

Ивайло Дичев

ПРОСТРАНСТВА
НА ЖЕЛАНИЕТО,
ЖЕЛАНИЯ
ЗА ПРОСТРАНСТВО



Етюди по градска антропология



ИВАЙЛО ДИЧЕВ
ПРОСТРАНСТВА НА
ЖЕЛАНИЕТО, ЖЕЛАНИЯ ЗА
ПРОСТРАНСТВО
ЕТЮДИ ПО ГРАДСКА
АНТРОПОЛОГИЯ

chitanka.info

Ако за Мао комунизмът беше поход на световното село срещу световния град, през постмодерната епоха самият глобален свят заприличва на град: отношенията се опространствяват, различието става основен ресурс на идентичността.

Българският град е отново в „преход“ — от статично място на привилегии и национална педагогика към флуидност, културен колаж, множествени сценографии на желанието.

Пътешествениците винаги предпочитат големите градове, които са един вид обща родина за всички чужденци.

Шарл
Монтескьо^[1] дьо

Да се загубиш означава да преживяваш пространството: не само вървиш много повече, но се сблъскаш с все нови неща — задънена уличка, мъчително познат афиш, фасада, която мислиш, че току-що си видял. Въпросът не е дали нещата наистина са нови, а че се появяват не там, където очакваш, че се изплъзват от контрол.

Всеки има своя начин на среща с градовете: моят е да се загубя. Няма ново място, където да не съм се лутал с часове, да не съм пращан в обратната посока от шегобийци, да не съм се озовавал в застрашителни квартали. До едно време се ядосвах, после разбрах, че това е мой психически проблем, т.е. че то си е така.

Спомнете си фройдовото *Unheimliche*^[2] — неуютното, тревожно усещане от места, където без да знаеш вече си бил. Той сам например разказва за ужаса си, когато загубен в малък италиански град на три пъти без да иска попадал в квартала на проститутките. Ужасът идва от неспособността на съзнанието, носител на културните норми, да контролира несъзнаваните си импулси, които градското пространство прави видими. Всъщност желанията вървят в две различни посоки. От една страна желанието на пътешественика да се загуби, да се отдаде на пространството, на другата фалическият нагон на урбаниста да го разчертава и контролира.

Когато престанах да се интересувам от несъзнаваното си разбрах, че и аз най-сетне съм влязъл в постмодерната епоха. Под това имам предвид генералното опространствяване на света, което разпада всичко, включително и субекта на фрагменти. В пост-темпоралния свят събитията не се случва, ние се сблъскваме с тях някъде из виртуалното пространство, а девизът „стани, който си“ се превръща в „прескачай от ситуация в ситуация.“ Това е свят на безкрайния град, който няма за граница нито селото нито природата.

Градът е съжителство на разлики. Градски самоизобразявания се появяват в българската история в периоди на промяна и криза; стабилизацията връща на въоръжение фолклора, историята, природата — стожери на националната хомогенност. Различното и единното като че ли се редуват в българската история.

Например у Сирак Скитник, емблематичен художник на 20-те години, често срещаме градски пейзажи — стълпотворение от къщи, криви улички, задни дворове, минувачи; както в цяла Европа от онова време, градът е онова неестетическо, което навлиза в изкуството, за да преобърне старите представи за красивото (в нашия случай — селската идилгия или историко-телеологическата сценография).

Друг изблик на градското от съвсем различен вид наблюдаваме през 60-те години — десетилетие, в края на което гражданите за първи път става по-многобройни от селяните. Това е и време, когато идеологическата хватка на сталинизма се разхлабва, а с него и интереса към града-монумент, изпълнен с пушещи машини и дисциплинирано манифестиращи маси. Градското се появява в киното и литературата като онова, което трансцендира човешките очаквания и планове: еротиката на града е в неочакваните романтични срещи, в комичните компликации, в сблъсъците между егоистичното старо и идеалистичното ново. Векторът на желанието е недвусмислен: изкуството окуражава мигранта да подхване рискованото пътуване към града, обещавайки му, че там ще има повече знаци, по-концентрирано живеене.

В тон със световния идентичностен обрат, втората половина на 70-те години връща монолитното селско и историческо въображаемо. Самият град започва да придобива наново хомогенност, но за разлика от сталинската, тя сега излъчва сивота, отчуждение, безизразност; застаряващият мигрант — например във филмите по сценарии на Георги Мишев — все по-силно тъгува сред бетонната пустиня по напуснатото родно село. Художествената критика щастливо се венчава с партийната повеля за борба с пренаселването на градовете. Самият образ на големия град като обиталище на разглезени, преситени от живота научни работници, творци или деца на неидентифицирани началници обръща с главата надолу нарастващата завист от

привилегиите на жителството: всъщност, казва ви кинообраза, следва да завиждате на селото, на чистите, природни, истински неща.

Градът контраатакува в края на 80-те и 90-те години, когато вихърът на историята го превръща в сцена на онова, което Виктор Търнър нарича „социална драма“, т.е. ритуализирано, колективно отиграване на социалната промяна, масов, колективен ритуал на прехода (по Ван Женеп). Става дума за период на обща нестабилност, когато старите йерархии вече не са валидни, а нови още не са се изградили. Ригидната повторителност на ритуалното действие идва да компенсира рушащата се структура на обществото, екстатичните емоции на лиминалната *communitas* на прехода заменят обичаи и правила, телесното присъствие (на площада, в кадъра на телевизията) говори наместо загубилите смисъл знаци (Turner, 1974).

Изобщо 1989 може да се види като реванша на града над селото: реабилитирани бяха стари (доколкото ги беше имало) градски родове, които „хората от народа“ бяха низвергнали, преразпределението на националния доход беше силно ограничено, успешните градските елити — еманципирани, културната хомогенност на територията — поставена под въпрос. Парадоксът е в това, че тъкмо комунистическата градска сцена, създадена за разпространение на ритуализираната идеология, стана място за ритуална съпротива и богохулство. Най-тежко сакрализираното място в столичното пространство — мавзолеят с мумията на вождя — стана и най-разюзданата сцена на политическия карнавал като се мине през различни хепънинги, устройвани от хора, които никога не са имали и няма да имат понятие от съвременно изкуство, палаткови лагери, бдения със свещи, графити и се стигне до официалното превръщане на самия мавзолей в тоалетна с пазач и входна такса. Поругавания се правеха и на сакрални места, например в храма на науката, Софийски университет. Спомням си, че в очакване на изборите с Владислав Тодоров — вече известен като притежател на уж автентичната пътна възглавничка на Ленин, около която философствахме на Гьолечица — направихме едно четене, на което в един момент публиката трябваше да гласува кой е бил най-умен и в момента, в който първата бюлетина падна в урната, вътре щракна вълчи капан и от кутията потече червена боя, сиреч кръв. Ето такива забави.

Изложбата „Градът?“ от 1988, за която изкуствоведите твърдят, че е първото излизане на съвременното изкуство на повърхността на българската публичност, беше такова ритуално поругаване на дотогава безвъпросно-възвишеното галерийно пространство. Тя представяше града не само като гледка (красива или грозна), но и като купчина предмети — разбрицана кола, боклукчийски кофи, афиши, мигащи светлини, минувачи, натоварени със странни неща. Въпросът не е в оригиналността на подобна акция, а в ритуала, който бележеше началото на социалната драма на прехода.

По един нов начин градското е отново на сцената днес, когато една голяма част от жителите на тази страна живеят разкъсани — било реално, било виртуално — между родното градче и големите метрополии.

[1] Персийски писма, писмо 23 ↑

[2] Преведено у нас като „ужасяващото“, на френски — успешно — като „тревожната другост“ (*inquiétante étrangeté*). Мисля, че най-близко до немския би било „неуютното“, защото става дума за обратното на „Heim“, дом (недомашното, неродното), макар че при подобен превод се губи силата на думата, която обозначава нещо страшно. Фройд, 1991. ↑

ПРОСТРАНСТВО — ЖЕЛАНИЕ — ГРАД

В спор с Лакан, Лиотар^[1] пише, че желанието не е структурирано като език, а като пространството. Това разбира се ни връща към централната фройдова идея за това, че благодарение на заместването на един предмет с друг несъзнаваното може да избегне културната санкция, тъй като връзката (принципът на приликата) между тях е изтласкана извън съзнанието.

Архетипът на желанието, казва Виктор Пелевин, е запингът, *Ното sapiens*, всъщност е *Ното zappiens*^[2]. Но за да запираш — за да заместваш един предмет с друг, когато поискаш — и двата трябва да ти бъдат положени в пространството. В тази перспектива съвременният град увенчава стремежа на цивилизацията към все по-голямо кондензиране на желанието: от фланьора^[3], който скача от гледка на гледка до интернавта, прескачащ от екран в екран. Градът може да се определи като концентрация на все повече и повече другост на все по-малко площ.

И заедно с това градското пространство има различни пластове, в които желанието е инсценирано по различен начин. Нека вземем два крайни полюса: пространството, създадено от тялото и това, което произвежда властта.

Следвайки имплицитно Мерло-Понти, Анри Льофевр (Lefebvre, 1974) противопоставя историческото пространствено, което възниква около живото тяло, и абсолютното пространство на властта, което всъщност не е самото пространство, а едно възможно негово изображение. За живото същество пространствената ориентация е първо тактилна — ние произвеждаме пространството така, както паякът тъче своята паяжина. Това начинание има малко отношение към визуалното: паякът се движи напред-назад, опипва преградите, търси опори. Паяжината е само хрониката на неговата дейност. Да не говорим, че метафората подвежда, тъй като тя се превръща в красива

гледка при определен ъгъл на светлината. А всъщност за живото тяло пространството е навик, т.е. то е невидимо. Спомнете си пътя към дома: защо винаги минавате по този, а не другия тротоар, защо прекосявате точно на това място?... Тъй като съм живял в различни квартири, често ми се случва, преминавайки близо до някое от тях разсеяно да превключа на писта „към къщи“ и да се озова пред място, където вече отдавна не ми е мястото.

Пашкулът пространство, който тялото секретира, не е нито прозрачен, нито рационален: той е изграден от прекъсвания, сенки, лабиринти, които имат за цел не да показват, а да скриват.

Пространството на властта е точно обратното: то е резултат от транспонирането на пространството на опита в един изцяло визуален модус — слухът остава само да подчертае разстоянието и величието (ехото в катедралата), осезанието става нарушение на реда и е подложено на забрана, обонянието се изтласква като твърде животинско и т.н. В този смисъл онова, което върши властта, е в самото си основание естетическо, ако определим естетическото като изразяване на по-широк спектър кодове посредством един по-тесен. Предмодерни практики като докосването на чудодейната икона или колениченето пред краля все още включват определен синкретизъм на сетивата; за модерния човек обаче гледките на националния паметник или военния парад са изцяло визуални и изключват лабиринтите на телесното изживяване. Сумата на množащите се подобни гледки, които подменят човешкия живот, Ги Дебор нарича „общество на зрелището“^[4] — омагьосваща сцена, конструирана от властта, чиято основна цел е да налага пасивност върху зрителите си.

Метафората за този вид пространство (вторично, изобразено) може да е екхибиционизмът. Жестът на екхибициониста, който се разголва пред невинната девойка в парка, е двусмислен: на пръв поглед той предлага секс, но всъщност онова, които иска, е да я изплаши и не интересът, а тъкмо страхът ѝ от пениса му го възбужда (ако жертвата неочаквано отговори положително на поканата му, той обикновено побягва). Чисто визуалното пространство, произведено от властта, е екхибиционистично в същия смисъл: то привлича, но заедно с това

държи на разстояние живото тяло с целия присъщ му сетивен синкретизъм.

Ако паякообразното пространство на тялото е свързано с криене и оцеляване, екхибиционистичното пространство на властта е обърнато към престижа. Губителната видимост на властта, инсценирана от празнотата на абсолютното пространство, следва универсалния културен модел, където господарят е онзи, който поема риска да бъде виждан; идентификацията свързва полюсите на любовта и агресията.

В тази перспектива градското може да се определи като постепенно насищане на пространството с все повече и повече (визуална) дистанция. От храмовете и дворците до музеите и изложбите дистанциите неизменно се множат, дори в епохите, когато най-очевидните им прояви сякаш се смаляват. По този начин пространството се натоварва все повече с полярността на идентификацията, т.е. амбивалентното привличане-оттласкване от местата.

Проблемът има и още един аспект. Пространството, пише Льофевр, се произвежда на миметичен принцип. На нивото на личния опит основният фактор е близостта: тялото имитира другото тяло, паякът тъче като другия паяк. Мимезисът на господаря обаче (както впрочем и на екхибициониста) е опосреден от различни културни норми, ритуали, фантазматични сцени от всякакъв характер. Имитацията на образи, освободена от телесната вкорененост в мястото, отваря пътя към глобализирането на градското. Защото на това второ ниво на (абсолютно, изобразено...) пространство градът става транс-локален. Самата градскост започва да се дефинира с понятия като дистанция, светлина, ред, слава, наместо с такива като пребиваване, сянка, удоволствие, лабиринт.

През времето на комунизма Сталин слага върху повечето източноевропейски столици своя урбанистичен печат под формата на пирамидална постройка с остър връх, копирана от Москва (Дворецът на културата във Варшава, Партийният дом в София...). Най-безумна е разбира се градоустройствената амбиция на Чаушеску, който ще разруши една пета от Букурещ, ще изгони 40 000 граждани от

домовете им, понякога от днеска за утре, принуждавайки ги да продават на тротоара имуществото си, и дори ще премести върху колела стари църкви, които пречат. Агонално-имитативната цел е да бъде построена „втората по големина сграда в света след Пентагона“, към която води булевард „с 60 сантиметра по-широк от Шанз Елизе“. На строежа на Дома на народа, започнат през 1984 за да придаде „достойнство и величие на столицата“, денонощно се трудят 20 000 работници, други 60 000 из страната изготвят монументалната украса на сградата^[5]. Гледката трябва да триумфира над обитаването, ексхибиционистът — над паяка. Впрочем параноичният проект така и не бива завършен и в продължение на много години Букурещ беше доминиран от монументални, бавно ръждясващи кранове и скелета.

Градът трябва да имитира друг град. Константинопол, официално открит на 11 май 330, е построен като копие на Рим, с неговите 14 квартала, сакрален път, с *miliarium aureum*^[6] и т.н. Като не забравяме, че самият Рим благоговейно имитира древните елини, които пък следват Египет. Модерността масифицира, радикализира имитацията, създавайки това, което наричам глобална сцена на желанието. От една страна тя развива технологии на традицията като неокласическите, неоготически или необарокови стилове, съпътстващи възхода на националните държави през XIX век, които търсят легитимност. От друга, разпространяват се функционалистки сценографии на реда, прозрачността и контрола от паноптикума на Бентам до машините за живеене на Льо Корбюзие. Ако се замислите, самото понятие за „стил“ в урбанизма и архитектурата предполага, че пространството може да бъде пренасяно от една точка на глобуса в друга — така да се каже си поръчвате сцената, върху която искате да живеете.

Или вземете туристическата индустрия, която от XIX век насам поражда удивително подобни уникалности със средствата на фолклора, кухнята, природните красоти, обещания за разнообразни удоволствия, с прибавката на избрани исторически емблеми. Вземете медийните техники на изграждане образа на града, където свръхактуални новини се сблъскват с реклама, а прогнози за времето — с модни дефилета. Колажите на групата Архиграм от 60-те години на темата „Instant City“ дава идея за резултата — виждате двойка, истинска или фотографирана, това не става ясно, около нея реклами,

фотографии, или може би истински предмети, неон, думи: една сюрреалистична констелация, която произвежда градскостта на мига, като нескафето.

Разбира се състезателната имитация не тече винаги гладко. Например, когато планирали столица за Нова Зеландия през XIX век, градостроителите, които така и не напуснали кабинетите си да видят мястото, били неприятно изненадани от факта, че, за разлика от Лондон, теренът, където трябвало да построят Уелингтън, се оказал доста хълмист. В началото на XX век радостта на младата българска столица от това, че има прекрасен европейски Народен театър била помрачена от един скандал, който пряко засягал националната гордост и идентичност: оказало се, че австрийските архитекти продали същия проект на Загреб и Одеса.

Властовото пространство се глобализира, светът става градopodoben. Властта устройва своите славни самопредставяния, но поради все по-голяма медийна прозрачност нараства и абсурдността на абстрактното пространство, където всяко нещо е отражение на нещо друго. Постмодерният сблъсък, колажа, пародията подкопават разстоянията, изправят зрелищата едно срещу друго; естетиката, която е била основен ресурс на властта, сега се обръща срещу нея (виж акцията на С. Николаев „Паметник при паметник“).

Друг отговор на настъплението на властовия пейзаж^[7] е контранастъплението на пейзажите на тялото, при което все повече се имитира/глобализира именно лабиринтичното, паякообразно синкретично пространство на опита чрез практиките на *lifestyle*. Вижте парадокса: ние се крием, възприемайки свой стил и *look*; ние се крием глобално.

[1] Лакановото понятие за „големия Друг“ и това, че несъзнаваното работи като език, отнася желанието към една абсолютна трансцендентност. За Лиотар желанието е функция на отсамното, то възниква не когато не може, а обратно, когато може да бъде задоволено (Lyotard 1971). ↑

[2] Става дума за романа „Поколение ‘П’“ (2000, Калиопа, София). „То зар“, англ., значи „прескачам от канал на канал с

дистанционното управление на телевизора“. ↑

[3] От *flâneur*, шляя се без цел. Персонаж, възпят като герой на модерността от Бодлер. ↑

[4] Debord 1987–1988. Нека подчертая, че Дебор настоява на това, че зрелището не е само визуален феномен, той го мисли като социално отношение тъй както Маркс мисли капитала. ↑

[5] Martre 1991. ↑

[6] Нулевият километричен камък, който Август поставя в своя нов Форум като „център на Вселената“, за да отмерва от него разстоянията (20 пр.н.е.). Подобен камък днес има не другаде, а във Вашингтон. ↑

[7] Развивам веригата на Ападурай (Appadurai 1996) етно-пейзажи, градски пейзажи, техно-пейзажи (*ethnoscapes, technoscapes, cityscapes*). За него неща като съответно етническата идентичност, техниката или града вече не са локално дефинирани, а плават свободно из глобалната културна сцена. ↑

ГРАДЪТ КАТО МАШИНА ЗА БЕЗСМЪРТИЕ

Градът е институционализирана памет, за Хана Арент той дава смисъл на нашето участие в обществените дела като гарантира това тяхното безсмъртие в паметта.

Смятало се е, че съвместния живот на хората под формата на полис осигурява безсмъртието на най-мимолетните от човешките дейности, действието и речта, и най-неосезаемите и ефимерни измежду създадените от човека ‘продукти’ — делата и историите, които са техен резултат. Организацията на полиса, физически осигурена от стената около града и физиогномично гарантирана от неговите закони — ако ще и следващите закони да изменят неговата идентичност до неузнаваемост — е вид организирана памет. Това дава гаранция на смъртния деец, че на преходното му съществуване и мимолетното му величие никога няма да липсва реалността, дължаща се на това, че го виждат, че го чуват и изобщо се явява пред публика от себеподобни. (Арент 1997: 168)

От друга страна именно рухването на Рим, което „недвусмислено показало, че никое произведение на човешките ръце не може да бъде безсмъртно“ е и краят на мотивирания от идеята за гражданско безсмъртие съвместен живот в античния полис (Арент 1997: 41). Напред излиза за дълги векове християнското обръщане към отвъдното, към вечността, от чиято перспектива хората наоколо изглеждат маловажни. Трябва да изчакаме възхода на ренесансовите градове, добавям аз, че да възникне отново гражданският дух и градът да поеме функцията си на машина за безсмъртието.

За Арент градът не е физическо пространство, а „пространство на речта“, на „явяването“ пред другия, той е правото да бъдеш видян, чул, запомнен. В този идеален смисъл, впрочем, се употребява до днес

на френски думата *cité* за разлика от *ville*. На български например няма как да се преведе прочутата фраза на Русо от Обществения договор

[...] *les maisons font la ville, mais les citoyens font la cité* (Rousseau 1971: 523, note)

според която „къщите правят физическия град (*ville*), но гражданите са тези, които правят идеалния (*cité*)“. В английския език етимологията пази разликата не само в количествено отношение (*town* е по-малък), но в престижа: например през 2004 обитателите на 50 000-ното калифорнийско градче Санта Круз ту се наричаха *town*, когато ставаше дума за население, икономика, спокойствие, ту ставаха *city*, когато се говореше за културни проекти и неповторима идентичност. В немския има само количествена разлика — град (*Stadt*) и голям град (*Grossstadt*). При още по-скоро дошлите в модерния свят, каквито са българите, разликата не е в градската субектност, в качеството на едни и други градове, а само в тяхната административна функция, спусната отгоре — град срещу областен/окръжен град. Представете си колко абсурдно би звучал един превод на фразата на Русо в тези категории — „къщите правят града, но гражданите са тези, които правят окръжния град!“

Но идеалният град — гарант за гражданското безсмъртие — не е само пространство на социалните взаимоотношения: паметта се отлага в определени форми, градът изработва своите „места на паметта“, според заглавието на монументалния труд на Пиер Нора. Паметникът, музеят, имената на улиците, поучителните перспективи — те от една страна възплъщават тази нужда на човешкото същество да вярва, че безкористните му дела за общността ще бъдат видени и запомнени, за която говори Хана Арент, от друга обаче отричат самия принцип на идеалния град, защото превръщат пространството на гражданството в пространство на ритуала. Местата на възпоменание не предполагат, че даваме нещо за общността, а че се *отплащаме* за вече направеното от други.

Ритуалният град също произвежда памет, само че не в „голямото време“, както би се изразил Бахтин, т.е. като обещание и надежда, а като пространствен факт. Всъщност паметта — обещание за безсмъртие и паметта на ритуала не са така противоположни. За да стане градът машина на паметта, той трябва да се ограничи пространствено: заедността на гражданите се удържа от места, белязани от култа, бил той религиозен или светски. Градските стени в предмодерните общества винаги имат култово измерение на забрана; около Рим например Ромул изорава бразда, която брат му Рем прескача и бива убит за това. Ето как се сакрализира границата около новоосновения град. С други думи за да започнат да се виждат и помнят взаимно, гражданите трябва да се озоват заедно, защитени от останалия свят с ритуални забрани.

Известна (и оспорвана) е тезата на Макс Вебер за ритуалите на побратимяване, които задават спецификата на западния град:

Полисът е винаги резултат на такова братство или синойкия, не непременно основано върху физическа близост на заселването, а върху една окончателна клетва за вярност, учредяваща общо ритуално ядене, в което участват онези, които погребват мъртвите си в акропола и пребивават в града. (Weber, 1981: 320).

Гражданите са събрани заедно по произволен, политически път, който не следва от етническите, семейни или религиозни членения. На един втори етап обаче гражданите формират една нова културна връзка, основават своята общност върху политически (в смисъл: свободни от традицията) символи и ритуали. Градът интегрира; за разлика от традиционната общност в него може да се влезе, да се положи клетва, която да те направи един от своите. Ето го значи движението: първо хората скъсват с традиционните връзки, концентрират се в градски обединения по някакви външни — икономически, военни... — причини, после общото живеене се скрепява с нови ритуали и културни практики. Клетвата е неподвижен топос сред флукуациите на живота; за социалното взаимодействие тя е това, което са стените за града.

ТЕНДЕНЦИИ

Опозицията град/село е основопололагаща за пространствената организация на всички предходни общества; „Кой е чувал за крале, които живеят в село?“ пита Sjöberg^[1]. Но през последните десетилетия тя започва да губи своя смисъл. И не само защото всеки момент световното градско население ще надхвърли световното селско.

Да вземем авангардното пространство на глобалния свят: САЩ. Тук никога не чувате да употребяват думата „село“ и да наричат някого селянин. През XIX век ролята на жители от второ качество, прикачени към земята, играят робите. Краят на робството е и край на двустепенната организация на пространството. Днес няма особена разлика в статута на онези, които живеят в малки и големи населени места, дори напротив, богатите от към три десетилетия започнаха да напускат големите градове. Или вземете щата Флорида, който от десетилетия се превръща в старчески дом на богатата Америка. Какъв смисъл има тук дилемата град/село?

Във Франция една анкета на IPSOS от 2004 показва, че до 2010 2,4 милиона французи ще се заселят в селата, следвайки пенсионираните британци, холандци, немци, които почнаха да се нанасят там през 80-те години. Но днес става дума за хора в активна възраст. Те са съвсем различни и от „новите селяни“ (les néo-ruraux), които след 68-ма напуснаха градовете водени от хипарска или левичарска омраза към капитализма. Новите псевдо-селяни не искат да сменят градските си навици, още по-малко — работата си; те търсят по-приятен контекст на модерните си занимания, разчитайки на все по-бързия транспорт и новите форми на комуникация. Селото се превръща в нещо като парк, част от града, тъй както вече се е случило с природно-луксозните предградия няколко десетилетия по-рано (в известен смисъл, реализират се идеалите на движението „град-градина“ от преди век).

Тенденцията за превръщане на бившите села, обезлюдени от урбанизацията, в „паркове“ на града съпътства деиндустриализацията.

Сред обявите за закупуване на къщи след Испания, Тайланд или Бахамските острови все по-често се появява и България — основният фактор е топлият климат плюс слабо населената територия, в комбинация с финансова съвместимост, инфраструктурни и комуникационни удобства. Разликата е в цените, които пък са функция на нивото на сигурност; разстоянието е все по-пряко преводимо в пари. Преди години един американец ми се представи по следния начин: „Живея на 50 долара от Ню Йорк“.

След войната пространството се преинтерпретира радикално, благодарение на автомобила, комуникациите, изравняването на нивото на снабдяване, на сигурност, на културно потребление и т.н. Предградията са делокализация на обитаването, шопинг-моловете — на потреблението, накрая появилите се през последните 30 години най-първо в САЩ погранични градове (*edge cities*^[2]) — на работното място. Преодолява се самата градска форма, която предполага граница и център. Впрочем много от споменатите погранични градове нямат собствено политическо управление, те възникват не край политически центрове или религиозни средища, крепости или пазари, а около кръстовища на аутобани. Разликата между тях и по-ранните предградия, според Гаро, е, че населението им между 9 и 17 е по-голямо отколкото през нощта, т.е. там ходят да работят.

От друга страна мизерията на градското гето започва да става по-голяма от тази на селото. Нещо повече, тенденцията е собствено градския пейзаж (заводи, складове, шумни строежи, панелни блокове...) да бъдат контекст на мизерията, докато селските (идилична природа, тишина, чистота, ненаселеност...) да съпътстват богатството. Кралете са заживели на село! Самият градски декор на властта все повече кънти на кухо. Както повечето тенденции, за които говорим, тази също се вижда първо в САЩ, където вътрешния град нощем, когато работещите във фирми и учреждения се изнесат в предградията, остава в ръцете на просяци, наркомани, бездомни, бандити.

[1] Цитиран от Kostof 1992: 74. ↑

[2] Понятието е въведено от вашингтонския журналист Жоел Гаро (Garreaux 1992). Такива са например Тайсън Корлнър до

Вашингтон или Ървайн край Лос Анджелис. [↑](#)

РЕВАНШЪТ НА ПЕРИФЕРИИТЕ

Можем да определим глобализацията като 1) освобождаването (или новия етап в освобождаването) на икономиката от политиката^[1] 2) освобождаването (или новият етап в освобождаването) на търговията от производството. Този процес, чийто начала някои изследователи виждат още в древността, става очевиден през 80-те години на XX век.

В резултат централните места, свързани с политическата власт и икономическото пространство започват все по-стремително да бъдат задминавани от градовете, разположени на някаква граница. Например, след като Китай (временно?) загуби Студената война и прикачи юана към долара, океанският Шанхай започна да се развива по-бурно от хилядолетния имперски център Пекин. Пристанищният Варна започва да надбягва централния Пловдив. 4-милионният Берлин, възстановен с амбиции да стане „сърцето на Европа“, днес е в тежка криза и наместо да стане 5 милиона според предвижданията вече е загубил 100 000 души. Ако се замислим, най-добре глобализацията понася не на „сърцата“ на едно или друго геополитическо пространство, а на градове като Сингапур и Хонконг, където връзката с територията, нацията, земята изобщо е поразхлабена.

Като че ли принципът на заселване на Новия свят, където големите центрове са по крайбрежието се е пренесъл обратно върху Стария. Сравнете крайбрежията на САЩ с пустинно провинциалната вътрешност, която там наричат *fly-over states* — щати, над които само прелитащ. Горко на териториални империи като Руската!

Реваншът на перифериите над центъра няма да пощади и моделната териториална държава Франция.

През 1989 се заговори за „Синия банан“ — територия наподобяваща формата на въпросния плод, която обединява районите с най-гъсто население от южна Англия, през Бенелюкс, Елзас до северна Италия, която за евроекспертите представлява стратегическа ос на

развитие (Brunet 1989). От тази разтегната евро-агломерация остава изключен Париж, който е заобиколен от слабо населени територии и който по традиция е център на „Шестоъгълника“, както наричат Франция, не само политически, икономически и културно, но и като транспортен възел. Париж е кръстопът на почти всички големи аутобани — А1 и А16 на север, А4 и А5 на запад, А6 (разклоняващ се на А7, А8 и А9) на югоизток и А10 (разклонен в А20) на югозапад; А11 и А13 на изток. Всичко останало са сравнително по-късно построени отсечки, които пресичат отделни ръкави на разклоняващата се звезда^[2]; от Страсбург за Бордо например най-добре е да се мине през Париж. На практика единствената самостоятелна ос на първокласно движение е крайбрежно-туристическия пръстен очертан от А61, А62, А9, А8.^[3] Наднационалните европроцеси заплашват да оставят националния център вън от новия „европейски гръбнак“.

[1] За Карл Шмит това освобождение е в основата на модерната епоха изобщо, за него то започва през XVII век, когато започва да се наблюдава един невидан дотогава феномен — смяната на политическата власт вследствие на войни например не води до промяна на собствеността (Schmitt 1972: 175–176). ↑

[2] Случайно ли е, че през XIX век барон Осман е избарал звездата от разклоняващи се булеварди при своето „стратегическо разкрасяване“ на Париж? ↑

[3] Вижте това на <http://www.franceautoroutes.com/navigation.htm> Последно посещение 16 12 2004. ↑

РАЗМЯНАТА НА СЕВЕР И ЮГ

В България географските посоки през последните години си размениха местата, тъй както се е случило преди много години с геологическите полюси: на юг е интересно, в „северозападната България“ не се случва нищо. Не само северът беше поиндустриализиран и пострада повече от краха на комунизма — преориентира се самата територия, южната граница стана по-привлекателна, северната — по-отблъскваща, нещо, което никога не е било така в историята на тази страна. При брутен доход на глава от населението \$13700 в Гърция за 2003 срещу \$2100 в България дори един неквалифициран берач на портокали можеше да се върне след няколко месеца с пари, които да му позволят да започне малък бизнес. Огромен е натискът от българска страна за отваряне на нови гранични пунктове на юг (Гърция продължава да се съпротивлява и до днес); на север след отпушването на Дунава от бомбардировките като че ли почна да се губи ясният смисъл на втория Дунав-мост.

Вземете един такъв исторически паралел. Своеобразен връх в ритуалистиката през Първата република е тържествено откриване на Моста на дружбата (1954), чийто строеж е подкрепен с паметници, парк, хотели и всевъзможни културно-идеологически мероприятия, укрепващи търговията, туризма, с една дума дружбата между двата социалистически народа. Подобно ритуално отваряне на граница през времето на Втората република естествено се състоя на юг. През 2001, когато паднаха туристическите визи за Шенгенското пространство, външната министърка Надежда Михайлова прекоси пеш гръцката граница с личния си паспорт, придружена от двете си дъщери, студенти от специалност европейстика (привлечени в качеството на символ) и много телевизионни камери. „Има нещо много символично в това, че в навечерието на Великден българите ще могат да пътуват без визи“ каза тя тогава.

По една ирония на историята Европа се озова път на юг от България — така можем да си обясним странното ѝ сравняване в една чалга песен с „южна пеперуда“. С разпадането на СИВ движението на

север и североизток се е оказало безперспективно; колкото и странно да е, малко се говори за подновяване на връзките с новите членки на ЕС и стари партньори на страната като Чехия, Унгария, Словакия, Полша. Дунавът днес е граница-бариера отвъд която няма нищо интересно — повечето хора казват, че там няма какво да се прави.

Обратно, други градове са се озовавали край граница-връзка и това им придава допълнителна значимост. Триъгълникът Хасково-Свиленград-Димитровград процъфтява от търговия (и контрабанда) с Турция. Сандански се превърна в един малък български Тайланд, където бедни гърци идват на секстуризм като отсядат в хотели, оборудвани с колони и амфори и похапват в ресторанти с гръцки имена и менюта. Във фокуса на всички надежди е отварянето на границата в бившия център на казата Неврокоп, превърнат с края на Голямата война в „град в бутилка“ и преименуван (т.е. доубит) идеологически от комунистите на Гоце Делчев, наред със Сталин, Коларовград, Толбухин или Вазовград.

По някаква причина обмена с подобни на теб не е интересен. Процъфтява търговията във времето на ембаргото, когато разликите в цените тук и отатък е 100%, в моменти на криза, хиперинфлация. Но защо да търгуваш там ако ще печелиш колкото и тук? Около граница явно не се градят трайни стратегии за обмен — там се печели бързо докато не затегнат контрола. Това наследството на ХХ век явно ще е една от големите пречки пред евроинтеграцията.

Вероятно спирачка за обмена е непознаването на съседите, нежеланието да се положат усилия за навлизане в тяхната логика. Например в Русе, въпреки похвалната (макар дошла от няколко просветени граждани) идея за това, че Русе и Гюргево са били един град и чрез обявяването на св. Георги за патрон ще се почне да се възстановява това единство, по-скоро изключение са българите, които знаят или биха искали децата им да знаят румънски. Разбира се при тази ситуация онези, които ще градят новите транснационални региони на обмен, ще бъдат етническите малцинства.

