6</sup> Вж. Славейков, П. Р. Де сме и как сме. – В: Славейков, П. Р. Съчинения. Т. 5. С., Български писател, 1980, с. 229; Средоточието на България. – В: Славейков, П. Р. Съчинения. Т. 6. С., Български писател, 1980, 286–288.

<sup>7</sup> Вж. Робинзон на островът си. Приказка твърде нравоучителна преведена и издадена от П. Р. Славейкова. 1868, с. 59.

В 1871 г. е издадена Войниковата комедия „Криворазбраната цивилизация“. Още в момента на появата си този текст на драматурга е възприет като рязък и неочакван поврат от историческа към съвременна проблематика, изобщо един текст без прецеденти в литературата ни<sup>8</sup>. Изглежда, че всички усилия на Д. Войников са съсредоточени в проблематиката на „криворазбирането“, което е повърхностно, отклонено от резонната посока, деформирано, несъщинско, тъй като е възприето от мним посредник, от лице, изиграло спекулативно ролята на мисионера. Авторът развенчава една несполучила херменевтика<sup>9</sup>, но фигурите, които обзира и дискредитира, определено се отнасят и до голяма степен са предопределени от културните визии на Ив. Богоров, споделени в „Няколко деня...“. С право можем да твърдим, че те дори са инспирирани от тях, че персонифицират, по-буквално или по-завоалирано, идеите на Богоров, естествено, пародирайки ги и издевателствайки над тях и донякъде патетично-наивно оборвайки тяхната несъстоятелност. Всъщност у Войников национално-идеологемното вече е постулирано като неотменна даденост, като единна и единствена реалност, която не може да се избегне и всеки опит за нейната подмяна с унифицираното (в случая въведено като фалшиво) *европейско* приключва с провал, с озлочествяване, с обществен позор<sup>10</sup>. Следвайки непоколебимия механизъм *deux ex machina* на класицистичните финали<sup>11</sup>, Войников безпроблемно приобщава отродилите се в лоното на *езика, семейството, традицията, прадедното име*. Тук обаче не ни интересува отявлено лесното разрешение на твърде сложния проблем за отродяването и завръщането в „простата“ идентичност, а най-вече доминантите, съставляващи българското идентичностно ядро, които са твърде сходни на доминантите на *ориенталското* у Ив. Богоров<sup>12</sup> и които очевидно са зададени като „за-

<sup>8</sup> Вж. Каравелов, Л. Криворазбраната цивилизация. – В: Л. Каравелов. Събрани съчинения. Т. 6. С., Български писател, 1966, 178–181.

<sup>9</sup> Вж. Чернокожев, Н. От Възраждане към прераждане. С., Фигура, 2003, с. 118.

<sup>10</sup> Консерватизмът на Д. Войников има далеч по-сложни личностни измерения. Парадоксалното е, че един модерен човек, френски възпитаник, въздига патриархалното статукво в норма на националното. „Криворазбраната цивилизация“ е амбивалентен текст и, въпреки еднозначно поднесената развързка, важен именно с полемичните си отпратки към Ив.-Богоровите въззрения. Следващата комедия на Д. Войников „Поевропейчване на турчина“ (1876) се отличава с много по-голям схематизъм и еднозначност на внушенията: маркерите на ориенталското (ракия, тютюн, невежество, ограниченост) тук са небългарски и се отнасят към Ориента. До голяма степен са схематизирани и похватите на „Криворазбраната цивилизация“: светкавичната и благоприятна развързка и демаскирането на чужденеца Франсоа като *свой*, като българин (може би контрапункт на демаскирането на лошия *свой* при д-р Маргариди и Димитраки?).

<sup>11</sup> Но това не му пречи да критикува именно класицистичната развързка като изцяло неправдоподобна във Друмевата трагедия „Иванку, убиецът на Асеня“. Вж. Войников, Д. Съчинения. С., Български писател, 1978, с. 215.

<sup>12</sup> Вж. Станева, К. Колажът като интерпретация: женски идентификации през Българското възраждане. – В: Теория през границите (Въведение в изследванията на рода). С., Полис, 2001, 207–229.

Изследователката тръгва от тезата за невъзможността на българката да артикулира своите желания в един строго регламентиран патриархален дискурс. Тя забелязва и неподвижания до момента явен *ориенталски* пласт във Войниковата комедия. Вж. Станева, К. Цит. съч., 220–224.

пазена марка“ на *българското* у Войников – един може би успешен ход да се заобиколи и разреши със замах проблемът за субординационните нива в рецепцията на чуждото<sup>13</sup>. Струва ми се, че това отривисто посочване на *своето* единствено и само като тотално противостояние на *европейското* е причината за недопосмяването на Д. Войников, т. е. за недостатъчното му вникване в проблематиката на културната рецепция. Недопосмяването или беглата аналитичност са признаци на идеологическото знание, което по принцип се отнася безкритично към *своето*, маркирайки го в чистата му еманация.

