

Милена Якимова

# СОФИЯ НА ПРОСТОЛЮДИЕТО

(С тарикатско-български речник)



# СЪДЪРЖАНИЕ

Благодарности .....	7
Увод	
Идентичност и социален ред в градското пространство .....	9
<b>Глава I</b>	
Как се прави столица. Поява и овладяване на социалното неравенство на равните по произход.....	33
1. Социално-архитектурният ландшафт на София преди Освобождението .....	36
2. Преобразуването на градското пространство на София в първите години след Освобождението .....	37
3. Новият опит за неравенство: социалното неравенство на равните по произход (раждане на чиновничеството и европейски дрехи в ориенталски пространства).....	45
4. Стабилизиране и нормализиране на неравенството между равните по произход.....	57
<b>Глава II</b>	
Преразпределението на социалния престиж след войните от 1912–1918 г. Краят на съсловността и възникване на корпоративни категории на идентичност .....	61
1. Появата на градската тълпа и разслояването на престижните съсловия .....	61
2. Изчерпаният престиж на високите цензове.....	65
3. Преобразуване на неравенството и преразпределение на социалния престиж – три посоки.....	72
4. Опитът за рационализиране на градските маси.....	77
<b>Глава III</b>	
Рационализирането на съвместния живот през 20-те:	
Рационалността на бетона .....	83
1. Рационализирането е проблематизиране .....	86

2. Новите материали и надеждата за рационално  
градоустройство ..... 91
3. Железобетонът в столицата ..... 95
4. Кривулиците на рационалността ..... 105

#### Глава IV

##### Рационализирането на съвместния живот:

- Рационалността на хигиената и идентичността на масата .... | 17
1. Категории на идентичност и интерпретация  
на езикови значения ..... | 18
  2. Идентичностите на градското простолюдие ..... | 28
  3. Хигиена, морал и революция ..... | 33

#### Глава V

- Градското простолюдие между народа и тълпата..... | 43
1. „Народът“ като политическо тяло  
и разпадането му в градска „тълпа“ ..... | 46
  2. Нормативното прекомотиране  
на „тълпата“: „войникът-гражданин“,  
„апашът“ и „пролетарският бледен отрок“ ..... | 59

#### Епилог

- Нормативният речник на софийския тарикат  
и оценностяването на градския живот ..... | 75

#### Приложение

- Тарикатско-български речник ..... | 87
- Библиография ..... | 99

## БЛАГОДАРНОСТИ

---

---

Тази книга беше писана в поредица от моменти на свободно време. Началото ѝ обаче беше свързано с институционален ангажимент – към *Дома на науките за човека и обществото* – София, който подкрепи изследователския ми проект „Категориите на идентичност като механизъм за социален контрол: София в периоди на рязка социална трансформация“ и ми предостави голяма свобода да работя по него. Едва ли обаче щях да кандидатствам с такъв именно проект, ако не бяха две неща: собственото ми преживяване на родния ми град в период на рязка социална трансформация, тоест преживяването ми на 90-те години на ХХ в., и Майя Грекова. Тя ми откри хоризонта на градските изследвания и съпътстваше този текст в най-различни моменти и роли – на читател и критик, на създател на семинар по градски изследвания, който ми предостави едновременно критична и приятелска атмосфера, помощ да структурирам идеите си и вяра, че и някой друг освен мен може да се забавлява с тях. Има още два семинара, които обсъдиха различни парчета от текста с голяма помощ за него: семинарът „Природни науки и социални светове“, организиран от *Центъра за академични изследвания* – София, и проведен от Десислава Лилова, и семинарът „Стопанска и социална България“, провеждан от Румен Аврамов и Мартин Иванов.

Сега идва най-трудната част от тези благодарности: към Димитър Вацов, трудна заради огромния му принос за резултата. Освен теоретичното му влияние върху мен, което със сигурност е по-голямо от отбелязаното в книгата, въпреки старанието ми, той е

източникът на смелост да завърша текста и да го публикувам. Тъй като ми е съпруг, подкрепата му надхвърля онова, което е възможно да опиша тук. Той, Майя Грекова и Марина Лякова прочетоха финалния ръкопис с редакционни предложения, които несъмнено направиха ръкописа по-добър. За това пожертваха време и Вероника Димитрова и Невена Германова (самите те изследователи на града), които обработиха и подредиха картинките, а Вероника направи колажа на четвърта корица.

Накрая за тези, които ще намерят думата „простолюдие“ за обидна – нещо съвсем лично. Моята майка е напълно безразлична към това с какво ще се храни, но пък със странна страст обича кебапчета. По някое време, докато ровех из мемоарите и другите документи, открих колко важно е кебапчето за радостите на софийското простолюдие. Така че с благодарност към Спаска Якимова, моята майка, и към Теодора Димитриева, моята свекърва, която освен насърчението си ми предостави и семейните си архиви, завършвам.

## УВОД:

# ИДЕНТИЧНОСТ И СОЦИАЛЕН РЕД В ГРАДСКОТО ПРОСТРАНСТВО

---

---

*Ах, тай София, цяла България за нея се труди!*  
Константин Константинов, „Трета класа“

**Т**ова изследване започна като един опит за социология на града, предприет върху един конкретен град в два момента от неговата модерна история. Замисълът тръгна така: между първото и последното официални преброявания в България (1880<sup>1</sup> г. и 2001 г.) населението на София е нараснало над 50 пъти, а населението на България – по-малко от 3 пъти. Това гигантско нарастване идва основно от механичен прираст, вълни от мигранти, които някак трябва да намерят своето място в града. Мигрантските вълни обаче не означават просто някакво общо механично нарастване на населението, което трябва само някъде да се подслони и някак да се изхранва; най-същественото, което те носят, е нарастването на социалната хетерогенност. Второ, за да има смисъл думата

---

<sup>1</sup> От 20 501 на 1 173 988 души (вж. Попов 1916 и <http://www.nsi.bg/SiteMap/SiteMap.htm>).