Новата въображаема география, която се наложи в екстаза на 90-те години, не е основана на транспортни коридори или стратегическо планиране. Големи индустриални и културни центрове като Русе и Видин са се оказали захвърлени на края на територията, подобно на споменатия Неврокоп от 1912–1918, откъдето усещането за

обреченост. И то тъкмо сега, когато каналът Рейн-Дунав направи тези градове атлантически пристанища! Историята познава и други такива захвърляния. Процъфтяващият възрожденски Котел например, след Освобождението се озовава в Източна Румелия, откъснат не само от символите на новоосвободената родина, но и от пасищата в Добруджа, което за броени години довежда до масово изселване и упадък.

Промениха се ценностните ориентири, променя се и географията. Отречен и осмян е продуктивизмът на класическия капитализъм и държавно-централизираното му превъплъщение, комунизма. Трудолюбие, пестеливост, индустрия — тия неща вече никого не привличат. Живеем в епохата на консуматора, на тялото, а повечето кефове по османските земи отправят към стария властови център, на югоизток. Царят на чалгата, Пайнъра, тръгва от Димитровград, Родопите са по-интересни от всяка равнина, екологията — от заводския дим, мултикултурния стар Пловдив — от националната светиня Царевец. Континентите се движат с по сантиметър на столетие, културните територии се завъртяха на 180 градуса само за 15 години!

ПОСТИМПЕРСКА ХОМОГЕНИЗАЦИЯ, ПОСТМОДЕРНА МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАЦИЯ

Предмодерният град^[1] е мултикултурен по определение — той е място, където се събират населенията от разни места, по някаква причина лишени от препитанието на земята, за да търгуват на пазара, да продават труда си и търсят закрила от крепостта. Религиозната общност организира пространствено градското съжителство; например християнските енории са по произхода си са градски феномен. В Османската империя махалата (*kūlliye*) включва джамия, училище (медресе), чешма, баня, свещен (псевдо)гроб (тюрбе); християни и евреи живеят в отделни махали със своя собствена управа. Така съжителстват в Стария Делхи хиндуистки и мюсюлмански *mohalla*. До ранната модерност в градовете на Ханзата, Италия, Русия чуждите търговци (наричани някъде „нации“) имат свое регламентирано място, където решават сами вътрешните си въпроси и не дразнят местните хора с непривични навици и вярвания. Не бива да забравяме постепенното пространствено ограничение на евреите, дало на езика ни печалната дума „гето“; то почва като доброволно групиране, но до към XVI век става принудително в по-голямата част от европейските градове, като в някои случаи стига до ограждане със стена. Не е по-добро положението им в ислямска северна Африка.

Модерната епоха предприема хомогенизацията на градското пространство. В средата на XIX век емблематичният барон Осман например разделя Париж на 20 района (*arrondissements*), с цел да разбие старите квартали и съседства и да ги замени с формално-административна пространствено деление (районирането тръгва от центъра, Ил дьо ла Сите, и се върти по часовниковата стрелка без да се съобразява с някаква културна традиция). В София и другите български градове границите на етническите махали (еврейски, турски, арменски, на македонци-преселници) се заличават окончателно едва с идването на комунистическия режим; ясно очертани остават само циганските гета. Впрочем в Третия свят модернизацията не върви непременно в тази посока — пример за това как може да се влезе в

модерността като се запази традиционното деление на етнически пространства дава Малайзия, където успешно съседстват малайци, китайци и индуси (Джордано, 2003).

Успоредно с етно-културното хомогенизиране на града в него се прокарват нови разделителни линии между класите, живели до скоро в симбиотична близост (симбиотична, защото бедните слугуват на богатите). В индустриален Лондон, така, както го е видял Енгелс в „Положението на работническата класа в Англия“, вече можеш да живееш с години и никога да не се сблъскаш с работнически квартал или да не срещнеш работник. Препитанието вече не са домакинствата на богатите, а фабриките, разполагани все по-далеч от богатските квартали. От друга страна първо железницата, после метрото, автомобилът, самолетът съединяват места, които не съседстват физически. Това ново разделение ражда разпространената публицистична метафора за „двата народа“. Вътре в „народа“ на бедните разликите между евреи, християни, ирландци, индуси са по-малки отколкото между всички тях и „народа“ на богатите. „Общинският социализъм“ между световните войни в градове като Париж и Виена почва да строи за „народа на бедните“ модерна, макар и скромна градска инфраструктура — появява се, тъй да се каже, една модерност втора класа.

Но заедно с тази тенденция към културно хомогенизиране — или може би като нейна обратна страна — през XIX-XX век добива нови измерения културната сегрегация на „модерни“ и „немодерни“, която става особено драматична в третия свят. Сегрегацията вече не спонтанно родена от културни очевидности, а „научно“ обосновавана и административно провеждана.

Колониалното съжителство поражда пространствено разделение, което особено се изостря в английските, холандските и френските колонии, за разлика от испанските, където постепенно се установява асимилационна политика. През XX век целенасочено почват да планират „двойни градове“, където до местния африкански, азиатски, ориенталски град се прилепва нов, построен по европейски маниер с широки улици, паркове, монументални сгради, светлина (например до Делхи през 1931 англичаните построяват Ню Делхи като двата остават

разделени от широка незастроена площ). Легитимациите на начинанието варират от предпазването на местната култура от шока на срещата с модерността до необходимостта от санитарен кордон между европейци и местни.

До край логиката на сегрегация довежда на два пъти. Първо го правят нацистите, чиито Нюрнбергски закони от 1935 (допълнени 1938), които лишават евреите от граждански права и собственост, ограничават „санитарно“ контактите им с останалото население и ги задължават да живеят в гета. Южноафриканската дясна Национална партия, която идва на власт през 1948 практически прави същото с черните без да стига до лудостта на „окончателното решение“; впрочем по обясними причини не се налага и въвеждането на жълти значки за идентифициране на черните полуграждани. През 50-те години биват разтурени и дори разрушени смесените квартали, тъй че бели и черни да не контактуват и да цари *apartheid*, което на африкаанс значи „разделеност“. За разлика от нацизма, апартейда дълго не смуцава западните демокрации. Впрочем заслужава си да припомним, че именно тук, в Южна Африка се ражда и понятието „концентрационен лагер“, измислен за контролиране на големи групи цивилни от лорд Кичънър през време на Бурската война 1899–1902.

И така хомогенизиращата амбиция на модерността поражда нови деления, почиващи върху нова легитимация.^[2] Наместо духовна, свързана с неприемливите религиозни вярвания на другата група, тя сега се основава върху телесното — хигиената, сигурността, прогресът на удобствата. Свободата, взаимозаменяемостта, мобилността са се превърнали в императив, т.е. разлики не би трябвало да има и, понеже такива все още се наблюдават, не остава нищо друго, освен да се борим с тях, да ги криминализираме.

Краят на високата модерност^[3], настанал към 70-те години, връща толерантността към различието с лявата идеология, която в Западна Германия шеговито наричат мулти-култи. Културно смещение вече се е състояло в Париж и Лондон през втората половина на XIX век, във Виена и Прага в неговия край, в Берлин и Ню Йорк през 20-те. Днес вече няма голяма метрополия, където то да не е излязло напред, не като цивилизационен или „хигиенен“ проблем, а като естетически

ресурс. Наред със своите, общо взето ляволиберални политически цели, мултикултурализмът е до голяма степен свързан с идентичността на новия градски човек, който започва да се идентифицира не със своето, а с различието. Той не е просто във факта на смешението, а в съвършено новата способност от него да се извлича престиж, в обстоятелството, че то изплува в доминиращия дискурс, подписан от интелектуалеца, политика, идеолога. Това е култура, където „разликата е избутана от периферията към центъра“ (Dunn, 1998). Колкото по-голяма, по-славна една метрополия, толкова по-мултикултурална е тя; обратно малки, забутани, неуспешни места си остават скучно монотонни.

Разбира се трябва да не забравяме, ако империите, предмодерни или колониални, боравят с традиционни малцинства, мулти-културата се свързва най-вече с имигрантски населения. Нарасналата мобилност на пост-националния свят ги прави все по-видими в големите световни метрополии. Наистина има много изключения. От Kostov (1999: 108) научаваме, че в Калифорния явлението *Chainatown* си има начало и това е забраната през 1880-те в нормалните квартали на уж пречещите на обществения ред китайски перални, които не само са основно препитание на тази имигрантска група, но и своеобразни нейни социални центрове. Ще си спомним и концентрирането в лагери на над 100 000 японци през време на Втората световна война, обявени за потенциални врагове и че до Кенеди не само черните, но и евреите нямат съвсем равни граждански права и, примерно, не могат да купуват навсякъде имоти.

Новата ситуация става възможна благодарение на изтриването на най-древната идеологическа противопоставка на *местни* и *чужди*. Не че правата на местните са де факто изравнени с тези на новодошлите, но това вече не може да се изказва на езика на правото. В мулти-културата *не бива* да има чужденци^[4].

Процесът започва с размяната на местата на икономическото и политическото през XVIII век, за което говори Карл Шмит (виж бел. 12). Той завършва с възприемането на универсалните човешки права — на книга с декларацията на ООН през 1948^[5], де факто — с края на Студената война. Съветската *прописка*, българското *жителство*, китайското *hukou* са сред последните модерни форми на експлицитно, юридически закрепено неравенство между местни и чужди в

модерната епоха^[6]. В една друга посока можем да проследим изравняване на статута на чужденеца в правото му безпроблемно да придобива собственост и по-специално земя. Например с поправка на Мексиканската конституция от 1973 се разрешава на чужденци да купуват земя на 100 км от границите (50 от бреговата ивица); Австрия го прави заради присъединяването към ЕС през 1995, страни като Полша и България се борят за преходни периоди, а в Тайланд и Индонезия забраната е все още в сила и местните имат експлицитно предимство пред чуждите.

Мигранти е имало винаги, но едва през двете последни десетилетия става възможно не само технически (звукозапис, кабелна ТВ, интернет...), но и идеологически да мигрираш, „носейки своята култура със себе си“ (Urry 2000: 174). Привилегиите на местните пред новодошлите са изтласкани в зоната на безправие — те са стигматизирани като ксенофобия, корупционни практики, нецивилизованост. Впрочем новия пост-хомогенизиращ град създава все повече удобства на чуждия световен чиновник, инвеститор и разбира се турист; най-трудното в предишните общества — да бъдеш чужденец — не само е станало лесно, но е обект на желание. Анонимните държавни структури заменят традиционния клиентелизъм, необходим за интеграцията, наместо да търсят брак с местните, мигрантите предпочитат да се снабдяват с партньори от родните си места, участвайки в местния брачен пазар със сериозната зестра на съответното гражданство.

Модерният проект на универсалното неочаквано е пренасочен назад, към мулти-култи от времето на империите. Не само групите са много по-мобилни, станал е далеч по-мобилен културният контекст, който те носят със себе си. Както казах въпросът не е в новата степен на смешение (нова — защото в София е имало арменци, турци, цигани, но не е имало китайци, шриланкци, чилийци). Въпросът е в *приемането* на смешението като нещо необходимо, обогатяващо.

Освен ресурс за глобален престиж мулти-култи е и изискване, което глобалните центрове на властта спускат на страни „в преход“. „В преход“ тук означава онези, на които се налага да се съобразяват и адаптират, т.е. слабите. Тази поза никак не се харесва на старите елити, закърмени с национална гордост, но подкрепата от глобалните центрове изисква поне известна доза симулация. Например една

якобински построена държава Турция си има витрина на различието: мултиетничния Истанбул. Ако например в Анкара се появи емигрант, който изглежда твърде чужд (да кажем: има недалновидността да бъде черен), препращат го там.^[7]

* * *

Какво се крие зад този възход на етничното? Можем да си представим модерността през метафората на термодинамиката. На единия полюс е големият взрив на политическия проект, революцията, освобождението, основаването, който излъчва във всички посоки щедри колективни енергии. В тези моменти пространството се хомогенизира и универсализира, появяват се публични места на равния достъп и колективни практики, осеяни със символи, в които се разпознават всички. Постепенно енергията на големия взрив се изтощава, пространствата губят привлекателността си, западат, почват до се сегментират, празниците — да се комерсиализират, местата — да се приватизират от общности или индивиди. В края на тази градска ентропия наставка етнизация, която Жан-Франсоа Госо определя като квази-природна „нулева степен на политическото“ (Госо 2004: 268–269): общностите са се затворили, между тях прескачат само туристи, изследователи, консуматори на светови разлики.

[1] В този и следващите параграфи се облягам на Kostov 1999, Hall 1998, Mumford 1961. ↑

[2] Голямата тема на Мишел Фуко: опространствяването на властта в модерната епоха. За него модерността е белязана от победата на „решителните обитатели на пространството“ над „набожните наследници на времето.“ [Защото] „настоящата епоха вероятно ще бъде преди всичко епоха на пространството. Ние живеем в епоха на симултанност: ние сме в епоха на противостоенето, епоха на близкото и далечното, на редоположеното и на дисперсното.“ (Foucault 1986: 22). ↑

[3] Така наричам периода, условно ограничен от медийните революции на 1848 и 1968. ↑

[4] Тук пропускам карикатурните прояви на мулти-култи релативизма като поставянето наравно на африканската приказка и европейския философски трактат в някои северноамерикански университети. ↑

[5] Член 2, ал. 2 гласи: „няма да се прави никаква разлика въз основа на политическия, юридическия или международния статут на държавата или на територията от която лицето произхожда“. В чл. 15, ал. 2 се казва, че всеки има право свободно да сменя националността си; чл. 18 провъзгласява правото на индивида да практикува открито религията си. ↑

[6] За България тази тема е развита по-долу в „Усядането на номадския комунизъм“. ↑

[7] Позовавам се на Айша Индже, изказване на конференцията Europe in Motion, Британски съвет, Берлин, 10-13/12/2004. ↑

БЪЛГАРСКАТА МОНОКУЛТУРНОСТ

Българският парадокс е в това, че при незначителна съпротивата срещу глобализацията, мултикултурализмът, който би трябвало да върви с нея, събужда осезателна съпротива. Тъй да се каже борбата тече не на нивото на практиките, а на въображаемото.

Едва през 2004 за първи път вечерях в турски ресторант в София, искам да кажа такъв, построен по туристическия канон с наргилета, блестяща медена кутия за лъскане на обувки и съответното меню: *откровено* турски ресторант. Преди на тази територия, белязана от векове османска история и населена с към десет процента етнически турци имаше японски, унгарски, виетнамски ресторанти, но не и такъв. През същата година видях спонтанно организирана изложба на мултиетничното съжителство — в Котел бяха показали не само етно-българска, но и каракачанска, алеанска и турска носии и дори (Бедни Македонски защо не умря при Гредетин!) се водеха преговори за представяне на циганското облекло. И всичко това без външно финансиране. Разбира се тайната е в това, че кметът и повечето успешни бизнесмени в тази община са каракачани, но щяха ли да посмеят преди десет години да излязат на светло?

След 89-та, благодарение на финансирани отвън проекти националният етнографски музей направи серия експозиции, които бяха немислими по комунистическо време и които представят културата на роми, каракачани, арменци, евреи, живеещи по нашите земи (теми, изрично забранени при Първата република). Но собствената активност и средства на институцията са инвестирани пак в своето. Като пример — експозицията „Разделения двор“ (1996), посветена на българското малцинство в Сърбия. Целта ѝ е да покаже, „че от двете страни на българо-сръбската граница се намират съвършено еднакви обичаи, ритуали, носии“ (виж Ditchев, 2001: 332).

Мултикултурната идентификация в България, доколкото изобщо е мислима, е очевиден знак за принадлежност към културата, която наричам *проектна*: онази, която зависи от западни спонсори, съответно — от спуснатите критерии и ключови думи. Става дума за

сравнително млади, владеещи чужд език хора, най-често идващи от хуманитарни специалности, които обикновено се препитават от проекти в нестопанските организации и така остават относително независими както от държавната администрация, така и от медиите — двата стожера на националната пропаганда. Винаги, когато чуete, че някъде се подпомага култура на малцинства, отзад е някакъв проект, някакъв западен спонсор. Вземете наслуки — написване на общ балкански учебник по история, трансграничното сътрудничество по протежение на границите, смесване на българчета и ромчета в училище... — изключения аз не зная.

За зависимите от вътрешния пазар медии, за разчитащите на гласове политици доминиращият тон си остава твърд, национален монологизъм, стигащ до границата на фашизоидното, когато трябва да се изказват мнения по ромския проблем. Когато дойдат на власт, политиците почват да играят за външнополитическа подкрепа: това е моментът, когато те усилено повтарят международните ключови думи. Балансът между външен и вътрешен натиск може да се види в начина, по който страната подписа европейската Рамкова конвенция за малцинствата в края на 90-те — всички хубави принципи се приемат, има само една подробност, фиксирана изрично в документа: в България национални малцинства не съществуват.

Пътувайки из страната човек установява, че онова, което се мисли и представя като културно наследство е практически винаги етнически българското. Няма помашки, турски, цигански или каракачански аналози на Жеравна, Ковачевица или Боженци; няма арменски стар Пловдив, няма нито една гръцка таверна в Несебър (на въпроса ми защо местни хора обясниха, че сега си имаме наша чалга и не ни трябва гръцка музика). Най-деликатен е въпросът с фолклора, който по определение е регионален и изначално противоречи на гордото национално единство. Тъкмо затова във времето на комунизма със силата на административната принуда и на (псевдо)етнографската наука, той беше приведен в състояние на завидна униформеност. Последният пример е впечатляващият „първи частен етнографски комплекс в Златоград“, построен от местния бизнесмен Александър

Митушев по комунистическия канон създаден в Етъра, стария Пловдив или Благоевград

ще бъдете впечатлени от величествения паметник на златоградчанина Дельо, чиито подвизи са възпети в най-хубавата българска песен, която лети в Космоса като послание за извънземни цивилизации. Но за да направите истинско пътешествие в миналото, то се потопете в етнографския комплекс на града. Тук ще бъдете очаровани от истинските шедьоври на златоградските занаятчии. Не пропускайте да разгледате най-старата църква в Средните Родопи и чуете невероятната история, как турски султан разрешава построяването на християнски храм.^[1]

Разбира се в този доста късно присъединен към българската национална територия град не е възстановена джамията от XVI век, в етнографските сбирки ви обясняват, че помашката култура е съвсем като българската и дори малки кръстчета показват, че тази хора са всъщност дълбоко в себе си християни, а наместо турско кафе тук пиете „прочуто златоградско кафе приготвено на пясък“. Не е учудващо това, че съветник на въпросния бизнесмен е медийният патриот Божидар Димитров, а етнографската сбирка представя един пенсиониран деец на БАН от времето на възродителния процес, родственик на собственика.

И ако частният стопанин не вижда интерес в продаването на мулти-култи, какво да говорим за остатъците от държавата?

Вземете музея в Гоце Делчев. Трудно е, когато излагаш народни носии от един край, населен до голяма степен с българомохамедани, да опазиш националния канон, но пък бива ли в български музей — „чужди“ носии? Решението е просто. През 2003 под носиите пишеше от кое село са, без да се уточнява каква етнорелигиозна група ги е носила. Така ако чужденец или представител на проектната култура, който знае, че Рибново или Брезница са помашки села, попита изрично, казва му се, че това са помашки носии; патриотичният

посетител обаче може да остане доволен от националната хомогенност. Не съм специалист по носиите, но самият им вид доста се различава от това, което днес срещате в споменатите села: например женската дреха е ушита от бозав шаяк, няма следа от пъстрите шалвари и единственият елемент, който подсказва етническо различие, е малко по-пъстрата шамия (забрадка). Подборът сигурно има някакви (исторически?) основания, но със сигурност една от политическите му цели е да тушира съвременните разлики (наместо да ги подсили, каквато е тенденцията в глобалните метрополиии). А за свършено различните обичаи — погребения, сватби — и дума не може да става. Подобно беше положението в кърджалийския музей, където човек можеше да види многобройни украсени великденски яйца и погачи с кръстове, но не курбан или сунет. При изрично запитване ти показват турската носия, трудно различима от българските.

Монолитната етнонационална иконография, макар да не е измислена от комунизма, бива наложена от него с пари и принуда. През 1955, година на разведряване и начало на хрущчовската ера, Търново е обявен за музеен резерват. Ще го последват многобройни населени места, избрани според това не толкова дали имат запазена, автентична, интересна култура, а според мястото им в националната митология. Например не може да не се музеифицира Котел (това става през 1969), „твърдина“ на българщината и „люлка“ на възрожденци, затова пък мощният през османско време Видин, където е запазена и една от малкото имперски крепости, е обречен да остане извън интереса на националната култура и туристическите маршрути. Не ни учудва екзалтирането на етнонационалното наследство в чувствителни зони като Благоевград или Смолян. Апотеозът в тази тенденция е 1981, когато около честването на „1300 годишнината“^[2] окончателно се централизира наследството, оцелостява се националният мит, с който страната живее и днес и който влиза във все по-абсурдно разминаване с новия глобален свят: НДК е базар, плевенската Панорама бие на Дисниленд, котелския Пантеон събира гълъбите, чудовищните паметници на национални герои будят усмивки.

Но гражданите на страната упорито продължават да изпълняват ритуалите на етнонационалното единство. Например македонците се

чувстват длъжни да се представят като най-истинските българи, ако пък някой посмее да открие в себе си нещо македонско, изтласкват го към предателите-сепаратисти от ОМО „Илинден“. Драмата изчезва обаче ако бъде пояснено, че става дума за регионална, не национална идентичност. Какво значи това? Че вътре в националната идентичност *a priori* няма членения. Тя е единна и неделима, оттук да каже, че е малко македонец, за един истински българин е като това за мъжа да каже, че е малко жена. Едновременното участие в няколко културни кръга подкопава автентичността на всеки един от тях.

В този смисъл, състои се удивително разминаване между външния и вътрешен поглед. От Балканите се очаква културно смесение; Пловдив се превърна в център на редица международни инициативи (от място за конференции до седалище на балканско военно командване) именно защото е символ на мултикултурното. За пловдивчани обаче това не е първото определение на града им, зает преди всичко да си съперничи със София. Когато разговаряте с общинските културни служби оставате с впечатление, че арменска, ромска, турска култура тук може и да има, но те не са „техни“: наистина не им пречат, но не се и сещат, че те могат да бъдат част от идентичностния потенциал на мястото. Част от проблема вероятно е в това, че културата се мисли винаги като „висока“, което вдига високо летвата за влизане в светлината на прожектора. В този смисъл мултикултурност би значело да има цигански поети и арменски художници. Ако няма или пък те не са достатъчно добри, няма мултикултуралност.

Старият Пловдив, където са живели богати арменци, по-малко гърци и турци, е днес емблема на българското. И тук, както вече навсякъде из страната се провежда етно-центриран фолклорен фестивал. Наистина мултиетнична беше програмата през време на фестивала „Пловдив — културна столица на Европа“ през 1999, но в този случай пак става дума за проектна култура и европейски пари. Моделът на българската толерантност, който българските политици „продават“ на запад, не означава „ние сме множествени“, а „ние“ толерираме „тяхното“ присъствие (или, според нюанса от Рамкова конвенция за малцинствата: бихме толерирали, ако биха съществували...).

Вероятно съпротивата срещу мултикултуралното самоопределение е свързано с изтласканото отвъд официалната историография минало на българските градове. Населени предимно с не-българи, след Освобождението те биват подложени на етническо чистене (ако си послужим с този злополучен сръбски израз от 90-те) и асимилация, населени с бежанци през първата световна война и по време на размените на населеността. И всичко това в рамките на един национален проект моделиран отвън, на който нацията спешно трябва да измисля свой собствен субект (cf. Logu, 1996). Мощната етнонационална фантазмагория е екранът, който скрива тази основополагаща травма.

Тук-там, под влияние на новите пост-национални процеси, монолитът се пропуква. ВМРО, която изненадващо откривате в такива места като Несебър, е един от признаците за завръщане на изтласканото — по-лесно изплуват изселническите корени, отколкото тази, които са местни, но пък са етнически чужди. Друг момент е инструментализацията на малцинствените идентичности. Да бъдеш турчин означава, освен другото, да имаш по-лесен достъп до турския куфарен пазар: оставяш една част от семейството си (по-старите) край Кърджали, другата заселваш край Бурса (жените, децата) и почваш да циркулираш, натоварен със сервизи, пешкири и локуми. През 1998 в Бурса с удивление установих, че изселниците от България там не се женят за местни хора, „защото кой ги знае какви са“: задомяват се помежду си, образувайки странен ендемоген квазиетнос, разкрячен между двете общности.

По принцип „преходът“ етнизират населеността — новите социални неравенства трябва някак да се легитимират и точно както го пише Уолърстейн (Wallerstein, 1995; Balibar, Wallerstein, 1997), една от главните форми за това е центрирането върху културната другост. Ако днес в Гоце Делчев видите помакия в традиционна носия, тя с много голяма вероятност ще мете или прислужва. Културната идентичност е здраво свързана със социалното място, което ви се отрежда. Понятието „циганин“^[3] има културно измерение, макар българите да не са съвсем наясно какво е то; безспорно обаче е социалното — това са онези най-долу. В мината до Мадан доскоро имаше три социокултурни

категории: турци, които работят тежка работа под земята, но са добре платени; българи, които работят лека работа над земята и са добре платени; помаци, които работят лека работа над земята, но са зле платени.^[4] Да говорим за мултикултуралност тук изглежда неприлично.

Новите геополитически реалности разместват етническите йерархии. С особено ценен ресурс се сдобиват онези, които успеят да изнамерят етническа връзка с най-богатата съседка, Гърция. Например в „твърдината“ Котел годините на прехода предизвикаха странно преобръщане: каракачаните изведнъж се оказаха по-богати и влиятелни от българите. Просто гърците ги допуснаха по-лесно до трудовия си пазар, откъдето те успяха да натрупат по-бързо първоначален капитал. Но ако очаквате в Котел да видите (поне туристически ориентирана) каракачанска култура — кухня, обичаи, музеи, митология... — ще останете излъгани. От монолитната българска идентичност, каракачаните се готвят да прескочат право в монолитната гръцка — учат новогръцки, канят тамошни учители, обвързват се с тамошни държавни и неправителствени институции. Дали социално-икономическият успех ще породи образите на нова, мултикултурна идентичност, свързана с гордо разграничаване и от едната и от другата хомогенизирани национални култури?

Интерпретацията на феномена не минава без поглед назад. Комунистическата модернизация преследва малцинствените култури в стремежа си да хомогенизира социума: да стане помакът българин означава той да се отърве от „изостаналостта“ си, да се приближи до модерната градска култура, така както комунистите я разбират. Катастрофата на този проект след 1989 връща, за всеобщо възмущение, етническото на сцената на социалните взаимоотношения (а международната проектна култура на 90-те целенасочено се мъчи да го официализира като елемент от човешките права.^[5]) Засега това усилие не води до особен резултат, ако оставим настрана един тънък ромски проектен елит, роден от изключително щедрото раздаване на средства от спонсори като Сорос или ЕС. Случаят с ДПС е особено показателен, понеже независимо от изключителната, предмодерна електорална дисциплина на тази формация, тя не излъчва в публичното пространство културни знаци. Всичко, свързано с идентичността е някак преди и отвъд публичността; колчем се появят в медийното

пространство хората на г-н Доган (който се самоопределя като либерал), чуваме ги да отстояват гражданската нация в една почти френска традиция.

Можем да кажем, че етнокултурната идентичност в България (още) не е „тънка“ по израза на Кимлика — тя има твърде много субстанция. Тънка идентичност е онази, която е преминала от принадлежността на определена общност и моралните норми, които това предполага, в сферата на притежанието, консумацията, самолюбуването, естетиката на изображения социален статут (Дичев, 2002). Да бъдеш бретонец във Франция, след като веднъж прародителите ти са били асимилирани през XIX век, да наречеш децата си с имена, съдържащи по три W, да учиш забравения келтски език — това е въпрос на (естетически) избор. Да бъдеш помак в България все още е съдба.

Към тезата на Уолърстейн за социалния — сегрегиращ, оправдаващ неравенството — смисъл на етнокултурните разлики, в България следва да прибавим едно чисто цивилизационно измерение. Градската култура тук няма почти никакво друго съдържание, освен национално-патриотичното^[6]; градовете са създадени почти на чисто и много набързо. При липса на друго, измисленото след Освобождението етнонационално измерение става основно: да бъдеш *културен*, значи да възпроизвеждаш правилно националните клишета и емблеми. Етнонационалното е „дебела“ идентичност, защото няма други форми на легитимиране на елитите, подменяни неколкократно за 125 години и често възникващи от нищото.

Културният живот — особено за на провинциалните елити — в продължение на десетилетия се въртеше около етнонационалните ритуали. Целта на литературата, изкуствата, фолклорът беше първо и само да възпитава любов към родината. Но не родината-пространство на съжителство, а родината-род, конструирана около чистотата и пряката (разбира се въображаема) филиация. Ако в последно време тази практика беше разколебана от засилващите се консумативни тенденции, работата е там, че неща като телевизия или чалгаконцерти просто не се приемат за култура; културата не е за удоволствие, както се беше изразила една учителка по литература.

Оттук нашествието на консумативното общество автоматично се преживява като обезкултуряване. Така в Плевен през 2003 в една фокус

група опитвахме да накараме хората да споменат видни персонажи, свързани с града. Неизменно се почваше със Светлин Русев, чиито картини, както се оказа, бяха виждали един-два пъти, но не се сетиха за Слави Трифонов, чието ТВ шоу, те гледат всяка вечер. Първият е „култура“, вторият не. Не могат да се привидят като култура — т.е. обект на избор, на усилие, на възпитание — неща като кухнята, жизнената среда, телесното поведение, празниците и т.н. „Високото“ определение на културните феномени внася в тях еднозначна йерархия, която прави невъзможен мултикултурния релативизъм. Впрочем класическата западна модерност също продължава да се съпротивлява на мултикултуралното от името на универсалната йерархия на ценностите: разликата у нас е, че на върха на тази йерархия не е поставено християнското, прогресивното, истинното, красивото, а... *нашето*.

В тази оптика да бъдеш турчин е „некултурно“; всеки член на съответния етнос, който се издига в обществото, следва или да се асимилира, или да емигрира. По принцип не се смята прилично да показваш пред хората шарения, смешение, различие — у дома, както в държавата. Синоним на „красиво“ в този език е „като хората“. Пловдивчани помнят, как в средата на 80-те комунистите скриват пазара, който бил на мястото на сегашния паметник на Съединението, за да не създава „лош образ на града“. В принципа си тази естетическа операция не се различава много от „възродителния“ процес (1962–1989).

Културата, която се допуска в публичното пространство от 50-те, е специално дестилирана, асептизирана. Фолклорът в нея е опериран откъм непристойни думи, носите са изгладени, певиците — начервени. През времето на социализма специалисти от БАН се занимават с редактиране на фолклора, така че той да отговаря на нормите на благообразие. Към това прибавете етнографските комплекси, гранитните хайдутути, стандартизираните сувенири, механите със сушени чушки. За селския манталитет украсата (разбирай: културата) не е въпрос на оригиналност и различие, секцията, персийския килим, ковъора трябва да приличат на тези у съседа, за да действат естетически (много различното е просто грозно). Представете си сега кризата, в която новата глобална парола на

„мултикултурализма“ поставя този манталитет. Що за култура е това, как ще познаем елитите, които ще бъдат нейните жреци?

[1] <http://www.rodopi-bg.com/>, посетен 07/01/05. ↑

[2] Така възприетото начало на българската държава отново утвърждава етническият момент: в повечето европейски страни за начало се смята приемането на християнството, не заселването на определено племе на дадена територия. ↑

[3] С около 500 000 се разминават онези, които се самоопределят като цигани и онези, които биват определени така от съседите си. ↑

[4] Наблюдение на Петя Кабакчиева. ↑

[5] Нека отбележа, че събитията от 11/09/2001 дълбоко разколебаха тази нова глобална идеология: дискурсът на колективните права беше изместен рязко наляво и, кой знае, може би е на път да се маргинализира. И все пак, независимо от американските неоконсерватори, културното смещение в света се засилва от година на година. ↑

[6] Дори християнската църква от Възраждането насам служи по-малко на Бога и повече на националния проект до степен да бъде обвинена във „филетизъм“ (прекомерна любов към собствения народ).

↑

УСЯДАНЕТО НА НОМАДСКИЯ КОМУНИЗЪМ ИЛИ КАК УРБАНИЗАЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ СЪЗДАДЕ КРЪГОВЕТЕ НА ГРАЖДАНСТВО

Социалистическата урбанизация се разкъсва между две противоположни тенденции: създаването на работническа класа и равномерното развитие на територията. Първата е най-ясна през 1950–1955, периодът на най-силен механичен прираст на големите градове (за София: два пъти по-голям от следващите петилетки). Втората става все по-видима при Живков.^[1]

Властта се териториализира, номадската по същината си комунистическа власт постепенно усяда. В СССР това вече се е случило по далеч по-драматичен начин поради липсата на традиция за мобилност, гигантската територия и свръх-хетерогенното население. След революцията основен документ за самоличност е въведената през 1918 „Трудова книжка“; през 1923 властите започват да издават удостоверения за самоличност. Паспортите се въвеждат едва през 1932 с указа „За установяване на паспортна система“, която изисква всички граждани над 16 години до седмица да получават „прописка“ (регистрация, бележка) при смяна на местожителството. Целта е „очистването на населените места от уквиващи се кулашки, криминални и други антиобществени елементи“. Не получават паспорти селяните (те могат да се местят само на малки разстояния, село до село), както и „лишенците“, т.е. онези, на които ведно с документите се отказвали и граждански права. През 1937 в паспортите почват да слагат снимки. Хрущовското размразяване донася безсрочни паспорти (те по-трудно се отнемат), но само за граждани над 40 години. Впрочем до самия край на режима по-младите, особено подлежащите на военна служба младежи, се разглеждат като собственост на държавата. Равни граждански права селяните започват

да получават фактически през 60-те години, а юридически едва в 1974 с решението на ЦК на КПСС и Съвета на министрите „За мерките за по-нататъшното усъвършенстване на паспортната система в СССР“.