По-надолу ще се опитам да извлека онези фундаментални категории на Ориента, асимилирани от Ив. Богоров чрез превода на „Еничарете“ и открити впоследствие из „българските места“, на свой ред припознати от Д. Войников като изконно национални, стожерни за българската идентичност, поради което, дори когато става дума за не дотам симпатични привички, за популярни ориенталски пороци, той е склонен да ги оневи-ни, заснемайки ги в светлината на комичното. Това категоризиране донякъде ще следва причудлив ред, поемайки от абстрактното в битието и достигайки до предмети от бита, превърнати от времето в несломими национални ценности, в уникални символи на българската характерология. Всъщност, именно при битовите макросимволи най-силно е доловима отнесеността на Войниковата „позорищна игра“ към пътеписите на Ив. Богоров или – тъкмо тези символични маркери (*ракия, тютюн, игла* и др.) аргументират най-убедително тезата за консервативната идеология, която крепи „Криворазбраната цивилизация“ и която е кривото огледало, отразило културните претенции на Ив. Богоров.

### СВЯН/ СРАМ

В „Еничарете“ драстично е откроена ориенталската визия за свяна у жената, която трябва да се държи затворена, укрита от чуждия поглед, изолирана от света: „Тия сътворения, дете ся наричат жени, приказваше Курд Юсуф, не се срамуват да излазят по улиците и не закрити, както ги вижда някой си и на Кръстопът... Откриват си гърба, гърдите и раменете, натоварват си главата с цветя или безценни камане и така отиват и се показват в широки стаи пълни с мъжие, които ги заграбват, стискат ги за гърдите им и ги въртят из около според гласа на една подземна свирня.“ (Е, 48–49). В „Няколко деня...“ Богоров непрестанно отъждествява понятието *цивилизация* с откритото и свободно поведение на жената. Прословути са неговите препоръки за опитомяването ѝ (малко или много именно жената е дивият Петкан в Богоровите пътеписи), за функционалното ѝ облекло и непринудени обноски, за култивирането ѝ – т. е. за належащо-

<sup>13</sup> Вж. Чернокожев, Н. Цит. съч., с. 133.

то усвояване на домакински умения и различни изкуства. Авторът внася особен нюанс, когато пледира, макар и не толкова настойчиво, за обучението по европейски танци и когато явно недоволства при вида на монотонните, лишени от динамика, български хора: „които ся тътреха на околоръст тихом, без да направят някое телесно движение или поне да подскокнат, и това е свищовското хоро.“<sup>14</sup> В този смисъл не учудва, че в „Криворазбраната цивилизация“ най-жаркият диспут се разгаря около знаковата смяна на унилите хора с „европейските дансове“, отличаващи се с „дяволски подскоци“, с артистически движения и окършеност на тялото. Неслучайно и *сватбата* е едно от основните действия във Войниковата комедия, в което мадам Злата си позволява да се впусне в аморалното „дансуване“, т. е. „да се сочи на онзи чапкънин“ според думите на хаджи Коста или – да замени колективния танц с индивидуалния по двойки. И ако Богоров полемично заклеймява „лъжливата срамижливост“ на жената като препятствие, осуетило равноправния ѝ диалог с другите, у Войников именно *срамът* е въздигнат до конвенционален и неотменен признак за достойно девиче поведение: „ний, българските момичета, не сме навикнали тъй лесно в запознаване на чужденци“; „А аз вярвам срамът да е честта на едно момиче.“<sup>15</sup>

Богоров е проникнал по-дълбоко в същността на тази псевдодобродетел, съзирайки неволния потрес пред *Другия*, израз на дълговековно напластвани/внушавани предразсъдъци. За него *срамът* е израз и на странен херметизъм: стойностите, след като са грижливо охранявани, губят видимост и валидност. *Срамът* се превръща и в затпяваща личността изолация, понеже означава и безразличие към случващото се около теб, непростимо безучастие, неосведоменост, почти дебилност. *Срамът* не само е задължителният атрибут, предписван на жената в Ориента, но и очевадна липса на духовен кръгозор, по-точно традиционен отказ от такъв, оттегляне от големите дела, от обществения живот и закътване в приватни дейности: „... даже и да знае как върви борсата в Галата, той го има за срамотно нешто, зато такивито хора никогаж не са постигнали голяма сермия, нито щат постигнат.“ (НД, 279) – ще се възмути Богоров от принудителното невежество и неведение на българските търговци от Балкапан хан. В тази връзка неслучайно Митю от „Криворазбраната цивилизация“ е най-достойният претендент за ръката на Анка, именно защото е най-личният представител на местния еснаф.

<sup>14</sup> Цитатът е по **Богоров, Ив.** И се започна с „Български орел“ ... С., Български писател, 1983, с. 251. Всички следващи цитати из „Няколко деня...“ са по това издание.

<sup>15</sup> Вж. **Войников, Д.** Съчинения. С., Български писател, 1978, 104–105. Всички следващи цитати от „Криворазбраната цивилизация“ са по това издание.

## ДОМ

В Ориента *домът* е интимно обиталище, закрито за чуждия взор и застрашено от *Другия*. Хаджи Коста остро усеща заплахата от внезапното и безпричинно отваряне на дома си за чуждите: „...моя дом не е казино“; „не е хан“ (КЦ, 152; 110). В пътеписите на Богоров хановете<sup>16</sup> са едни от най-критикуваните средища на общността – поради липсата на уют, гостоприемство, нормално обзавеждане, елементарна хигиена. Критикувана е най-вече онази ориенталска привичка, според която *своят* се посреща у *дома*, докато *чуждият* е лишаван от каквото и да е общество в хана: „Според лошето устройство на такива ханове в Турско, тамкашните жители го имат за най-нищожно нещо да живее човек в хан постоянно...“ (НД, 247) В *Ориента* бездомният е с най-нисък социален статус – мобилният, пътуващият, разхождащият се човек най-често е порицаван като безделник: „хаймана и половина: целий ден мутай по улиците с френските чапкъни“ (КЦ, 97) – ще отсече хаджи Коста за непрокопсалия си син.