„град“, тази хетерогенност трябва да се усвои, да се организира по някакви устойчиви начини. Трето, градът е такова пространство, в което разликите се инсценират една пред друга, съотнасят се, съизмерват се, тоест в крайна сметка се структурират като неравенство. Как става това? Как новодошлите намират своето място в пространството – физическо, социално, морално – на града и как по силата на самото си поместване в пространството го променят? Тук са вплетени твърде много нишки и въпросителни. Нека поясня.

Да си представим едно семейство – мъжете с навои и всички с цървули, натоварени на волска каруца между дървени сандъци, боччи от черги и медни котли. Каруцата пътува към София, където преди трийсетина години са се заселили роднини или просто земляци. На първо време ще отседнат при тях, докато се устроят. С влизането в града усещането за непознатост е единственото сигурно нещо: няма установени, подръчни маршрути на придвижване, които да съставят ритъм на познатост, а има маса непознати неща – голи грамадни фасади, автомобили, релси в самия паваж и изобщо паваж. Объркани са самите сетива, защото шумовете и миризмите са странни и непознати. А това е мястото, в което ще живеят, ще се опитат да „добруват заедно“<sup>1</sup> с още около 200 хиляди напълно непознати (ако годината е 1926 например). Проумяването на тези миризми, шумове и гледки без аналог в досегашния опит и заживяването заедно с това огромно множество от непознати са едно и също нещо. Ако се отдалечим от смаяните хора в каруцата, можем да кажем с Алфред Шютц, че те са чужденци: при него това е идеален тип на човека, тръгнал, за да се присъедини към дадена група, но още неуспял да се впише в нея – идеално-типизираното пребиваване в „ситуацията на насочване към групата“ (Шютц 1999: 7). Образът, който му придадох дотук, е просто най-тривиално-трогателният – на наивния чужденец, идващ от задуш(ев)ния уют на една интимна социална среда. Наивността му се състои в това, че – в термините на Шютц – „културният образец на домаш-

---

<sup>1</sup> Кавичките са не за ирония, а защото думата цитира обичаен начин на изразяване от междувоенните години.

ната му група“, на онази интимна среда на произхода му, в която се е научил да вижда, различава и разпознава нещата, да има решението на проблема, преди и без да е забелязал проблем (това е, което Шютц нарича „рецептурно знание“), този негов културен образец е най-беден на готови схеми на интерпретация на пространството, към което се стреми, и на заготовки, в които да си преведе дори новите си сетивни възприятия – няма как да му „замирише на познато“. София обаче е град на чужденци<sup>1</sup> и те са различни – не просто етнографски, защото идват от различни краища, а социално – от различно структурирани социални среди и съответно с различни и не дотам наивни културни образци на домашните си групи. Има привилегировани чужденци като братята Прошек, станали отново известни с днешните реклами на бирата *Ариана*, като архитектите Роубал, Колар, Грюнангер, които се опитват да градоустроят София и проектират новите пространства на сградите, като италианските работници по жп линията София–Русчук, донесли в края на XIX в. думата „вагабонт“ (*vagabondo*) в българския език, има и видели много свят чужденци с български имена като Иван Хаджиенов, за когото ще стане дума в първата глава, чужденци са и практически всички онези, които изпълват канцелариите на ново-създадените институции на държавата. Чужденците са тези, които ще изграждат синтаксиса на съвместния живот в града<sup>2</sup>, и това е така, защото в този град предстои да се прави национална държава: да се изграждат институциите ѝ, да се символизират значенията ѝ, при това по сетивно удостоверим начин. Но тук няма да правя разказ за София – на това е посветено всичко останало в текста на

---

<sup>1</sup> И това я прави интересна за мен, защото дава възможност да видим как чужденци един спрямо друг, без традиции и достатъчен набор от споделени очевидности, създават ред на съвместния си живот. Но това не я прави уникална – Берлин, Виена, Рим и Букурещ вероятно ще ни разкрият сходни черти в междувоенните години, но такива сравнения са въпрос на следваща работа.

<sup>2</sup> На аналитично ниво въпросът как чужденците съизграждат свой социален свят като поле на споделени очевидности е разработен от Майя Грекова като предложение за разбиране на българското общество от 90-те години на XX в., на това, което се наричаше „преход“ (вж. Грекова 1996: 50–55, 66–7).



книгата. Задачата ми, след като разказът е завършен, е в този увод да експлицирам перспективите, през които съм разчитала града на новодошлите. А новодошлият, казва Шютц (1999: 13), е човек без история. Така един от въпросите, вплетени в общата рамка на това как пришълците намират мястото си в пространството на града, е *как хора без история правят историята на съвместния си живот*. Тук може да се каже, че не всички са без история, защото все пак има стари софиянци, които имат „под ръка“ и „в ръка“ рецептите за действие в един организиран социален свят. Но при обявяването на града за столица и старите софиянци са поставени в ситуацията на новодошли, защото пространствата на техния досегашен живот и смисловите ориентири в него стават невалидни, тяхното рецептурно знание започва да се отнася до едно поле на действие, което престава да съществува. В перспективата на феноменологичната социология да си човек с история означава да имаш историята на пространството, в което се вписваш, като елемент от биографичната си ситуация. От такава гледна точка вече е по-ясно защо и старите софиянци в края на XIX в. стават хора без история – пространството, в което имат да се вписват, предстои да възниква и да се прави заедно с други хора без история. Никой няма онова, в което му предстои да живее, като част от биографията си, линиите, по които е организирано пространството, още не съществуват, тоест човек не може да има идея за мястото си на социалната карта или, казано по-класически, за статуса си и т.н. Да видим как хора без история правят историята на съвместния си живот означава да видим как възниква социалният ред, как възникват и се закрепят статусни йерархии, как те стават устойчиви кодове на взаимното разпознаване в анонимността на модернизиращото се градско пространство, с какви нормативни речници обрасват. С това впрочем вече казвам, че перспективата към социалния ред, в която се разпростират интерпретациите по-долу, е праксеологическа, тоест схваща реда като произведен от действията, а не – както прави например Толкът Парсънс в късните си работи<sup>1</sup> – като система, предшестваща вся-

---

<sup>1</sup> Например в *Социалната система*. Вж. Parsons 1991: 15–44.