Какво виждаме в тази срамна история? Първо режимът минава от производствен контрол над населението (трудова книжка), към териториален. На първия етап болшевиките овладяват политико-икономическите центрове, откъдето преразпределят ресурси според прочутия принцип от Ленинската конституция (1919) „който не работи, не трябва да яде“. Наоколо бродят врагове, скитници, безпризорни деца и т.н., които новата власт санкционира по метода „когото хвана“ без законов регламент. Сталинският период от края на 20-те почва да възстановява не само държавността, но и територията: освен по месторабота, контролът почва да се осъществява по местоживеене, разпростирайки се върху всички. В последната, брежневска фаза населението е окончателно териториализирано — основната санкция сега е отпадането от „кадастъра“: изгнанието, изселването, въдворяването в психиатрична клиника. Отменена през 1992 като противоречаща на човешките права, прописката в облекчена форма е възстановена в Руската федерация за Москва и Санкт Петербург на следващата година: по интернет днес многобройни сайтове предлагат тя да ви бъде осигурена бързо за няколко стотин долара. Дебатът между правозащитници и политици демо-регулатори продължава.

Ще се опитам да проследя обратата към териториализация на властта чрез българската урбанизация. Специфичен знак за него е деполитизирането на Отечествения фронт в началото на 50-те, който с това неочаквано се превръща в конкурент на Народните съвети. Налага се специално да се разграничават функциите лично от Червенков: Народните съвети си служат с административна принуда, комитетите на ОФ урбанизират със средствата на убеждението.^[2]

[1] Като бивш кмет на столицата той имал специално отношение към на града. Интервю с бившия главен архитект на София, Г.С., 02/2003. ↑

[2] Доклад на председателя на ГК на ОФ пред СГНС относно проблемите в отношенията между двете организации, 1951. СГОДА, ф. 65 оп. 1 а.е. 331. ↑

ГРАДЪТ КАТО СТАТУТ

Гражданството е статут: да принадлежиш на град или национална държава, това означава да имаш определени права, задължения и привилегии (европейското национално гражданство, развива принципите на градското съжителство). Гражданството предполага доза произволност на съжителството: съгражданите не са от една „кръв“ или вяра, и за това обикновено нямат обичаен ред за решаване на взаимоотношенията си. Налага се формализиране, рационализиране в смисъла на Вебер, откъдето важността на пространствените конфигурации (самата интуиция за пространство ни кара да мислим за произволно съжителство на различия). Модерният граждански статут се дефинира през територията, не през общността: за разлика от атинския полис никой не отнема гражданството на французина, който не проявява храброст при защитата на родината или не почита общите богове. Наистина през 90-те години все целенасочено се филтрират кандидатите за гражданство по етико-културни признаци: в повечето европейски страни (включително България от 2001) почна да се изисква знание на съответния официален език и чисто криминално досие. Но веднъж добили съответното гражданство вие вече няма как да го загубите. А пред заселването в градовете няма пречки от няколко столетия.

Това, което прави комунистическия режим, е да се върне векове назад към гражданството под условие. Гражданският статут може да бъде отнет във всеки момент, ако индивидът не служи на общността, така както властта разбира това. Наред с националното, инструментализирано е и гражданството в тесния смисъл — обитаването на градовете. Територията на страната постепенно се разпластява на категории на обитаване: столица, окръжни градове, градове, села. Във всяка точка на това многомерно пространство индивидът има различни права на снабдяване, възможности за работа, жилище, културен живот и т.н. Движението му от един кръг към друг предполага определени форми на допускане: административни — по силата на жителството; професионални — защото пазарът на труда е

все по-строго контролиран; битови — защото няма свободен пазар на жилища.

Но колкото и странно да е, в България ограничението за заселване в София датира от 1942 и е свързано с военновременните трудности. Става дума за „Наредбата за предотвратяване на жилищната криза в София“, която забранява „заселването в гр. София и записването на нови софийски жители“. Фактически оттогава се установяват основните принципи на жителството, които ще бъдат препотвърдени през 1943, а после неколккратно през времето на комунизма: в големите градове може да се установяват повикани на държавна работа, сключилите брак, собственици на имоти, учащи се, както и болни, дошли на лечение. Предвижда и изселване от София, което комунистите ще превърнат в основно оръжие на „класовата“ борба.

Подобни ограничения са били налагани още през времето на Първата световна война в комбинация с интерниране, т.е. връщане в провинцията на дошлите в София със спекулативна цел. Излизащият в началото на 20-те години вестник „Софиянец“ се възмущава от неспазването му с аргументи, които странно напомнят следващия следвоенен период: „Спекуланти, забогатели от войната се ширят, заедно със семействата си. За тях е законът за интернирането, но — вятър.“^[1]

Правя този паралел от една страна, за да покажа, че социализмът е по-малко уникален, отколкото изглежда, от друга за да обърне внимание върху духа на извънредност, който го съпътства. Урбанизацията се вписва в извънредното военно положение! Наредбата за временно ограничаване на жителството остава в сила до 1990, когато с указ 51 Желю Желев я отменя като несъответстваща на Конституцията. На Кръглата маса СДС иска

Незабавно да се даде постоянно софийско жителство на тези членове на Координационния съвет, които нямат такова [...] Поставяме въпроса за нашите хора да не попаднат неочаквано под удара на някой районен

инспектор. Тъй като страната няма пазар на жилища, то бихме искали да се вслушат компетентните служби в тези наши активисти на СДС, които в момента живеят, където завърнат и са от провинцията, просто да могат да се уредят някъде.^[2]

Представете си го: Кръглата маса се намира физически в София; но преговарящите от едната ѝ страна имат жителство и жилища, от другата — не. Тази ситуация дава идея за неравенството, което въвежда пространственото разпластяване на територията.

През 1955 ограничителния принцип на жителството се разпростира и до Пловдив, Русе, Сталин (Варна), Бургас, а на следващата година — Плевен и Стара Загора. Впоследствие грижата за контрол над растежа на градските населения е кажи-речи повсеместна. Бариерата около градовете става още по-непреодолима, понеже административната мярка е подсилена от централизираното отпускане на жилища в своеобразен §22: няма жителство без жилище и обратно, няма жилище без жителство.

Ако отвън роптаят срещу жителството, отвътре го одобряват. Показателно е следното изказване, направено при обсъждането на новия закон за наемите, в Търновския Народен съвет през 1954:

Ние в Търново имаме 20 000 жители, а фактически в града живеят 30 000. Всичко, което се отпуска по план се отпуска съобразно броя на жителите и затова малко можем да постигнем. Трябва да се сложи край на тази практика избягали от другаде да търсят лека работа тука, настанява се на работа, търси си квартира без да е жител, докато за тази служба има хора тук местни. Когато дадено лице е изтеглено за нуждите на службата, то е вече изключение.^[3]

Забележете идеята, че в града е „леката работа“ и тя е естествена привилегия на живеещите там (хората от по-външните кръгове на гражданство до живот са обречени на по-долен вид труд!). По-неочаквана е причината за местническия протекционизъм. В плановата

икономика не от хората, а от бройките хора зависи снабдяването и благоустройството, *ergo* приток на мигранти означава намаляване на придобивките, които се разпределят между повече гърла (такава е впрочем причината за ксенофобията и в европейската социална държава).

Въпреки това Държавен контрол неведнъж сигнализира за липсата на бдителност: през 1965 в Ловеч от подадените 1539 молби са отхвърлени само 66; в Хасково от 2479 — 539; а в Троян са приети всичките 73. В една докладна записка до Политбюро от 1966 лично Тодор Живков изказва загриженост, че механичният прираст за 1957–1964 на Михайловград е 67%, Ловеч 64%, Видин 45%. От нея разбираме и какъв е проблемът наред с „малката правда“, която търси да заобиколи бюрократичния ред.

Много ръководители... вместо да си дадат труд да търсят и набират кадри от местното население, предпочитат по-лесния път, като назначават лица от други населени места, които сами идват да търсят работа.^[4]

Мигрантите са *по-покорни*, защото се стремят да минат в по-високия териториален клас — и това е добре дошло за ръководителите, които се борят за изпълнение на плана. До самия край на режима жителството е инструмент за набиране кадри за непривлекателни професии — ватмани, боклукчии, строители. Съучастници на директорите са

редица местни ръководители [които] се стремят да увеличават прекомерно броя на жителите на някои градове, с оглед повишаването категорията на града, от което зависи щатът и размерът на заплатите, режимът на снабдяването и т.н.^[5]

Колкото повече са записаните в града, толкова по-висока категория получава той, толкова по-голяма заплатата на партийния

секретар и кмета. Какво излиза? Когато хората спонтанно идват, те подяждат социалните придобивки на местните; когато обаче държавата планово им ги отпусне, те носят със себе си нови придобивки. Значи борбата на местните ръководства е не за хора, а за бройки. Ситото се затяга, инстанциите, допускащи прекомерно заселване се наказват^[6]; експериментира се нова, „научна“ система за контрол на населението на БАН. Но ръководителите строят комбинати, нуждаещи се от работници, отвоюват бройки, с които градовете им да минат в по-горен клас.

Прогонването от съответния кръг на гражданство — изселването — е сред първите мощни оръжия на режима. То е предвидено още в Закона за народната милиция от 1948, в чл. 52-55:

Милицията може да задържа и изпраща в трудововъзпитателни общежития или на ново местожителство лица с фашистки и антинародни прояви, опасни за общ ред, които разпространяват зловредни и лъжливи слухове, изнудвачи, рецидивисти, сводници, сутеньори, опасни за обществения морал, комарджии, просяци, лица със скандално поведение, спекуланти, черноборсаджии.

Както се вижда, под удар са три типа хора: политически врагове, криминални престъпници и една категория, която можем да определим условно като неурбанизирани. В по-сетнешни документи към тази последната ще се прибавят безделници, хулигани, скитници — тя се отнася най-вече до младежта и до малцинствата, групи, които по естественото им състояние трябва да се дисциплинират. С решение на Политбюро от 14/01/1960 се създават Доброволните отряди на трудещите се, основно отдадени на тях (през 1967 отрядниците са четвърт милион члена). Подобна роля играят другарските съдилища (ДВ бр. 50 от 23/06/1961): смисълът е да се отделят леките престъпления, свързани с градското съжителство, от сериозните политически и икономически. Един от главните фактори за грижата са

останалите без традиционен контрол младежи, чиито нарушения („хулиганство“) непрекъснато си увеличават — причината е, наред с изкушенията на големия град, заетостта на жените и нарастващият броят на разводите.^[7] „В София, Русе, Бургас, Варна, Пловдив, Плевен и някои други градове сред момичетата започва да се наблюдава по-голяма полова разпуснатост.“ През 1963 например от 135 000 раждания 11 000 са извънбрачни, а са направени и 92 000 аборта, от които много от неомъжени. Много младежи са „душевно отчуждени от господстващия у нас стил на живот“, имат „презрително отношение към труда“, отдават се на „упадъчна мода“ скитничество, пиене, „извратени танци“, което ги води към кражби.^[8]

Впрочем най-„заstrasени“ са младежите от най-вътрешните кръгове на гражданство: децата на ръководните кадри. В едно решение на ЦК, подписано от Живков, четем:

Да се забрани на младежи и девойки с крещящ екстравагантен вид, с дълги коси и бради, с прекалено къси поли и друго неестетическо облекло и на техни гости, които по външен вид, облекло и държание копират съмнителни образци на физически, морално и идейно-политически нечистоплътни западни субекти, да посещават почивните домове, кината и други обекти на ЦК на БКП и на Министерски съвет.^[9]

Все пак изселването по-скоро служи за сплашване; прогонените скоро под една или друга форма се връщат в София, въпреки партийните протести (България тук е много различна от СССР или Албания). За пример през 1955 са загубили жителството си 21 човека, 1956 — 23, 1957 — 11, 1958 — 22, 1959 — 15, 1960 — 8^[10]. Очевидно е, че подобни цифри не говорят за демографска инженерия; дисциплиниращата роля играе не пръчката, а моркова, т.е. условията за получаване на жителство. Ще наречем резултата *подусловна миграция* — модерна мобилност, свързана с определени условия. Така се дисциплинират вече десетилетия имигрантските потоци от Третия свят към големите западни метрополи. Става дума за разпластяване на

гражданските права — придобивка на универсализиращата модерност — в концентрично разположени кръгове и създаване на мотив у обитателите на по-външните кръгове да се борят за преминаване в по-вътрешни (Ditchev 2003). Комунизмът прилага тази технологията на вътре-национално ниво.

Правата на жителство не могат да се отделят от територията: жителят на Пловдив не е автоматично жител и на Варна. Съществува и временно жителство, което по-лесно може да се загуби — то е като *résidence* (за разлика от *nationalité*) във Франция, *green card* (за разлика от *passport*) в САЩ, просто мигрантите са сънародници, не чужденци. В този режим живеят огромно количество хора: през 1961 г. 11% (63 000 души) от населението на София е с временно жителство^[11]! Непрекъснато се удължава „изпитателния срок“, през който тези граждани не бива да нарушават условията на допускане под страх, че ще им бъде отнето жителството — при първото затягане през 1955 той става 2 години, през 1962 е 3, през 1966 е вече 5. Тук става дума не само за „незабавно изгонване“ на приетите по параграф „дефицитни кадри“, които самоволно напускат работа, но и за случаите на развод по вина на партньора-провинциалист.^[12]

А тъкмо последната категория стои на първо място. В една справка на МС от 1966 научаваме, че 47% придобиват жителство чрез брак, 32% „по производствени съображения“, следват 16% където влизат „болест, напреднала възраст, за изборни длъжности, конкурси и др.“ и накрая 5% по „семейни причини (осиновяване и др.)“^[13]. С други думи производството на работническа класа се оказва второстепенна грижа на властта: основният резултат от системата на жителство е изкривяването на брачния пазар! Гражданският статут, монополизиран от онези, които са вътре, увеличава цената на брачните партньори от София и големите градове (както когато швейцарци се женят за албанци). Веднага се появяват фиктивни бракове и борба с тях. Няколко примера, посочени в справка от 1962, дават представа за „нормалния“ брак според отклоненията от него:

„Д-р Чоно Кацаров от Левскиград (Карлово), на 33 г. на работа във ВМИ е сключил брак със софийската жителка Пенка Георгиева с 3 деца, по-възрастна от него с

11 години, които не живеят съпругески живот“. „Дена Алексиева — със софийския жител Асен Иванов на 62 г., по-възрастен от нея с 24 г. и не живеят заедно.“

За да се създаде усещането за сериозността на проблема се повтаря, че така получават жителство политически неблагонадеждни и криминални елементи.^[14]

Правото на жителство за родители, останали сами на село, тук е културна очевидност. Скокът на миграцията през 50-те години води след себе си бум на фамилното регрупиране, както е днес с турците в Германия. И понеже за социализма най-страшното не са фактите, а цифрите, решението на проблема е бюрократично: от 1962 на родителите престават да издават постоянно жителство, те получават безсрочно, но временно жителство и по този начин облекчават основната графа на статистиката. Невидимият резултат е, че се преобръща отношението между поколенията: родителите вече не могат да купуват имоти^[15]: къщата на село се продава, парите се дават на младите и старите изпадат в непозната до сега *пълна зависимост* от децата си.

Що се отнася до категорията на дефицитните кадри, там всичко опира до икономическа целесъобразност и връзки, така че е трудно да се направи обобщение. Ето някои типични мотиви, с които комисията по софийското жителство удовлетворява молби през 1956:

Произхожда от прогресивно семейство, няма антиобществени прояви... Необходим служител на МВР... Дефицитен кадър — инженер-металург... Изтеглен за гл. инженер на „Заводпроект“... По искане на МНО... Специалист към завода „Коларов“... Осъждан от фашистката власт на смърт... Каруцар в „Пренос-Превоз“, работи в София от 1949.

Отхвърлят молби със следните мотиви:

Коляч към селкоопа. Не е дефицитен кадър... Фоторепортер на Народна Младеж (Няма искане от ЦК на ДСНМ)... Има искане от Министерството на строежите, но като зидаро-мазач VI разряд не е дефицитен кадър и няма подсигурена квартира, а живее при сгъстяване... Счетоводител. Няма искане от министър, назначен незаконно... Че е закупил жилище не е мотив... Има искане от министъра на транспорта, но като стрелочник може да живее в Чурек и да работи с прихождане.^[16]

Критериите за допускане явно не съставляват стройна система. По-добре да те иска министър, отколкото да не те иска, да си инженер, отколкото работник, наше момче, отколкото враг, но комбинацията се прави по целесъобразност. Както във всички други документи от епохата, удивително често се употребяват „и др.“, „и пр.“, „и т.н.“, които правят нормативните документи доста приблизителни.

Самите цифри са странни. През периода 1955–1961 в София са допуснати с временно жителство 21 000 работника (14 000 в сезонното строителство), 1000 дефицитни кадри, 17 000 студенти и научни работници, 201 „за разни съюзи и обществени организации“. Но заедно с тях и 942 домашни помощници (!), 512 шофьори и 1400 човека „по разни съображения“.^[17] Както всеки властови диспозитив, жителството (както гражданството в богатия Запад) е основано върху произволни различия: основният смисъл на подусловната миграция е да произвежда покорство.

Един от важните фактори за ограниченията на жителството е женската безработица. Този проблем стои отдавна в историята на българската урбанизация — в градове като София или Перник дълго има превес мъжкото население поради това, че за жените на мигрантите няма работа; градът се стабилизира, когато половете се изравняват. Разбира се социализмът подхожда към проблема научно, на БАН се възлага да намери оптималния процент на женска заетост. В решаването му се феминизират целенасочено цели професии като сферата на търговията и хигиенните служби (например забранява се приемането на мъже за бръснари в „Хигиена“ от 1959).^[18]

Борбата с „текучеството“ е един от най-сериозните проблеми пред режима. Дилемата, която трябва да се реши, е как от една страна да се запази уравниловъчния принцип на заплащане и да се закрепят хората към една или друга точка в пространството. През 60-те години управляващите многократно търсят решение. Констатира се например, че през 1966 работата си са сменили 170 000 човека, като за всяка смяна на работата се губят 20–25 работни дни. 77% от тези смени са по собствено желание (дисциплинарно уволнените са 8%, поради промяна на жителството, което обикновено пак става по собствено желание — 9%). Текучеството в някои наши предприятия достига до 50% обобщава прагматичният реформатор Живко Живков, който тогава е в центъра на реформата.^[19]

Естествен импулс на режима е да закрепости хората към работните им места — впрочем това се прави с указа от 1963, когато на дисциплинарно уволнените се отказва правото да постъпват на нова работа без съгласието на предишния работодател. През 1965 година обаче след доклад на министъра на външните работи този пункт е трябвало да бъде отменен:

Ние сме задължени да се съобразяваме в нашето законодателство и с универсалната декларация за правата на човека, която предвижда свободно избиране на работа (член 23), пактовете за човека 21 сесия на ООН от 1966.^[20]

Амбициите за вписване в международния обмен карат режима отново да мине от пръчката към моркова — закрепостяването да се прави не чрез административни мерки, а чрез териториализация на привилегиите. Форсира се строежът на ведомствени жилища — осигуреното жилище става условие за получаване на жителство, което пък следва да принуди ръководителите на предприятия да строят жилища на онези, които искат да „изтеглят“ в градовете. Ведомствени (наред с държавните) заеми за строителство обвързват гражданите с местоработата им. В битката с текучеството влизат карти за почивка, детски ясли, обучения на младежи на държавни разноски, ведомствени

магазини, с една дума привилегии, които не могат да се вземат и отнесат в другото предприятие. Целта е териториализиране на едно население, станало твърде свободно след унищожаване на собствеността и другите модерни регулатори.

[1] „В. Софиянец. Орган на независимата група“, 29/09/1920, 18/10/1920. ↑

[2] Стенограма от 22/01/1990. ↑

[3] ЦДА, ф. 136, оп. 19, а.е. 477, лист 92. ↑

[4] ЦПА ф. 1, оп. 6, а.е. 6118. ↑

[5] Справка направена за МС през 1966, ЦДА, ф. 136 оп. 42 а.е. 42, лист 99. ↑

[6] Не могат да се наказват самите работници, които си търсят работа без да имат жителство, защото това противоречи на международните конвенции срещу принудителния труд, подписани от страната. ЦДА, ф. 136 оп. 34 а.е. 177. ↑

[7] За 1945 те са 2 827, за 1952 — 4 840, за 1956 — 7380, 1958 — 6151. ЦДА, ф. 136, оп. 32, а.е. 18. Виж и бел 41. ↑

[8] Комисия по социалните въпроси към МС, 19/05/1964. ЦДА, ф. 136, оп. 38 а.е. 177. ↑

[9] Решение 408 на Секретариата на ЦК 05/08/1968. ЦПА, ф.1 оп. 36 а.е. 192. ↑

[10] ЦДА, ф. 136, оп. 34 а.е. 70, лист 54. ↑

[11] Постановление 76 на МС Относно мерки за ограничаване приемането на нови жители в София 15/05/1962. ЦДА, ф. 136 оп. 34 а.е. 70. ↑

[12] Разводите по взаимно съгласие са въведени през 1945, отменени през 1952, защото се смята, че се намалява раждаемостта и въведени отново през 1967. ↑

[13] ЦДА, ф. 136 оп. 42 а.е. 42, лист 90. ↑

[14] Постановление 76 на МС Относно мерки за ограничаване приемането на нови жители в София, 15/05/1962. ЦДА, ф. 136 оп. 34 а.е. 70. лист 31. ↑

[15] Че възрастните хора идвали, за да купуват имоти, е един от мотивите за промяната. ЦДА, ф. 136 оп. 34 а.е. 70. ↑

[16] СГНС, Протокол 34/15 11 1956. Комисия за софийско жителство. СГОДА ф. 65 оп. 1, а.е. 288. ↑

[17] Постановление 76 на МС, виж по-горе. ↑

[18] СГОДА ф. 65, оп. 1, а.е. 334. Сп. „София“, бр. 12/ 1964. ↑

[19] Материали около Постановление 21 на МС за укрепване трудовата дисциплина и намаляване текучеството на работната сила 20/06/1967. ЦДА ф. 136, оп. 44, а.е. 29. ↑

[20] Пак там, лист 97. ↑

ГРАДЪТ КАТО НИВО НА ПОТРЕБЛЕНИЕ

Социализмът е общество на масовото потребление: донякъде реално, донякъде мечтано (Buck-Morss 2000). Както при западния капитализъм в огромни мащаби се създават модерни потребности. Желанието да бъде постигнат новият живот е моторът на социалния катаклизъм.

Образът на желания живот идва отвън, състезанието със Запада е основно съдържание на иначе противоречивата идеология. Нивото на модерно/градско благоденствие се мери не с местни, а с универсални мерки. Колкото и да лъжат и фалшифицират, комунистите непрестанно се стремят да изчисляват потреблението научно, тъй че да стане видна победата над конкуриращия ги Запад. Внезапният крах на системата беше резултат именно на тази универсална съизмеримост: когато идеологическият капак се търкулна, стана ясно, че „победили“ са те — нещо немислимо в свят на специфики и културни несъизмеримости.

Девизът е „задоволяване на непрекъснато нарастващите потребности на трудещите се“ (VIII конгрес на БКП). На какво се дължи „нарастването“? На автоматично действащия прогрес, постулиран от просвещенците? Ако се вгледаме самият режим възпитава потребители (Минева 2003), окултурява, цивилизова, пропагандира. Да създадеш граждани значи да осигуриш определено ниво на потребление. Тази връзка можем да илюстрираме със създаването на „селища от градски тип“ през 1964. Селата са достатъчно големи, идеологията на марксизма предполага „преодоляване на разликата между града и селото“ (разбирай превръщане на селата в градове), местните кадри натискат да преминат в по-горна категория. Защо тогава се задържа обявяването на нови градове? Ще разберем къде е проблемът по един детайл: новата административна единица има „всички придобивки на града с изключение на снабдяването“.^[1]

Очевиден е идеологическият смисъл на огражданствяването. Но има и икономически. За да накараш хората да работят повече, както

при западния капитализъм, трябва да ги изкушиш да потребяват повече. Машината да се върти на все по-бързи обороти.

Странното е, че, за разлика от викторианската или сталинската урбанизация, българската не е свързана с чудовищна експлоатация и нищета, даже напротив — мигрантът, отишъл в града, получил панелен блок с парно и Москвич, сякаш работи по-малко (появило се е свободното време). Дали се е случило чудо, модернизация, за която не се заплаща с нищо, освен може би с реекспортирания съветски нефт? Отговорът е прост: Москвичът е недонаправен, той от първия до последния ден ще изисква от щастливия си собственик допълнителен труд (който почва да поглъща току-що възникналото свободно време). Социалистическото потребление носи структурен дефект, наместо да превръща човека в господар на продукта, то го закрепостява към него. Това е един вид *натурален лизинг*: дават ти го евтино, но после трябва дълго да изплащаш с допълнителен труд.

Как функционира тази система?

Първо, самите стоки са дефектни в буквалния смисъл на думата. Масовото потребление изисква (идеологически) ниски цени, откъдето лошо качество. Едва през последното десетилетие, след дълги идеологически препирни по върховете^[2] се появява категорията на „луксозните стоки“, която задава разлика в качеството и оттук, на социалните категории. Но през целия останал период качеството е едно, цените също.

Ще припомним духа на епохата с жалбата на новодомци от квартал „Разсадника“ през 1950:

Мазилката „веднага започна да се рони“ „таваните и подовете се люлеят“, „всички миризми проникват свободно от мазетата в партерните апартаменти“, „прозорците мъчно се затварят и отварят“, „стените на клозетите са винаги влажни“, „почти всички кранове на чешмите се развалиха още първата година и живущите бяха принудени веднага да ги сменят“; „омивалниците още първата година се изпопукаха и изпочупиха, каналите често се задръстват“, „казанчетата в клозетите — дефектни и неизползвани от поставянето им“, „таваните напукани“, „покривите

направени от камъш“, „местото за боклука е оставено под стълбището откъдето миризми на гниещи вещества могат да се разнасят из всички етажи“.

В резолюцията, вероятно от районния НС, хладно се отбелязва, че който не го иска, може да се откаже от закупеното жилище.^[3] Е да, но да се откажеш, това значи да строиш по кооперативен начин, което пък е 2–3 пъти по-скъпо, а много пари на куп няма откъде да се спечелят.^[4]

Можем да си представим, какво очаква новодомците в гореописания блок: години наред доработване на апартамента. В същото време други лежат под Москвича, трети приготвят зимнина, четвърти учат уроците с детето и т.н. Модерните стоки и услуги са тук, масово достъпни, само че те са само отчасти реални, отчасти обещание, трябва да ги доплащате под формата на натурален лизинг. Рационализаторското движение, гордост на режима, неуморно снижава не само цената, но и качеството, побългарява, пести материали — като отговор на него потребителят няма избор освен да се включи в движението „Направи си сам“. Логиката на капитализма е обратна: търсят как да ви се продава по-скъпо, да измислят екстри, нови модели, модни тенденции. Свалянето на цените е експлицитна идеология на червенковския период, през 60-те и 70-те режимът се мъчи да ги задържа и едва през 80-те плахо се ориентира към тяхното диференциране. Не би ли било по-рационално да се остоковят отношенията, да се плаща за труда от една страна и за продукта от друга?

Идеологическият аргумент срещу подобно решение е очевиден — така ще станат видими неравенствата, които иначе се скриват зад натурални несъизмеримости. Икономическият обаче заслужава допълнителен интерес. Една монетаризирана икономика изисква много висока степен на рационализираност и интериоризация на социалния контрол. Дали е възможно да накарате мигранта рязко да увеличи самоексплоатацията си от днес за утре? Примерът на Третия свят е показателен: там идеологията на пазара тържествува, но въпреки това огромната част от хората предпочитат да си пият чая на припек. Ако искате рязко и бързо да модернизирате едно общество очевидно само

пазар на труда не е достатъчен, трябва определена доза *извън-пазарна принуда*. При социализма тя върви в две посоки: в публичната сфера населението се мобилизира за строеж на проходи и язовири, бране на домати и чистене на градинки; в частната то поправя капещи кранове, изгорели котлони и разлепящи се обувки и се „самозадоволява“ в личното стопанство. Така само една част от труда на гражданина става видима.

Другият дефект е свързан със системата на разпределение. Андрей Райчев показва, че бичуваните от идеологията неофициални форми на преразпределение (приятелства, роднинства, землячества...), не само не пречат на социалистическата икономика, но са важна нейна опора (Райчев, 2003). Ще го кажа така: потреблението поражда непрекъснатата необходимост модерните пазарните отношения да бъдат дублирани от мутираци форми на даров обмен (Дичев 1999): трябва да дадеш нещо в повече от парите, за да получиш стоката или услугата; да кажем, за да получиш ведомствен апартамент, трябва да платиш не само с пари, но и с включване на брата на шефа в ловната дружинка на родното ти село.^[5] Отново се оказва, че евтиното масово потребление предполага допълнителен труд — всеки трябва да си изгради един вид неформална търговска мрежа.

Неочакваният резултат е общото стабилизиране на системата: хората стават много по-зависими едни от други и всяка форма на съпротива маргинализира човека, изключвайки го от формите на даров обмен, тъй както маргинализира на Запад човека безработицата. Иначе казано дефектното потребление произвежда социалност. Трябва непрекъснато да разширяваш периметъра на алиансите, за да умножаваш ресурсите си — и макар че основният строителен материал на солидарностите е традиционен, големият град умножава възможните връзки между хората, съчетава роднинство и политика, землячество и поколенчески моди, и т.н.

Третият тип дефектност на социалистическото потребление е неподвижността на уж модерните вещи. Нещата ти се дават там, където си и ти се дават, за да си останеш там, където си. Това е особено ясно при малките градове със селско-градски поминък, където за храна пари не се харчат, защото наред с труда в завода, родата гледа лично стопанство, понякога в самия двор. Тази трудно подвижна система, процъфтяваща до днес, е възможна от една страна поради

ниските заплати, от друга — липсата на истински пазар на селскостопанска продукция, който би направил безсмислено „самозадоволяването“ на населението.

Както казах, снабдяването зависи от „категорията“ на мястото. От друга страна, за да се сдобиеш с повечето типове скъпи вещи — автомобили, холни гарнитури, телевизори — трябва дълги години да чакаш, след като се „запишеш“ и/или внесеш солидна предплата^[6]. Потреблението на подобни вещи (както лизингът на запад) те привързва към социалното ти място. За вещи има лимити — една кола, един апартамент до 120 кв.м., една вила. Разбира се най-силно блокиран е пазарът на най-скъпата достъпна вещ, жилищата. Законът за наемите от 1948, ревизиран през 1955, също като наредбата за жителството повтаря военновременни разпоредби от 1943 (а и от 1915, виж бел. 11), например в нормата за това по двама души да живеят в стая, деца под 7 да не се броят, а две деца от 7 до 14 се броят за един човек. Централизираното разпределение на жилища, наред с административните мероприятия, е лост за контрол на подусловната мобилност.

До 1955, в периода на усядането на комунизма, нуждаещият се сам посочва квартира, която му харесва, сам доказва, че тя е „празна“. Представете си го: хвърляте око на дома на дадени буржоазни експлоататори и подавате молба в съвета, по възможност подкрепена с ходатайства на партийни другари. Експлоататорите обаче не са вчерашни: те са се „самосгъстили“, т.е. заселили в „празните“ стаи всевъзможни роднини и близки. Резултатът е лавина от дела, които забатачват съдилищата, недоволства, нестабилност. Новата система от 1955 въвежда централизирано, бюрократично разпределение на жилищата без възможност за обжалване. Любопитно е, че юристите са смутени от правната страна на промяната: главният прокурор казва, че в предишната система имало публичност, състезателност в борбата за жилища, докато сега всичко щяло да се решава на тъмно от чиновници.^[7] Аргументите им не се взимат предвид и разпределението на жилища се деюридизира, за да премине на бюрократични релси чрез картотекиране и подреждане на кандидатите според уеднакви критерии. Един от резултатите на новата система е териториализирането на човека: при революционното състезателно

търсене на „празни“ жилища гражданинът се движи, картотекираният чака картонът му да мине по-напред и заемът му да бъде тиражиран.

Нека се върнем към началото на този параграф: социалистическият гражданин се самоексплоатира извънпазарно от една страна като строи Хаинбоаз, от друга — като лежи под Москвича. Ако е така, Уолърстейн може да ни помогне да разберем социализма. Ако за Маркс капиталистическата конкуренция води до непрестанно снижаване на цените, увеличаване на експлоатацията и в последна сметка — до революция, за американския историк от същата предпоставка следва друго: вътре в пазара капитализмът просто не може да остане, той трябва да разчита на ресурси, които не се заплащат по пазарната си стойност. По парадоксален начин некапиталистическото се оказва по-важно за капитализма, който се развива не благодарение на пазара, а обратно, на наличните извънпазарни ресурси, които непрекъснато поглъща. За да бъде възможна капиталистическата икономика, тя трябва да паразитира върху някаква не-остоковена трудова сила, за която да не се заплаща пълната пазарна цена — женски труд, помощ на възрастни хора, народи от Третия свят, имигранти и т.н. Капитализмът е жив докато експанзира, когато погълне всичко, той умира (Wallerstein, 1985).

Социализмът следва същата логика: дефектните вещи мобилизират извънпазарни трудови ресурси. Внезапното, необезпечено разширение на фронта на потребление мобилизира гражданина за извънпазарен труд, който не му се плаща. В същото време бичуват „вещоманията“...