*Домът* е зазидан, уединен, отвърнат от улицата, сякаш единственото му предназначение е да отнема хоризонта на съседския дом. Богоров се гневи при вида на зазиданите къщи, ослепени една за друга, от изгледа на българските градове – с безлюдни чаршии, лишени от обществени топоси. Така например Варна, според него, се състои от „криви и тесни улици, с слепи каменни зидове“ (НД, 281), а Пловдив е дълбоко потънал в летаргия, тъй като не притежава онези места на общуването и съприкосновението, където диалогът е издигнат като най-висша ценност: „Пловдив няма извън наоколо си обща места за расходка, затова жителите му в празник остават повечето у тях си и ся предават на сън.“ (НД, 261) Можем да видим как тук семантиката на съня се развива в необичайна за националноидеологическото мислене посока – *сънят* изличава социалния, а не националния живот и пробуда...

Богоров е противник и на нефункционалното разпределение на помещенията в *дома*. И в тази сфера явно е почерпил идеи от „Чодосиите...“, но може би все пак влиянието на „Еничарете“ е далеч по-осезателно. Основен критерий в обзавеждането на всяка къща или хан е *чистотата* на стила – дали е или не е „размесено с турско“. Богоров е пурист и в бита, предпочита европейското обзавеждане, *стола* пред *мендерлика* (изобщо *столът* се радва на изключителна почит, символ е на европейското превъзходство, на отказ от ориенталската поза на седене с вгънати нозе).<sup>17</sup> Идеалната уредба на *дома* според Богоров отново е онази, която

<sup>16</sup> Една от производните думи на „хан“ е „хане“, чието значение е отделно домакинство, покриващо по смисъл понятието *дом*. Вж. **Тодоров, Н.** Балканският град XV–XIX век. Социално-икономическо и демографско развитие. С., Наука и изкуство, 1972, с. 30.

<sup>17</sup> В „Еничарете“ (с. 27) тази поза е отречена наред с останалите примитивни привички, изграждащи ориенталския манталитет: „Какво можеш, госпожо, да се надееш от човеци дето си бръснат главата и си оставят брадата; от човеци дето ядат с пръстите си, па си вгъват краката кога седнат, и най-лошавото, опират жените и ги покриват вечно с бели тулбени?“ Но и в „Чодосиите...“ столът също е въздигнат в априорен маркер на цивилизованост: „Петко, и той седнаха на столове... да имат пред тях си паници, да употребят наботки и ножове.“ (с. 153).

е открита за погледа, в която няма тайни кътчета (долапи, юклюдци) и която благоприятства по-лесното почистване. Изобщо Богоров мисли цивилизацията като комфорт. Колко значеща е дребната наглед опозиция *мендерлик – стол*, могат да ни убедят ремарките към I действие на „Криворазбраната цивилизация“. Тук разположението на мебелите е постулирано с идеологическа схематичност: „надясно (т. е. на изток, в *Ориента*, б. м. Б. Д.) мендерлик с наредени възглавници, наляво (на запад, в *Оксидента*) – маса и столове.“ (КЦ, 95).

Всъщност бихме могли да обобщим, че Ив. Богоров е този, който предлага радикална смяна на културния стереотип, предимно с настояването си за изграждане на публични топоси (кафене, хан, читалище, места за разходка и др.), докато Д. Войников, въпреки че се позовава на концепцията за степените на цивилизацията, на практика пропагандира запазването на културното статукво съхраняващо според него достойнството и самобитността на българина. Оттук промените в облеклото, обноските, бита лесно биват омаловажавани от него като неадекватна и пошла имитация.

### ПЪТ/ ПЪТУВАНЕ

Наред с домашния комфорт, „Чодосиите...“ поставят ценностен акцент и върху копнежа по пътешествия, мислен като израз на нестихващо любопитство към света. Пътуването на Богоровия *Робенсин* е не само авантюра – то е и трупане на градивен опит: личността би могла да поеме своите отговорности само ако успее да се изтръгне от уютните обятия на дома. В този смисъл настойчивият апел за комуникация между българските селища в „Няколко деня...“ не само откликва на потребностите на времето да се динамизира *родното*, но би могъл да се схване и като протест срещу уседналостта, а това ще рече срещу неизвестността и забравата, тегнещи над тези точки на *българското*, които в децентрализацията и разединеността си непрекъснато губят позиции в международния търговски, икономически и културен обмен. Съответно, в „Криворазбраната цивилизация“ идеята за пътуване, което да изведе извън границите на *своето*, е безмилостно пародирана. Обещаното пътешествие до центровете на европейската цивилизация – Лондон, Виена, Париж – както и сдобиването с личностна свобода, приключва с озоваването в буквалността на *своето*, в глухото село, в което героинята изгубва заедно с честта си и всички илюзии относно артистизма и привилегиите.