ко човешко действие. Макар и действията да се преживяват като съотнасящи се с някакви редове, правилности, кодове, норми, тъй-мо действията са логически и онтологически първото, а редовете, правилностите, кодовете, нормите са кодификации на практически постижения. Тук сама се натъквам на един кръг в собствената си аргументация, от който не съм в състояние да изляза, но съм длъжна да посоча. Общата теоретична перспектива към социалния ред предшества избора на периодите от социалната история на София, които съм изследвала, и предрешава този избор – на фокус тук са все периоди на турбулентна промяна, на аномично пренареждане на пластове на социалната съвместност. Някой вероятно ще възрази, че подобно теоретично предпоставяне е неправомерно: ако искаме почтено да потърсим емпирични аргументи, с които да отхвърлим хипостазирането на някаква априорна системност на социалния опит, трябва да изследваме не периоди на отчетлива промяна, а такива на стабилност, рутина, повторителност и да видим от какво се генерира тя. Все пак настоявам, че следваната в интерпретацията перспектива към социалния ред не е избрана произволно, а в резултат от предшестващ концептуален анализ<sup>1</sup>, който показва принципната неустоверимост на някакъв хипостазиран априорен социален ред, и от теоретични предпочитания, към които предстои да се обърнем.

Нека преди това накратко резюмирам пластове дотук на въпроса как новодошлият се установява в пространството, към което се стреми. Да се установиш, значи да намериш мястото си, ако заемем географската метафора на Шютц, да имаш и да знаеш своите координати в пространството. И освен това да ги усвоиш така, че да се чувстваш уместно, тоест не просто да ги знаеш дистанцирано, аналитично, отчуждено, а да ги имаш подръчно, хабитуално, рецептурно; те да са не просто схеми на интерпретация на пространството, а да са заедно с това и схеми на изразяване, да можеш да дефинираш ситуациите, в които влизаш, действено и практически, а не само в усамотението на рефлексията, воден от въпросите „къде

---

<sup>1</sup> Вж. например Якимова 2008.

сбърках“ и „защо ми се смяха“. И тук се налага да напуснем Шютц и да отидем по-далеч, защото в неговата феноменология групата, към която се стремиш, винаги вече я има, пространството е вече картографирано, винаги вече е установено кое е онова, което се приема за реално, колкото и странно в първия момент да изглежда то на чужденеца. Но задачата тук е да видим как сферата на установеното, на приетото за самоочевидно, възниква. От такава гледна точка, търсеца да анализира не толкова самодействието на правилата, колкото да инсценира *появата им*, социалният ред възниква като изход от *битка за дефиниране на социалната реалност* (и в този смисъл редът е винаги временен). Редът е „договарянето“ на изхода от тази битка. Бих употребила думата и без кавички, но се опасявам от наслагването на някакво логическо или формално-рационално разбиране върху значението на „договаряне“, което тук препраща просто към установяване на изхода от битката. За каква битка става въпрос и как редът се появява на нейния изход?

Една самоочевидна предпоставка, която практически се е превърнала в общо място за социалното изследване днес, но която въпреки всичко трябва да бъде посочена, е, че социалните актьори действат, взаимодействат, кодифицират взаимодействията си в отношения и институционални образци и т.н. винаги в *дефинирана* социална реалност, а не в някакво голо поле на чиста фактичност. У Шютц това е детайлно разработена теза с извори както в Макс Веберовата преинтерпретация на проблема за обективността в науките за културата и в трансценденталната феноменология на Едмунд Хусерл, така и в прагматистката философия на действието като иманентно смислово и установяващо смисъл. Тоест гледането на социалния ред откъм перспективата на действието е в центъра на феноменологичната социология, както и на прагматизма, затова и те са взети на въоръжение в изследването. И за да мога да кажа в кой пункт се налага да бъдат частично изоставени, частично допълнени, ще резюмирам тезата за отношението между ред и действие, което феноменология<sup>1</sup> и прагматизъм споделят. Първото

---

<sup>1</sup> Става дума за феноменологичната социология на Шютц, и то в работите му след 1939 г., когато преработва, прагматистки преразглежда някои от

споделено място е принципната невъзможност за каузално извеждане на действието от статични формализирани положения или, казано другояче, твърдението, че действието не е превод на фиксирани предписания в дела (Joas 1993: 4)<sup>1</sup>. С други думи, действието е принципно свободно, макар и тази свобода да е „ситуирана“ (пак там). Редът, независимо дали го схващаме като нормативно предписание или просто като алгоритъм, нито причинява действието, нито то може да се дедуцира от реда като негов превод или положение. Тогава редът не е регулация отвън (независимо дали ще я мислим като ценностно-нормативен порядък, морален или религиозен, или като процедурен регламент), а е „колективна саморегулация“ на действието. Тук между феноменологичната социология и прагматизма, както и вътре в прагматизма, настъпва разногласие – за част от прагматистите тази колективна саморегулация е възможна само като отчитане на съпротивите срещу действието, докато за феноменологичната социология саморегулацията се установява под формата на траещи отношения, които биват дефинирани „съвместно и реципрочно“. Във и като елемент от това дефиниране на отношенията биват дефинирани и позициите на въвлечените в отношенията, статусните и субектните позиции на действащите, на актьорите. Тоест с картографирането на социалното пространство („съвместното и реципрочно“ дефиниране на отношенията) се установяват и координатите на обитателите на това пространство (знанието кои и къде са те). А тъкмо посредством тези координати те са свързани едновременно един с друг и с цялото. Така градът като сцена на социалния живот, като компактно, относително обозримо

---

моментите в ключовата си работа *Смисловото конструиране на социалния свят* (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*), публикувана във Виена през 1932 г. Трябва освен това да имаме предвид, че между феноменологична социология и прагматизъм има и непреодолими разлики, произтичащи основно от постановката на субектността. Също така не са пренебрежими и разликите в корпуса от идеи, полемики и текстове, които наричаме с името прагматизъм. Тук се отнасям основно до работи на Джон Дюи и Джордж Хърбърт Мийд.