[1] ЦПА, ф. 1, оп. 6, а.е. 5540, лист 49. ↑

[2] Интервю с Димитър Караманев, бивш министър на вътрешната търговия и услугите, март, 2003. ↑

[3] СГОДА ф 65, оп. 1, а.е. 383. ↑

[4] През 1966 г. стойността на един среден апартамент от държавно строителство не може да надвишава 4 500, а най-често се движи около 2000–3000. При кооперативно той излиза средно 8 000. ЦДА, ф. 136, о.п. 42, а.е. 41, лист 90. ↑

[5] Един аспект на проблема, който се вижда по-добре откъм Америка: ако при капитализма се усмихва и предразполага другия продавачът, при социализма това прави купувачът, Verdery 1996: 22. ↑

[6] Спомням си вечерните проверки на чакащите за мебели, които правеха пред магазин „Яворов“, срещу ЦУМ — трябваше да си там, нощ след нощ в четири часа през нощта под страх, че ще те преместят накрая на списъка. ↑

[7] Материали около Закон за наемите утвърден с постановление 514 на МС от 29/12/1955. ЦДА, ф. 136 оп. 19 а.е. 477. ↑

ГРАДЪТ КАТО СЦЕНА

Спецификата на комунистическата урбанизация е нейната бързина. Ако например в България през 1946 г. 19% от населението живее в градове над 10 000 души, през 1986 те са вече 56, 7%. Населението на градове като София, Варна, Бургас, Русе в този период се умножава по четири. При това относителният дял на механичния прираст от общото увеличение на населението 1947–2001 е над 61-68% (Кираджиев, 2001: 130). На едно място се струпват мигранти от различни краища, с различно културно ниво, етническа принадлежност. Подобен скок се случва във Великобритания един век по-рано: граждани са две пети през 1851, три четвърти през 1901, годината, когато умира кралица Виктория. Причината е същата: експлозивната индустриализация.

Колкото по-бързо и безразборно се струпат хората в градското пространство, толкова по-голяма е нуждата да се възпитат в чувство на принадлежност към общото пространство на живеене. Невероятното производство на символи, традиции, паметници и ритуали в социалистическия свят може да се разбере в тази оптика като „масово измисляне на традиция“ по израза на Хобсбаум и Рейнджър. Добре изследваният съветски случай дава идея и за основната трудност тук, а именно отношението между идеологията, инструментална в същността си, и ритуала, който предполага определена доза съпричастност (Lane 1981: 18). Въпреки изкушението да ги отъждествим, двете не съвпадат: самата телесна поставеност на човека в ритуалното действие измества смислите; дори безразличният към комунистическата идеология, „изкаран“ на манифестация, носи сина си на гръб, купува сладолед, радва се на хубавото време, с една дума празнува — телесното винаги надхвърля дискурсивно-идеологическото. Пространството на обитаване винаги значи повече от онова, което се казва за него. Или, след „оптическото несъзнавано на Бенямин“ (който ни казва, че винаги виждаме в една снимка повече, отколкото мислим, че сме снимали), тук предлагам да говорим за *пространствено несъзнавано*: винаги преживяваме нещо повече от

това, което властовата сценография ни е приготвила, поради самата си телесна поставеност в „декора“.

През 1950 делегация източногермански урбанисти се връща от Москва с 16 градостроителни принципа. В тях се посочва, че градът, „най-висшата форма на обитаване“, трябва да е компактен, да има център, да пази историческите си места и да не се разраства прекомерно много. Подобен класически възглед за града се възприема тъкмо когато на запад проповядват края на компактния традиционен град. Той е подплатен с помпозен архитектурен стил според ждановото: „национално по форма, социалистическо по съдържание“. По тази формула се строят новите градове Нова Хута в Полша, Дунайварош в Унгария, Айзенхютенщадт в ГДР и Димитровград в България. Предградията, родени през 60-те, са „социалистически“ и по форма, и по съдържание; те бележат начало на разпада на класическия центриран град.

Наред с откритото идеологическо приобщаване, което бие на очи веднага, социалистическата урбанизация си служи и с една дифузна стратегия на „цивилизоване“. И ако новите ритуали на гражданство копират културните полуфабрикати, внесени от Москва, цивилизационните скрито имитират развития Запад. Градската култура има за цел да легитимира привилегиите, които дава градския статут. Погражданеният ползва права в повече: културните усилия, които прави върху себе си са цената, която плаща за тях.

Тук анализът ни би могъл да следва Елиас^[1]. До края на 60-те години например в ЦУМ има плювалници, които позволяват на хората културно да се изплюят без да замърсяват пода. Постепенно гражданството бива отвикнато да плюе и 10–15 години по-късно плювалниците стават излишни. В големите градове по различно време се забранява гледането на животни: хигиенни инспектори проверяват дворовете в „Лозенец“ или „Надежда“ за кокошки, овце и коне през 70-те. Движението за „образцов дом“, ленинските съботници и обилното пръскане с ДДТ в ускорени темпове наваксват онова, което другаде се е случило през XIX век.

Какво означава окръжен град? Това разбира се е статут, и за съответните ръководители, и за хората, които живеят там. Окръжният

секретар е пълновластен феодал, подчинен лично на Първия. Окръжен град значи национални инвестиции, комбинат, големи предприятия, определено ниво на снабдяване, по-лошо от витрината София, по-добро от малките градове. Но окръжният град е и мястото, където има монументален център, величествен паметник на местен герой, художествена галерия, театър, в някои случаи дори опера, младежки или културен дом, вдъхваща респект сграда на окръжен комитет. Градът може да се дефинира през парите, давани за култура (Métral 2000). На всичките тези институции предпочитам да гледам не през (проблематичното) качество на културния им продукт, а през популацията, на която дават поминък. Наред с учителите, библиотекарите, общинарите от по-малките градчета тук в редиците на интелигенцията се числят още стотици просветени чиновници — изграждат мрежи, дискутират, ходят по кафенетата, имат мнение по различни въпроси, пълнят концертни зали, и т.н.

Монументалният център на София се строи по предложение на Червенков през 50-те; 1300 годишнината ражда единствената сграда, която ще може да му съперничи — Националният дворец на културата. Провинциалните градове набират скорост по-бавно, например конкурс за преустройство на центъра на Пловдив се обявява през 1967. Посещенията на дипломатическия корпус в провинцията винаги са повод за спешно разкрасяване. Пешеходният център, обикновено облицован с мраморни плочи и увенчан с паметник и фонтан са задължителен атрибут на упражнението — за разлика от подобни центрове на запад, те не са търговски места, а един вид монументално развитие на градското стъргало, където хората се разхождат, посядат на каменни пейки, пият водица и манифестират на празници.

Музеифицирането на градовете започва през 1955 с решението за превръщане на Търново в музеен резерват.^[2] През същата година, с доклад на вече споменатия партиен прагматик Живко Живков страната взема курс към развитие на международния туризъм поради

разведряването на международната обстановка, особено след Женевското съвещание на четиримата министър-председатели на Великите сили.^[3]

Защо 1955? Наред с „разведряването“, щедрото отстъпената от руснаците австрийска окупационна зона и създаването на Варшавския пакт, чрез който се признава известен суверенитет на окупираните източноевропейски страни, това е годината, когато Хрушчов успява да сваля Маленков от председател на Съвета на министрите и да вземе окончателно властта. Слага се началото на новия постсталинистки ред на мирно съревнование между системите.

Музеификацията набира скорост през 60-те години. През 1967 старинни сгради в Несебър, Созопол, Жеравна, Котел, Пловдив и Мелник се дават на Главно управление по туризма за опазване и реставриране. Аргументът е, че за туризма трябва да не само хотели и ресторанти, но и

да имат възможност туристите при подходяща обстановка да опознават бита, фолклора и културното наследство на нашия народ.^[4]

След Античността и Средновековието, които се радват на интерес отпреди, комунистите откриват като ресурс Възраждането^[5]. Античността е твърде универсална, Средновековието твърде християнско, Възраждането обаче чудесно се вписва в етнографския патриотизъм на новия режим — компромис между модернизаторската му идеология и патриархалния му изолационизъм. Създава се един вид стандартна възрожденска къща, която се тиражира в етнографските комплекси от Благоевград до Несебър, обкръжена от също така „нормализирани“ народни сувенири, и въздигнат до ранг на висока култура фолклор^[6]. Така по един странен начин етно-наследството, което следва да придава неповторимост на отделното място, на практика прави градовете подобни; унифицираното селско наследство създава стандарт за градскост.

Но независимо от тази тенденция, основна грижа на режима си остава да превърне града в сцена на модерността. Битката е с онова, което през 60-те често наричат „ориенталския град“ — мръсен, с малки къщи опасани от високи огради, отрупан с пране и чушки по балконите, кофи за боклук, кюмюр по тротоарите.^[7] Борбата с

ориенталското в нас е разбира се стара: класическият ѝ израз е Алековият „Бай Ганю“; възрожденската героика добре служи на тази борба. Ориенталският град е хаотичен, без план и научна визия, изграден от дребни, частни съдби, неорганизирани малцинства, невъзпитани младежи, с една дума — обратното на идеала.

За цивилизационните ритуали можем да съдим по-слабо идеологизирания хумор от онова време: през 1960–1961 в сп. „София“ бичуват пресичането на червено, плюенето по тротоара, препълнените трамваи, консумативната стихия. Лайтмотив е борбата със селското:

Представлението завърши така внезапно, че повечето жени не успяха да си обуят обувките.^[8]

Цивилизационните ритуали някак „естествено“ прерастват в идеологически — кампанията срещу надписите на латиница из улицата или пеенето на чужди езици в ресторантите се представя и като въпрос на приличие, на определено културно ниво. Борбата с ориенталския може да звучи и като партийна повеля:

Комунистите и комсомолците от предприятието продължават да се борят против взимането на бакшиш.^[9]

Модерното е хигиена, светлина, масовост. Истинска гордост е колективното отопление с ТЕЦ, пуснато в столицата през 1955. Недостатъчно е да се осигуряват отделни услуги за гражданите — необходимо е въпросът им да се реши комплексно със създаването на битови комбинати — в София първият е открит през 1958 в „Красно село“, две години по късно с постановление на МС се започва разгърнатото им строителство. От гледище на днешните ни представи за социализма учудващо много сили се отделят за оформянето на витрините (с участието на „художник-специалист“) по търговски артерии като Георги Димитров (Минева 2003).

В новите магазини човек излиза от обикновеното си всекидневие, настройва се празнично... Едно кафе, изпито в „Козница“, купуването на мъжки ръкавици или кожен куфар в „Москва“ е съпроводено сега с много повече емоционалност.^[10]

В началото на 60-те се въвеждат „нови прогресивни форми на обслужване“, т.е. магазини на самообслужване. Заедно с недотам сполучливото безкондукторно обслужване в трамваите и бюрата за загубени вещи самообслужването се представя за „кълн на комунизма“, но разбира се става дума за една практика, въведена в Париж през 80-те години на XIX век, когато надписът „вход свободен“ почва да подканя минувача да се разходи из големите магазини и дори да пипа стоките без да се чувства длъжен да общува с продавача. Пазаруването добива елемент на фланьорство — наместо да питаш за онова, което предварително си решил да купиш, се сблъскваш с вещта и импулсивно решаваеш да я вземеш. Картините на изобилие в образцовите магазини днес будят усмивки, огромната част от стоките са... консерви.^[11]

В началото на 60-те се ражда нощният град. Наистина столичани са посрещнали с „ура“ електричеството още през 1900. Но едва неонът, който не само осветява, но очертава, рисува, пише, поражда един втори град, от който и столичани, и управляващите ги се гордеят. В отчетния доклад на ИК на СГНС за 1959–1961 четем:

Особени грижи са положени за подобряване на вечерния облик на града. Неоновите светлини навлязоха бързо и в значителни размери в главните булеварди и търговски улици и създават нощно време красива гледка. Досега са поставени 300 неоновии реклами.^[12]

Вечерните снимки на големите градове стават задължителен жанр в самоизобразяването на тази романтична епоха. Развива се ритуалът на градската разходка — през 1960 в София са продадени 345 000 кг. сладолед, през 1961 — 600 000, а през 1962 — 860 000. Тенденцията е зададена 1958, когато се възстановяват павилионите и количките за улична търговия, забранени преди като частни и твърде ориенталски. Те вече ще обслужват масовите спортни или идеологически прояви.^[13]

Градът предполага човек да се отделя от дома си на голямо разстояние и съответно да се храни навън. В малките места заведенията са само питейни. Наред със столовете, които следват ведомствената логика^[14], развиват се и заведения на териториален принцип — квартални, централни, заведения за бързо хранене на самообслужване (като „Козница“). Появяват се трансгресивни заведения, гордост на столицата като „Бамбука“ и „Млекото“, чийто посетители редовно се бичуват като „паразити“. Борбата за погражданияване не е лека:

Имаме много случаи на крадене от страна на посетителите на инвентарни предмети, унищожаване на предмети, изгаряне на покривки, чупене на лъжици, вилици, крадене на пепелници, солници, ножове, салфетки и др.^[15]

Да добавим, че имената на заведения, както на всички други топоси, по правило не отразяват начина, по който хората ги наричат: бюрократично-всеобщото название („Обект № 10“) сякаш се мъчи да делокализира, тъй както прави и стандартизираната кухня, обслужване, мебели и пр. Забележете, че краят на комунизма беше ознаменуван с връщането на имената на нещата. Например неофициално функциониращото название на продавача бай Генчо се превърна в мощна верига от магазини.

Модерният град е определено ниво на комуникации. Те разбира се вървят трудно. Да вземем телефоните, през 1963 г. 7,8% от софиянци имат домашен пост (още толкова са подали молби), водят се

средно по 5 телефонни разговора на ден от абонат. За да получиш телефон трябва да си чакал (т.е. да си живял на едно и също място) с години; практически невъзможно е постът да се прехвърли от хазяите на наемателя — услугата закрепостява човека към мястото. Пуснатата на 7.11.1959 телевизия до към 67-68-ма се гледа колективно, заедно със съседите. Днес напълно е забравена борбата за радиофикация на страната. Става дума за покриването на територията с радиоточки; естествено градовете са по-добре покрити от селата, откъдето градското добива не само архитектурно-пластично, но и звуково изражение — на публични места звучат народни песни, естрада, бойки новини.^[16]

Последният акцент, който искам да сложа в градската сценография, това е природата. Град е място, където култура и природа са разделени: от едни пространства се гони природата, други пък специално изобразяват природност. Контрастът между двете подсилва всяко от тях (блокът е по-модерен на фона на зеленина). По принцип социализмът е здравословен; немоцна в областта на духовното, пропагандата печели с изобразяването на здрави тела, слънчеви плажове, ядящи деца, майки с колички, препичащи се на слънце баби.

Така става ясно защо София, която е първа по модернизация, е и първа в сферата на природното — просто двете вървят заедно. ИК на СГНС взима специални решения, за поддържане на нейния облик на „град-градина“^[17]; на възпитани чужди журналисти се внушава именно тази романтична перспектива към града. Едва ли някой софиянец днес си спомня, че през 60-те централните булеварди имат прозвища: „Руски“ е „булевардът на кестените“, „Девети септември“ — „на розите“, „Толбухин“ — „на тополите“, „Евлоги Георгиев“ — „на люляците“.^[18] Една от малкото толерирани акции на гражданска съпротива беше борбата за спасяването на кестените по „Руски“ през 70-те. А що се отнася до Витоша, обявена за национален парк, тя се представя по албумите като белия дроб на града. Да споменем и детинската, иначе симпатична идея за плавателен канал Панчерево — Парка на свободата, започнат с доброволен труд през 1959.

Защо природата ли? Първо, тя така или иначе е тук. Проблемът на София установен още в плана на Мусман през 1938-ма е, че градът е около три пъти по-рядко населен от нормата за западна Европа (оттук по-дълга канализация, по-скъп транспорт...). Опитите за „сгъстяване“

ще продължават до днес, с плана от 2003. Решението на комунистите е просто: „нужни са ни 6-8-12-14 етажни сгради“^[19] Междувременно, щом природата и без това е тук, нека поне да превърнем недостатъка в предимство. Зеленината е най-евтиният и бърз начин за самообозначаване на града като модерен, при това без риск от идеологически главоболия.

Апотеозът на тези първи две десетилетия форсирана урбанизация е Младежкия фестивал в София през 1968, година, знаменателна година, в която градското население на страната вече е отвъд 50-те процента. Мобилизацията е пълна, търговските улици трескаво се преустройват, витрините се украсяват от специалист-художници, площадите се „радиофицират“, произвеждат се сувенири, строят се паркинги, учениците репетират грандиозни живи картини^[20], а отрядниците грижливо отстраняват всички скитници, хулигани, просяци, психически болни и изобщо нецивилизовани елементи.

Социалистическата урбанизация триумфира — наместо да бъде сблъсък на другости, „родина на чужденеца“, градът се е превърнал във витрина, в привилегировано място за най-своите.

[1] За цивилизоващата роля на комунизма виж Fitzpatrick 1999. ↑

[2] Постановление 506 на МС 27/12/1955. ЦДА, ф. 136, оп. 19, а.е. 470. ↑

[3] Постановление 444 на МС от 23/11/55. ЦДА, ф. 136, оп. 19, а.е. 411. ↑

[4] Решение 24 на МС от 21/01/1967. ЦДА, ф.136, оп. 45, а.е. 20, лист 7. ↑

[5] Разговор с проф. Тодор Кръстев, 21/10/2002. ↑

[6] Формулировката е на Ирена Бокова. ↑

[7] Какво загрозява София?, сп. София, бр. 5/1961, 23. И до днес в по-голямата част на страната е немислимо нещо „ориенталско“ да бъде част от българското наследство. ↑

[8] Сп. София, бр. 40/1960. ↑

[9] Сп. София, бр. 12/1964, 13. ↑

[10] Новите магазини, сп. София, бр.1/1963, 12. ↑

[11] Разбира се, че консервата е по-висша, промишлена храна в сравнение с обикновените продукти! Така нескафето през 60-те беше (и си остава в южните Балкани) по-люксовото кафе, така се

прехласвахме по кондензираното мляко, различни модерни химически алкохоли, найлоновите ризи, кварцовите лампи и тъй нататък. Но помислете и за практическата стойност на консервата в страна, където не всички имат хладилници. ↑

[12] Сп. София, бр. 1/1962. ↑

[13] Сп. София, бр.2/1963, 12. ↑

[14] 76 000 столуващи в София през 1956, 118 000 през 1960. Все по-голямо разпространение получават затворените за общата публика клубове — емблематичен по онова време е Клубът на журналистите. Започват да се появяват клубове на културните дейци в окръжните градове. ↑

[15] Доклад на зам.-председателя на изпълкома на СГНС за Общ хранене, 03/05/1952. СГОДА, ф. 65 оп. 1, а.е. 334. ↑

[16] Това радиофикаторско отношение към звуковия фон е останало и до днес, музиката сякаш не е въпрос на личен избор, тя просто бележи територията, скъпото заведение, таксито, купона... С учудване установих, че в Русе и до днес голяма част от блокове и производствени цехове са радиофицирани, което прави общо 60 000 слушатели от едно население от 160 000! Новото е, че най-слушаните часови пояси общината е продала на частни оператори. „Който владее радиоточката, той печели изборите“, казаха ми. ↑

[17] Виж например сп. София, бр. 6 от 1961. ↑

[18] Това днес са „Цар освободител“, „Борис III“, „Левски“ и „България“. ↑

[19] С бележник из София, сп. София, бр. 6/1961. ↑

[20] Много бяхме доволни, че вместо на училище тогава месеци наред ходехме на „фон“. ↑

ИЗ ГРАДА ВЪВ ВЕЧЕН ПРЕХОД^[1]

Заех се да изследвам българския град, за да разбера какво остава от градското след рухването на трите стълба на комунистическата урбанизация: индустрията, привилегиите и идеологическата монументална сценография. Какво изобщо наричаме град по тези земи?

Възникването на нови национални държави и съответно граници на Балканите през XIX век затруднява връзката със сериозните османски градове — Истанбул, Сараево, Солун, Одрин. Във внезапно отрязаната от естествения си географско-икономическо-демографски контекст територия текат странни процеси. Провинциална, 12 хилядна София^[2] за две десетилетия изпреварва по население мощните османски центрове Пловдив и Русе поради простия факт, че там се съсредоточава администрацията на новото княжество. По тази логика бурно ще се развиват областните, после окръжни градове. Западат места като Самоков, Копривщица и Котел, които не успяват да станат интегративни центрове и по този начин да влязат в новия капиталистически свят, за да си останат с голата литературна слава. Етническите българи изтласкват от градовете етническите турци, които дотогава са ги доминирали, а малко по-късно, с размяната на населения след войните — и гърците. Някак се натрапва впечатлението, че обитаването на градовете придава социален статут — може би като компенсация за егалитаризма на една страна, в чиято първа Конституция изрично се забраняват благородническите титли (гл. 12, чл. 58).

Като че ли има едно базово разминаване между представата за град на българските национални строители и тази на османската администрация^[3]. Мотивите очевидно са противоречиви: от една страна градът е престижно място, особено в новото свободно княжество, което почва да се оглежда в европейските държави

доминирани от културата на градовете; от друга тъкмо в големите османски градове българите са били по-долу, живеели са във вароша (покрайнините), не са имали достъп до всички служби. Та нали за османците град е място, където се плаща допълнителен данък, където има мюсюлмани, имперска администрация, джамии.

Захари Стоянов пише:

Когато на горделивия турчин не се е позволявало да премине с кован кон през калоферските улици, то във Видин на българите не се е позволявало да носят червено, зелено и жълто; в Русчук българинът не е можел да прави свещи, да бръсне, да бъде каикчия, да се занимава с бъчварство и пр.; а в София българите са били в разположение всецяло на своите аги, заедно със своята чест, живот и имот.^[4]

И наред с това Калофер на Ботев е село, тъй както е село и родното място на друг възрожденец, Каблешков — Копривщица. Показателен е изразът, употребен от Захари Стоянов за бащата на героя като „гражданин в село Калофер“. Вътре в един и същи параграф на „Записките“ Захари Стоянов нарича Троян и „град“, и „село“.^[5] Тази двусмисленост се сменя в често употребяваната от автора дума „градовце“, което вероятно обозначава такива места, които ние имаме за градове, но османската администрация — не.

Разбира се в указа на Народното събрание от 1878 Копривщица без всякакво колебание ще бъде записана като град; Калофер е в списъка на градовете при присъединяването на Източна Румелия 1885 (Кираджиев 2001: 14). Нещо повече — това са емблеми на градското в проходащата нова национална държава. Как става това? В Предговора на „Христо Ботийов“ четем:

Да захванем от старите войводи, които са дошли до нашия век. Отгде бяха те родом? От крайдунавския и монотонен Русчук, Видин, Свищов и Силистра? От плоскятня Т. Пазарджик и Пловдив? От равния Чирпан, от

делиорманския Разград или от скрития между голите баири Шумен? Не, тяхното котило са градовците и селата, които стоят нанизани като мъниста все по една линия, все в подножието на Стара планина: Котел, Сливен, Шипка, Калофер, Карлово, Копривщица и пр. [...] Съществува и друго обстоятелство, което е давало възможност на горепоменатите градовци и села да бъдат по-събудени и там именно да се отвъждат народни хайдути и деятели. Това обстоятелство е, че са отстранени и без съобщения, каквато е и до днес Копривщица, Котел и др.; а най-главното, че са били чисто български центрове, с особени права, с общинско управление, с черкови, училища и знатни и влиятелни хора, каквито рядко е имало другаде.^[6]

Едно от определенията на българския възрожденски град, това са специалните привилегии, с които той се ползва в Османската империя. В Копривщица, Панагюрище, Тетевен турчин не е имал правото да минава на кон и кадъна да ражда и т.н. (Хаджийски 1974, т.1: 305; т.2: 390–393). Вероятно тези привилегии или са легенди, или зависят от конкретни персони и нямат юридически статут. Вижда ми се важно обаче, че винаги става дума за етнически чисти поселища, които добре пасват на националната митология, но не могат да интегрират чуждото. Бъдещето принадлежи не на тези славни твърдини на българщината, а на мултикултурални смешения като Пловдив, София, Русе, Варна, където се развиват форми на съжителство на различни идентичности — етнически самоуправляващи се махали, професионални гилдии, религиозни практики^[7].

Защо селата стават модели за градове ли? Много просто: защото от тях са родом героите, от там тръгват текстовете, които легитимират нацията. Колкото и парадоксално да е това в края на XIX век, българската градска идеология се оказва основана върху представи за местничество, изолация, привилегия. Да се учудваме ли на успеха на комунистическата урбанизация, свързана с принципа на жителството, на етническата хомогенизация, на идеологическия аквариум?

[1] Някои от наблюденията, представени в тази глава, са свързани с изследването „Градът в преход“, ръководено от мен и Ирена Бокова, Отворено общество, София 2003–2004. ↑

[2] Това след „бъгството на турците“ през 1877, преди което населението на града може би е два пъти по-голямо (Монеджикова 1946: 364). ↑

[3] Не съм историк и въпреки многобройните ми консултации с поне десетина колеги, познавачи на възраждането у нас и роенето из достъпните ми книги, не успях да се добера до списък на онези населени места, които османската администрация смята за градове, за да бъде наясно кои се самообявяват за такива след Освобождението по идеологически причини. Няма го дори в авторитетния труд на Николай Тодоров за Балканския град (1972). Като оставям този въпрос отворен, позволявам си само да обърна внимание върху болезнеността на темата „град“, в която османската реалност и национално-патриотичната мечта тежко се разминават. Любопитен щрих към проблема са тези като тази на Николай Генчев за побългаряването на градовете през Възраждането и Михаил Неделчев за подбалканските градове-републики, наподобяващи италианските ренесансови градове. ↑

[4] Захари Стоянов, Христо Ботйов, Глава 1. Рождение, детство, ученически и юношески живот, цитирам по <http://www.slovo.bg/>, посетен на 29/01/05. ↑

[5] Захари Стоянов, Записки по българските въстания. Част 2, Гл 1. Затворите. Троян, цитирам по <http://www.slovo.bg/>, посетен на 29/01/05. ↑

[6] Захари Стоянов, Христо Ботийов, Предговор и Глава 1. Рождение, детство, ученически и юношески живот, цитирам по <http://www.slovo.bg/>, посетен на 29/01/05. ↑

[7] В навечерието на Освобождението Феликс Каниц дава следните данни: София — 8000 българи, 5000 турци, 5000 евреи, 900 цигани; Русе — 10 800 турци, 7 700 българи, 1000 евреи, 800 арменци, 500 цигани, 800 румънци и сърби; Варна — 13 92 турски къщи, 1154 български и гръцки, 20 еврейски (Кираджиев, 2001: 33–34). Опитите на регулиране на тези взаимоотношения зачестяват към края на империята — от султанския ферман за самоуправлението на занаятчийските организации (руфети) от 1773 до общинското

самоуправление въведено през 1864 със закона за вилаетите на Мидхад паша. ↑

ГРАДСКОТО КАТО ПОДМЯНА

Да вземем София. От годините преди Освобождението тя е увеличила населението си официално 100, а може би до 150 пъти. Прибавете към това чисто физическото изместване на престижните квартали в посока югоизток; т.е. кажи-речи всичко след конака, бъдещ дворец, е малко или повече построено на чисто подобно на градове като Бразилия. Университетът бил Молловия хан, където поспирали преди да влязат в града, Парламентът — турски гробища (един бивш депутат от СДС разправяше, че в първите години на демокрацията новопосветените в политиката усещали разбунените духове на мъртвите). Градинката на мястото на сегашния паметник на Съветската армия, пък била блато, където е дяволското кладенче с водата за правене на магии. Иречек нарича града „балканската Венеция“, поради водите, които течаха по улиците в дъждовно време; десетина години из улиците вият и нападат минавачите глутници кучета, изоставени от избягалите турци — разликата с така наречената демокрация, когато избягаха комунистите, макар само институционално, е сякаш само в това, че тогава общината се справя по-бързо.

По-престижната част на града неизменно се движи в посока юг/югоизток — като почнем с предпочитаните от номенклатурата комплекси Изток и Младост и стигнем до новите знаци на престижа „Била“, „Макдоналдс“ или проектът за частния бизнес-град. Тенденцията се запазва в Общия устройствен план за развитие на София, гласуван от общинския съвет през 2004. Наред с разумното развитие в западна посока по булевард „Тодор Александров“ (където щяло да бъде „софийското сити“), той предвижда градът да продължи да се разтяга на югоизток до село Лозен, което да стане изпълнен с небостъргачи център на бизнеса. В това време на север огромна площ, застроена с едно- и двуетажни къщи, заедно с инфраструктурата и населението ѝ е оставена на бавно отмиране. По-лесно е градът да се разширява, отколкото сгъстява — по-лесно е за новите инвеститори да подкупят общинари и да се снабдят с общинска земя, отколкото да

убедят всички собственици на даден градски имот да продадат; по-лесно е да си построят сами водопровод или трафопост, отколкото да чакат общо квартални решения^[1]. Архитект Павел Попов, бивш размирен общинар, пише:

Четири пети от стара София са в окаяно състояние [...] Значи дори да не се разпростираме занапред, можем да живеем доста охолно и нашироко. Но за да стане това, трябва средствата да не се влагат в полето, защото строителство в полето иска още инфраструктура и транспорт, иска ги от Общината[...] Защо София отвътре да мре, а по периферията да се появи тук-там някоя друга здрава клонка. Нали не бива стъблото да изсъхва?^[2]

Дали тази номадска подвижност на столицата се дължи не само на липсата на политическа воля, която да удържа растежа около някакви традиционни центрове? Дали въпросът не е и в липсата на стабилни населения и здрава традиция, които да правят самите центрове трайни? В един определен смисъл градското е мобилен културен декор, който мигрантът носи със себе си, за да легитимира новия си социален статут и привилегии: и колкото и парадоксално да звучи в това можем да търсим паралели между българския град и постмодерния Дисниленд, за който ще говорим по-нататък. Взима се решение, появява се нова ситуация и едно, две, три — ето ви град, с музеите, плювалниците, честванията и всичко останало.

Вижте само как мигрира центърът на София за малко повече от век.

От начало османското средище между банята, джамията и синагогата било заменено с модерното „движение“ по Царя и Народния театър, после към катедралата „Александър Невски“ (осветена в 1924). Комунистите използвали разрушенията на търговската част, за да изградят монументалното ларго, свързано с пл. „9 септември“ (сега „Тодор Буров“) и с Мавзолея пред бившия дворец, разрушаването на чиято ограда бил важен ритуален стълб на Първата република. През 70-те Людмила Живкова пренесе центъра на тежестта

по оста между реквизираната за каузата на националната идентичност Съдебна палата и фараоническия Дворец на културата, между които столичанинът можеше да се отдава на соц-шопинг по „българската Оксфърд стрийт“, сиреч „Витошка“. Демократите се върнаха пред храм-паметника (впрочем без да сменят това абсурдно название), където течаха сините митинги; мавзолеят беше взривен театрално, макар и доста мъчително^[3], а бившият площад „9 септември“ — поруган, деградиран до паркинг, до място за извънградски забави като бирфестове, с преносими тоалетни и палатки. На мястото на Ленин пък беше побита статуя на псевдосвета София, или както я нарича сайтът на общината „статуя-покровителка на града“^[4]. В последно време кметът Софийски се опитва да се върне значението на стария център пред банята, преустроена в музей на София, да превърне ларгото в изложение на археологически разкопки. И тъй нататък.

Пространствената неустановеност на българските градове си има исторически обяснения. Османското нашествие просто унищожава онова, което е приличало на град и прогонва местното население в планините. Пет века по-късно се състои етническо чистене с обратен знак, наричано обикновено „Освобождение на България от турско робство“: над 200 000 турци са прогонени от пределите на новосъздаденото княжество, което и променя рязко демографския профил на градовете. Но процесът продължава през 20-те години, когато неспособността на балканските страни да интегрират пъстрите си населения поражда масовата размяна на хора. Оттук споменатите вече парадокси като това, че в един чисто гръцки при Освобождението град като Несебър днес живеят потомци изселници от Македония, а арменската махала на Пловдив става архитектурен символ на българщината.

Където и да задълбаετε, все стигате до травматичното начало, до това, че местните не са били оттук, че са дошли на чуждо място. Травмата поражда забрава, която взема формата на *антификация* на градовете, т.е. подмяна на непосредствените културни черти на мястото с антични руини. Другият начин на справяне е *фолклоризирането* им. Парадоксът е в това, че градското се изразява чрез селски културни практики — фолклорни фестивали, механи, събори, с една дума един измислен в градовете етно-кич, чийто

резултат е замяната на естествената за градското хетерогенност с фантазма за общия корен.

Впрочем тази перманентна подмяна на градовете има и още един травматичен епизод през 40-те и 50-те години, когато комунистите маргинализират градските елити (както знаем, „буржоа“ значи граждани) и в градовете се втурват нови, този път идеологически номади, които бързат да легитимират своето установяване във вътрешните кръгове на гражданство. Ефектът на тази последна подмяна сякаш беше анулиран с отмяната на жителството и рязкото повишаване на цените на имотите в големите градове, което другаде е условие за стабилизиране на демографския профил и пречка за нови подмени. Но ето че възникна нещо съвсем ново, което констатирам в теренната си работа през последните няколко години и което напомня принципа на Хайзенберг във физиката: никой не знае колко души реално живеят в българските градове във всеки един момент. Никой не води точна сметка колко души са в чужбина, колко се връщат, колко остават. Че това било технически невъзможно да се установи, понеже хората не се отписвали от адресната регистрация, разбира се е оправдание: всяка маркетингова агенция има много по-точни данни за въпросните населени места.