Всъщност съвсем не е случайно, че мнимият апостол на цивилизацията е *лекар* по професия – една извънредно мобилна фигура през Възраждането, освободена от условностите на *мястото*. Налице са и редица основания да заподозрем тук и някаква тънка ирония към медицинското образование на д-р Ив. Богоров, както и към неуместните му, според Войников, цивилизаторски аспирации към „българските места“.

(От друга страна, *докторът* в „Криворазбраната цивилизация“ може и да не е ирония към Ив. Богоров. Мнимият *доктор*, който ползва псевдоезотеричен професионален жаргон, е усвоен персонаж още в първия

по-сериозен драматургичен опит на Д. Войников – побългарения превод на Молиеровата комедия „По неволя доктор“ (1858). У Молиер набеденият за *лекар* герой омайва невежите с латински фрази, у Войников – съответно с псевдофренски изрази, които нямат нищо общо с медицинските термини. (Важно е да се подчертае, че Молиеровият *лекар* у Войников е назоваван *доктор* – важна е не професията, а титлата, титулуването, което върви неразделно с енигматичния, респектиращ външен вид: „Турили по едни очила, зели по един бастун, опънали се като чортове, ходят из града. Доктори!... Били учени!“) Играта с *френския език*, която трябва да заблуждава, да представя героя като *друг*, да му набави социален престиж – един от ефектите на комизма и в „Криворазбраната цивилизация“ – тръгва именно от ранния драматургичен опит на Д. Войников. Става дума не за *френски език*, а за мнимо комплициран, псевдонаучен и псевдотерминологичен набор от игрословия, включващ в себе си какво ли не: от началото на „Марсилезата“ през себеразобличаващо определение до някои всекидневни френски изрази, както гръцки и италиански думи, окончавачи на френското *-он* („алон занфан, бон вен, пардон, балон спицерон, бон жур, галон, мастикон, станахон, доктор шарлатан, гранда француз, поперон макарон!...“).<sup>18</sup> И ако у Молиер латинският е ученият език на класицизма, при Войников умело е преведена аналогичната роля на френския, именно в качеството му на ерудитски език, принадлежащ на цивилизована нация. Имитацията, нелепото подражание, пародийното издевателство над културния език по-сетне е не само един от похватите за речева характеристика на комедийните персонажи, но и своеобразна травестия на модната *френска* лексика, която спонтанно е свеждана до нивото на бита („демуазелка – зелка“) и по този „неволен“ начин е принизяван, снеман културният ореол на *френския език*.)

Но че *лекарят* е притежавал тогава завиден статут и правомощия, можем да се уверим и от разказа на д-р Миркович в „Диарбекирски заточеници“. Като упражняващ лекарското занятие, той получава привилегии, далеч надхвърлящи правата на останалите затворници: освен заплатата, си извоюва авторитет, закупува земя и дори гради планове за оставане във „втората си родина“.<sup>19</sup> Но навярно именно неузвзимата привилегированост на лекарското съсловие – възприемана донякъде и като своеобразна безнаказаност в действията – е извиквала лютата неприязън и подигравателни насмешки в прозата и в литературната критика на Л. Каравелов, където отново медицинските трудове на д-р Ив. Богоров попадат под прицела на унищожителния сарказъм. Изобщо у Л. Каравелов е осмян и разобличен не само *лекарят*, който „сее зарази“, но и науката

<sup>18</sup> Вж. Войников, Д. Съчинения в два тома. Т. 2. Драми. С., Български писател, 1983, с. 161; 171.

<sup>19</sup> Вж. Каракостов, Ст. Цит. съч., 154–159.

медицина е дискредитирана като провалила се херменевтика на заболяванията<sup>20</sup>. Разбира се, отношението на Л. Каравелов към лекаря като към „врач“, т. е. „шарлатанин“, съдържа негативно редуцираното знание за жреческата мисия на *лекаря*, за трансцендентността на неговата фигура по принцип. Логически произтекла от това знание е непотушимата омраза на Л. Каравелов и Хр. Ботев към *лекаря* и към свещеника. Подобна предубеденост към компетентността на *лекаря*, свеждана безцеремонно до шарлатанско „врачуване“, подкрепя твърдението за преднамереността, за умисъла в избраното занятие на демоничния персонаж Маргариди. В „Криворазбраната цивилизация“ Маргариди е разобличен най-вече с апелите си да подбужда към движение и към откритост, към изоставяне на ригидните позиции. Знаменателно е, че една от основните му тиради към „игнорентите“ е изпълнена с откровено презрение към застоя и състоянието на покой, възприемани по принцип за типично ориенталски състояния и светонагласи: „...сичките вървят из пътя на цивилизацията и от ден на ден стават по-цивилизовани, сал вий стоите и не щете да са цивилизовате.“ (КЦ, 129)

#### ИГЛА

Един от стабилните символи на застоя и неподвижността. В пътеписите на Ив. Богоров и в комедията на Д. Войников, макар и неизведена на преден план, *иглата* е изключително важен мотив и, наред с *тютюна*, *ракията*, *танците* и пр., се превръща в един от най-дискутираните символи на регреса. Обикновено е мислена като манипулативен продукт на западната цивилизация, обрекъл *Ориента* на още по-дълбока летаргия и оскотяващ херметизъм: „Види ся ингелизите са направили иглата залъгалце за българина, който весден я избада на дюкяна си, без да ся грижи, что става по скелята, там печелат или губят людиего, нему е все едно...“ (НД, 281).