<sup>1</sup> Това твърдение не е все още особено различно от Веберовата теза за невъзможността действието да се дедуцира от закон, от формулна истина.

пространство на съжителство на разнородността ни позволява в максимална степен да изследваме как възниква картографията на социалното пространство: като установяване на отношенията, при това в действие, а не като проекция на метафизически необходимости, и като договаряне на идентичностите в самото установяване на отношенията. При това сдобиването с координати в социалното пространство не е едностранно детерминирано от картографирането на самото пространство, картографирането на пространството не е възможно без установяването на идентичности в процесите на взаимно отнасяне. В този смисъл идентичностите са: а) процеси, б) винаги интерактивни и интересубективни процеси, в) само в тях редът става действителен, само чрез тях аз удържам съотнесеността си с другите и възпроизводимостта на това съотнасяне. В тях се утаяват, валидизират и ми стават практически подръчно достъпни дефинициите на социалната реалност, а въвн от дефинициите си тя не е нищо повече от метафизична спекулация. Така социалният ред като дефинирана социална реалност възниква и се удържа в процесите на идентификация в хода на взаимодействието.<sup>1</sup> В тази светлина въпросът за това как хората от волската каруца заедно с бялата

---

<sup>1</sup> Тук идва огромният проблем защо социалният ред не се разпада, когато, така да се каже, взаимодействието ме раз-идентифицира, когато ми казват: „Ти не си това, което претендираш да си“. На този въпрос, надявам се, отговарям в четвърта глава. И още един момент трябва непременно да бъде отбелязан: в някои прочити на прагматизма, и по-специално на влиянието му върху теорията на дееца-мрежа на Бруно Латур и Мишел Калон, прагматизмът е „похвален“, задето отхвърля идентичността. Сега трябва да се каже, че прагматизмът на Дюи и Мийд не работи с експлицитно понятие за идентичност. „Похвалата“ се дължи на един скрит ход на подпъхване на определено статично схващане под понятието за идентичност и свеждането му до определени групови атрибути (от типа на националността или пола например). Ако разбираме идентичността така, разбира се, прагматизмът я отхвърля. Под идентичност обаче аз приемам (и както ще покажа по-нататък, следва да се приема) не някакъв набор от атрибути, а динамиката на процеса на себеотнасяне, който оперира с такива атрибути, но решаващото в него е, че не е възможен без взаимодействие с други. Без такова взаимодействие е невъзможно и изработването на самите въпросни атрибути и възприемането им като релевантни спрямо индивидуалния опит.

емиграция от болшевишкия режим в Русия например ще правят историята на съвместния си живот е въпрос за това какви кодове на взаимно отнасяне ще изработят и как заедно с тях ще се появи валидна доминираща дефиниция на социалната реалност. И това е моментът, в който трябва да разширим теоретичната перспектива, защото и феноменологичната социология, и прагматизмът ни казват, че това се прави съвместно и реципрочно. Но какво точно означава това?

Тук от помощ ще ни бъде да припомним трите основни възражения (второто и третото, идващи изцяло по линията на критическата социална теория) срещу това разбиране за връзката между действие и ред:

*то е ограничено до феномени на междуличностна непосредственост;*  
*пренебрегва въпросите на властта и господството;*  
*недоглежда това, че социеталните условия могат да се автономизират по отношение на действията на актьорите и на ориентациите на участниците в социалното действие (ср. Joas 1993: 16<sup>1</sup>).*

Макар и доста разпространени, тези възражения не са изцяло справедливи, което сега ще аргументирам, за да мога да отсея онова от тях, което наистина изисква корекция на феноменологично-прагматистката перспектива. Първото твърдение не може да бъде никакво възражение: и феноменологичната, и прагматистката перспектива извеждат феномените на реда от взаимодействието, но не ги свеждат до него. Във феноменологичната социология на Шютц редът се мисли в термините „типизации“ и „идеализации“, които имат своя генезис в интерсубективните отношения лице-в-лице в живо настояще, но които са дефинирани тъкмо като автономизации от тези първични ситуации. В прагматизма пък редът, или формите на саморегулация на действието, се мисли в термините „навик“ и „нагласа“, които имат точно същия статут като „типиза-

---

<sup>1</sup> Самият Йоас не е автор на тези възражения и също ги ревизира. Позоваването тъкмо на него е заради обобщения и резюмиран вид, в който ги представя.

циите“ и „идеализациите“ – да се еманципират от непосредственото взаимодействие, което ги поражда, като структури на неговата (идеализирана) възпроизводимост. С това впрочем първото и третото възражение са пряко свързани, практически те са едно и също възражение. Институциите, ролевите и статусните модели, устойчивите модели на отношенията са хабитуализации на взаимодействието, които се еманципират от неговата непосредственост, за да му противостоят като негов код, негова правилност, но нито кодът, нито правилността могат да се актуализират във от ново непосредствено взаимодействие, нито пък да възникнат по друг начин освен от такова взаимодействие. Моделите се раждат от взаимодействието, а не обратното<sup>1</sup>, в противен случай нито можем да обясним защо има случаи, в които моделите не действат, нито защо се променят, и за да компенсираме тази неспособност да мислим реда като иманентно променлив, сме принудени да привличаме външни сили – от типа на изостаналост на обществото, катастрофа, трансцендентален промисъл или външна закономерност. Освен това, макар и да е периферно тук, далеч не може да се твърди, че в прагматистки хоризонт взаимодействието се разглежда като *междудличностно* (макар това да е донякъде вярно за феноменологичната перспектива). Личността или социалният „аз“ са мислени тук като динамични процеси, а не като статични структури, които далеч не изчерпват опита на човешкото същество. Същественият въпрос обаче, до който можем да сведем справедливостта на първото и третото възражение, взети заедно, е как точно едно, а не друго, във взаимодействието става модел – образец за подражание, принуден да за повторение или просто техника на икономисване на усилия. Който и да е от трите превода на въпроса как нещо става образцово е равен на въпроса как се конструира значението на нещата, тъй като то е онова, което се еманципира от непосредствеността на взаимодействието и ѝ противостои като ключ – за възпроизводство, но и