Във Видин например през лятото на 2004 преценките за това, колко са хората в града — в това число слагам интервютата, направени в Областната управа и общината! — варираха от официалните близо 70 000 до 20 000, общо взето според слухове, вестникарски публикации или просто настроението на респондента (колкото по-лошо настроението, толкова по-малка цифрата). На въпроса как планират нуждите на училищата за идващата учебна година в областния инспекторат по образованието ни казаха „Научаваме колко деца ще има реално в първия учебен ден“. Очевидно никакво управление на една община не е възможно ако не знаете колко души ще ползват вода, колко коли ще се движат по улиците и т.н. Или може би трябва да се попитаме дали в общините не знаят, или не искат, или се правят, че не знаят. Дали е оцеляла наследената от комунизма системата на мъртвите души, където статутът на града — съответно субсидиите, щатните таблици на ръководството, училищата, болниците, а пък днес европейските фондове — зависят не от реалните данъкоплатци, а от бюрократичната статистика? Имат ли изобщо

интерес общините да знаят истината за това, колко души реално са останали в тях? Емоционалната страна на въпроса е понякога съвсем искреното самозалъгване, че „младите ще се върнат“.

Колкото по-бързо са се разраснали градовете при комунизма, толкова по-бързо имат тенденцията да се свиват с рухването на индустрията — Кърджали, Видин, Силистра, Враца, Ловеч са тъжни примери. Едно културалистско обяснение е, че за 30-тина години пришълците не са могли да пуснат корен; обратно, по-малки планински градчета от типа на Троян или Пещера, където демографският състав е останал относително непроменен, днес са стабилни. Градовете, свързани с туризма дават друг тип неопределеност — не само туристи, но и обслужващ персонал, търговци, музиканти, просяци от цялата страна периодически правят градската тъкан да набъбва, после да спада.

С глобализацията градът в бедни туристико-гурбетчийски страни все повече ще преминава от принципа на частицата към принципа на вълната. Успоредно съществуват два града, *реалния*, на физическото присъствие и *виртуалния*, на диаспората (съвсем същото се отнася за двете нации). Въпрос на време е те да изплуват и в официалните документи. Отношението между двата ще става все повече въпрос на нова градска политика, единият град ще строи канализации, другият ще привлича инвеститори, туристи и експерти; единият ще фигурира върху вътрешно-общинските ведомости, другият — върху националните и европейски проекти.

Самата география ще става все по-флуидна: представете си място, където половината, или дори две трети от апартаментите са празни, но няма на кого да се продадат; рушат се, биват скуатирувани^[5] от бедни хора, събаряни от роми, които опитват да измъкнат желязото от бетона^[6]; прозрачни градове, които се напълват за месец през лятото — каква може да бъде стабилността на подобно пространство? Сравнението с Третия свят не е съвсем коректно, понеже тук първо гъстотата на населението е много по-малка, второ комунистическата урбанизация успя да атомизира обществото на индивиди, или, ако използвам израза на Винтила Михайлеску, да го молекуларизира, т.е. индивидите запазиха някакви родствени, етнически, приятелски връзки, но не мотивирани от традиционни чувства и принадлежности,

а от нуждата за справяне със съвременния свят (единият брат в Испания, другият гледа родителите и къщата).

[1] Заможен мой колега получи правото да построи къща срещу задължението да построи трафопост не само за себе си, но за целия микрорайон (сведението е от 2003). ↑

[2] Павел Попов, Това несъгласно градоустройство, Култура, брой 45, 6 декември 200 ↑

[3] Четири дни поред сините вождове се разполагат по балконите наоколо, четири пъти военните залагат динамит... Едно цялостно изследване на мавзолея като културно-исторически феномен прави Тодорова 2004. ↑

[4] <http://www.sofia.bg/allpict.asp?id=9>, последно посещение 25/01/05. Статуя-покровителка — това е наистина е постмодерен обект, достоен за перото на Бодрияр. ↑

[5] Squat е неправомерно окупиране на празни жилища било от нуждаещи се, било от някакви революционни съображения. ↑

[6] Непрекъснато загиват хора, затрупани от подобни сгради! ↑

ИСТОРИИ

Митичните Ромул, Рем и основаването на Рим са станали част от фолклора на човечеството. Според Джофри дъ Монмаут, историк от XII век, Лондон е създаден от Брут Троянски под името „Троя Нова“ и това още в Бронзовата ера. Париж пък, казват, бил основан от Херкулес, в друг вариант — от сина на Хектор. Този архетип често се повтаря — градът трябва да бъде основан от герой, дошъл от другаде, по възможност от друг престижен град, каквато е великата Троя, победена от ахейците.

За сравнение българските градове рядко се свързват с персонализирани основоположници. Легендата за височайшите бегълци разказва Найден Геров за родната си Копривщица: тук се били заселили боляри от покорения (според мита с подлост, точно както Троя и Константинопол) Търнов; чувал съм същото на странни места като Гоце Делчев и село Енина^[1]. Един преглед на сайтовете на общините показва, че обикновено герои не се споменават, а под „легенди“ най-често се имат предвид версии за произхода на името. Последните впрочем са доста противоречиви. Търнов например според едни идва от *tres naves*, три кораба, т.е. трихълмие, според други — от по-прозаичното търн/трън. Сайтът на Чирпан свързва името с „легендата“ за съществуването на някакъв хан по пътя от Пловдив за Стара Загора, направен от чаршия, т.е. тънки клонки, върхари, откъдето „чарпанлъ хан“. Тази версия срещала яростната съпротива на онези, които твърдят, че името е българско. Споменатата вече легенда за аристократичния произход на Копривщица е сдвоена със съвсем противоположна версия, според която мястото било владение на прекрасната дъщеря на Сюлейман Великолепни, поради което и получило своите привилегии в империята. Бяла Слатина търси своята етимология съответно в посока на „сланата“ (твърда) вода, на непокорената от османлиите бяла Злата, на мочурището „слатината“, на сладката трева по пасищата и на славянското население.^[2] Като че ли винаги имаме най-малко една „висока“ и една „ниска“, една национално-патриотична и една османска версия за произход.

Но разбира се легендите възникват в ситуация и е нормално да си противоречат. Нека вземем начина, по който нашите градове разказват историята си с езика на музея, или, ако трябва да сме точни, как рамкират колективната *памет* по опозицията на Нора (защото един музей няма за цел да прави безстрастна историческа наука, а напротив, да гради идентичности). Какво има и какво няма в тези разкази? Има: незапомнена древност, палеолитни оръдия, тракийски селища и римски крепости, средновековна героика, следосвобожденско форсирано цивилизоване и разбира се много фолклор. Няма: Османска империя, слабо присъства Византийската, а съвсем хич — Съветската. Далечни, леко фантастични културни наследства се възвеличават за сметка на онези три срамни — или обявени за срамни от националната митология — епохи, които реално са оформили облика на градовете ни: православната култура, внесена от Византия, всекидневната — наследена от Османските векове и модерната, на индустрията и масовото потребление, изградена по времето на комунизма.

Никой във Видин не си представя османското наследство да стане емблема на този град, въпреки запазената в османската си версия крепост, кръстатата казарма и бунтовната фигура на Осман Пазвантоглу. Никой в Русе не приема идеята някоя улица да се казва Мидхад паша, въпреки огромните заслуги на този османски реформатор за модернизирването на града и превръщането му в център на вилаета, да не говорим за Пенчо Кубадински, главен актьор в построяването на Моста на Дружбата и насочването към града на огромните инвестиции, свързани с него. Абсурдният спор около паметника на Филип Македонски илюстрира наивния, детински дебат за наследството, който възпроизвеждат медиите: основната драма беше да разберем той сега аджеба наш ли е като е завоевател, или не е наш (оставаш с впечатление, че „ние“ по определение сме народа, сиреч траките^[3]). Тази неспособност да се справи с наследството, възприемано като травматично, дава индикация за флуидния характер на градското, за нуждата все още да се доказва, че аз съм гражданин, имам право да бъда тук.

Както казахме, образът на града, това е етнически чистото, спретнато, изолирано и често привилегировано османско селище (или просто село), което след освобождението не само се обявява за град, но

и задава модела. Наместо да си създадат облик, големите мултиетнически центрове почват да се нагаждат към етноцентричните твърдини на българщината^[4] — процес, който комунистите довеждат до логичния му предел с борбата срещу „ориенталския град“, насилствената етнохомогенизация след 1958, но и с безсрамното развитие на градските привилегии в един модерен контекст. Дилемата днес — от една страна градчето-музей, чието културно наследство е до голяма степен фолклорно, селско, от друга — големите без-образни градски агломерации от типа на София (от Перник до Ихтиман), които бурно се развиват, но интегративната им способност остава невидима, ако не срамна. Къде са например следите от присъствието на например китайци, шриланкци, араби в столицата?

[1] Такава легенда за собствения произход имат каракачаните, които твърдят, че са напуснали падналия под османска власт Константинопол. ↑

[2] <http://www.veliko-turnovo.com/history/history.htm>;
<http://channel-chirpan.hit.bg/history2.htm>;
<http://avi.bunchofpixels.com/jp/preview/kopr/historybul.html>;
<http://www.bsl-deluxe.hit.bg/city.htm>, последно посещение 28/01/05. ↑

[3] Може би това обяснява защо в легендите няма герои-основатели? ↑

[4] За случая на Пловдив виж: Кьосев 2003. Да добавя и че след 09.09.1944 градове като София, Русе, Пловдив и Видин напускат 9/10 от евреите, което е една от спецификите на българския режим. ↑

СВОИ И ЧУЖДИ

Представете си сега истории от по-друг порядък — например история на съотношението между мъже и жени в един град. Докато градът расте, мъжете са повече, понеже намират работа по-лесно и са по-мобилни; стабилизацията води до изравняване на процентите. През 1880 например мъжете в София са 59,3%; процентите на половете се изравняват едва към 1934, когато те са вече само 51,2% (Монеджикова 1946: 364). Този процес тече не само след Освобождението, с концентрирането на населението около новия национален център, но и с развитието на индустрията в Перник през 20 и 30-те, а по-късно, с индустриализацията, из цялата страна, когато специална грижа на комунистите става да намират работа за жените, които новите граждани си довеждат от селата.

Градът е определена точка на равновесие между местни и пришълци. Както казах по-горе, предимството на местните, което се изразява в най-разнообразни права и привилегии, загубва своята острота за първи път в историята на човечеството през последните две десетилетия, ако не в практиките, то в идеологията. Колкото по-отворен, по-мигрантски градът, толкова по-невидима разликата в статута между местен и чужденец — за да илюстрирам това, в ЕС след Маастрихт чужденец дори може да стане кмет (с изключение на специално място като Париж). Обратно — колкото по-затворено, по-неподвижно населеното място, толкова повече привилегии запазват местните за себе си. Или, ако искате, обърнете този аргумент наопаки: понякога градовете се затварят и изолират, рискувайки дори развитието си, за да си запазят привилегии местните.

В град като Несебър, където поминъкът зависи от квази-феодалното владение на легла, местничеството сякаш е най-силно; в мигрантска София то днес е свързано само с високомерни стереотипи, но едва ли някой се замисля откъде е онзи, който наема дадена бакалия. Впрочем самото понятие „местен“ за София се променя многократно. Местни от преди Освобождението са шопите, но те нямат престиж и власт и рядко само радикални духове, като

независимата група, издаваща в. „Софиянец“ около войните, използват (шеговито) шопски емблеми за заявяване на своята автохтонност. Иначе „шоп“ е обидно прозвище, което в провинцията дават на софиянци, които, то се знае, не са истински граждани. В столицата властта са взели чуждите, преселниците от различни краища на княжеството, които се настаняват тук с едно леко колониално презрение към простотията на мястото. „Старите софиянци съвършено се губят между множеството нови пришълци“ пише Иречек^[1].

Друг смисъл добива понятието за местен след наплива на бежанци между войните. С нашествието на комунистите и насилствената подмяна на градските елити и форсираната индустриализация, софиянци са онези, живели тук отпреди 40-те — да си местен отново не е истински положителен пункт в биографиите и някои го крият, изваждайки напред селския произход на един от дядовците си. Вижте колко уникална ситуация, местните на два пъти се оказват подчинени от чуждите, и това на фона на изключителното високомерие на софиянци към провинцията, както и специалните им привилегии! След 1989 тук, както и в другите големи градове се борят две линии на автохтонност — на онези, които реституираха имоти отпреди Закона за едрата градска собственост и онези, които запазиха имотите, построени при комунизма. Подобни бързи смени дават идея за условността на местното.

Към това да добавим и (собствено колониалната) логика на Третия свят, която с пълна сила действа на Балканите: чуждият — инструкторът, инвеститорът, туристът — стои по-високо от местния. Това усложнява властовите констелации: от една страна са местните, от друга — чуждите българи (да кажем софиянците в провинцията), от трета богатите най-вече западни чужденци, от четвърта — пришълците от Третия свят.

Местните изборите от 2003 показаха, че локалните политици стават все по-независими от центъра. 11 от 16-те общински съветници на Несебър представляват сами различна партия, а най-многобройни (5) са представителите на партия „Либерален съюз“, почти неизвестна на национално ниво. Във Видин пробив направи партия „Рома“ с 6 съветника; в Русе възлова роля изиграха „Професионалисти за процъфтяване на Русе“. Обикновено ви казват, че на практика в по-малките места всички избори са повече или по-малко мажоритарни,

зависещи от парите и единствена БСП е истински структурирана на национално ниво сила. Но, както се оказва, и тази партия съществува в най-различни агрегатни състояния в конкретните контексти; както сподели един неин експерт, през 2003 на партийната централа било трудно да каже еднозначно къде социалистите са на власт и къде — в опозиция.

Нов момент в традиционната борба между център и периферия са европейските проекти, посредством които управляващата НДСВ, която дойде на власт през 2001 без всякакви местни структури, се опитва да подготви успеха си на парламентарните избори през 2005. Тази тенденция започнала при Иван Костов в силно партийно-централизиран вариант днес води до все по-голяма приватизация на политическото, тъй като в писането на проекти, усвояването на еврофондовете, лобирането все по-голяма роля играят неформалните мрежи, нестопанските организации, богатите или влиятелни лица. Навсякъде се очаква онези, които се издигат, да се погрижат за града — във Видин тези очаквания пораждават песимизъм („Никой, който е излязъл от тук, не се е обърнал назад“), в Гоце Делчев обратно се гордеят, че са имали неврокопчанин във всяко правителство. Във всеки случай инерцията от комунизма продължава, хората не разбират, че частният интерес е минал пред общностния и нещата вече не са автоматически за всички.

[1] Цит. в сайта на Столична община, София на Константин Иречек, <http://www.sofia.bg/>, посетен на 22/02/2005. ↑

СЕЛОТО В ГРАДА

Би могла да се напише историята на града през забраняването първо на по-едрите селскостопански животни, после на кокошките, накрая на изчезването в по-големите градове на зеленчуковите градини в дворовете. По тази ос днес в места като Гоце Делчев намирате дворове, където гледат коне, телета, прасе; в Русе трябваше да обикалям с часове, за да заснема стрък домати. По-трудно установимия процес е откъсването на градското население от селскостопанската работа. Мигрантите от първо и второ поколение имат тенденцията — особено в периоди на криза — да се прибират по селата през уикенда, за да работят селскостопанска работа; тази склонност използва комунистическия режим, когато с разнообразни укази от 1963 нататък почват да предоставят пустееща земя за „самозадоволяване“ на населението с хранителни продукти. В различни варианти подобна система съществува и в другите социалистически страни, например Стивън Коткин разказва, че в първия комунистически град, Магнитогорск, построен на голо поле около стоманеното производство в началото на 30-те години и станал първи символ на сталинската тежка индустрия, през 1938 има 10 000 крави, кози и прасета, а циментът на тротоарите така и не успявал да се втвърди в исканата форма, защото животните непрекъснато го разваляли. (Kotkin 1995: 137). С други думи градско-селската флукутация не е просто въпрос на култура: самата система разчита на подобен извън пазарен тип самоексплоатация на гражданите. До самия край около заводите имаше зеленчукови градинки, във военните поделения се гледаха прасета. Ако смятате, че днес тази непазарна самоексплоатация е изчезнала, лъжете се. За да издържат семействата и безработните си съпрузи със заплата от 100 лева шивачката на ишлеме трябва да не купува храна и да не напуска рушация се собствен панелен апартамент от живково време.

Има и по-дълбоки причини. Един холандски предприемач, който интервюирахме през 2004, изрази учудването си от това, че работниците му напускат през лятото, за да събират реколтата, при

положение че парите, които той им дава са много повече от това, което ще изкарат на полето.^[1] Въпросът не е в манталитета, а в това, че те възприемат чуждия частен собственик като някой, който е тук временно и доходите, които им осигурява — като несигурни.

От нерелективно-модернистка гледна точка си представяме, че един ден селско стопанство и градски занимания окончателно ще се разграничат и гражданите ще ходят да копаят на село само за хоби. Оказва се обаче, че постепенното изчезване на разликата между село и град — на смесването им в един глобален континуум — връща *самозадоволяването* като начин на справяне с глада, а също и като начин да се ре-хуманизира средата. Според едно изследване градското земеделие в Акра (Гана) преди 1966 се е практикувало от 10%, главно от бедни; в средата на 90-те вече става дума за 29%, включително представители на средната класа. Впрочем днес 38% от населението на Африка живее в градове, през 2030 те ще са 58% и човек трудно може да си представи как тези хора ще се изхранват без да използват нишите на града за селскостопанско производство.^[2] Но дебатът тече и в Първия свят. От „City Farmer“ научаваме, че в пика на населеността си през 1950 Филадельфия е наброявала два милиона; днес, поради изнасянето в по-приятни малки околни места като луксозните частни *developments*, те са намалели на милион и половина — откъдето започват да се появяват запуснати пространства, в които би могло да процъфтява градското фермерство.^[3] Друг мотив, това е нарастващата екологическа чувствителност в места като Калифорния, Дания, Швейцария. Из такива богати места да гледаш сам продуктите си не е вече въпрос на пари, а на грижа за природата. Ако имаме предвид такава една тенденция българското градско-селско живееие може да се окаже не изостанало от утопията, а, напротив, идеално пригодно към пост-утопията.

[1] After the accession, IWM, Vienna (2003–2004). Международно изследване върху икономическата култура, българският екип беше ръководен от Петя Кабакчиева. ↑

[2] Kwaku Obosu-Mensah, Changes in official attitudes towards urban agriculture in Accra, African's studies quarterly, <http://web.africa.ufl.edu/asq/v6/v6i3a2.htm>, посетен на 03/02/05. ↑

[3] Тази и други истории виж в: City farmer, на:
<http://www.cityfarmer.org>, посетен на 10/02/2005. ↑

МЪКИТЕ ПО СГЪСТЯВАНЕТО

Историята на града минава не само през количествения растеж, но и през постепенното сгъстяване на населението с всички произтичащи от това технически и културни следствия. Като изключим плана на Мусман приет през 1938, който така и не успява да бъде приложен, системни усилия за сгъстяването на София правят само комунистите и то с цената на комплексите, с които днес никой не знае какво да прави.

Сгъстяването има урбанистични измерения като долепването на сградите една до друга, образуването на непрекъсната линия на улицата и общото намаляване на жизненото пространство (който е сядал в парижко кафене знае за какво говоря). То има и културни измерения: всяка човешка общност има неписана норма за това на какво разстояние трябва да стоят едно от друго телата на двама непознати човека; както неведнъж е подчертавано, градът те кара да живееш все по-близо до все по-чужди хора, а това изисква все повече културни регулации.

Нормата за това нуклеарното семейство, евентуално с малко дете да бъде в отделна стая още от XIX век разграничава градския бит от селския. Тя продължава да е видима и през времето първите десетилетия на комунизма, когато според закона за наемите от 1948 се предвижда принудително настаняване на квартиранти в „свободните“ (т.е. надхвърлящите този норматив) помещения на апартамента ви. Следи от тази културна мярка за дистанция могат да се открият дълго след отмяната на закона — пък и на комунизма изобщо — в настаняването на граждани в общежития или при служебните командировки, когато еднополови колеги обикновено преспиват в една хотелска стая. Увеличаването на необходимата културна дистанция между хората можете да видите в появата на втора тоалетна в поголемите апартаменти през 70-те (много от мигрантите не разбираха необходимостта от нея и веднага я превръщаха в кухня или килери), бавното изчезване на градските бани към 80-те или дори такива

дреболии като монтирането на дръжка с топка на лекарския кабинет, така че да не може всеки да нахлува по време на преглед.

До колко можеш да вдигаш шум в апартамента си, кога ще изтупваш, на каква височина ти е коминът, къде гасиш фасовете, на чие място паркираш колата си — теми, които във времето на комунизма бяха любими на хумористите (понеже проблемите на мястото бяха сред малкото позволени за критика), днес те продължават да хранват демократичната шоу-публичност, например в битовите съседски дуели на популярното предаване „Сблъсък“ по bTV, където се разискват теми като това дали е отживелица пазенето на тишина от 14 до 16 часа или могат ли съседите да гледат в апартаментите си домашни животни („Имате проблеми със съседа си? Елате да ги разрешите на живо в нашето предаване!“).

Мъките по сгъстяването имат най-вече правно измерение. Колкото по-нагъсто живеем, толкова повече се застъпват различните интереси. Вземете един асансьор: колкото си по-нависоко, толкова повече се нуждаеш от него, колкото си по-ниско — толкова по-малко искаш да плащаш. Покривът протича, най-заинтересован да започне незабавен ремонт е онзи на последния етаж. Теоретически е възможно да съдиш съкооператорите, които не проявяват разбиране към проблема ти, практически обаче взаимодействието с българския съд е далеч по-трудно и скъпо от взаимодействието с покрива. В кооперацията на майка ми, в Лозенец има един, който от четирийсет години не е плащал таксите за стълбището. Оказва се по-лесно да плащат за него, отколкото да се разправят.

Драмата на мигранта, попаднал в жилищния блок заедно с хора, които не са му роднини и с които следователно не може да разрешава споровете си по традиционните начини, е лайтмотив на комунистическата модернизация. Колкото и странно да е, наместо да изчезне със завръщането на „свещената частна собственост“, тя се засили през 90-те години, когато вътре в едно и също обиталище социалната ножица се разтягаше, а новите класи упорито стояха на позицията си и не се разпределяха по нов начин в градското пространство — процес, който към края на десетилетието започна да се забелязва по-определено. Ще се боядисва ли фасадата? Богатите искат, защото това оскъпява имота и позволява той да се продаде на сметка. Бедните, които искат всичко да остане постарому, отказват да

дават пари за фасада. Страхът от политическа санкция във времето на комунизма позволяваше в много случаи тези конфликти все пак да се решават някак, освен, разбира се, когато злодеят не се окажеше приятел на кварталния. Домоуправителят, домовата книга, ОФ, милицията, партията — те удържаха съжителството в поносими граници: една бюрократизирана система като комунистическата се бои от скандали повече от всичко, защото онзи, в чийто сектор има проблеми, лесно може да бъде сменен с някой, който иска да заеме мястото му. И често конфликтите се разрешаваха от местния феодал, което остави у някои хора чувството, че тогава е имало повече ред.

„Преход“ днес означава това, че политическата санкция е отменена, но взаимоотношенията не са още юридизирани. Кварталният отговорник е загубил правомощията си, съдията още не ги е получил. За сравнение, в Париж всяка жилищна сграда задължително се управлява от синдик, който изпълнява от една страна решенията на собствениците, от друга — наредбите на общината. Бях свидетел как в кв. Белвил синдикът продаде апартамента на един беден човек, който не си беше плащал таксите дълго време. Всички съседни бяха покрусени, изказваха съжаление (същото съжаление, които изпитваха съседите на онзи, дето не плаща в Лозенец), но синдикът е институция, а институциите са за това да нямат емоции. В българските градове подобни регулации няма и съкооператорите са оставени да се борят един с друг, тънейки в странна смес от заплахи, съжаление, скандали и функционални псевдоприятелства. Защото как ще накарате съседа да си оправи водопровода, ако не поддържате приятелски отношения с него, ако не пиете от време навреме по една ракия? Там, където отношенията се опосредяват от институция, няма нужда от човешки отношения и можете дори да не знаете имената на съседите си.

След 15 години мъки по „прехода“, ето че през февруари 2005 Министерството на регионалното развитие и благоустройството съвместно с други ведомства и организации внесе „Проект за закон за жилищните сгради — етажна собственост“, който предполага етажната собственост да се превърне в юридическо лице и отношенията между съсобствениците най-сетне да се положат на юридически релси и съответно — да подлежат на контрол от страна на общините.^[1] От представения проект обаче не става ясно дали ще бъде задължителна

подобна регистрация (както е например в споменатата Франция). От изказвания на участвалите в писането на проекта експерти излиза по-скоро, че става дума за пожелание, за което съсобствениците ще бъдат примамвани с общински помощи за измазване на фасади и закупуване на държавната земя под блока, там, където е строено на такава. Тоест отново се избира пътят на добрячеството, популизма, самоуправството на място; „преходът“ продължава.

Мъките на съжителството има и по-остри форми там, където концентрацията на населения е по-бърза и по-голяма. Българската драма изглежда провинциална в сравнение със съветската комунална квартира, образувана, примерно, от разделен с шперплат на кутийки по 4–5 кв. метра дворянски хол с общи сервизни помещения, един телефон за 30 души, патриархално-милиционерска поднадзорност и принудителна близост с непознати. Едно свидетелство за това време е инсталацията „Комуналната кухня“ на Иля Кабаков (Париж, 1993), която възпроизвежда общата кухня, с цялата ѝ междусъседска комуникацията под формата на забодени тук-там бележки с правила за употреба на котлона, псувни, любовни писма, майтапи, заплахи („Кой пак не е пуснал водата в тоалетната!“...). Макар и в смекчена форма (защото днес с пари човек изглежда по-лесно се снабдява с разрешение за квартира) комуналката продължава да съществува, тъй както не е изчезнало и жителството (прописка) за Москва и Санкт Петербург. Нещо повече, тя добива виртуално битие, като например в сайта WWW.Game-Galaxy.ru, със заглавието: „чат-комуналка, създай своя стая!“

[1] <http://www.mrrb.government.bg/news.php?n=520>, посетен на 20/02/2005. ↑

ГРАДЪТ СЕ СПУСКА ОТГОРЕ, ГРАДЪТ СЕ СЛУЧВА ОТДОЛУ

Отгоре работи валията на Русе Мидхад паша, който през 60-те години на XIX век въвежда тротоари, фенери и номера на къщите. Отгоре действа руския пратеник княз Дондуков-Корсаков, предопределил с настаняването си в София през 1978 избора за столица на Великото народно събрание през следващата година: под негово разпореждане разчистват боклуци, събарят джамиите, преместват традиционния градски център от старото ядро на града около банята към конака/дворец. Отгоре урбанизира Фердинанд, който създава пипиниерата в бъдещата Борисова градина, а през 1889 превръща колекцията си от пеперуди в естествено-исторически музей, недалеч от двореца. Освободеното княжество осейва страната с училища, пощи, кметства, казарми; комунистите добавят маркери на градскост като мраморен пешеходен площад с фонтани, монументален паметник на местния герой, типов хотел на „Балкантурист“, младежки дом, битов комбинат, художествена галерия и тъй нататък.

Успоредно или в противовес на това, градът се случва спонтанно отдолу. Георги Георгиев разказва за алтернативния урбанизъм, процъфтял в началото на XX век в София

Особен интерес в етнокултурен план представлява градоустройството на кварталите или градските части, които бяха създадени чрез заграбване от бездомници [...] Така например през лятото на 1911, при възникването на Бездомническия квартал в Коньовица, около 800 мъже, жени и деца не допуснаха, след като бяха завардили реката и моста, никой, включително и органите на властта, да проникнат в заграбените места. А в същото време бъдещите „собственици“ сами регулираха терените, размерваха и очертаваха улици, определяха дворни места и площи. При други подобни случаи „регулирането“ и

„парцелирането“ извършваха предварително на събрания в някоя кръчма или кафене, заключителния етап на които бе разпределянето на терените между участниците чрез теглене на жребие и уговаряне времето на акцията (Георгиев 1983: 32).

Присвояването на пространството отдолу днес отново е в апогей поради отмирането на държавата, предсказано — макар не точно по този начин — от Маркс. Преди остъкляваха балкона и превръщаха трафопоста в тераса. Днес *архитектурния фолклор* (както го наричаме с колеги) е навсякъде: основната цел е да се пригоди комунистическия град към потребностите на консумативното общество. Самосиндикална стълбичка, иззидана до апартамента на първия етаж, където са отворили зъболекарски кабинет. Фоайето преградено на две и превърнато в рибен магазин. Или два партерни апартамента, обединени в ресторант — лъскав и примамлив на фона на унилата, изронена фасада над него. Върхът беше един огромен параклис (ако не истинска църква) издигнат върху плоския покрив на един блок в Петрич.

Особено интересно е да се наблюдава възникването на места в освобождения от бюрокралична опека град. В София площад Славейков в началото на 90-те спонтанно се превърна в пазар на книги. Отначало там се продаваха четива бунтовни, антикомунистически и пазаруването изпълваше софиянци с особени граждански трепети. Постепенно мястото се комерсиализира, стана обикновен пазар на книги (защо ли на открито се продават книги? ще се запита наивно някой чужденец). Последният ход беше това, че общината урегулира пазара и дори му построи кичозно фонтанче. В същото това време пред стадион „Васил Левски“ върви все още спонтанен пазар на староски оборудване. Още по-стихийен вид има пазарът вътре в канала на Перловската река до Сточна гара, където са се сврели избутани от градското пространство дребни бит-продавачи. Но не беше ли Илиенци преди години същото а-законно (в смисъл без отношение към закона) пространство? Прочутият из цяла България като най-евтин пазар в Димитровград, създаден през 70-те години от виетнамски работници, препродаващи вносни вещи, беше интегриран още през

времето на комунизма. Днес той храни половината граждани, които продават там през уикенда; общината пък си гарантира политическа преданост чрез по-добрите сергии, които запазва за местните.

Или с други думи някакви места се създават в процеса на живеенето — после властта ги присвоява, почва да ни ги продава.

МИМЕТИЧНА УРБАНИЗАЦИЯ

И още една от многобройните възможни истории: градът е място, белязано с глобални емблеми. Селата, предполага се, са „автентични“, градовете трябва да бъдат „модерни“, т.е. правят неща, внесени от други градове. Това, разбира се, не е емпиричен факт, а схема на мисленето ни до днес. Селяни са такива хора, които не са в час, гражданите са наясно със световните неща.

На първите балове в двореца на София поканените първенци събуват обувките си, за да не изцапат лъснатия паркет. Князът устройва първото коледно дърво през 1879 и раздава подаръци; през 1882 коледно дърво вече има във Военния клуб, а през 20-те години елхи се продават масово в Борисовата градина. През 1881 в „Италианския хотел“ провеждат маскен бал — явление вече познато в по-градското място, Пловдив. Започва практиката на излетите и свързаното с тях „майосването“, т.е. омайване, лъжене, което после ще се адаптира към западния календар и ще мине от 1 май към 1 април. Хората почват да си ходят на гости; почва да се празнува (като личен празник) именния ден, а после напълно непознатия за традицията рожден ден. От 1878 полицейместерът забранява погребенията в храмовете и създават гробищата в Орландовци за всички вероизповедания, включително за самоубийците въпреки протестите на евреи и мюсюлмани. В края на 80-те пристигат първите три катафалки от чужбина; установява се нов погребален обред, с поклонение в дома на починалия траурни шествия по Мария Луиза, по-късно Раковски, като в случай на високопоставени особи се разработва сложен граждански ритуал с носене на ордени върху възглавнички, почетна стража, речи и т.н. (Георгиев 1983: 288–292).

В началото на 1882 г. на страниците на авторитетен столичен вестник се появи съобщението, че един чужденец открил първото „предприятие за погребение на мъртвеци“. Той препоръчваше не само обред, съответстващ на „културното общество“, но изразяваше готовността да

освободи близките на починалия от всички грижи по изпращане на покойника, за да могат да се посветят само на скръбта си (Георгиев 1983: 301).

На мястото на традиционните селски събори новото княжество развива все по-стройна, санкционирана не от обичая, а от закона система на градски празници, сред които особена роля имат събитията около личността на княза — рождения му ден (това играе решаваща роля за внедряването на този празник сред населението), сватбата, раждането на децата му; дори имен ден измислят на Фердинанд година след възкачването му на престола, в пълно противоречие на православния календар, който не познава подобно име (това е 18 май). От 1879 се отбелязва тържествено 19 февруари, като датата на подписване на Сан Стефанския договор^[1], грандиозни са честванията на хилядагодишнината от смъртта на Методий, после — на Симеон Велики и въобще всички кръгли годишни на дейците от националния пантеон, изграден в ускорени темпове по тертипа на „културните“ европейски народи: революционери, велики царе, национални поети, локални светци. Граждански шествия поднасят венци на паметника на Левски или Цар Освободител; като култура форма шествието е именно за това, да очертае някакво пространство, да го направи едно цяло. Ако се вгледаме в това местно производство на традиция, струва ни се, че патриархалното общество се секуларизира, че чуждите заемки прекъсват религиозната традиция. Всъщност не е точно така. Новият градски ритуал преизмисля православната традиция (и маргинализира другите изповедания); падналите войници или юбилеите на героите се славят именно с държавно-православни молебени.

Впрочем тази роля на площада и улицата ще видим отново в моменти на криза, на „социална драма“ (по Търнър), когато гражданите ритуално отреагират тревожността, която съпътства промените — така е през втората половина на 40-те, след 1989-ма. Забележителното еднообразие на комунистическите ритуали, от Владивосток до Хавана е по-лесно да си обясним, поради наличието на единен политико-идеологически център. По-странно е еднообразието в анти тоталитарните протести: знамето с изрязан герб, палатковите лагери (които видяхме и в Букурещ, е на пл. Тиананмен, и днес — в

Бейрут), бденията със свещи, поливането на комунистическите монументи с червена боя (=кръв), шумните студентски шествия и т.н. В някои случаи е ясно откъде идват те. Изрязаният герб, това е Будапеща, 1956; червената боя — това е паметникът на Дзержински във Варшава; студентските шествия в София 1996/1997 заимстваха от Белградските (иронията е, че копието успя, оригиналът — не). Въпросът за „авторството“ тук е безсмислен, защото глобалните медии все повече правят хората граждани на едно политическо пространство, нещата сякаш стават на един световен мета-площад — ако не по отношение на каузите, то поне на изразните средства.