В този смисъл народната етимология на понятието *ингелизи* (от *игла*), оказала се неимоверно трайна, е резонна дотолкова, доколкото инертността в живеенето, липсата на каквато и да е инициатива и предприемчивост, би могла да бъде оправдана с колонизаторската политика на Запада: „Повечето от нас още блъскат хилядо игли за пара...“ (Войников, КЦ, 158). Тази реплика хиперболично перифразира цитираната в Найденов-Геролия „Речник на българския език“ (Фототипно изд., Ч. I. С., 1975) поговорка „Сто игли за пари.“ Според Д. Войников капиталът не се добива чрез владеење на езици, повратливост, общителност, предприемчивост, а се развива и уголемява по наследство<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Вж. Каравелов, Л. Селският лекар. – В: Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 6. С., Български писател, 1966, 279–288.

<sup>21</sup> Вж. по-подробно за българския лихварски капитал Тодоров, Н. Цит. съч., с. 434.

В *иглата* обаче често пъти е привиждано и рационалистко мислене: „А ако да не са ингелизите, то кой ще да ни прави игли?... А всеки знае, че иглата е умно и разумно нещо.“<sup>22</sup> В тези знаменателни реплики на хаджи Генчо можем да съзрем както „просвещенските“ му уклони, така и придържането към традицията, охраняването на консервативното битово статукво. Всъщност всичко зависи от начина, по който ще бъде концептуализиран този „инструмент на цивилизацията“ – или като средство за въдворяване на „абаджийска дисциплина“ (З. Стоянов), или като емблема на западния прогресистки инструментализъм, безпроблемно приспособен към летаргично-безметежния дух на Изтока: „Ингелизите пратили на московеца една игла и рекли му: „Я гледай ти какви работи правиме ние!“ А московецът я взел, направил си от нея чибуче и върнал я на ингелизите. – „А ние с такива игли пушиме тютюн; пушете и вие и чудете се!“ – казал московецът.“<sup>23</sup> Но не произтича ли този културен обмен, сентенциозно-притчово резюмиран от Каравеловите „българи“, от тоталния разрыв в семантиката, продължаващ да е актуален и днес за контактите *Изток – Запад*?

### ТЮТЮН

В „Еничарете“ *пушенето* (с наргиле), равнозначно на съзерцателен унес и безвремие, е акцентирано не само като най-типичния ориенталски навик, но е и открито като неотменимо състояние, като ментална нагласа, характеризираща *Ориента*: „да държи провлачителната цева на барбоницата (наргилето), от което една по друга гълташе някои духкания от миризливий дим, и с другата да изброява за проминувание на времето кехлибаряна бройница“ (Е, 215). Става дума не само за вреден порок, но и за съвсем друга концепция за времето, което не би могло да се онагледи и материализира – в капитали, в инициативи, в дейности. В Богоровите пътеписи *пушенето* е подложено на язвителна ирония. Отказана му е екзотиката, идеята за източна вглъбеност и мистика, то стеснено е възприемано през призмата на Запада като отживялост, като израз на допотопни ритуали и примитивен колективитет: „Според общий обичай в Турско подадоха ни цигаротютюн, а слугата донесе с едно парче кермида жив въглен, та си запалихме цигарата, какво време, каква простота!“ (НД, 268) Всъщност разобличен е не толкова вредният навик, свойствен и на самия пътеписец, колкото е иронизирано неговото неефикасно удължено упражняване. И навсякъде в разказите си за „българските места“ Богоров не пропуска да отбележи задуха на *Ориента*, неизменно придружаващ *пушенето*: „и пушахме по ориенталски цигарите си“ (НД, 247); „от цигарите имаше вътре гъста мъгла“ (НД, 255). От друга страна, за Богоров *тютюнът* е една от най-важните растителни култури на *Ориента*:

<sup>22</sup> Вж. Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. I. С., Български писател, 1965, с. 253.

<sup>23</sup> Пак там.

„Хаскиовский титюн е в употреба навсяде по Румели“ (НД, 264). Очевидно пътеписецът строго разграничава поминъка на населението от на задничавите му ритуали.

В „Криворазбраната цивилизация“ *чибукът* е аксиоматичен елемент от реквизита на хаджи Коста или един от уедрените маркери на Изтока, чийто ансамбъл във Войниковия текст е подразбиращо се схематичен, понеже е съставен от предмети – емблемни визии на *Ориента*: „потури, ферменя, фес, мендерлик“.