---

<sup>1</sup> И с тази оптика могат да се гледат далеч не само „междудличностни“ отношения, както ясно демонстрира неонституционалистката критика на теорията за рационалния избор.

за разбиране. И тъкмо този принцип на появата на значенията позволява те да се пренасят от ситуация в ситуация, да функционират метафорично и – чрез пренос на значение от нещо сякаш познато към нещо сякаш непознато – да формират нови области на опитани по силата на самия пренос, да променят и самото познато по силата на това, че са били пренесени върху непознатото. Но как се появяват въобще, как „новоописанието“ става „модел“, откъде се взема неговата образцовост? Тук като че ли се открива справедливостта на второто възражение: поместването на генезиса на реда в интерсубективните актове (Шютц) или просто в интеракцията (Дюи, Мийд) пренебрегва въпросите на властта и господството. С други думи, „съвместното и реципрочно“ установяване на дефинициите на отношенията от гледна точка на критическата социална теория изглежда като противопоставено на властта, на властовата конституция на установяването на дефинициите на отношенията, тоест на установяването на реда. Тук най-напред трябва да признаем значително повече правомерност на възражението: проблематиките на властта и господството систематично остават встрани от изследователските перспективи и концептуалните усилия както на феноменологията, така и на прагматистката теория. Но можем ли да удържаме възприетата дотук перспектива и да признаваме едновременно с това справедливостта на възражението? Не рухва ли цялата изходна постановка на ситуирането на реда във взаимодействието, ако кажем, че редът е властово конституиран, и не е ли всъщност очевидно, че той упражнява власт и представлява власт<sup>1</sup>? За да отговорим на този въпрос, нека да видим как се композират

---

<sup>1</sup> Разбирането ми на тази проблематика е значително повлияно от работите на Димитър Вацов върху отношението между власт и интеракция. Той решава този проблем, като демонстрира иманентната властовост в самото действие като актуалност, налагаща необратима перспектива върху реалността. Най-отчетливо това е демонстрирано в анализа на речевия акт, чиято иманентна властовост освен в необратимостта на перспективата е в непосредствената му евалюативна сила (вж. Вацов 2008: 326–329). Тази радикална идея може много продуктивно да се съчетае с етнометодологическата перспектива към интеракцията и да се операционализира за анализ на социалните взаимодействия, макар че това е направено много частично по-нататък в текста.



очерталите се вече като основни понятия действие/взаимодействие, ред, идентичност и власт в един социално-критически интерпретативен хоризонт.

Бихме подценили съществено познавателната сила на този хоризонт, ако, връщайки се към примера с хората от каруцата, кажем, че те се опитват да влязат във вече структурирана социална реалност, която упражнява върху тях натиск да се приспособят. (Така бихме подценили и социалната реалност на междувоенна София, която е избрана като сцена на изследването тъкмо защото никак не изглежда структурирана.) Не ни е необходима социална критика, за да кажем това, то изглежда ясно и за здравия разум на Шютцовия чужденец, тръгналия нанякъде, за да остане там. Прицелът на критиката е другаде: социалният ред крие това, че произтича от битки за власт, тоест крие властовия си характер, и колкото по-успешно го прави, толкова по-голяма и ефикасна е властта му. При това не само експлицитните норми, но и рутинните правилности на всекидневните действия, категориите, в които схващаме себе си и другите покрай нас, езиците, на които разговаряме, са обективирани форми на господство. Ние ги заварваме като предзададени („[п]редварително конструираното е навсякъде“, Бурдийо 1993: 157), а предварително конструираното е принудително с това, че се представя за обективно и универсално, крие произведеността си в борби за налагане, с което крие и заинтересоваността на участниците в тези борби и представя изхода от тях като стоящ отвъд сферата на интересите и техния конфликт. Ако преведем това обратно на езика на феноменологичната социология и прагматистката теория, типизациите и идеализациите, навиците и нагласите са власт. Или, при вкарването на проблематиката на властта в апарата на прагматизма можем да кажем, че властта произтича от еманципирането на модели от непосредствеността на взаимодействието, че създаването на значения на нещата е властово<sup>1</sup>. Казано пък в езика на Шютцовата

---

<sup>1</sup> Става дума не за магическата версия, при която знанието на името на нещо ти дава власт върху него, а за далеч по-семплото положение, че когато нещо се отцепи от ситуацията на своето възникване и стане образец за други ситуации, то упражнява власт върху и в тях.

феноменологична социология, рецептурното знание е власт. За да поясня по-добре това, ще се обърна към бурдийовистката критическа социална теория на практиката. Обръщам се именно към нея, защото е именно теория на практиката, а такава е линията на анализа по-долу, но освен това и защото обявеното ѝ намерение е да търси „трети път“ между феноменология и структурализъм, тоест да отчита и експлицитно да се съотнася с феноменологичната перспектива.