Посрещат княза с триумфални арки не само при идването му в страната, но дори при завръщане от чужбина^[2] — тази любовна сценография, изразяваща *венчаването* на владетел и град е още един елемент, директно внесен от глобализираната традиция на северозападна Европа. Неслучайно през 1996 София посрещна царя с гигантски митинг на най-голямата входна артерия към града, „Цариградско шосе“. Ритуално-модернизираща роля играят масовите комунистически манифестации, устройвани пред трибуната на всеки уважаващ себе си градски и окръжен секретар или срещите на местната публика с културни дейци от центъра по повод на една или друга годишнина. Днес гражданите, това са онези, които са сведущи относно глобалните ритуали: маскират се на Халоуийн, купуват секси бельо на любимата за свети Валентин, организират антиглобалистки протести със знамена, маски и символи, почерпени от интернет^[3]. Или просто ходят на фитнес, носят черни очила на темето, пият фреш, фенове са на далечни звезди, възкликват „Wow!“ и „Yes!“, имат любими реклами и изобщо живеят в света на **лайфстайла**. Във времето на комунизма символиката на града включваше сублимни промишлени комбинати, по възможност с димящи комини. Днес българските граждани се гордеят, че имат/или се срамуват, че нямат: *McDonald's*, *Metr_o*, *_Billa*, *Bennetton_*: градът на гордите производители неусетно се е превърнал в град на също така горди консуматори.

Към тезата на Макс Вебер за това, че западният град се основава на ритуалите на побратимяването, ще добавя една такава съображение.

Ритуалите на побратимяването не са западни, те са *миметични*. Ритуалът по определение почива на имитацията поради отвъд-понятийната, образно-телесна форма на своето усвояване: няма как да ви обяснят в рационални термини как да се молите, как да коленичите за изповед. От друга страна, по редица исторически причини Западът е ставал все по-прозрачен и отгук — все по-слабо защитен срещу имитацията. „Запад“ значи пространство на засилена, агонална имитация.

Прото-глобализацията започнала в Средиземноморския ареал разпространява все по-настойчиво формите на градскост и ритуалите на гражданство. Рим имитира митичната Троя и реалната Атина. Константинопол, както вече казах, е буквално прерисуван, пренесен на изток Рим. Москва се стреми да стане втори Константинопол и трети Рим, София превръщат в град руски пратеници, после съветски специалисти, после моделът на градскост от София се пренася из цялата българска провинция, та дори върху далеч по-урбанизирани места като Пловдив и Русе. От една страна разпространяват се практически знания за това как се прави водопровод и как се нивелират пътни платна. От друга обаче става дума за имитация на самата форма на градско съжителство. Защото град, това е място, където ходят на ресторант^[4], стачкуват, следват модни тенденции. В града имат свободно време и пространство за нерегламентирани срещи, дейности, забавления. На село правят като хората наоколо, в града правят като в другите градове.

[1] Този ден и до днес има мощен митичен заряд. Нека подчертая, че не се чества реалното създаване на свободна Българска държава на Берлинския конгрес, състоял се от 1 юни до 1 юли 1879. ↑

[2] Сайта на Софийска община, <http://www.sofia.bg/history.asp?lines=1078&nxt=1&update=all>, последно посещение 04/02/05. ↑

[3] У нас тези протести още не са намерили почва, но другаде са всекидневие. ↑

[4] Първият ресторант, т.е. място, където поръчваш храна от меню с различни опции, а не ти дават каквото и когато имат като в старите странноприемници възниква през 70-те години на XVIII век в Париж. ↑

РИТУАЛЪТ КАТО ЗАЩИТА ОТ ВЪЗМОЖНОТО

Безкрайното открито пространство привлича и плаши. Една от задачите на града е да затвори пространството, да го ограда физически — със стени, правила, хора и символически с ритуални действия тъй както аутистът прави в своя малък, застрашен от възможното свят. Глобализацията поражда онова амбивалентно усещане към пространството, което лежи в основата на агорафобията — болестния страх от големи, открити, публично достъпни пространства, който предизвиква сърцебиене, световъртеж, ужас, невъзможност за движение. Обратната страна на ужаса е привличането от необятните възможности, които безбрежното пространство открива и които някак се обезсмислят от собствената си множественост.^[1]

Ритуалът по определение затваря пространството на възможното, в центъра му са повторението и подражанието, целящи хомогенизацията на социума (Wulf et al. 2001)^[2]. В основата му е ригидна система от ограничения, която бележи символната география на общността — не може всякак, навсякъде, по всяко време. Светът е разделен на *ние* от *те*, а прогонването от ритуалната общност (например отлъчването от църквата, загубата на граждански права в полиса) е сред най-тежките наказания в предмодерния свят, където да си чужденец страшно. Обърнете внимание и на факта, че в древността именно прокълнатите герои са онези, които трябва сами да избират, без да се опират на ритуалното обръщане към отвъдното; например Едип взима трагичните си решения сам, докато уж хитрият Одисей във всеки важен момент следва съветите на Атина Палада.

Тези общи места в дефиницията на ритуала обясняват завръщането му на сцената на свръхмодерността (по изразу на Марк Оже), която в своя виртуален вариант предполага скъсяване и фрагментиране на времето, неограничено отваряне на пространството, множене на възможностите. Да се констатира завръщането на

(етно)религиозното в глобализирания свят днес е общо място. Не става дума за онова религиозно, което е станало част от консуматорския хедонизъм на модерния човек — религиозното, което Бъргър и Лукман мислят като лайфстайл, като частен избор, който индивидът прави в супермаркета на глобалната култура (Featherstone 1991: 112). Говоря за едно незабелязано ре-териториализиране на човека през ритуални практики, които изглеждат неразбираеми от позицията на високата модерност. Отново е на дневен ред — и днес се обсъжда за нормален политически аргумент! — претенцията за връщане към изконната родина, към сръбското/албанско Косово поле, еврейския/християнски/мюсюлмански Йерусалим или платото Тимбара на аборигените в Австралия. Отново са актуални местните култове, лечебни чудеса и легенди, припомняни от сутрешните новини и туристическите листовки и не остана български град без светец-покровител^[3]. През последните две десетилетия се разроиха неимоверно всякакви форми на белязване на местата през вина и сирена (по френски модел), носии и фолклор (немски). Както всичко останало в глобалната епоха става дума за флуидни (ако не — газообразни) движения, където мястото или по скоро „мястото“ възниква в съприкосновението с други „места“.

В този процес на сакрализация не бива да забравяме ролята на светската религия на националната държава: *културата*.

От 1999 насам значително повече пари се дават за култура в новата столица на Германия, Берлин. За тази цел само от федералния бюджет се отпускат над 300 милиона евро, извън финансирането от общината, Ланд Берлин и различните фондации. Националното преразпределение цели генерирането на престиж за новия център на властта; културната програма нагъва националното пространство така, че градът става притегателен център за определен тип „високи“ потребности, т.е. такива, които нормалният пазар не може да задоволи и които имат определен култов смисъл. На пръв поглед обстоятелството, че определени културни институции са тъкмо тук, а не там, е условност; например държавната опера „Унтер ден Линден“, финансирана от федералния бюджет с към два милиона евро, е достъпна за всеки и жителят на Ботроп може да я посети когато

пожелае. Но това значи всеки път той да предприеме пътешествие от няколкостотин километра, защото в пространствените отношения е заложена вече една изначална асиметрия. Взех пример с една децентрализирана страна като Германия, за да покажа, че всяко културно пространство по определение е нагънато, точките в него са неравностойни. Далеч по-драматична е асиметрията в централизирани държави като Франция или Русия, а своеобразен връх в централизацията откриваме при комунизма, породен, впрочем, тъкмо от яacobинско-болшевишкия социален волунтаризъм. Както писах по-горе тук не само културните потребности и инфраструктурата, но дори снабдяването със стоки от първа необходимост^[4] подчертава асиметрията между центрове и периферия.

Подобно ориентиране на пари, еротически енергии и човешки поток около културния култ извиква паралели в традиционните поклонничества. Изглежда очевидно, че там, където има традиция, няма специализирани субекти: във всеки случай днес това не изглежда очевидно. Например Петия стълб на исляма, хаджилъкът се управлява от нарочно саудитско Министерство, което разпределя национални квоти и организира движението на тези два милиона души, които се устремяват към Мека в последния месец *Dhu al-Hijira* на мюсюлманската година. Смесването на европейско и католическо пък представлява поклонението до Сантяго де Компостела, което, наред с християнския си произход и смисъл, днес е един от европейските „културни маршрути“. Друга комбинация от религия и туристически бизнес виждаме в Асеновград, който след 1989 си припомни славата на „малкия Йерусалим“ и заложи на поклонничеството като ресурс (Бокова 2003).

Градският празник става все по-видим белег на градското. Изкусително е да сравним това със споменатите вече ритуали на побратимяване като синойкията, съпътствала обединяването на няколко селища в град Атина. Това побратимяване, за Макс Вебер, характеризира западния град, задавайки едно ритуално единство^[5], което има за цел да замести „присъщото на съседската връзка лично познанство на жителите“ (Вебер 2002: 39–40, 8). Но разликата е голяма. Наместо морална свързаност между гражданите (скрепена с клетва за вяръност) съвременния градски фестивал има естетическа функция, той чертае границите *формално*, като чиста форма.

Фестивалът Томатина в испанското десетхилядно градче Буньо започва през 1945, с едно сбиване във времето на маскарада, когато из уличките се разхождат гигантски смешни маски. Младешите си послужили с домати от околните сергии. На следващата година сбиването се повторило. Постепенно празникът се обвързва с покровителя на града Сан Бертран, битката се масовизира, а доматите, които отначало всеки носел от къщи, почват да се доставят от общината. Тя след известно колебание през 50-те години разрешава станалия вече ритуален бой: едно преминаване на кола пълна с „муниции“ бележи началото и края на сраженията. През 1957 започват да устройват и „погребение на домата“, придружено със смешки и музика. Днес Томатина се препредава по всички краища на планетата, а имитаторите се множат. Например доматени войни се организират от 1993 в Грейнджър Каунти, Тенеси „за промоция на доматеното производство“.^[6]

Тези няколко стъпки в развитието на градския празник се откриват в голяма част от случаите: някакъв традиционен, религиозно оцветен обичай се секуларизира и индивидуализира, после, в случай на успех се разпространява по четирите краища на планетата.

Да вземем Празника на светлината в Лион, който се празнува от началото на 90-те години около 8 декември. Произходът е католически — през 1851 тогава по време на религиозна церемония гражданите спонтанно излезли на площадите със свещи. Днес празникът е повод за илюминации, организирани от общината, артистични игри със светлината и обща забава. От три години стана инициатор на мрежа от градове на светлината, сред които Бирмингам, Болоня, Братислава, Шанхай, Уагадугу (Буркина Фасо) и пр.

Ригидният по определение ритуал днес се имитира глобално. И в това няма нищо странно, тъй като ритуалната компетентност се предава в неопосреденото от понятия телесно подражание, което пък днес минава през медийно мултиплицирания образ. Днес ние живеем с гледката на всевъзможни празници, ритуали, символики в реално време, препредавани в своята фактичност отвъд всякакво разбиране и ценностна съпричастност. Там правят така, обличат това, пеят онова — и това ги прави да са *там*. Оттук странното наглед обстоятелство, че наместо просвещение развитието на съвременните медии разнася по всички краища на света ритуали! Освен икономическа, политическа,

епидемиологическа, глобализацията е и ритуална — Дядо Коледа, булчинската рокля, Свети Валентин, китайската Нова година, Бразилския карнавал, американския Халоуийн днес са проникнали в най-странни кътчета на земята.

От тук оксиморонът на глобалните локалности, което тук превеждам като трансгранично разпространение на граници.

[1] Фройдовото обяснение е, че „агорафобията е страх от изкушение, който непонятно е свързан генетически със страха от кастрация“; боим се от собственото си неосъзнато желание, например агорафобът се страхува от съблазните на улицата, които несъзнавано желае и вследствие на конфликта проектира навън това, което е вътре в него, т.е. изважда навън интериоризираната културна санкция. Печалбата? От външното той смята, че може по-добре да се защити. (Фройд 1995: 337; Фройд 1993: 217. Виж и Carter 2002). ↑

[2] Нека припомня, че Фройд приравнява религиозните ритуали и ритуалите на натрапливата невроза, например в случая, станал известен като „Човекът плъх“ (1909). ↑

[3] Нека подчертая, че светецът териториализира универсалното християнско учение. ↑

[4] В Ботроп (взимам това градче от Рурска област като синоним на загубено място) също имате по-малък избор на стоки, отколкото в Берлин, поради по-тесния пазар; трудно можете да си представите обаче колеги там да събират пари и да пращат някой до Дюселдорф на пазар, обещавайки да му изработят нормата, както правеха навремето в СССР. ↑

[5] Подобно единство се е оказало трудно в древния китайски град, поради родовата организация и култа към светците; в индийските или еврейските на побратимяването пречат разделящите табути (Вебер 2002: 38). ↑

[6] Съответно <http://www.lahoya.net/tomatina/histoin.html> и <http://www.graingercountytomatofestival.com/tominfo.html>, посетени на 02/02/2005. ↑

ДЕСЕН ГРАД, ЛЯВ ГРАД, ПОСТМОДЕРЕН ГРАД

Два прочути образа на града задават полюсите, между които тече ХХ век: „Триумф на волята“ на Лени Рифенщал (1934) и „Човекът с кинокамерата“ на Дзига Вертов (1929). Обикновено противопоставят таланта у тези двама големи модернисти на пропагандния характер на техните работи, но тук аз няма да правя това: интересува ме именно талантливо изразената идеология, която почва да трансцендира сама себе си (както е при автори като Давид, Киплинг, Вапцаров).

Във филма на Рифенщал Хитлер влиза в Нюрнберг според традицията на римските триумфи или споменатото средновековно „венчаване“ на владетеля с града. Модерността е казала думата си, защото наместо на кон или колесница, фюрерът слиза от облаците със самолет, което му придава божествен ореол (та нали именно сливането на иманентно и трансцендентно е в основата на тоталитарната власт!). Посрещат го не само тълпите, но и традиционните къщи, паметниците на велики немци, дори едно коте на прозореца. Нюрнбергският конгрес на NSDAP е грандиозен ритуал, който е подчинил всичко на единната *воля*, въплътена във фюрера. Модернистката камера на Лени Рифенщал засилва това редуциране на телата до геометрични форми, тъй както ще прави по-късно с телата на спортистите във филма си за олимпиадата от 1936, телата на туземците и рибите от последните си години. Градът, превърнат в сцена за един от най-грандиозните политически ритуали — а ритуалът за това е измислен, да поправи ерозирането на кодовете във всекидневието, да оцелости света. В десния град няма място за различие, нещо повече, той е грандиозна машина за хомогенизиране на националната територия — дефилират провинциите, поднасят цветя различните фолклори, марширува един народ „без класи и без касти“ (Хитлер), или както изкрещява екзалтираният Рудолф Хес: „Партията е Хитлер, Хитлер обаче е Германия и Германия е Хитлер!“

Тъкмо обратната визия за града откриваме при Дзига Вертов. Първото, което ни впечатлява, е, че няма да разпознаем града, чийто портрет ни представя ръководителят на *експеримента*, както сам нарича себе си режисьорът. Кадрите са от Москва, Одеса, Киев и само монтажът е този, който ни кара да се чувстваме в един град — обобщеният съветски трудов град. Внушението идва и от обектите на снимане: не виждаме паметници или гледки тип „пощенска картичка“ — основното действащо лице е градското всекидневие, от сънливата утрин през нарастващото кресчендо на работния ден до развлеченията на вечерта. Движат се трамваи, смазват зъбчати колела, тракат на пишеща машина, регулират движението, пращат писма, женят се, развеждат се, умират, гримират се, предат, сортират, фризируют, спортуват, копаят, леят стомана, пият водка, танцуват, лежат на плажа... Усещането за модерност (което е повече пожелание за тогавашния съветски град) идва от бързината на монтажа, от наситеността на картината с машини, трамваи, коли, телефони. Подчертава го и самият отказ от културна специфика: пред нас са не представители на Померания или Алпенланд, а модерни хора въобще, тяхната идентичност задава не произхода, името, културната специфика, а онова, което правят. Левият град е не само сблъсък на различие — той *няма* собствен облик! Няма кой да му го наложи, защото на мястото ръководеща ритуала „воля“ на фюрера, централен герой тук е киноокото, което анализира, дисектира. Срещу тавтологията на дясното, където образът представя сам себе си, левият експеримент е оксиморон, той представя образа на без-образното.

Излишно е да правя уговорката, че с утвърждаването на сталинизма през 30-те години левият град напълно ще бъде заместен от десния, който по ритуална унификация ще надмине Хитлер, а артисти като Дзига Вертов ще бъдат маргинализирани. Ако определим левия проект като автономизиране на все по-широки слоеве от населението, сталинизма, брежневизма, живковизма отиват на десния полюс като патерналистически диктатури, а пространствената им политика се базира на максимална концентрация и установяване на практически феодални неравенства.

В типологията, която предлагам, десният град е трансцендиран от облик, има център, ритуално единство, той е зрелище, което

внушава благоговение и пасивност. Левият е изцяло иманентен, произвеждат го непрестанно ситуациите на всекидневно живеене.

Най-трудният въпрос тук, който обърква ляво-дясната ни типология е утопията. Какво става, когато равенството се превърне в образ, който трансцендира градската реалност? Нека кажем, че утопизмът е ляв в намерението си, доколкото отхвърля съществуващите неравенства, но отива крайно вдясно тогава, когато се превърне в социална практика и установи нови, опространствени неравенства: Шарл Фурие и барон Осман не са толкова различни в начина, по който си представят града^[1]; просто единият е утопист, другият префект, единият мечтае, другият пише спомени постфактум. Сблъсъкът между двете позиции можем да видим в един текст на по-късния утопист Бланки:

Никой няма да узнае колко хиляди нещастници са си отишли заради лишенията, причинени от тези безсмислени строежи [става дума за османизацията на Париж...] Когато строителството върви, всичко върви, казва една поговорка, която се е превърнала в икономическа аксиома. По тези мерки ако изведнъж в небето ни се издигнат сто Хеопсови пирамиди, това ще е знак за благоденствие.^[2]

В хода на ХХ век ще видим много диктатори-архитекти, чиито Хеопсови пирамиди увенчават фантазма за абсолютното тържество на властта — Сталиновото метро, което един документален филм нарече „катедрала на комунизма“, плановете за грандиозното преустройство на Берлин, за което мечтае Хитлер с придворния си архитект Шпеер в бункера до последния момент, Дворецът на народа на Чаушеску.

Впрочем, зрелището на властта може да бъде постигнато със средствата на градския софтвер или хардуер, чрез ритуал или урбанизъм. Нека скочим още назад към първообраза на съвременното общество на зрелището: Рим.

Римският триумф е един от върховете в градската ритуалистика. Победителят влизал в града на колесница, украсена с разнообразни символи, сред които фалус в ерекция, облечен като статуята на Юпитер Олимпус Максимус и с боядисано в червено лице като него, а зад гърба му един роб му нашепвал „Не забравяй, че си човек“. Следвали коли, натоварени с трофеи, новозаловени роби и царе на поробените народи, които водели за жертвоприношение, както и картини, изобразяващи най-важните битки от кампанията и макети на победените градове, статуи, персонализиращи реки или топоси от завзетите територии... Но Октавиан Август решил, че е постигнал толкова голяма слава, която никакъв императорски триумф не може да увеличи — и започва мащабно монументално строителство, което ще го накара по-късно да каже „Заварих Рим, построен от тухли, а го оставям облечен в мрамор“. Разбира се новият хардуер позволява употребата на нов софтуер. Трайният мизансцен на властта на следващия етап прави възможна инсценировката на още по-пищни ритуали — и тъй невиджаният град на Август става арена на още по-невиджани гладиаторски борби, „морски“ битки, шествия, спектакли (Koene, 2000: 20).

На езика на Бенямин, десният град естетизира политическото; на това левицата отговоря с политизация на градските форми (Бенямин 1989: 366). Или, според манифестния текст на Ги Дебор ако властта се самоинсценира посредством *зрелището*, формата на съпротива срещу нея е конструирането на *ситуации* (Debord 1992/1967).

Зрелището дистанцира и налага неподвижно съзерцание; на това ситуационистите противопоставят непосредственото преживяване на мястото, отклоняват (*detournent*) смислите, инсценират „страстни деконтекстуализации“ (*depayisements passionnels*), художествени и политически акции, устройват колективни лутания из улиците на Париж и чертаят идиосинкрални психокарти на пространственото преживяване, сблъскват културни контексти. В известен смисъл всеки дързък графито, зареден със спрейовете си, всеки колекционер на намерени по улиците значещи вещи, в които търси скрит смисъл, всеки губещ се в града фланьор е ситуационист, борец за реституция на присвоеното от властта пространство.

Ще чуем нотки от Писмото до Д'Аламбер на Русо^[3] в начина, по който Ситуационистическият интернационал организира съпротивата

срещу зрелището на властта.

Трябва да се опитваме да конструираме ситуации, тоест колективни контексти, съвокупността от впечатленията на един даден момент[...] Лесно е да се види до каква степен е свързано отчуждението в стария свят с основополагащия принцип на зрелището: ненамесата. Обратно, виждаме и че най-стойностните революционни търсения в областта на културата се мъчат да скъсат психологическата идентификация на зрителя с героя, за да тласнат този зрител към активност, да провокират неговите способности да променя собствения си живот. Ситуацията е направена така, че да бъде преживявана от собствените си конструктори[...] Нашите ситуации нямат развитие, те са преходни. (Debord 1997 : 38–41)

Десният полюс е подсказан в този манифест по друг начин: дясно е трайното, идентичното, трансцендентното, което следва от „вярата в безсмъртието на душата“, тя пък — основание на разделението на труда (Debord 1997: 41), в смисъл че разделението на функциите в едно общество е винаги произволно и трябва някаква ирационална вяра, която да ни кара да приемем, че единият ще е художник, другият зрител, единият господар, другият роб. С една дума на десния полюс е Божият град, вечният, непроменящият се, съвършеният, срещу който не искаме да се съпротивляваме — абсолютното зрелище, което предизвиква абсолютна благост и съзерцание.

Доколкото говоря за образи, тук няма да навлизам в десните и леви общински политики. Все пак очевидно е, че вдясно „почистват“ центровете от просяци и бездомни. Така направи Брежнев за Олимпиадата през 1980 в Москва; така искаше да стори кметът на Бордо, който през 2004 загуби процеса, заведен срещу него от неправителствени организации и бе принуден да оттегли забраната

нарушаващи гледката лица да пребивават на централния площад. Така постъпи и Софийска община, която в сътрудничество с Министерството на външните работи временно разкара от центъра на София просяците и циганите заради срещата на Организацията за сигурност и сътрудничество в Европа през декември 2004. Но дясната политика на пространството не е само бонапартистка като политиката на барон Осман (наричан от враговете си „Осман паша“), на Каганович или Шпеер. Дясната политика в по-общия случай действа чисто капиталистически, например вдига цените в престижните квартали и изтласква бедните в периферията^[4], както направи Ширак по време на кметуването си в Париж (1977–1995): тя води до концентрация на пространството подобно на капитал. Границите между местата така почват да изглеждат естествени, резултат от спонтанното ни желание да отидем в едните, а да избягваме другите.

Лявата градска политика, обратно, работи за равен достъп до пространството чрез регулиране на наемите, масовия транспорт, равномерно разпределение на социалните услуги, обобществяване на пространствата, достъпни преди само за отбрано малцинство. Лувърът се отваря за народа под формата на музей, частните градини стават обществени паркове, след Голямата война започват да се строят масови работнически жилища, които нямат облик, но пък дават подслон.

[1] Фурие пише: „От всяко авеню, всяка улица трябва да се отваря различна перспектива, била тя природен пейзаж или обществен паметник. Обичаят[...] улиците да завършват със стена или купчина пръст следва да се избягва. Всяка къща, която гледа към улицата, трябва да се задължи да се снабди с първокласна украса в градината, както по сградата“ *Des modifications a introduire dans l’architecture des villes*, La Phalange, Paris 1849: 27 (Цитирам по Benjamin 2003 :142). ↑

[2] Auguste Blanqui, *Critique sociale*, vol; 1, Paris 1885 : 109–11. (Цитиран от Benjamin 2003: 144). ↑

[3] Да припомним, че на отчужденото, неподвижно, нездравословно съзерцание в институционализирания театър, Русо противопоставя народното веселие, където няма разделение на актьори и зрители. ↑

[4] Или обратно, в обезлюдените, гетоизирани центрове на САЩ и някои места в Новия свят. ↑

ПОСТМОДЕРНИЗАЦИЯ НА ПРОСТРАНСТВОТО: ТОТАЛНИ КОНТЕКСТИ, ПРОИЗВОЛНИ ГРАНИЦИ

И тъй, десния и левия град тук определихме съответно като конструкция и борба за деконструкция на декора на властта, като неподвижност и движение, трансцендентен образ и живо случване, пространствена йерархия и пространствена демокрация. В „Рим“ на Фелини (1972) те са визуално противопоставени вътре в един киноразказ — градът на монументалните исторически гледки, които все някак опустяват, когато ги погледнем, и градът на шумното, хаотично всекидневие на 40-те и 60-те години, препълнен с ръкомахащи типове, пишкащи деца, лежащи наоколо хипита, застрашителни проститутки.

Между, след, срещу тези двата — постмодерния град.

В него декорите на властта не са съборени, напротив, множат се с такава скорост, че наместо неподвижно съзерцание, задават нова мобилност и смешение на йерархиите. Властта на образа е победена не от всекидневието, не от отделната човешка ситуация, а властта е подкопавана от собствената си мултипликация.

И понеже почнах с кинообрази, тук ще дам за пример града Дулок от постмодерната приказка „Шрек“ на Андрю Адамсън и Вики Дженсън (2001) — постмодерна, от една страна, защото е колаж от всякакви приказни персонажи, които накрая пеят дискокомпиляция от поп-мелодии, от друга, защото всичко е иронично преобърнато, героят е пърдящ, хтоничен симпатяга, а принцесата наместо да стане хубава след първата целувка, става „себе си“, т.е. дебела лелка. Градът Дулок е разбира се средновековно-приказен, но заедно с това на входа към него има каса с билети, будка за туристическа информация и снимки за спомен. Отвън архитектурата и полето слънчогледи навяват тоталитарни асоциации, рицарският турнир протича като американски кеч, вълшебното огледалце е един вид видео.

Основната стратегия на подобен културен продукт е, че се цели в много по-широк спектър от консуматори — това го различава от изчистените по отношение на адресата си послания. Ако „Триумф на

волята“ или „Човека с кинокамерата“ се обръщат само към идейни съмишленици, а в случая с Дзига Вертов и към хора с висока естетическа култура, „Шрек“ се гледа от деца, но зрелищното го прави интересен и за възрастни, шегите от първи порядък се целят в широката аудитория, но определени пластове на изпълнения с пародия и цитати сюжет могат да бъдат разбрани само от доста културни зрители. За едно дете Дулок е просто приказно място, то не разбира пародийния смисъл на будката за информация; родителят обаче, който гледа филма с детето, се забавлява тъкмо от неочакваните анахронизми, от антиприказното, закодирано в приказката. С други думи постмодерното смешение има и чисто търговски смисъл: разширява се групата на потенциалните потребители. Един повъзвишен начин да го кажем, е, че постмодерния барок разкъсва аскетичните ограничения, наложени от модернизма и оневинява удоволствието (Jencks 1986).

И тъй наред с османизацията или систематизацията на Чаушеску от една страна, със ситуационизма, графитите, артистичните или активистки скуатовете, хипи-градът „Християния“ край Копенхаген от друга, тук на сцената излиза *имаджинийринга* на Уолт Дисни. Думата съчетава въображение и инженерство и има донякъде практично звучене; в мрежата например под тази статия намирате съвети как да инсценирате призраци в дома си за Халоуийн. Около 1000 имаджинери днес работят в четирите Дисни-града по конструирането на разнообразни илюзии и преживявания.

Дисниленд в Анахем, Калифорния започва да се строи през 1954. Понеже не му стигат парите, Дисни се обръща към телевизията — една серия от предавания му позволява да набере необходимите средства. Любопитно е, че към края на живота си (1967)^[1] той планира изграждането на футуристичен град (*Experimental protoype community of tomorrow*). Той е концентричен, подобно на повечето утопични градове, с контролиран климат под стъклен похлупак, конвейерни ленти, които превозват пешеходците и заменят транспорта (като на Световното изложение в Париж 1900) и дори показан индустриален комплекс, с една дума — витрина на свободната американска предприемчивост.

От сериозния модерен утопизъм остава само Фючърленд — един от кварталите на Дисни-градовете. И все пак компанията Дисни няма

да се откаже да строи истински градове — резултатът ще бъде Селебрейшън, построен през 1994 недалеч от тематичния парк в Орландо, Флорида за истински (?) хора. Както съответните квартали в Дисниуърлд, това е стилизирана версия на американски градец с 10 до 20 хиляди обитатели, на половин път между тематичния парк и реалните градове, малко прекалено свършен, поради това, че е построен наведнъж. Той продава на туристи и обитатели носталгията по идиличната провинция съчетана с произведения на модни архитекти (Rybczynski 2005).

Спирам се на тези проекти, за да покажа, че между Дисни Уърлд и съвременния американски град има много стъпала и отсенки, противно на прочутата теза на Бодрияр, според която фалшивият увеселителен град до Лос Анджелис служи за да придаде реалност на истинския град (Baudrillard 2005). Ами нали самият „истински“ Лос Анджелис, който се разпростира от София до Пловдив, е изграден от свършено различни градове като столицата на света Холивуд и гетото на хипербуржоазията Бевърли Хилс от една страна, етническото гето Кореан Таун и полуселския Санта Кларита от друга.

Увеселителният Дисни град изявява най-ясно една тенденция в развитието на съвременните пространства на обитаване. Той представлява един огромен декор на различни фантазми: приказки, филми, научни митове, велики романи. В повечето атракционни нищо не се случва: влизате в декора и се самопреживявате като героя от съответния сюжет, почти задължително се снимате (на земята има указания откъде точно ще хванете най-добрия кадър).

Подобни забави има отдавна: помним ги дори от нашето детство, когато на плажа се снимахме върху камила или показвахме глава и ръце от някакъв нарисуван параван. Увеселителни паркове като например този в Кони Айлънд има отдавна; световните изложения пък развиват вкуса към културния мизансцен, да кажем конгоански колиби заедно с обитателите им в Брюксел. Деветнайсети век, такъв какъвто го описва Бенямин, ражда покритите търговско-развлекателни пространства на пасажите, където наситени с панорами, диорами, косморами, навалорами, плеорами, фантоскопи, георами, циклорами и т.н. Според Ванеса Шварц именно през втората половина на XIX век и в Париж — а не през 80-те години на XX и в Калифорния — се ражда „обществото на зрелището“, където дори моргата е превърната в

спектакъл и дълги опашки от посетители се реят да разпознават труповете, извадени от Сена и изложени театрално зад повдигащи се завеси (Schwartz 1998).

Разликата за мен е в мащаба и глобализирането на процеса. Париж през XIX век е сцена на модерността, която други места по света срамежливо започват да имитират, а това предизвиква яростни културни съпротиви дори в самата Европа (срещу разврата, „френската болест“, канкана, художниците-бунтари...). Не на последно място Париж става световна сцена на желанието под влияние на централизирана, силна държава и универсалистка идеология; Дисни-светът е глобален, приватизиран, партикуларистичен.

Наместо да вписва героя в пространството, както прави десния град, постмодерният свят-декор позволява на обикновения човек да преминава от сцена в сцена, където мястото на героя е празно и той може да се проектира върху него без усилие. Т.е. зрелище, което наместо да те вцепенява и прави неподвижен, те кара непрекъснато да се движиш. Впрочем Дисни-градовете се строят с хронометри, наглед свободното „фланиране“ е изчислено до минута — колко време стоиш на опашката, колко се въртиш на въртележка, колко ти трябва да минеш от една атракция към следващата.

[1] В определен смисъл Дисни не е мъртъв, подложил се е на замразяване с течен азот в очакване науката да изнамери начин да го съживи и излекува. ↑

ПРЕСКАЧАНЕ ОТ СВЯТ В СВЯТ

Подобна тенденция към постмодернизирание води след себе си глобализацията на туризма. През 1950 години „Клъб Мед“ почва да строи своите ваканционни селища, първо по Средиземноморието, после из целия свят — принципът е да се създаде защитен, удобен, приятен свят за почивка, който имитира съответното място — т.е. той е хиперреален по смисъла на Бодрияр, защото представя една местна култура по-истинска от истинската, която така или иначе е „замърсена“ от контакта с модерния свят.

Стратегията предполага една определена само-диснификация, при която все повече и по-различни пространства се превръщат в декор за само-проекция на посетителите. Туристическия етос тук не следва да разбираме тясно, като прекарване на свободно време и пазаруване на сувенири. Туристи са инвеститорите, глобалните експерти, учените, организаторите на разнообразни форуми. Туристът е същество, което не може да живее на едно място, той има нужда да сменя периодически световите, за да се чувства добре. Предмодерната нужда от прескачане между света на профанното и света на сакралното е транспонирана в хоризонтален ключ, наместо към отвъдното туристите прескачат от една география в друга.^[1] В този смисъл туризмът е *религия* на развития свят.