### РАКИЯ

В „Еничарете“ *ракията* е дефинирана като омайващото и деградиращо питие на *Ориента*: „едно пияние зле направувано от различни плодове, многоупотребително по сичка Турска земя“ (Е, 128). В този смисъл са прословути и априорните обвързвания у Раковски, Л. Каравелов и Хр. Ботев между скверния образ на азиатца и долнопробното питие, разкриващо скотската му същност. За нас обаче е по-интригуваща онази отсянка на невинност и дори непорочност, която притежава поведението на сватовницата баба Стойна в „Криворазбраната цивилизация“. Изобщо във Войниковата комедия злоупотребата с „бяла Рада“ е интерпретирана едва ли не като придържане към традициите на *родното*: „Ако отидеш на някоя цивилизована, алафранга къща, ще ти се смеят, бабо“ (КЦ, 116). Разбира се, бихме могли да приемем пристрастяването към *ракията* просто като комичен колорит на този иначе положителен персонаж, който по презумпция въплъщава навиците и манталитета на „старите“. Неслучайно в Каравеловата повест „Българи от старо време“ пиенето на *ракия* ще се разгърне в самостоятелен епизод, защото то ритуализира бита, въздигнато е в същностен компонент от битието и светоусещането. И все пак препоръките на Богоров в „Няколко деня...“ дават достатъчно основания да смятаме, че Войников се отнася полемично към проявеното именно там презрение към ориенталското питие и се опитва да реабилитира културната му стойност. При Богоров *ракията*, дори когато притежава превъзходно качество и популярност, е локална напитка, неизвестна извън пределите на Империята: „Второто произведение е гюл ракия, която по добрий си вкус е прочюта в цяло Турско“ (НД, 256). Пътеписецът не успява да открие нейния европейски аналог, както е сторил при описанието на чирпанското вино („прилича на французкото макон“) и затова препоръчва на ескизаарци, вместо „100 драма най-лют спирт“ да приемат „ячемяна вода“, гарантираща „чисти очи и бистар ум“ (НД, 270). Лишена от европейско или американско подобие, *ракията* изпада от стълбицата на престижните напитки, не намира място в техния каталог. Макар понякога прибъгването до нея да се оказва неизбежна профилактика: „Според блуткавата му за пияние вода станало е обичай, чото всякой да пие сутрена по чаша ракия...“ (НД, 282).

В „Криворазбраната цивилизация“ пиенето на *ракия* е внушено – от ново посредством декора – като юнашки акт: „На средата навътре маса, покрита с бяло платно; на нея щъкло с ракия, няколко чашки, сахан с

мезелик и столове. Наляво при вратата се гледат покачени пушки, пищови и сабии.“ Разговорите около злоупотребата с това питие втъкават в себе си скрития дебат за поколенията. Д. Войников всъщност изцяло обърква създадените по теорията на Джон У. Дрепер („История на умственото развитие на Европа“) представи, че *ракията* е елемент от бита и светоотношението на *старите|турците|ориенталците*. У него тя неочаквано се сдобива с възвишен ореол, тъй като възпламенява към решителни действия: „Днешните млади българи тъй трябва да се съобразяват с днешната цивилизация, що ни владее. Инак, който не знае да хвърга, той е фанатик.“ (КЦ, 117) Реплика, която още веднъж потвърждава наблюдението, че в тази комедия е същностна не развързката – натрапеното и неубедително завръщане в *рода* и *родното* – а подмолно и непринудено течащите ценности и идеологически дебати, плод на спонтанни съотнасяния към европоцентристките възгледи на Ив. Богоров.

### ОБЛЕКЛО

Най-невралгичната точка в процеса на мнимо цивилизоване, обект на най-изобретателни критики, винаги тълкувано като накърняване и непостигнатост на европейската визия, като вечно разминаване между претенции и същност. И тук Ив. Богоров се откроява със схващането си за *облеклото* като израз на определена етнопринадлежност. От такава националноидеологическа позиция именно той критикува несъвместимите детайли в одеянето, което според него трябва да демонстрира не само женските прелестни, но и да указва съотнесеност към даден културен ареал: „ако искат да се покажат славянско произхождение, по-добре с бяла златокрайка, провесната от глава до нозе по енимахаленски;“ (НД, 265). („Пуристите“ възжеления на Ив. Богоров понякога откровено прехождат в расистки предубеждения: „само възчерничките им образи ги погрозяваха малко нечто, което те още не знаят да подправят. Таз възчерна боя може да ся измени, ако би да размисат черноокий цвят с сивоокий, кога се женат... Човек обича да има хубав и гиздав кон, та зашто да не желае и да не ся затича да добива хубавелки детца?“ – НД, 251)

Разбира се, подобни разсъждения могат да се мислят и като аргумент към тезата за динамизиране и отваряне на *родното*. Неслучайно Богоров забелязва и изобличава физическата деградация на павликяните, които са плътно затворени в религиозната си общност и изолирани от общение и смесване с други етноси: „Тъй мнозина от тях имат челюстите си издадени навън и джуните дебели, т. е. тии начнуват да ся упростяват и да дохождат до дивото състояние на първобитний човек.“ – НД, 262) Особените препоръки на Ив. Богоров – най-вече към женската дреха – освен че съдържат медицински указания за функционалност и хигиеничност, естетичност и откритост за погледа на *Другия* („по християнски да оставят жената слободна *a la franga*“), възплъщават неговия най-страстен и най-същностен апел за усвояване на *другостта*. Тук се налага много важното уточнение за наподобяването на *другостта* в периода на 60-те и 70-те години на XIX в. Богоров прокламира европейската визия като престижната *дру-*

гост, която трябва непременно да се усвои. В „Еничарете“ и в „Чодосите...“ начинът на обличане е също семантично натоварен: той бележи уподобяване или, напротив, разподобяване от европейския цивилизационен модел. В този ред на мисли става обяснимо защо пътеписецът съди за „стъпента на цивилизация“ на дадено селище по чистата риза: битът за него е не само следване на здравословни образци, а и особена културна съотнесеност, невъзможна без съзнанието, без усещането за погледа на Другия<sup>24</sup>. Богоровите описания и критики на „българските места“ сякаш илюстрират, в най-ултимативния ѝ вариант, тезата на Цв. Тодоров за немислимостта битие на човека без погледа отвън.