У Бурдийо „практика“ е централна категория на анализа на социалното пространство, макар в нея често да са вложени различни значения: веднъж това е комбинацията от ходове, които правят една игра; друг път е просто извършването на някакво действие; а трети път практиката е обратното на теорията. Онова, което събира различните съдържания, е, че логиката на практиките не изисква действащият в социалния свят *субективно* да си поставя за цел резултатите на практиката си. Напротив – нейният генеративен принцип е съчастието между обективирана и въплътена история, игрането на играта сериозно<sup>1</sup>. В този смисъл, макар това да не е експлицирано от Бурдийо, в неговата теория генеративният принцип на практиката е самата невидимост на правилата, според които действието става „правилно“. Най-често цитираната метафора за това е спортна – играчът е на мястото на топката, преди тя да е там и дори преди тя да е била отправена натам. Онова, което го тласка в това движение, е хабитусът – самата въплътена история. Ако сменим спортната метафора с друга игра, когато преподавателят влезе в час и каже „Добър ден“, студентите си отварят тетрадките. Никой не им е казал да правят това, но тъкмо то е „нормалното действие“. Какво всъщност е протекло между поздрава и отварянето на тетрадките? Това впрочем е въпрос, на който отговаря всяка социална теория, била тя критическа или позитивна. Отговорите могат да бъдат: „студент“ и „преподавател“ са статуси, позиции в струк-

---

<sup>1</sup> Това е доста синтезирана версия, но настоявам, че е коректна. За подробното разработване на въпроса вж. Бурдийо 1997: 24–8, 146–153, Бурдийо 2005: 94–148. Вж. също така Деянов 2008.

турирана среда на взаимодействие, които предполагат определени ролеви изпълнения; посредством влизането в роля индивидите интериоризират ролевите очаквания, конститутивни за ролевото отношение<sup>1</sup>. Или: протекъл е процес на реципрочно типизиране и хабитуализиране на поведението, кристализиран в институционален ролеви модел<sup>2</sup>. Или: посредством дисциплинарни техники и упражняване телата са инкорпорирали определен нормализиран модел на взаимодействие<sup>3</sup>. Отговорът на Бурдийо е близък до последния – това е властово отношение и властта е ефикасна, оставяйки незабелязана, функционирайки като рецепта за действие, чрез която разпознавам решението на въпроса, без въобще да си го задавам. Поздравяващият е разпознат *като* преподавател, без това да е обект на размишление, без да е протекла верига от рационални умозаклучения, следователно и без възможност за поставяне под въпрос на нормалността на ситуацията и на легитимността на участниците. Тъкмо това Бурдийо нарича „символна власт“ или още „символна алхимия“ – утаеното в хабитуса възпроизводство на неравенството на позициите (вж. например Бурдийо 1993: 107–112). Ако преведем това обратно на езика на феноменологията на социалния свят, рецептурното знание е символна алхимия, то е властово, защото валидността му се възпроизвежда автоматично, хабитуално, без да се поставя под въпрос и защото посредством него се възпроизвежда неравенството на позициите в социалния свят. От тази перспектива идентичностите и редът отново се разкриват в несъмнена вътрешна свързаност: посредством идентичностите редът се възпроизвежда, минимизирайки съпротивите срещу себе си и криейки властовата си същност. Тук е моментът да кажем, че смисълът на бурдийовистката *критическа* социална теория на практиките е в критиката на властта – в това тя да бъде различе-

---

<sup>1</sup> Такова би било предложението на Толкът Парсънс и отчасти на Робърт Мъртън.

<sup>2</sup> Така отговарят критиците на структурния функционализъм, в частност феноменологичната перспектива, поддържана от Питър Бъргър и Томас Лукман в съгласие с феноменологичната социология на Алфред Шютц.

<sup>3</sup> Такова пък е предложението на Мишел Фуко.

на и минимизирана. Но така пък се разкриват три момента в самата критика, които подлежат на критика:

*системното приплъзване между власт и неравенство, понятия несъмнено свързани, но при все това различни, и формираното на тази основа тъждество на власт и несправедливост;  
неправомерното свеждане на съпротивата срещу властта до борба срещу обективирането;  
съсредоточаването на критиката на властта изцяло в доминиращите групи, в упражняващите символно насилие и в крайна сметка вторично обективирание на доминираните чрез липсата на акцент върху участието им в механизма на символната власт.*

Нека опитаме отново да оценим справедливостта на възраженията. Ще започна с едно наблюдение на Люк Болтански и Лоран Тевено, които правят продуктивен опит да синтезират критика и прагматизъм, да освободят прагматизма от дефицитите, които социалната критика намира в него. Наблюдението е, че критическата социална теория демонстрира хронична неспособност да улавя нещо, което Болтански и Тевено наричат „критически моменти“ (Boltanski 1999: 364), тоест парадигмална невъзможност да разпознае и признае критическите постижения на всекидневните действия и изкази. Това действително е изказано под формата на наблюдение, но и невъзможността е действително парадигмална, тъй като допускането в критическата социална теория е, че когато подвластното заговори, то неизбежно говори не от себе си, а чрез отдаването си на властта на обективиранияте и обективиращи структури – най-малкото тези на езика. Властта е по природа несправедлива и също така по природа неизбежна (какво щастие за всички критици всъщност), тъй като всяка съпротива, когато се структурира в *език* на съпротивата, неизбежно попада в капана на властта на обективиранияте. Съпротивата е автентична само ако е неартикулирана; всяка артикулация в крайна сметка е потенциално същото като типизациите, навиците и нагласите – тя се стреми да се еманципира от непосредствената ситуация, в която се ражда, и да се закрепя като значение, съобщимо отвъд тази непосредственост. А това е обективация, значи и власт – след еманципирането си значението ще секрепи в