Свързана с това, макар и непряко, е тенденцията към само-музеифициране, към множение на наследствата, високи и ниски, славни и срамни. В Берлин можете да направите „тур на позора на третия райх“, в Прага готвят музей на миризмите на комунизма, в Монтерей, Калифорния е възстановена (и превърната в огромен шопинг-мол за сувенири) улица „Консервна“, описана от Стайнбек. Високата модерност силно набляга на наследството, което през XIX век в европейските градове започва да се инсценира специално чрез разрушаване на „неважните“ постройки, които обкръжават дадена забележителност, планиране на монументални перспективи или имитация на престижни архитектурни стилове от миналото. Постмодерният момент е в размножаването на пластове на

посланието, което сега вече не може да се обръща само към патриота и онези, които му завиждат, комуниста, фашиста, нациста, почитателя на литературата и т.н. В новите пространства трябва да има многопластовост, ценности, но и намигане, игра, пазаруване, така както е в реалните пространства, които обитаваме, които никога не могат да се сведат до едно послание. Пример за такова място — новият храм на френската култура „Помпиду“ издигнат през 1978: една смешна, шарена сграда сякаш с обърнат навън хастар, където всеки влиза, излиза, сяда на земята, а отпред винаги има гълтачи на огън или разказвачи на истории.

В известен смисъл това, което прави Дисни за децата и техните придружители, Лас Вегас прави за възрастните. Там има Айфелова кула, египетска пирамида, статуя на свободата и всичко останало. Става дума за обръщане към обикновения човек със средствата на орнамента, на разбираемата и приятна декорация (Venturi 1977).

В тази перспектива Лас Вегас — свят-декор на порочното, комерсиалното, лекото — има в САЩ своя контрапункт, това е вашингтонският Мол, проектиран в стил Версай от френския архитект Шарл Л'Анфан, където са концентрирани практически всичките национални светини, мемориали, музеи (които в голямата си част тук са безплатни!). Нека изредя най-известните — паметника на Виетнамската война, паметника на корейската война, мемориала на Първата световна война, подготвения мемориал на Втората световна война, мемориала на Вашингтон, Джеферсън и Линкълн, музеите на Смитсоуиън Институшън...

Странно от гледна точка на европейското отношение към пространството е това концентриране: както на забавно-порочното, така и на възвишено-националното. Прави го възможно устройството на американската територия, модел на самия глобален свят, където отиваш специално на много голямо разстояние за определено преживяване. Откъдето и все по-голямата специализация на местата, все по-голяма декорификация.

Все по-видимо днес е например етнизиранието на градските пространства, за което вече говорих. Тук само подчертавам, че в тази посока виждаме развитието на още един тип светове-декори, между

които все по-често прескачаме. Например в големите метрополии през последните две-три десетилетия храненето навън е свързано в много голяма част от случаите със сменяне на етнически декори — днес ще ядем китайско, утре отиваме на италиански ресторант...

[1] „В един свят, който е станал неподвижен и хомогенен, да напуснеш дома е единственият начин да го бележиш като различен от останалите места“ MacCannell 1999: 200. ↑

ФОКУСИРАНЕ НА ПОГЛЕДА

Срещите с колеги от западна Европа, които работят върху проблемите на града, неизменно произвеждат едно специфично политическо недоразумение. Излишно е да казвам, че подобни хора, които се интересуват от страна като България, обикновено са леви. Нашего брата със срам ги развежда из улиците на София, извинява се за мръсотията и шаренията. Гостите обаче наопаки, радват се именно на балканския хаос, за тях той е израз на живота в града, демократичния му дух. А когато си позволя да кажа, че общината все пак трябва да регулира поне малко рекламите, да глобява паркиралите по тротоарите, да санкционира новото строителство, те започват да ме мислят направо за фашизoid. Като имате предвид, че сам аз преживявам критиките си като насочени срещу властта.

Или ако се върна към края на 80-те години, комунистическият град ние тогава обсъждахме като постмодерен, а мумията на вожда в неговия център — като максималния постмодерен обект. Отвътре тогава ни се струваше, че рушим системата, отвън обаче — това установих, разбира се, по-късно — това е изглеждало като конюнктурност, като отказ от истински политически ангажимент. В какъв смисъл е постмодерен град, в който има система на жителство, осигуряващо най-древни форми на териториална зависимост?

И ето ви днешна София: от една страна приватизирана от бандитите, меркантилизирана до степен, че няма място, където да не ти продават (поне визуално) нещо. Град, чиято горница (по изразу Бахтин) е излязла от всякакъв публичен контрол и се насища с все повече с пари. От друга страна обаче, долницата също се еманципира — спонтанно възникват пазари, графитите надделяват над бояджиите, мазетата и гаражите стават магазини, намирайки начин да заобиколят всякакви законови изисквания. Възникват наркомански сборища, просяци нападат колите по светофарите...

Градът едновременно одеснява и олевява, градът развива паралелни светове. Ето ви спецификата на балканския пост-модерн, породен не от планомерно конструиране на декори от имаджинери с

хронометри в ръка, а обратно, по силата на имплозията, на ерозирането на граници, кодове, правила, където всичко е на едно и диференцирането на световете-декори въвежда, в последна сметка, игривото префокусиране на нашия изследователски поглед, който прескача отляво надясно, отдясно наляво.

* * *

Представете си сега всичко това едновременно и като тенденция: все повече места получават облик, така че да се разграничават от други места. Все по-силна става еротиката на прескачането от свят в свят. Прибавете към това дистанционното на телевизията, мишката на компютъра. Не става дума за хаос, за разпад на модерното единство, а напротив, за по-голяма организация: за приватизирано конструиране на зрелища-ситуации, ако се върнем към Дебор, мотивирано от търговията с преживявания (Рифкин 2001).

За Карл Полани онова, което противостои на пазара е мястото. Във всички времена мястото е доминирало, а ето че през XIX век утопията на пазара го побеждава, преобръщайки една хилядолетна антропологическа константа (Polanyi 1944). И ето новия момент в драмата: местата влизат в пазара, местата започват да се продават.

МОЯТ ДОМ Е МОЯТ ГРАД

Превръщането на модерния град в декор, в тотален контекст на човешкия живот има един важен паралел в сферата на частното пространство — интериорът. Или можем да го кажем така: все-по-голямото противопоставяне и раздалечаване на частно и публично пространство поражда от една страна сцената на индивидуалната и семейна идентичност, която е интериорът, от друга — на колективната (градска, национална, модерна), моделирана от набиращия сили урбанизъм, световните изложения, тематичните паркове, вездесъщата реклама, виртуалните пространства и тъй нататък.

Тук интуицията на Бенямин ми се вижда особено ценна. Интериорът, според монументалния му незавършен проект, се ражда във времето на краля-гражданин Луи-Филип (1830–1848). Тъкмо тогава частният свят става вселена, пространство на мечтание, изпълнено с предмети, които обозначават различни копнежи — Ориента, морето, цветята, любовта и т.н., тези предмети, които по-късно други градски обитатели, елитарните интелектуалци ще почнат да наричат кич. Ключът към тази нова пространствена сценография е в разделянето на мястото на обитаване от работното място (Benjamin 2003: 8–9).

Да го кажем така — кралският дворец също има свой интериор, дори много по-пищен от този на парижкия буржоа, разликата е там, че обитаването и „работата“ при него не са пространствено разделени. Не са разделени и при по-ранния буржоа-занаятчия, който работи там, където живее. Техническата революция довежда до пространствено диференциране между труд и свободно време. Това придава на интериора чисто фантазматичния му характер, свързан вече не с изпълнение на някаква социална функция, а с потребяването на собствената идентичност.^[1]

Можете веднага да проверите това, което казвам, когато го приложите към населения, които не са изцяло навлезли в консумативната модерност, например нашите цигани: техните домове в

общия случай изглеждат странно празни в сравнение с българските или турските. Колкото повече се отдалечаваме от високата европейска модерност, толкова по-абсурдно изглежда понятието интериор (може би и тук с известна уговорка за късната античност). Традиционният дом е обособен от ритуални граници като прага, той е центриран около специални места като огнището и практики като празничната трапеза, на която ритуално се канят гости и т.н. Впрочем като институция домът е в центъра на традиционните родствени отношения, които са именно обратното на свободния индивидуален избор. Вижте например носталгичното описание, което Иван Хаджийски прави на родния си троянски дом, с огнището, с всичките му паници, калайдисани менци, лавици, сукмани и тъй нататък (Хаджийски 1974: 343–360). Става дума за началото на ХХ век (авторът е роден през 1907). Същите вещи — същите паници, менци, сукмани — през 70-те години ще се върнат в интериора на комунистическата средна класа под формата на *битова стая*^[2], уредена най-често в мазето, за разпивка с другари — една частна възстановка на загубената селска идилия в специализирано помещение, превърнато в малък етно-свят.

Това е епоха на възход за националния кич, произвеждан от набиращите сили художествени занаяти, продаван в магазините на Съюза на българските художници, масовизиран от механи и хотели. Този кич се превръща в един вид „висока“ култура: високото се състои в това, че е наш, че изключва чужбинския^[3]. За по-малко от век битовото от естествена среда за живот се е превърнало в интериор, сцена, върху която проектира себе си модерната идентичност. Любопитно е, че споменатите битови стаи днес често се виждат в домовете на успели наши емигранти в чужбина.

Случва се точно така, както е станало и с града: успоредно с избледняването на ритуалните му определения, започват да се появяват нови, фантазматични обозначения на дома, който се изпълва с *моите* вкусове, картички от *моите* пътувания, предмети от *моите* колекции. Жизнената среда е тъй да се каже надупчена от предмети, които обозначават липси — мебел в стил сецесион, картичка, пратена от далечна страна, етнографски предмет, донесен от екзотично място, снимка на хора, които не са вече тук.

Може би заслужава да се запитаме защо тази склонност към пространствени изражения на превърналата се в притежание

идентичност на модерния човек. От една страна интериорът предлага идентичност, която е удобна за консумиране, от друга тя е проекция на фантазма за внезапния скок в щастието.

По първото. Според една общоприета интуиция пространство значи съществуване на другости, докато време значи промяна. Пространството ни оставя свободни — можем да влизаме и излизаме в декора без непременно да се променяме, т.е. да полагаме усилие, да преживяваме протичането на време. В опространствената си идентичност мога да се въплътя мигновено, после да я напусна, да прекрача в друга и тъй нататък. Защото интериорът е жизнена среда, освободена от традицията, произвеждаме го („ние“ тук включва и дизайнерите, епохата) следвайки желанието си. Интериорът е *мебел* в етимологическия смисъл на думата, останал от времето, когато кралете носели гардеробите със себе си от замък на замък: личен културен контекст, който можем да пренасяме и сменяме. Това прави възможно да преживявам многократно ставането си друг, да консумирам другостта си. Обратно, ако аз самият бих се променял във времето, накрая на процеса бих бил някой друг и въпросът за консумирането на прескачането от свят в свят не би стоял.

На второто ни навежда пак една записка на Бенямин: интериорът изразява мечтата за внезапна печалба, за мигновен преход в приказния свят на щастието (Benjamin 2003: 214). А нали в основата на капитализма е именно митът за това, че всеки може да успее, че няма непреодолими граници, няма съдба — принцип, който Бенямин другаде ще сравнява с лотарията. Този момент става особено видим към края на века, с първото пълно освобождаване на желанието във времето на Югендцил/Сецесион/Ар нуво, което последвалия аскетичен, морализаторски модернизъм ще нарече „еклектика“ (ние сме от тези, които виждат в него предтеча на постмодерния свят, който все още обитаваме). Какво значи „еклектика“, ако не съ-съществуване на светове, между които азът прескача — едно прескачане, което по-късно ще бъде отречено в името на отшелническото пребиваване в хомогенен, естетико-идеологически изчистен свят? Онова, което остава скрито зад етикета на еклектиката е, че декадентската естетика се стреми към *Gesamtkunstwerk*^[4], която в сферата на жилището означава *тотален декор*, конструиран от един-единствен автор, където и последната статуетка следва общия замисъл (спомнете си сградите

на Хорти или Гауди, подчинени на един и същи замисъл отвътре и отвън). Жилището се превръща в разпознаваемо пространство, подчинено на единен „стил“, сиреч — свят, в който можете да станете мигновено друг.

Интериорът от края на века започва да става все по-ексцентричен. Парижкият буржоазен дом се изпълва с антични предмети, алабастрни вази, препарирани животни, ориенталски килими, дим от наргилета, отоманки, на които полягат сладни дами. Инсценирането на забраненото надникване, на повдигането на завеси предизвестява възхода на порнографската индустрия. Прочутият денди барон дьо Монтескиу, прототип на емблематичния роман на френския декаданс „Наопаки“ от Уисманс, позира в собствените си фотографии дегизиран като микадо сред хортензии, лампиони и японски чадъри, превръщайки се едновременно в субект и обект на изкуството като един ранен Уорхол (Favardin et al. 1988: 141). Сара Бернар носи по турнетата със себе си своя „ковчег“, в който спи, а може би повече се снима, покрита с цветя, за да припомня на почитателите си, че не е безсмъртна (Dijkstra 1992: 60). Жрецът на екзотизма и любител на харемите Пиер Лоти организира етно-забави в ориентализираната си къща в Рошфор, така че животът му, по израза на Едмон дьо Гонкур, се превръща в „един безкраен карнавал, където той се дегизира като бретонец в японската си пагода и като турчин в бретонската си стая“.^[5]

Все по-функционалният интериор, подчинен на аскетичната логика на един-единствен, последователно проведен принцип, ще доминира голяма част от ХХ век. Модерният дом инсценира модерния индивид, лъскавите никелирани електроуреди с аеродинамична форма са и определен избор на идентичност. Основният жест тук е скъсването със стария интериор, изхвърлянето на старите модели на вещите, неочаквано функционалното, чисто, просторно, светло решение. В традиционния дом вещи не се изхвърлят, те циркулират от по-престижните помещения към по-непрестижните, предават се от едни ползватели на други, пригаждат се за нови употреби, но едва модерната епоха ще генерализира *ритуала* на хвърлянето, бракуването, демодирането. Става дума не просто за удобство, а за *по-голямо* удобство от преди, за декор на един по-свободен, разумен, необременен от традиции аз. Ернесто Лаклау пише, че идентичността винаги се основава на някакъв разрыв (Laclau 1994). Ако щете, самият

еклектичен *Secession* означава именно „скъсване“. Просто ако при еkleктизма и постмодерната култура прескачането от свят в свят е повече пространствено, различните модернизми слагат ударението върху времето измерение на разрива.

Друга посока на анализ би било декорирането на кафенета и ресторанти — едно друго пространство на освободената пространствено консумация, което се отдава още по-видимо на идентичностната сценография. Да споменем само прочутите парижки кабарета „Мулен руж“, „Ша ноар“, „Лапен ажил“ или куриозните „Сиел“ и „Анфер“ („небе“ и „ад“), съседстващи на булевард Клиши. Отново: успоредно с извеждането на общуването от ритуала, наложено от съжителството на културно чужди хора в големия град местата за срещи се натоварват с въображаеми характеристики, стават фантазматичен декор, където всяко заведение търси своята идентичност, не на последно място — за да привлича клиенти.

В перспективата на казаното трябва да е станала очевидна връзката между интериор и екстериор: онова, което е вътре в частното, е като онова, което е вън, в публичното пространство. Става дума за инсцениране на индивидуални и колективни идентичности.

Ударението първо е върху събирането на констелации от реални предмети — в дома на дендите или на световните изложения. Двайсети век ще развие световите, построени от кинематографичния реквизит, в които се пренасяте хем частно, хем публично, защото що за пространство е тъмният киносалон, където уж сте обкръжени от други хора, но илюзията е лично за вас? Врѣх на процеса е тоталната симулация на виртуалната реалност, която се постига благодарение на прожекция върху зениците и в която сякаш можете да се движите, да хващате предмети, да размествате обекти, да живеете. Скоро ще можете да зареждате в компютѣра най-фантастичните пространства, най-безумните желаниа, които програмата ви предлага. В тази точка вън и вътре са се слели, различието между интериор и екстериор е загубило смисъл.

[1] В Дичев 2002 развих тезата, че идентичността, за разлика от предмодерната принадлежност, следва да мислим в модуса на

притежанието, на потребяването на собствения образ. ↑

[2] Виж Минков 2003. ↑

[3] Тези наблюдения се основават на контраста между изложенията на Мила Минева и Георги Господинов, направени на водения от мен семинар по градска антропология в „Червената къща“, 21/02/2005, посветени на социалистическия интериор. Минева представи конструирането на националния, висок кич на бъклиците и пирографираните кутии, Господинов говореше за онзи, скриван от пропагандата, но силно присъстващ в реалния български дом — кичът на айфеловите кулички с термометърчетата и венецианските гондоли с лампичка. ↑

[4] Тотална художествена творба. ↑

[5] „Японска пагода предшества величествената китайска столова... монументален готико-ренесансов хол дава на къщата вид на замък, който се затвърждава от салона в стил Луи XVI на съпругата му и средновековната зала, която трябваше да пресъздаде епохата на Луи X. Пищен селски интериор, мебелиран със спомени от Бретан и една прекрасна джамия са двата полюса на неговите мечти. Тук Лоти организира празненства — арабски, бретонски, китайски, селски, средновековни — устройва оперни постановки, като бедните съседи могат да присъстват на гуляите при положение, че дойдат дегизирани според съответния мизансцен.“ Favardin, 1988: 199. ↑

ОЩЕ ПРОСТРАНСТВА

Е-ТОПИИ. ФАНТАЗМЪТ WWW

Утопиите не са на мода. След един изблик на (политически) интерес към антиутопията в края на 80-те години темата бе окончателно извадена от обръщение. Хипотезата на тоталната иманентност, отстоявана от радикални мислители като Ницше, Батай или Делюз, днес изглежда скучновато-самоочевидна. Светът е това, което е и всяка алтернатива е просто симптом на проблем у говорещия.

Когато бях малък през 60-те години все още се мечтаеше за Космоса. За онзи безкрай, който бронираният с наука човешки дух необратимо овладяваше и откъдето се чакаше да дойдат решенията на всички злини, да се набавят суровини, да се получи абсолютното знание в дар от срещнатите свръхразвити цивилизации, та дори — да се победи смъртта, която някак се губеше сред уравненията на Айнщайн за времето и скоростта.

Какво замества днес космическата отвъдност, ако не WWW^[1]?

За студентите ни (а покрай тях и за нашето, пост-космическо поколение) сублимния безкрай, непостижимия абсолютен, универсалното решение се крият нейде из виртуалната безграничност на мрежата. (Впрочем с какво пък Космосът да е бил по-реален?) Дори строго практическите употреби на мрежата като че ли носят един втори, утопически смисъл, те винаги значат нещо повече; това, което върша там надхвърля скучната конкретика на живота ми, то е глобално, вечно.

ФАНТАЗЪМ

Утопията е въздействаща, доколкото поражда желание; в психоаналитичен план тя е от порядъка на фантазма, т.е. желание парадоксално, неизпълнимо поради това, че търси в новия предмет изтласкания стар. Фантазмът опитва да поправи травмата от миналото, преигравайки я отново и отново без да го съзнава в променена сценография. Небесният Йерусалим е загубената Едемска градина, комунизмът — забравеното първобитно общинно равенство, и тъй нататък.

Утопическият фантазъм се върти около желанието едновременно за тотална видимост и тотална невидимост. В места като Града на слънцето всички са идеално наблюдаеми и дори доброволно приемат един вид шпиониране. Та те са толкова еднакви по собственост, култура, политически настроения и дори облекло, че това няма особено значение — отървали са се от мъчителния *principium individuationis* и просто няма какво да крият.

Да те виждат означава да съществуващ, да имаш значение за някого. Но заедно с това, когато си видим ти подлежиш на контрол и санкция. Противоречието ражда другата сцена на фантазма: ще бъдеш видим, но другаде, в друго, безтелесно превъплъщение, където си едновременно индивидуализиран (да речем чрез IP адреса) и анонимен, едновременно свръхоткровен и свръхмаскиран.

Луи Марен писа, че утопията има за основна функция това да *неутрализира* противоречията — не да ги реши, а да направи възможно съ-съществуването им с простия акт на тяхното разполагане в пространството (Marin 1973).

Новата утопия на мрежата това е *светът, сведен до пространство*. Не се подвеждайте от индивидуалистичния характер на участие в него — мрежата всъщност е изпълнена с тълпи, някои ги наричат „новите маси“. Информационните пакети текат толкова бързо, че практически не отчитаме изместване между казано и чуто, в мига, в който напишеш съобщението, то е вече там, във виртуалното пространство — и ако се случи забавяне, то се преживява като грешка, която подлежи на отстраняване. Защото *виртуалното царство на мъртвите* е друго, свършено, изчистено от мъките на времето, свързани с промяната на нещата. Бидейки абсолютно, виртуалното пространство прави да съ-съществуват мирно всички мислими противоречия и надминава цялата досегашна утопическа геометрия.

Интернавтите *вярват*, че в мрежата има всичко — абсолютно знание, безкрайно количество светове, идеи, възможности, та дори решения на основните екзистенциални проблеми. Да речем, самотен си, имаш нужда да те обичат, а физическите тела около теб не ти обръщат внимание. Но някъде там, из галактиките на мрежата има някой точно за теб — цялата работа е как да достигнеш до него/нея.

Нямаш работа, никой не се интересува от това, което предлагаш — но мрежата поддържа надеждата ти, бълвайки предложения, реклами, изкушения. Само да имаш достатъчно време — със сигурност ще стигнеш до онова, което е точно за теб.

Защо наричам това фантазъм? Защото вярваш, че щастливата възможност вече чака там (времето е станало пространство) и единственото, което трябва да направиш, е да я откриеш, както космонавтът открива своята планета. В този смисъл фантазмът WWW скрива мъчителното *политическо* измерение на света — обстоятелството, че за всяко нещо трябва да се бориш с някой, който също го иска, да се надбягваш, пазариш, нагаждаш, примиряваш, да полагаш усилие.

Във виртуалното пространство нещата някак не си пречат, не се конкурират. Нали това е безкраят, ако този контакт пропадне има безкрайно количество други. Не е ли това новата ни представа за *рая*? Някак дори няма място за истински конфликти, основната стратегия е да следваш интересното, а дразнещото да заобикаляш. В опространствения свят никого не можеш да промениш — това е трудно дори за *законодателя*, та камо ли за редовия *e*-фантазър. Родил се е предначертания от Бил Гейтс „капитализъм без търкане“ (*frictionless capitalism*, Gates 1995: 157^[2]), където конфликтите са заменени от разминавания със скоростта на електромагнитния поток.

Двойният индивидуализъм на *калифорнийската идеология* обезсмисля делението на ляво и дясно; „новата вяра е основана върху едно странно съчетание от културната бохема на Сан Франциско и хайтек индустриите на Силикън Вели“, на „безгрижието на хипитата и предприемчивостта на юпитата“ (Barbrook, Cameron 1095).

БЕЗСМЪРТИЕ

В реалния свят всичко остарява, хартията пожълтява, лентите се разтягат, сетивата отслабват. Виртуалният — идеален по определение — е и царството на *безсмъртието*: текстове, картини, звуци могат да висят в мрежата неограничено, без да си мърдаш пръста, а прогресът на техниката прави картините все по-контрастни, звуците все по-обемни. Всеки няколко месеца количеството информация, която съдържа мрежата се удвоява. На безсмъртие имат право не само

шедьоврите на човешкия гений, а всяка случайна попържня, която някой е решил да изстреля в мрежата.

Или поне така гласи фантазмът. Защото цялата тази работа с вечността на дигиталното от никого не е проверена. Сайтовете незабележимо се пренареждат в приоритетите на търсачките, провайдерите откачат едни и закачат други. В последна сметка може да излезе, че трайността на една хартиена книга е по-голяма от тази на виртуалната. Въпросът е, че пускайки нещата в мрежата ние някак си позволяваме да ги *забравим*, точно така, както изпращайки мъртвия на „онзи свят“ се разтоварваме от мъката за него. Мислите ни са там, някакви машини се грижат за тяхното безсмъртие, значи не сме принудени да полагаме усилия за борба със забравата и ерозията на промяната. Всъщност текстовете и образите пак умират, но преди това ние сме забравили за тях, разтоварили сме се от отговорност.

Странно, но факт: виртуалното пространство играе ролята на онова, което Бахтин нарича *голямото време*, онази абсолютна памет, за която копнеем и която единствена осмисля живота на вярващия човек. „Няма нищо абсолютно мъртво: всеки смисъл ще дочака празника на своето възкресение“ (Бахтин 1986: 393). Във времето на Бахтин този копнеж по памет е карал хората да пишат; днес интернавтите окачат в *голямото пространство* снимките на дъщерята и хрумването от последната лекция, и без да чакат възкресение вярват, че смислите със самото кликуване на мишката са се озовали в идеалното отвъдно, станали са част от безсмъртния задгробен свят.

КОНСТИТУТИВНАТА РАЗСЕЯНОСТ^[3]

Да бъдеш и да не бъдеш едновременно, ето ви хамлетовия въпрос на желанието.

Старата митология на пътя, себеизграждането, на „стани който си“ съчетава тези двете в разказа, като две точки от *една* траектория. Ето какъв бях, ето какъв станах. В голямото пространство аз и не-аз, както и всички нюанси помежду им могат да съседстват като точки без задължителна линейна връзка. Можеш да минеш от виртуалната изповедалня към порно сайта и обратно без морална драма, да надникнеш в ислямисткия форум, да погледаш отрязване на глава на

заложник, после да чаткаш във виртуална стая с последователи на Махатма Ганди. Няма от какво да те е срам, защото никой не те гледа. Или иначе казано няма натиск отникъде да удържаш една и съща линейна идентичност; идентичността е набор от точки, *констелация*.

Мрежата подхранва *конститутивната разсеяност* на съвременния човек, който непрекъснато се опитва да бъде другаде. Много неща могат да се намерят в новото отвъдно, но, ако изключим хора с желязна концентрация, рядко стигате там, където сте тръгнали. Просто медията така е построена: непрекъснато ви разсейва с разклоняващи се възможности, хипертекстове, изскачащи като дявол от кутийка екрани.

По същия начин малко хора, снабдени с дистанционно управление доглеждат докрай предаването, заради което са седнали пред екрана. Еротиката е в прескачането от екран в екран, от свят в свят. Ако помислите, тук е съсредоточена доста агресивна енергия: изключвате се, клик с мишката, включвате се наново — умираете и възниквате в нов свят, и пак, и пак. По това ще различите този, който просто прави справка, от свещенодействащия, който се носи по вълните на желанието, който *сърфира*. За този, втория мрежата е начин да преживее безкрая; подобно на обсебения от ангели или демони в традиционните култури, компютърният хахо (ако така преведем *computer geek*) пътува из отвъдното и там му се случват чудни неща. Когато се върне, със зачервени очи и отнесен вид той буди удивление, усилва вярата ни в чудесното дигитално царство.

Новата религия разбира се изисква своята *митология*; наред с култовата за цяло поколение „Матрица“, вече рядко се вижда екшън, където в някакъв кулминационен момент да не почерпят нещо от виртуалния безкрай и то да не се окаже решително. В по-предишни времена Одисей призоваваше Атина Палада, за да му каже как да постъпи, сега набират някакъв магически код и се озовават там, в света на нетленната информация. Целият въпрос е да влезеш, да пробиеш кодовете, да се озовеш в забранената за обикновени простосмъртни зона. Разликата спрямо по-стари епохи е, че някак сам се справяш, сам откриваш номера без да прибъгваш до магически мехлеми или жертвоприношения. Има добри сили, които щедро отварят вратите, има лоши, които пазят.

СЪИЗМЕРИМОСТ

Търсачките, които въвеждат пазарния момент в тази сложна география, задават една неவிждана досега *съизмеримост*, в която веднага можете да ситуирате всяко нещо, което ви хрумне. Например в Google^[4] през октомври 2004 „communism“ има около 1 440 000 попадения, за „liberalism“ 890 000. Преди година бяха съответно 650 000 и 350 000. „Karl Marx“ бие „Immanuel Kant“ с 1 130 000 на 3 090 (при 400 000 на 100 000 октомври 2002). Радикалното обикновено печели. Но ето ви едно изключение (но дали пък е такова?). Преди две години „Bin Laden“ водеше „George W. Bush“ с 1 800 000 на 1 700 000. Сега президентът се е откъснал напред от мрежовика с 6 000 000 на 3 970 000.

Можете да правите най-различни класации по този начин. Например „Bulgaria“ има 10 600 000 попадения, „Romania“ 11 800 000 (плюс 400 за Romînia). Като прибавите и кирилицата (1 120 000) България практически изравнява мача. Ще бъдете учудени да научите, че пак сега, през октомври 2004 „Слави Трифонов“ търсачките откриват само 4 540 пъти, по-малко дори от позабравения „Годор Живков“, живял преди дигиталната епоха (4 670). „Бойко Борисов“ има 13 600, „Иван Вазов“ 23 200, „Симеон Сакскобургготски“ 33 100, „Лили Иванова“ 42 400, „Георги Първанов“ — цели 47 700.^[5]

Дали всичко това има някаква социологическа стойност? Вероятно да, но само ако се отнесе към други количествени данни. Да речем интересно е разминаването между популярността на Слави Трифонов в нормалните проучвания и тези на търсачките. Интересно би било да се види разминаването между цифрите на латиница и кирилица, динамиката във времето, която загатнах и пр. Но мисълта ми беше друга. Искях само да обърна внимание на (утопическата) представа за *глобалната, мигновена съизмеримост* на всички неща. Адът води рая с 16 на 11 милиона, краставиците губят от домати с 1 на 4 милиона...

Новият нарцисизъм днес се нарича *Ego surf*. Сърфирате върху собственото си Его, търсите попаденията върху името си. Какво ми се перчиш с твоите триста хита, я виж моите хиляда шестстотин трийсет и пет!... Мрежата предлага възможност да се прославиш изведнъж, да стигнеш до върха по преки пътеки. Традиционната за антропологията тема „престиж“ тук се представя в съвсем нова светлина. Той се изразява не във физическо присъствие, да речем — в това, че си

поканен на бала във Виенската опера, нито в показната консумация, в окичването с пера или титли. Престижът е *число*. И впрочем, както става и при другите медии, веднъж натрупан, той се монетаризира, едни числа се превеждат в други числа. Чувал съм за журналисти във Франция, които кандидатстват за работа не само с диплома или научни трудове, а и със справка от търсачка.

Откъм субективната страна Google-литургията задава усещане за личен напредък. От година на година броя на попаденията с името ви нараства — значи животът тече плодотворно, трупате биография (друг въпрос е, че може би увеличението е резултат от общото разрастване на мрежата и усъвършенстването на търсачките, но нека не се задълбочаваме).

МЕЖДУ ГЛОБАЛНИЯ ПАЗАР И ГЛОБАЛНИЯ ДАР

Виртуалното пространство не е равнина, то е силно *нагънато*. На едната страна — да кажем условно вдясно — се издигат натрупванията на стойностните платени услуги, рекламите, властта. На другата — вляво — самосиндикално изстреляните сайтове, които по определение са повече или по-малко радикални. Защо да си даваш труд да правиш сайт, ако в това няма някаква трансгресия, ако не разиграваш световен заговор или не призоваваш за антиглобалистка революция?

Какво е мрежата: *електронен пазар или електронна агора*? (питат Varbrook и Cameron, 1995.) Зад двете версии стоят представи и практики; и двете тръгват от парадоксалния характер на информационната вещ, която не се изразходва в акта на консумацията, а тъкмо напротив, увеличават стойността си.^[6]

Дясната утопия се основава на бързината: колкото по-бързи са оборотите на капитала, толкова по-голяма печалбата. Мрежата предлага мигновен, практически безплатен достъп до потенциално всички консуматори на планетата, мигновено сравнение на цените, глобална конкуренция, оттук — невиджан стимул за приемчивостта. Но единствената форма на собственост в самия виртуален свят е авторското право (именно при продажбата на информация, образи, музика, програми може да се ускори до максимум капиталовият оборот). Само че охраната на авторското право няма как да стане вътре в мрежата, която по определение е децентрирана и

надхвърля всеки съзнателен контрол. За да се охранява авторското право трябва да влязат в ход политици, полицаи, ако не бомбардировачи и ракети „Томахок“, все неща чужди на калифорнийската идеология.

Домейни, потенциални адреси се купуват, запазват, препродават, както става с реалната земя, от която очакваш печалба. Да споменем и завоевателните стратегии, при които някой регистрира дадено име, да речем www.Jacques_Chirac.fr в разни вариации — и после го продава на заинтересования, когато той тръгне да прави президентска кампания.

Отляво утопията привижда в новата технология един реванш на публичното пространство, маргинализирано от глобализацията. Всеки има достъп, всеки може да участва, да бъде гражданин на света. Ако лошите пазят егоистично своя *copyright*, добрите щедро отварят вратите на интелектуалната собственост — та дори с цената на виртуални престъпления — те работят за каузата на *copyleft* (нали чувате играта с „ляво“^[7]?). Дарът, направен по мрежата, е глобален — за всички, навсякъде по света, вечно. Ета как техниката ражда месианизъм.

Библиотечният модел — мрежата като гигантска библиотека, в която информацията функционира на принципа на дара. Мрежата става една нова Александрия откъдето всеки може да вземе каквото му трябва — ето ви идеал, за който мечтаят просвещенците или сенсимонистите. (Featherstone 2000: 220). И не само идеал — през 2005 например *Google* обяви, че ще качи на безплатен сайт 15 милиона книги с изтекли авторски права. Така читателят от Колумбийската библиотека и ученикът в Костинброд изведнъж се оказват пред един и същи каталог (е, разбира се и пред едни и същи реклами, които ще текат в полето на Шекспир и Омир).

Манифестът на Ричард Сталтмън от 1984 задава парадигмата на борба за всеобщ публичен патент (*general public licence*) и е една прекрасна техно-утопическа визия на един пост-недоимъчен свят (*post-scarcity world*), където никой няма да е принуден да работи твърде много за насъщния: „Хората ще се отдадат на приятни занимания като програмиране, след като са посветили необходимите десет часа на седмица за задължителни занимания като юрисдикция, семейни

консултации, поправка на работи и изследване на астероиди.“ (Staltman 1994).