Говорейки обаче за ултимативно въведената от Богоров *другост-чрез-дрехата* (впоследствие последователно разобличавана от Д. Войников), не бива да подминаваме и историческата обусловеност на Богоровия императив. Става дума не само за механично привнесен модел, без значение дали чрез преводите от 1849 година или от преживяванията на пътеписеца в Европа. В пределите на Османската империя *облеклото* никога не е било само функционално, а винаги е означавало съсловна или религиозна принадлежност<sup>25</sup>. Често пъти имитацията или присвояването на *облеклото*, на външните атрибути на Другия са осигурявали легитимност пред властта, достъп до нея, привилегии, усещане за избраност, социална издигнатост, гражданска свобода.

Навлизането на европейския цивилизационен модел у нас усилва до хипертрофия копнежа на българина да бъде *друг*, да демонстрира своята културна *другост* и необремененост от *своето*: „от каяфета да ме познай, че знам францушки, че съм учен. Тогаз аз тебе не ти сядам на абаджийския дягел да ти карам иглата, или на бакалницата да ти продавам за пет пари маслини.“; „Сега сякаш че си дошла от Авропата. Досуц друга та показва“ (КЦ, 159; 99). Войников мисли чуждото през *дрехата* като неадекватно одеяние: „чуждото за нас е странно, / че за други е скроено“ – назидава авторът във финала на своята комедия (КЦ, 170). Обаче той насочва изобличителния си патос не само към *другостта-чрез-дрехата*, но и въобще към имитираната *другост* на всевъзможни, обявени от него за епидермални, за „външна политура“, поведенчески нива: език, европейски обноски и танци, дори революционна фразеология. Изказвания от рода („челяк е свободен, какъвто ще, такъв се казва, стига да бъде достоен за името на нея нация“ – КЦ, 136), въпреки прогресисткия си

---

<sup>24</sup> М. Турние апострофира именно тезата за непрестанно дебнещия ни поглед на Другия, дарявайки своя Робинзон с пълна безнаказаност в действията, довеждайки го до пълна деградация и пародирайки по този начин буржоазните ценности на Д. Дефо. Вж. Турние, М. Петкан, или дивият живот (Авторова адаптация на романа „Петкан или чистилицето на Пасифика“). С., Отечество, 1987, 15–16.

<sup>25</sup> Вж. фактологично богатата и ценна в обобщенията си статия на Св. Иванова „Карнавал – имперски интермедии“. – В: Представата за „другия“ на Балканите. С., Марин Дринов, 1995, 55–61.

потенциал, би трябвало да прозвучат кухо, повърхностно, безсъдържателно, като модни фрази, напълно невписващи се в българския патриархален кодекс. Войников проповядва един неотстъпен детерминизъм на *своето*, недопускащо в себе си никакви артистични метаморфози. При него преобразението има само една правилна посока: разподобяване от *другостта* и уподобяване на *своето*, което е скромно, консервативно, константно-патриархално.

Апелът на пътеписеца Богоров е с противоположна насоченост: осъзнал огромната власт на дрехата-като-знак, той е убеден, че промяната в *облеклото*, провокирайки огромни цивилизационни размествания, променяйки манталитета и социалния статут на българина, ще открие „българските места“ пред погледа на *Другия*...

### ОРИЕНТ

За Ив. Богоров *ориенталски* е синоним на дискомфорт и обездвиженост, на допотопни нрави и на болезненото отсъствие на *Другия*. Тук още веднъж ще резюмираме негативните представи, които изпълват неговото понятие за *Ориент*, изхождайки от превода на „Еничарете“ и от пътеписната му книга „Няколко деня разходка по българските места“:

1. Хранене без прибори, от общ съд, в ориенталската поза с вгънати нозе. Храненето не е цивилизован, празничен акт, а удовлетворява насъщни нужди на тялото. Тялото е лишено от индивидуални прояви, изцяло е подчинено на патриархалната норма (колективни танци, колективно пиене на кафе, пушене и т. н.), то дори е принудено да заема неудобна поза, отнемаща му човешката изправена осанка. *Ориентът* не признава удобството на *стола*, който означава вертикална издигнатост, индивидуална откроеност на тялото в пространството. *Ориентът* приземява, принизява, игнорира тялото.

2. Забулената, закрыта за погледа, отсъстваща от социума жена потвърждава именно игнорацията на тялото. Телесната видимост е заклеймена като израз на *безсрамие*, на престъпени етични норми. С едно-две изключения, у Богоров неизменно звучи протестът срещу затварянето на жената у дома, срещу закриването ѝ от хорския взор. Едно от настояванията му е за свободно общуване между половете („да седят размесено мъжие с жени“ – НД, 277), което би предотвратило разни ексцесии от рода на бруталните задирия на жените в Ески Джумая.