структура, която ще има принуждаващ характер, ще налага категории, в които да бъде вклетчвана реалността, ще крие произхода си, ще принуждава да бъде следвана. Така съпротивата е обречена, ако иска да стане съобщима, тоест артикулирана, защото артикулацията е обективация, а обективацията е власт. Съпротивата е логически невъзможна: тя спира да бъде съпротива, когато бъде артикулирана – тя вече е власт. В обобщен вид това е линията на критиката на рационалността, през която минава всяка критическа социална теория и която у Бурдийо се разработва като критика на теоретическия разум. Към проблематиката на рационалността обаче ще се върнем след малко. Важното в момента е, че от гледна точка на логическата невъзможност на артикулираната съпротива второто възражение срещу критическата социална теория изглежда напълно справедливо. То изпуска от очи само едно: че критическата теория е и практика на критиката, че има залози извън теоретичното поле, че има характера на социален жест, а не е просто аналитика на социалното. Този жест обаче систематично крие от погледа на критическия социален мислител това, че през същите тези обективирани и обективиращи категории могат и се провеждат най-различни стратегии и тактики. Отчасти това се дължи на правомерността и на третото възражение – в името на критиката на властта критическото мислене демонстрира известен аристократизъм и свръхвнимание към господството на *господстващите*. Така критическата социална теория сякаш изпуска от очи, че и *подчиняването на подчинените е форма на господство* – както още Хегел забелязва във *Феноменологията*, признаването от страна на роба е конститутивно за господаря и за отношението на господство. И дори отвъд Хегел: актовете на признаване от страна на подчинените не са предварително и еднозначно детерминирани, а са конкретни актове, които изпробват различни стратегии и тактики на признаване и непризнаване и с това те могат да предефинират самото социално отношение. В крайна сметка основната грешка е в допускането, че значенията имат някак неизменни употреби, че веднъж създадени, категориите на опита биват следвани по идентични неизменни начини.

Разбира се, едва ли можем да оспорваме това, че веднъж установени, тоест наложени и обективирани, категориите, в които де-

финираме реалността (каквито са и идентичностите, категориите, в които схващаме самите себе си и другите около нас), упражняват принуда, изискват следване, дори налагат схеми на възприятие. За да могат да упражняват този вид власт, който почива на самата незабележимост на властта обаче, обективизираните значения трябва да станат публични, публично наложени и публично достъпни. А това, както отбелязва Джон Покок (вж. Росок 1987: 24–36), предполага точно обратното на хомогенизирането на значенията. Става тъкмо обратното: публичността умножава актьорите, които имат достъп до категориите, в които се дефинира реалността, а това умножава начините, по които категориите биват употребявани, и позволява на актьорите *през* и *чрез* същите тези категории да провеждат алтернативни дефиниции на реалност. Става така, защото една категория добива своето значение само в употребите си, а когато множество разнородни актьори имат достъп до категориите, употребите неизбежно са множествени и значенията не могат да се хомогенизират еднозначно.

Ако накратко резюмирам казаното дотук, критическият аргумент срещу прагматистката и феноменологичната социална теория е, че дефинициите на реалност, в това число и категориите на идентичност или в Шютцовите термини „схемите на интерпретация и изразяване“ са резултат от опитите на една или друга социална група да *наложи* тези схеми като валидни (а не са просто „съвместно и реципрочно“ установени). Но пък възражението срещу критическия аргумент гласи, че когато една или друга група се бори да наложи такива схеми, те стават по-институционализирани и публични, тоест по-достъпни за множество актьори с различни интереси, които правят употребите на схемите по-разнородни и могат през самите схеми да провеждат стратегии на съпротива срещу групата, опитваща се да налага схемите, и срещу значенията, които тя се стреми да фиксира (вж. Росок пак там). Тази критика на критиката се разкрива от перспективата на кеймбриджките историци, които правят история на идеите през теория на речевите актове и постаналитична философия на езика. Тези извори няма да бъдат проследявани тук, важно за анализа нататък е само следното: за да станат дефинициите на реалността схеми на възприятие и

изразяване, те трябва да са достъпни извън ситуацията, в която са родени. Това значи да се еманципират от нея и действително да станат властни. Но за да упражняват властта си и да бъдат валидни, те не могат да останат мъртъв езиков корпус, те трябва да бъдат употребявани, практикувани, защото тъкмо в употребите се пораждат и поддържат значенията на категориите и се упражнява властта им. А употребите им са неизбежно разнородни и подкопават всяка монолитност и хомогенност на значенията. От това впрочем следва, че тотална власт е невъзможна – тя би означавала да наложиш един език като валиден и веднага да забраниш той да се употребява, защото употребите неизбежно размиват, тоест умножават значенията на думите. Ако го кажем в малко по-друг ракурс, самото властно обективизиране на значенията ги прави преносими от ситуация в ситуация, но пък самата преносимост подкопава парадигмалната власт на дефинициите за реалност, подкопава възможността за буквалното им налагане, поставя ги в поле, отворено за метафорични преноси, смесвания и измествания. От друга страна, тъкмо метафората, преносът е начинът да придадем на нещо непознато разбираема форма, тоест метафоричното и парадигмалното не стоят в проста дихотомия, синонимна на двойката съпротива и власт, защото метафората също така властно преобразува непознатото в познато или поне най-напред в разбираемо.

Защо ни е нужно всичко това? Защото човекът от волската карауца ще трябва да мине през всички тези перипетии, докато, само на пръв поглед „съвместно и реципрочно“ с другите пришълци, установи кой е в пространството на града. Всички те ще трябва някак да се научат да се разпознават, оставайки взаимно непознати. При това малцина от тях ще станат непосредствено автори на дефиниции на реалността, които ще се стремят да наложат като валидни. Но въпреки това ще изграждат отношенията си във взаимодействие един с друг, в което ще се научат да прилагат към себе си идентичностни категории, в които ще се закрепя социалният ред, ще се установяват и ще се проблематизират социални неравенства и ще се разгъва историята на съвместния им живот. А прилагането на такива категории, употребяването им във взаимодействия, в които новодошлите ще търсят взаимно признаване, неизбежно ще моди-

фицира и умножава значенията на тези категории. Защото, дори и да не измислят нови употреби на идентичностните категории, а само да използват вече изковани от друг употреби, все пак новодошлите конфронтират различните употреби-заготовки помежду им, смесват ги метафорично, оспорват ги една чрез друга в битката за собствената си идентичност и така коват наново и умножават значенията на категориите. Какви са тези изковани наново значения и какви модификации и разбягвания ще претърпят – на това са посветени последните две глави на книгата.