Двете утопии не само мислят, но работят една срещу друга. Мрежата де факто е оправдание за по-нататъшното транснационализиране на капитализма — дебатите за въвеждане на регулация в тази сфера неизменно се сблъскват с аргумента: „Няма как да се управлява мрежата, всеки опит да спрете информационните потоци ще е във ваша собствена вреда“. Това транснационализиране е пряко свързано с приватизиране на комуникационните системи, като банковите инвестиции в мрежата са сред най-големите (виж Schiller 1999). С една дума публичният интерес е в отстъпление, и тук както другаде *глобализация означава приватизация* (Дичев 2002: 7).

От друга страна нестопанските организации, образователните институции или просто отделните граждани все по-активно насищат с информация виртуалното пространство, мотивирани от грижа за публичния интерес или някакви други не-комерсиални причини (суета, скука, любопитство...).

Любопитен е примерът на холандския дигитален „град“ De Digitale Stad (www.dds.nl), основан през 1993 от едно сътрудничество между фондация DeBalie, група компютърни ентусиасти и общината на Амстердам. Идеята е да се изгради виртуално публично място, подобно на град — с площади, където се правят обяви, кафенета, където се дискутира по различни теми, киоскове за разнообразни услуги и т.н. DDS има бърз и неочакван успех, мобилизирайки участието, публичен ангажимент и творчеството на все по-голям брой *мреждани*^[8]. През 2001 той бива приватизиран и днес натрупаният символен капитал е впрегнат в услуга на обикновено комерсиално начинание, продаващо информация, интернет достъп и тем подобни. (Lovnik, 2002: 42)

Какво виждаме от тази, струва ми се, типична история? В мрежата нещата протичат обратно на това, което марксистите мислеха и практикуваха. Наместо частните предприятия да нарастват, характерът им на производство да става „обществен“ и те да бъдат национализирани, за да работят в обща полза, в света на WWW

обществени по духа си начинания набират престиж, изграждат си име, после биват приватизирани.

УТОПИЯТА НА РАВЕНСТВОТО

Както при всяка утопия, мрежата внушава усещане за равенство. Всеки може да участва, всеки може да пише, да публикува без да минава през каквито и да било институции на подбор и цензура, всеки може да срещне всеки.

Това усещане има, казват, математическо изражение. Светът е доминиран от усредненото: огромното мнозинство от хората имат сходен брой познати, от невроните — сходен брой връзки, от компаниите — сходен брой клиенти, от уебсайтовете — сходен брой посещения (Barabasi, 2002: 22–3). Какъв по-безспорен аргумент в полза на всеобщото равенство?

От друга страна светът е малък — това твърди теорията на „шестте стъпки“ на психолога Стенли Милгръм, който през 1967 експериментално показва, че между всеки двама произволно избрани американски граждани има най-много шест познати. Колко кликания на мишката делят всеки две уебстраници във виртуалния свят? — пита Барабаши.

Вероятно значително по-малко, защото участниците в експеримента на Милгръм действат наслуки без да съзнават най-прекия път до онзи, до когото трябва да се доберат. Как действаме, когато искаме да намерим някой, който да познава някого? Качваме се нагоре в йерархията на социалните капитали. Вероятността някой, който познава много хора, да познава и онзи, когото търсим, е по-голяма. И ако в живота имаме интуитивна представа кой колко контакти има, в мрежата това е лесно и еднозначно установимо, този факт е *число*.

Статистическото разпределение на връзките поражда представата за егалитарен модел, където всеки има равен шанс да влиза в контакти, по една проста причина: той не взема предвид активността на участниците, които в реалната практика се обръщат целенасочено не към средностатистическия информационен възел, а към големите центрове (*hubs*). И ето го основният парадокс на мрежата (пък и на обществото изобщо): *колкото повече контакти, толкова*

повече контакти. Богатите стават по-богати, известните по-известни (Barabasi, 2002: 79).

Такива големи хъбове са търсачките, които правят пътя още по-къс, защото имат пред себе си „карта на местността“. При това самите търсачки се окрупняват — само преди 5–6 години се колебаехме дали да ползваме *Alta Vista*, френската *Voilà* или българския *Гювеч*. Днес *Google* е далеч преди всички, имаме го интегриран в прозореца на *Windows* и само фонетиката ни спира да почнем да употребяваме марката като синоним на също така хубавото българско *сърч* (на английски казват *I googled you last night*). Представете си, че той победи последния си конкурент *Yahoo!* или пък двете се слоят — представете си свят, доминиран от една-единствена супер-търсачка: в него всички ние ще сме максимум на две стъпки разстояние!

Работата е там, че — противно на статистическите модели — всички сме равни, но някои са по-равни от другите (Оруел). На практика и поради абсолютната числова съизмеримост мрежата е най-недемократичното нещо, което можем да си представим. 90% от документите имат по-малко от десет линка, докато към 3% отправят един милион и повече. (Barabasi, 2002: 58).

Така впрочем е и в класическите утопически съчинения. Цената на това, че отделните граждани са еднакви (понякога до степен на физическа прилика) е, че над тях се е изправило мета-съзнанието на демиурга, който има картата на местността и е подредил всички неща по този начин.

Ето как утопията поражда своя антиутопически двойник: представата, че някой там ни профилира, пуска тайно *cookies* в компютрите ни, следи нашите посещения, вкусовете, потребностите, контактите ни и тъй нататък. Защо не затварят многобройните терористични сайтове например? За да могат да ги следят. Който не присъства във виртуалното пространство не подлежи и на шпиониране.

ГЛОБАЛНАТА КОМПЛЕКСНОСТ

Какво ни кара да говорим за виртуален свят, а не просто за нова медия, за средство, станало цел, за технически фетиш? Откъде идва *пространственото измерение* на мрежата?

Виртуалният свят превъзхожда далеч нашата способност да разбираме, поражва ни математическото сублимно на гигантските числа, които се въртят пред нас на екрана, благоговеем пред все новите чудеса, откриваме все нови и нови неподозирани неща дори там, където вчера сме минали, защото мрежата непрекъснато се разраства — точно както Вселената, в която живеем физически.

Парафразирайки наложилото се през 80-те понятие „културен обрат“ (*cultural turn*)^[9], Джон Търи лансира идеята за *complexity turn* — обръщане към комплексността като обяснение. Свидетелство за него са появата на теорията за хаоса, множественото време, не-линеарните парадигми, които поставят под съмнение връзката между причина и следствие (Urry 2003: 17). Утопията за мрежата като безкрайно, непознаваемо пространство е квинтесенцията на този обрат; усещане за *безпомощност и покорство* е неговият резултат.

Светът винаги е бил сложен и винаги културата е развивала определени стратегии за неговото опростяване. Въпросът е защо днес тя има нужда да се отдава трепетно на сложността, защо се бои от смели, оптимизиращи опростявания?

[1] World wide web, глобалната мрежа. ↑

[2] Без да си дава сметка Гейтс следва в една стара традиция, според която злото се корени в незнанието. ↑

[3] Това е темата на „Възпитаване на разсеяния поглед“, виж по-долу. ↑

[4] Ако някой проверява тези попадения, нека има предвид, че те варират при последователни опити дори в един и същи ден. ↑

[5] През октомври 2002 (кирилица) Тодор Живков имаше 435, Георги Първанов 3 190, Симеон Сакскобургготски 4 450, Слави Трифонов 264, Лили Иванова 991, Иван Вазов 2 340. ↑

[6] Защото идеалното, знакът съществува само доколкото се потребява (виж Дичев 1999). ↑

[7] В края на манифеста на съвременната антиглобалистка левица „Империя“ на Негри и Хардт, който свободно можете да свалите от мрежата изрично пишеше „няма авторско право“. (<http://www.angelfire.com/cantina/negri/>, последно посещение 03/03/2004). ↑

[8] От мрежа и гражданин — така калкирам netizen, дума направена от net и citizen. ↑

[9] Обръщане към културата — става дума за отказ от твърди, например структуралистки или психоаналитични обяснения и обръщането на учени от различни области към по-неуловимото и многозначно понятие за култура при обясняване на обществените процеси. ↑

ВЪЗПИТАВАНЕ НА РАЗСЕЯНИЯ ПОГЛЕД

Вниманието не е природна константа; погледът е резултат от дълга еволюция. Конвенцията на линейната перспектива например налага единен гледащ субект от едната страна, единна гледка от другата. Гледащият се преживява като демиург, който конструира света от своята перспектива; но без да подозира, той неусетно се оказва *въдворен* в точката на гледане. Тази дисциплинираща функция на линейната перспектива най-добре илюстрира онази плочка, на която ви казват, че трябва да застанете в Америка, за да снимате най-добре даден туристически обект.

XIX век полага големи усилия да възпита концентрация — онази, която ще направи възможна по-нататък работата с екрана, кино-, телевизионен, компютърен. Това е тема на Бенямин и Фуко: вниманието е исторически конструкт. Мерят вниманието с машини на принципа „стимул-реакция“, постулират границите му — мечтанието, патологичните състояния, опиума (на мода през същия XIX век), т.е. онези субективни епифеномени на погледа, който трябва да бъде анексиран от външни институции (психоанализата, клиниката). (Cary 1999: 44–5, 64 et passim)

Специално обучение е нужно, за да се научи човек да борави с медиите. Киноекранът изисква най-сериозната подготовка — не само, за да не се крие зрителят под седалката, когато от екрана срещу него приближава влак, но и за да фокусира погледа си малко над платното, да чете монтажа. Екранът предполага особено интензивен поглед — това чуваме в английската дума *watch*, която употребяват за този тип поглед вместо *look at* (*I look at the TV* би значело, че гледам *предмета* телевизор).

Но успоредно с концентрацията — а може би тъкмо в противовес на нея — XIX век прави зрелището на другостта спътник на модерния човек, превръща го в турист, антрополог, зрител на изложения (cf. Dicks 2003). Светът се превръща в серия от картини; другата сцена на желанието е слязла от отвъдното на мита до географската отсамност на едновременно съществуващи образи. Фланьорът, възпян от Бодлер и

теоретизиран от Бенямин, е въплъщението на този тип поглед, който прескача от една гледка на друга, мотаейки се из пасажите — изкуствени светове, пренаситени със знаци, атракции, фантазми.

В началото на века Георг Зимел пише:

Нашият вътрешен ритъм иска впечатленията да се сменят на все по къси периоди или иначе казано: кулминацията на възбудата се пренася все повече от съдържателния им център към началото и края... Специфично „нетърпеливият“ ритъм на модерния живот е не само в забързаната смяна на съдържания на живота, но също в привличането от формалното, границата, от едновременността на началото и края.^[1]

В последна сметка двете тенденции днес като че ли се пресичат. Разсеяният поглед прескача не само от рекламна повърхност към рекламна повърхност, но и от дълбочината на един екран към дълбочината на друг. Гледащият Фланьорът се е превърнал във взиращ се сърфист/запър — фланьорство от типа *watch*, ако можем да си представим, където не е еднозначно определимо какво точно привлича погледа.

Новата педагогика се състои в това да ни научи не да внимаваме в една определена картинка, а да боравим с едновременно течащи визуални потоци. Тъй както охраната на дадено учреждение следи едновременно многобройните екрани от различните етажи, без да се фиксира твърде дълго в някой от тях, защото може да изпусне нещо по другите. Т.е. разсеяността по отношение на всеки един от екраните е за сметка на едно друго ниво на внимание, свързано с удържане на различни, несвързани пряко визуални потоци; т.е. разсеян тук следва да се чуе и в буквалния смисъл, не-фокусиран, разлят на широк периметър.

Ето някои от новите практики на гледане, които възпитават новия поглед. На международните летища непременно преминават покрай много телевизори, по които текат новини; в кафенетата пък *Fashion*,

MTV, някакъв спорт. На места като Таймс Скуеър в Ню Йорк огромни екрани са станали естествена част от пейзажа. В изложбени зали се разхождате не само сред инсталации или платна, но и сред екрани; да кажем на изложбата „Сюрреалистичната революция“ в центъра Помпиду течеше „Златния век“ на Бунюел, предназначен иначе за съсредоточено гледане в зала, не за следене с периферното зрение. По съвършено същия начин в средния албански или български дом телевизорът работи непрекъснато, независимо дали се говори, готви или работи. Нека отбележа, че подобно гледане предполага, че не вникваш, а само следиш, т.е. *знаеш* какво дават, гледал си „Златният век“, наясно си с драмите от „Дързост и красота“ и само в някакъв специален момент се вглеждаш по-внимателно, тъй както пазачът се вглежда в определен екран само ако там става нещо подозрително. Т.е. новият тип среда, разбита на визуални потоци, предполага банализиране, лесно разпознаваемо клише, високо ниво на редундантност.

Вземете практиката на запирането между две или повече едновременно течащи програми, с цел да не изпуснеш нещо или просто да опиташ да гледаш няколко неща едновременно (Гонене с коли, аха, това ще трае поне две минути, чакай да видя дали онези хванаха извънземното...). Съществуват телевизори с малки инкрустирани екранчета, на които можеш да гледаш една програма и да следиш какво става на другата; други показват едновременно всичките запомнени програми във вид на мозайка.

Погледнете екрана на канал като *CNN*: вървят едновременно картината на студиото, понякога екранът е разделен и успоредно се вижда репортерът от мястото на събитието, дясно долу се нижат борсовите индекси, под картината — заглавието на репортажа, под него — текстуална лента, която съобщава съвсем други новини, разбира се го има името на канала, в специални случаи някакъв анимиран символ, например веещо се иракско знаме. Научаваш се да гледаш това по специален начин — от една страна държиш в поглед целия ансамбъл, от друга пренасяш вниманието си от едно към друго. Да кажем акциите ти падат, заглеждаш се, взимаш бързи решения.

Самотната вечер средният американец прекарва пред два екрана — единият на телевизора, другият — на компютъра, включен в мрежата. Например към филма има викторина, той отговаря на

някакви въпроси, свързани с актьорите, или вади информация за предаването, или чати с приятели, които също гледат, или просто играе игра. Вниманието е разсеяно по двата екрана — ту единият, ту другият влиза на фокус според невинаги предвидени в програмата *притегатели*^[2]. Всичко това все по-често ще се разиграва вътре в един-единствен екран, където в един квадрат ще тече телевизията, в друг — доклада за утре, в трети пасианса...

Интерактивността е днес символ на различни прекрасни неща. Хипертекст (хиперкартина) означава, че в екрана пред теб са заложили врати към други текстове, други картини. Това непрестанно те изкушава да прескочиш от този екран в друг, после пак в друг и така никога да не довършиш това, което четеш или гледаш.

Сърфирането, т.е. непрекъснатото разсейване по веригата на екраните — то е въздигнато в индивидуализиращ мит; сърфистът е фланьорът на виртуалния свят. И той попада в същата клопка на свободата. Желанието е да избираш текста и образа, които иначе те сполетяват, да се движиш из тях следвайки собственото си желание, не замисля на някакъв автор. Резултатът от свободата, добита с мишката на компютъра (подобно на дистанционното на телевизора) е, че субектът загубва целите си, разпада се на дразнения, пристрастява се към непрекъснатото отместване. Интерактивността създава впечатление за целенасочено движение в някаква посока, но в последна сметка се оказва, че сме се озоваваме все по-далеч от онова, което отначало сме търсили, докато просто го забравим.

Накрая съществува тенденция към изравняване статута на визуалните потоци. За поколението на 20–30 годишните, формирали навиките си на гледане след либерализацията на визуалното през 90-те години^[3], рекламата не е чуждо тяло в тъканта на филмовия разказ например; студентите ми често казват, че рекламите не ги дразнят, а са един вид отмора за окото от твърде (?) концентрираното действие. Самите реклами стават все по-забавни, развиват своя собствена естетика, хумор и понякога значително по-голяма наситеност от обикновения филм; разказват ги като вицове, колекционират, анализират ги по десетки канали в специални предавания^[4], дават им награди, разви се дори жанр на фестивални рекламни клипове, правени като вид изкуство. И така до скоро си представяхме рекламата като (неприятна) пауза в онова, което гледаме; в новата ситуация

реклама и не-реклама са просто два визуални потока, между които вниманието ни прескача. Следващата стъпка е влизането на рекламата в самия първичен поток (филм, новини, шоу...). Вземете и явлението *brand casting*, където успоредно с филмовото повествование пред нас играят и едни други „актьори“, рекламираните продукти: известният пример са очилата *RayBan* на „Мъже в черно“. Вниманието ви флукутира между избиването на извънземни и представянето качествата на марката.

В латинския си вариант думата за *разсейвам* е свързана със забавление, *distrahere*: тегля в различни посоки. Отначало тя значи изваждам нещо от цялото, отбивам от пътя, разубеждавам, после идва и значението „забавлявам“.

Кога ни се налага да разсеем някого — когато има проблем, фиксация, както казват в психологията. Детето плаче за майка си, лелката от детската градина въвежда в полезрението му нещо друго, което да привлече вниманието му, разсейва го. Фройд смята за норма на психично здраве способността да преминаваш от един обект на емоции върху друг, например да пренесеш свободно либидото от майката върху съпругата си.

Разсеяният поглед е обратното на трагическия *principium individuationis*, който е фиксиране в една идея, един образ, една идентичност. Твърде голямата втрещеност в нещо би направила аза непластичен, непригоден за епохата на потоците. Разсейването е перманентен източник на смешно, онова, което Кант определя като напрегнато очакване, което се превръща в нищо. Прескачаме от един екран в друг, умираме и се раждаме наново. Но заедно с това се появява един нов тип фиксация, фиксираност в самия поток. Човек прекарва много по-дълго време пред телевизора с дистанционното или пред компютъра с мишката, макар и да поглежда само фрагменти от програмите или сайтовете. Самата разсеяност се е превърнала в идентичност, невиджаната подвижност и разнообразие от друга гледна точка са неподвижност и монотонност.

Накрая както всеки друг поглед в историята на гледането, разсеяният също се *естетизира*.

Свикнали сме монтажът да ни казва нещо, от времето на Кулешов учим езика му. Но монтажът в стила *MTV* е целенасочено ирационален; направен е така, че съзнанието ни да не може да догони ставащото — преди да сме разбрали до край логиката на кадъра, на света, в който влизаме, вече сме другаде. Няма смисъл да се напругаме, целта е да се оставим на пред-съзнателното въздействие на скоковете. (Впрочем може би си заслужава да се замислим за общото и неотклонно убързяване на монтажа, което прави стари филми, да речем на Годар, да изглеждат днес много по-бавни отколкото когато сме ги гледали навремето — ще ни се сякаш да прескочим напред с дистанционното).

Друга посока е поставянето на различните визуални потоци в отношение един към друг. Например вътре във филма или спортното състезание се предвиждат паузи за реклама. Или строят се сгради, за да бъдат снимани, снимките се рисуват, рисунките стават пощенски картички, картичките задават визуални стереотипи и т.н. (този порочен кръг на тоталитарната пропаганда описва Кракауер по повод „Триумф на волята“, където не е ясно дали нацистският конгрес е важното събитие, което снимат, или важен е пропагандният филм, за който конгресът е декор). Всевъзможни форми на телеприсъствие вписват *там* в тук.

Фрагментирането на вниманието може да стане филмов сюжет само по себе си. Още Абел Ганс през 1927 разделя екрана, поспециално в баталните сцени от третата част. Но смисълът на това разделение е прозрачен: например противопоставя се гросът на лицето на Наполеон на битката или пък спомена на Жозефина — на настоящето.

В дигиталния *Timecode* на Майкъл Фигис (2000) екранът е почти непрекъснато разделен на четири; текач четири картини свързани от единството на времето (броячът-часовник в долния ъгъл на кадъра — *timecode*). Това, което впечатлява, е начинът, по който такъв филм се гледа — ту се вглеждаш в едната четвъртина, ту в другата, без да изпускаш четирите от поглед, т.е. вниманието разсеяно флукутира, без да е водено от строга конвенция, прескача от един визуален поток към друг, фланира вътре в един и същи поглед. Да речем, тя върви

разплакана, преживява, ясно е, че там в момента нищо не се случва, вниманието неусетно се фокусира върху другия сегмент, където в момента се карат. И това без общо правило, по силата на флуидни привличания и отблъсквания — наместо да увеличи съзнателността и контрола, както мислеше модернизмът, техниката отваря неочаквани полета на свобода.

Светът на визуалните потоци възпитава една особена разсеяност не като недостатък, а според етимологическия смисъл на думата като друг тип възприятие. Учи ни от една страна да удържаме в погледа си едновременно всичко, което става, за да не изпаднем от глобалното *сега*. Учи да класираме потоците, да разпознаваме клишета, да се ориентираме мигновено без да губим време в морални съждения. Учи ни накрая на сложната акробатика на скокове от един поток към друг без обезопасяващи колани и въжета, да изчезваме в една точка и да възникваме отново в друга.

[1] Simmel, 1989: 178. През април 2004, група учени от Сиатъл установиха, че всеки час гледане на ТВ на ден под 3 годишна възраст увеличава с 10% риска детето да развие по-късно разстройство на вниманието и/или хипервъзбудимост. Дали визуалните и информационни потоци намаляват способността за концентриране и хипервъзбудимост, или обратно хипервъзбудимостта поражда глад за още нови и нови потоци? ↑

[2] Обсъждайки глобалните потоци Джон Ъри въвежда термина *strange attractors* — не намирам по-добър еквивалент на български. Urry, 2003: 26. ↑

[3] В други части на света това става десетина години по-рано. ↑

[4] Например „Culture pub“ по френската М6 от началото на 90-те, „Рекламна“ пауза десет години по-късно по Канал 1. Това размиване на границата между реклама и не-реклама отдавна се наблюдава в лайфстайл списанията. ↑

БИБЛИОГРАФИЯ

Aman, A. (1992). Architecture and Ideology in Eastern Europe during the Stalin Era. An Aspect of Cold War History, MIT Press, Cambridge MA and London.

Andrusz, G. et al., eds. (1996). Cities after Socialism. Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies Blackwell, Oxford

Apadurai, A. (1996) Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, University of Minnesota Press, Minneapolis

Augé, M. (1992) Non-lieux, Seuil, Paris

Balibar, E., Wallerstein, I. (1997). Race, nation, classe. Les identities ambiguës, La découverte, Paris

Barabasi, A.-L. (2002). Linked. The New science of Networks, Perseus Publishing, Cambridge MA

Barbrook, R., Cameron, A. (1995). The Californian Ideology, http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/califIdeo_I.html,
последно посещение 08/10/2004

Baudrillard, J. (1981). Simulacres et simulation, Galilee, Paris (цитирам по: Baudrillard, J. (2005). The Precession of Simulacra (2005) Litmuse, <http://litmuse.maconstate.edu/article.php?story=20040105125042109>, посетен на 19/02/05)

Benjamin, W. (2003). The Arcades Project, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA

Bjelic, D. et al., eds. (2002). Balkans as Metaphor, MIT Press, Cambridge MA

Восков, Р. (1974). Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England, George Allen & Unwin Ltd, London

Brunet, R. (1989). Les villes „européennes“, Paris, Datar

Buck-Morss, S. (2000). Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in Eastern Europe, MIT Press, Cambridge MA

Carter, P. (2002). Repressed Spaces. Reaktion books, London

Cary, J. (1999). *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and Modern Culture*

Cohen, A. (1974). *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Routledge & Kegan Paul, London

Dayan, D., Katz, E. (1996). *La télévision cérémonielle*, P.U.F., Paris

Debord, G. (1992) *La société du spectacle, Commentaire sur la société du spectacle*, Gallimard, Paris

Debord, G., (1997) *Rapport sur la construction de situations, Mille et une nuit*, Paris

Dicks, B. (2003). *Culture on Display. The production of Contemporary Visibility*, Open University Press, London

Dijkstra, B. (1992). *Les idoles de la perversité. Figures de la femme fatale dans la culture fin de siècle*, Seuil, Paris

Ditchev, I. (2000). *L'urbanité comme statut*, in: *Balkanologie*, vol. 4, num. 2, p. 91–98.

Ditchev, I. (2001). *Les métamorphoses de l'identité bulgare: musée et imaginaire national*, *Ethnologie française*, 2, avril-juin, t. XXXI, p. 329–336

Ditchev, I. (2003). *Fluid belongings? Citizenship during Accession to the EU*, *Ethnologia Balkanica*, vol. 7, p. 79–88.

Duncan, C. (1995). *Civilizing Rituals*, Routledge, London and New York

Dunn, R. (1998). *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London.

Engels, F. (1844–5). *The Conditions of the Working Class in England*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/condition-working-class/index.htm>, последно посещение 04/02/05.

Favardin, P. et al. (1988) *Le dandysme, La manufacture*, Paris

Featherstone, M. (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, London

Featherstone, M. (2000). *Technologies of Post-Human Development and the Potential for Global Citizenship*, in: *Global Futures: Shaping Globalization*, Zed Books, London, New York, p. 203–223.

Fitzpatrick, S. (1999). *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, Oxford.

- Foucault, M.** (1986). On Other Spaces, *Diacritics* 16–1, Spring, 22–27.
- Garreau, J.** (1992). *Edge City: Life on the New Frontier*, Doubleday/Anchor, New York
- Gates, B.** (1995). *The Road Ahead*, Viking, New York
- Guenther, H.**, ed. (1990). *The Culture of the Stalin Period*, Macmillan, London
- Hall, P.** (1998). *Cities in Civilization: Culture, Innovation and Urban Order*, Pantheon, New York & London
- Institut für Regionalentwicklung und Strukturplanung** (1995). *Reise nach Moskau — Quellenedition zur neueren Planungsgeschichte*, Berlin
- Jencks, Ch.** (1986) *What is Post-Modernism?* Academy Editions, London
- Kellner, D.** (1995). *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between Modern and Postmodern*, Routledge, London
- Koene, E. et al.** (2000). *The power of Spectacle in Ancient Rome. Gladiators and Ceasars*, British Museum Press, London
- Kornai, J.** (1992). *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Clarendon Press, Oxford
- Kostof, S.** (1992). *The City Assembled. The Elements of Urban Form Through History*, Bulfinch. Boston, New York and London
- Kotkin, S.** (1995). *Magnetic Mountain. Stalinism as Civilization*, University of California Press, Berkeley, LA, London
- Kymlicka, W.** (1997). *States, Nations and Cultures. Spinoza lecture 1: Liberal Nationalism, 2, Multicultural citizenship*, Van Gorcum, Ottawa
- Laclau, E.** (1994). Introduction, in: Laclau, E. (ed.), *The Making of Political Identities*, Verso, London
- Lane, C.** (1981). *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. The Soviet Case*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lefebvre, H.** (1974). *La production de l'espace*, Anthropos, Paris
- Liebes, T. et al., eds.** (1998), *Media, Ritual and Identity*, Routledge, New York
- Liebitch, A., et al. eds.** (1995). *Citizenship East and West*, Kagan Paul International, London and New York.
- Lory, B.** (1996) *L'histoire bulgare au fil de ses traumatismes: 1878, 1944, 1989*, in *Revue d'Europe centrale*, t. IV

- Lovink, G.** (2002). *Dark Fiber. Tracking Critical Internet Culture*, MIT Press, Cambridge MA and London
- Lukes, S.** (1977). *Essays in Social Theory*, McMillan Press, London
- Lyotard, J-F.** (1971). *Discours, figure*, Klincksieck, Paris
- MacCannell, D.** (1999). *The Tourist. A new Theory of the Leisure Class*, University of California Press, Berkeley
- Marin, M.** (1973). *Utopiques. Jeux d'espaces*. Minuit, Paris
- Martre, S.** (1991). *Bucarest, La mémoire mutilée*, La Sept/Arte, Paris
- Métral, J., éd.** (2000). *Cultures en ville ou de l'art du citadin*, L'aube, Paris
- Moore, S.** (1977). et al., eds. (1977). *Secular Ritual*, Van Gorcum, Amsterdam
- Mosse, G.** (1975). *The Nationalization of the Masses. Political symbolism and Mass movements in Germany from the Napoleonic wars Through the Third Reich*, Howard Fertig, New York
- Mumford, L.** (1961). *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Harcourt Brace, New York
- Polanyi, K.** (1944). *The Great Transformation*, London
- Rancière, I.** (2000). *Citoyenneté, culture, politique*, in: *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Mikhaël Elbaz et Denis Helly (eds), Harmattan/Presses Universitaires de Laval, Paris
- Rousseau, J-J.** (1971). *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris
- Rybczynski, W.** (2005). *Celebration in action. Disney's Controversial Town One Decade on*, Slate magazine, 10/02, <http://slate.msn.com/> (посетен 19/02/2005)
- Rykwert, J.** (1999) *The Idea of a town*, Cambridge MA, MIT Press
- Schiller, D.** (1999). *Digital capitalism. Networking in the global market system*, MIT Press, Cambridge, MA and London
- Schnapper, D.** (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Gallimard, Paris
- Schwartz, V.** (1998). *Spectacular realities. Early Mass Culture in Fin-de-siècle Paris*, University of California Press, Berkeley
- Schmitt, C.** (1972). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humbolt, Berlin
- Simmel, G.** (1989). *Philosophie de la modernité. vol. 1: La femme, la ville, l'individualisme*, Payot, Paris

Staltman, R. (1994). The GNU Manifesto; <http://www.gnu.org/gnu/manifesto.html>, последно посещение 08/10/2004.

Taylor, C. (1992). Multiculturalism and the „Politics of Recognition“, Princeton University Press, Princeton

Todorov, V. (1994). Red Square, Black Square Red Square, Black Square Organon for Revolutionary Imagination, State University of New York Press, New York

Turner, V. (1974). Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, Ithaca and London

Turner, V. (1982), From Ritual to Theatre. The human seriousness of play, Performing arts journal publications, New York

Urry, J. (2000). Sociology Beyond Societies. Mobilities for the 21st Century, Routledge, London and New York

Urry, J. (2003) Global Complexity, Polity Press, Cambridge

Van Gennep, A. (1960). The Rites of Passage, Routledge, London

Venturi, R. et al. (1977) Learning from Las Vegas, MIT Press, Cambridge MA

Verdery, K. (1996). What was socialism and what comes next? Princeton University Press, Princeton

Verdery, K. (1999). The political lives of dead bodies. Reburial and Postsocialist Change, (The Harriman lectures), Columbia University Press, New York

Wallerstein, I. (1985). Le capitalisme historique, La decouverte, Paris

Weber, M. (1981). Citizenship, General economic history, Transaction Publishers, London.

Wulf, C. et al., eds. (2001). Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften, Leske und Budrich, Opladen.

Арент, Х. (1997). Човешката ситуация, критика и хуманизъм, София.

Бахтин, М. (1986). К методологии гуманитарных наук, Бахтин, в: Эстетика словесного творчества, Искусство, Москва.

Бенямин, В. (1989). Художественната творба в епохата на нейната техническа възпроизводимост, в: Художествена мисъл и културно самосъзнание, Наука и изкуство, София.

Бокова, И. (2003). Градът: монументализиране на различията (по примера на Асеновград), Социологически проблеми, 3–4, стр.

Вебер, М. (2002) Градът — понятие и категории, в: Грекова, М. Градът: социална реалност и представа, съст., ЛИК, София.

Георгиев, Г. (1983). София и софиянци, Наука и изкуство, София.

Госио, Ж.-Ф. (2004). Власт и етнос на Балканите, ЛИК, София.

Джордано, К. (2003). Между Рига и Пенанг. Понятията за гражданство и културните различия, Социологически проблеми, 3–4, стр. 17–32.

Дичев, И. (1999). Дарът в епохата на неговата техническа възпроизводимост, ЛИК, София.

Дичев, И. (2002). От принадлежност към идентичност. Политики на образа, ЛИК, София.

Дичев, И. (2003). Усядането на номадския комунизъм. Социалистическата урбанизация и кръговете на гражданство, Социологически проблеми, 3–4, стр. 33–63.

Кираджиев, С. (2001). Българските градове, Свят, София.

Кьосев, А. (2003). Пловдив и далечното. Към отношението между културна урбанистика и имагинерна география, Социологически проблеми, 3–4, стр. 143–172.

Минева, М. (2003) Разкази и образи за социалистическото потребление, в: Социологически проблеми, 1–2, стр. 143–165.

Минков, И. (2003). Битовите стаи и механи в съвременното българско жилище (По материали от родопската област), в: Вино и култура, МИФ, 8, стр.194-211.

Монеджикова, А. (1946). София през вековете, издателство Факел, София.

Райчев, А. (2003). Генезис, мутация и дегенерация на вторите мрежи, в: Социологически проблеми, 1–2, стр. 4–13.

Рифкин, Дж. (2001). Епохата на достъпа, София, Атика.

Софийска община http://www.sofia.bg/history_content.asp
(последно посещение 02 02 2005).

Тодоров, Н. (1972). Балканският град XV-XIX в., София.

Тодорова, М. (2004). Мавзолеят, сп. Факел, бр. 4–5

Фройд, З. (1991). Ужасяващото, в: Естетика, Изкуство, Литература, Университетско издателство, стр. 501–528.

Фройд, З. (1993). Нови лекции по психоанализата, 4. Страхът и живота на нагоните, в Нови лекции по психоанализата, Евразия,

София.

Фройд, З. (1995). Симптом, задръжка и страх, в: *Анатомия на чувствата*, Евразия, София.

Хаджийски, И. (1974). *Бит и душевност на българския народ*, т.2, Български писател, София.

Издание:

Автор: Ивайло Дичев

Заглавие: Пространства на желанието, желания за пространство

Издание: първо

Издател: Издателство „Изток-Запад“

Град на издателя: София

Година на издаване: 2005

Тип: роман (не е указано)

Националност: българска

Печатница: „Изток-Запад“

Излязла от печат: април 2005 г.

Художник: Дима Недялкова-Каприева; Ивайло Дичев

Коректор: Людмила Петрова

ISBN: 954-321-120-5

Адрес в Библиоман: <https://biblioman.chitanka.info/books/19343>

ЗАСЛУГИ

Имате удоволствието да четете тази книга благодарение на *Моята библиотека* и нейните всеотдайни помощници.

МОЯТА БИБЛИОТЕКА



<http://chitanka.info>

Вие също можете да помогнете за обогатяването на *Моята библиотека*. Посетете **работното ателие**, за да научите повече.