3. *Ориентът* е топосът, символизиращ непосилния, непроизводителен, затпяващ труд. *Иглата* е главното му оръдие, което дисциплинира във волска търпеливост и поражда стеснен кръгозор. Дори Войников не е в състояние да привиди в *иглата* най-надеждното средство за икономически просперитет. Но в Диарбекир именно *иглата* (плетенето, шие-нето на дзембил) ще спаси А. Обретенов от вскопяване<sup>26</sup>, ще го отличи и

<sup>26</sup> Вж. Каракостов, Ст. Цит. съч., 42–43.

еманципира от останалите заточеници – той единствен се труди и спестява с оглед на някаква перспектива за бъдещето, която събратята му по участ не притежават.

4. *Ориентът* е равнозначен на омая с долнопробен, съмнителен или по-скоро нерегламентиран в европейските каталози алкохол. *Ракията* фиксира състоянието на самозаблуда, неподвижност, застой, вцепененост на сетивата. *Тютюнът* също се явява неизбежният елемент на унеса, съзерцанието, недействената нагласа. Не толкова прибягването до него, колкото превръщането му в първостепенно занимание, в удължавано удоволствие, в самоцел, възмушават европоцентристки мислещия Богоров. Дори в „Криворазбраната цивилизация“ *пушенето* не е представено като положителна привычка.

5. *Ориентът* постоянно укрива истинската си същност от погледа на чужденеца. Богоров нееднократно го описва като място/места на потайността, на нефункционалността, на затормозената комуникация. Трябва да бъде насилствено изведен от унеса, от изолиращата го самовглъбеност, от пагубната индиферентност към ситуации и събития. Войников внушава точно обратното: статуквото, традицията, монотонието в живеенето трябва ревностно да се бранят и охраняват от чуждите колонизаторски домогвания. Според този консервативен етос динамиката и общуването се оказват мними ценности, които деградират дръзналия към личностен избор индивид, отнемайки му чест, достойнство, самобитност. *Своего*, според Войников, е все още несъзряло, нееманципирано, необособено, негодно за пълноценна комуникация. Но Войников отива още по-далеч в опасенията си: *Другият* в неговата комедия е неистинен, той е маскираният *свой* (балканец, източен човек), само че воден от асимилаторски амбиции. *Ориентът* – напълно в духа на ориентализма – е видян като празната сцена, на която се изявяват измамниците-гастролъори: „Този свят е сцена театрална, дете цивилизованите, парексампил като мене, под формата на лъжата, като същи актори, идат секи да си играе ролата...“ (КЦ, 138)<sup>27</sup>. И точно в този пункт, съзирайки в *Европа* некоректния субект, неочаквано се сближават Богоров и Войников.

6. *Ориентът* е немислим без *Европа*, превърнала се в символичен топос на комуникативността и откритостта за погледа на *Другия*. У Богоров тя е свързана предимно с положителни представи: владееене на езици, необременен от нелепи традиции духовен кръгозор, нормално, не-табуирано общуване между половете, уважение и почит към жената, качествено омесен хляб, изкусно приготвена храна<sup>28</sup>, хигиена и проветри-

<sup>27</sup> Разбира се, целият „Кратък речник на Ориента“ дотук е невъзможен без „Ориентализмът“ на Е. Саид (изд. „Кралица Маб“. С., 1999). В случая обаче се позовавам на тезата за Ориента като сцена, прикрепена към Запада, на която се устройват пищни зрелища и „позорищни игри“. Вж. Саид, Е. Цит. съч., с. 78.

<sup>28</sup> М. Турние преобръща и представата за кулинарната изисканост: в неговия роман изкусната кулинария губи стойност в името на естествената, лека и лесно смилаема от организма, подмладяваща храна. Вж. Турние, М. Цит. съч., с. 72.

вост на жилищата, реабилитация на тялото, деятелност на свободни, волеви, рационални, прагматични субекти. Разбира се, *Европа* не е еднозначно апологетизиран топос в Богоровите пътеписи. В тези текстове *Европа* е зададена като амбивалентно понятие – неведнъж определяно като място на рационализма, уредеността, икономическия просперитет, но същевременно и като активния субект, агресивно проникващ в девствени земи. За Богоров *Европа* е и неединно понятие: аналогично на „българските места“, тя се характеризира с неравномерно развитие („той за Европите не ще да знае нищо, те печелят или губят за него е все едно“ – НД, 279). *Европа* е множествена и разнолика, с неокончателен облик, подложена на превратности и промени. Всъщност, у Богоров единствено *Ориентът*, извлечен като есенциална същност на „българските места“, е мислен за непоклатимото статукво, което трябва да бъде нарушено и превъзможнато.

7. У Войников *Европа* е дефинирана далеч по-изчистено и непоколебимо негативно. Името ѝ е символ на личностната свобода и същевременно на прециозността, преструвката, фалша, неискреността, манипулацията. Представата на Войников за цивилизования топос е по-близка до концептуалната находка на П. Р. Славейков „куклишка Европа“, т. е. до асоциирането ѝ най-вече с имитацията, лъжата, играта, неистинността. Войников обозначава с името *Европа* и неговите комични артикулации не топоса на цивилизацията, а една вредна и опасна за народите в детска възраст игра („х е л б е т т я ще играя, че аз не съм като него проста...“ – КЦ, 147), при която наследените традиции незаслужено се пренебрегват и опорочават в смешението си с модни, внесени отвън феномени, а от-родяването е акт, напуснал пределите на играта, причинил необратима загуба на изконни ценности.