Човекът от волската каруца беше привилегированият пример в този увод не само заради затрогващата си наивност и сега вече може да се каже поради какво още беше избран. За него е най-очевидно, че няма как да държи онова, което Куентин Скинър (вж. например Skinner 2004: 334) нарича „идеологическата инициатива“ – стремежът чрез нови думи (било метафорично заети, било наново изковани) да наложиш реторическо преписание на някакъв феномен, чрез което преписание да подтикнеш публиката към това той да бъде гледан в нова морална светлина. От една чисто критическа гледна точка на човека от примера не му остава друго, освен да бъде впримчен в идентичностните категории, създадени от онези, които имат идеологическата инициатива, да бъде дресиран да се самообективира в тези категории, да държи сам себе си подвластен (или пък да поведе обречената борба срещу обективирането). Но в светлината на критиката на критическия аргумент следва да видим, че той неизбежно ще преозначава и преобразува тези категории просто по силата на това, че ще ги употребява, че ще „върши неща“ с думите – с думите за тях. Кеймбриджките историци на идеите като Джон Дън, Джон Покок и Куентин Скинър въвеждат този теоретичен апарат на анализ на езиковите игри, за да правят нов тип история на идеите, която да освободи разбирането на класическите текстове не само от догмата, че текстът е самодостатъчен ключ за своята интерпретация, но и от друга догма – че текстът е *детерминиран* от своя контекст. Доколкото думите и изказите не просто констатира неща, а имат и илокутивна сила, тоест извършват нещо в света, те активно преобразуват собствения си контекст – простият пример за това е, че с едно изречение могат да се направят различни твърде-



ния. Затова и контекстът може да бъде само „апелативен съд“, но не и детерминистки ключ за разбирането на даден текст. Но грижата на кеймбриджките историци на идеите, взели на въоръжение теориите на вечния съперник – оксфордските философи, – е разбирането на текстовете, произведени от онези, които държат и провеждат идеологическа инициатива, на Лок, Хобс, на Макиавели. Тук една от задачите обаче, освен повдигането на някои възражения срещу критическата социална теория, е да видим как онези, които *нямат* идеологическата инициатива, които не оставят индивидуализирани следи в историята на идеите, които дори не пишат мемоари, в самия си банален всекидневен живот преобразуват категориите, в които би трябвало да са подвластни, провеждат през тях стратегии, алтернативни на вложените от актьорите, които се стремят да наложат категориите като публично валидни.

В периода на изследването идентичностните категории на лишените от идеологическата инициатива се изработват като част от усилията да се рационализира градското пространство. А налагането на фигури, в които да се мисли рационализацията на съвместния живот (сред тях, разбира се, и въпросните категории), е залог в борбата за социален престиж. Перипетиите на неговото утвърждаване и преразпределение са тема на първите две глави и тук няма да се спирам на тях. Вместо това искам още веднъж да подчертая твърдението, че провеждането на рационализиращи визии е провеждане на нормативни проекти, а те не са просто твърдения за това какъв трябва да бъде светът, а са залози за утвърждаването на престижа на социалните позиции и социалните актьори, от които се провеждат. Тук се сплитат два сюжета, които искам сега да маркирам. Първият е в това, че нормативностите на рационализаторите на градския живот в двата подпериода се легитимират с призива „нека станем като другите европейски градове“. Само че през първия подпериод (1879–1907 г.) – който в изследването е по-скоро точка на отгласване, спрямо която да се покаже как се реструктурират неравенството и престижът през 20-те години на ХХ в., – визиите за рационализиране на градското пространство на столицата са идеологически съгласувани с визиите за изграждането на националната държава (и тя трябва да стане като при

другите европейци). След Първата световна война обаче призивът „да бъдем като европейците“ губи идеологическа и легитимираща сила. Рационализирането на живота във и на града (хигиенизиране, транспорт, благоустрояване) продължава да се мисли според модела на европейския град, но този модел вече не е идеологически оценностен и рязко се разминава с проекта, с нормативния идеал за нацията. Фасадите на представителните сгради преди войната без никакъв свян подражават на виенски и парижки образци и това е повод за гордост на кмета и министър-председателя. След войната обаче всички участници в битката за престижа критикуват сляпото подражателство и се опитват да издирят корените на националната автентика. Тъкмо тя като уникална и несводима до нищо европейско се оценностява идеологически. А благоустрояването на града се профанира до чисто инструментална рационалност, чиято нормативност остава съвсем встрани от високото идеологическо говорене. Но пък именно в тези инструментално-рационални дискурси се изработват категориите за идентифициране на онези градски жители, които нямат и не се стремят към идеологическата инициатива. А за да имат тези категории идентифицираща сила, аз, човекът от простолюдието, трябва да мога да се самоотнасям през тях. Трябва да мога да разказвам живота си в тях и трябва да мога да го разказвам като достоен. Това пък значи, че те не могат да станат ефикасни, ако по някакъв начин не се оценностят. При това разминаване между визиите за града и идеологиите на националното обаче оценностяването на градския начин на живот е обречено на маргиналност. Формите на тази маргиналност са в епилога, едновременно финал на това изследване и начало на друго.

Вторият сюжет, вплетен в тезата, че рационализирането е нормативен проект, който не може да се разглежда като твърдение, а е оръжие в битка, отправя към една натрапчиво констатирана невъзможност да видим София като припокриваща се с някоя от идеално-типичните конструкции за „модерен град“.<sup>1</sup> Тези идеално-ти-

---

<sup>1</sup> Тя има и своите опоненти (най-вече сред авторите на пътеводители, но и сред някои изследователи). Но те са тъкмо това – опоненти, езикът им е език на възражението.