

А.А. Касьянова

ЦЕЛИТЕЛЬНИЦА? НЕТ, — ВЕДЬМА! ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «ПРОФЕССИИ» В СЕЛЬСКИХ СООБЩЕСТВАХ КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ*

*Работа посвящена исследованию одного из аспектов организации и функционирования коммуникации, в процессе которой посредством конституирования смыслов порождается так называемое «сельское сообщество»**. В рамках представлений о «профессии» в селе определяются характер и факторы изменений дискурсивных формаций и оформляемых ими практик, в совокупности создающих некоторое сообщество как «сельское».*

Ключевые слова: село, представления о профессии, дискурс, практики, стигма, коммуникативный код

Key words: village, profession representations, discourse, practices, stigma, communicative code

— Вот, вы, наверное, заметили, я постоянно со всеми враждую.
Заметили? Я так говорю.

— Да, есть такое, есть.

— Там, обижали, там, это самое, притесняли. Или либо я хорошая такая, или либо они нехорошие. Ну, может быть, жизнь такая, я не знаю.

Из интервью с Эсмеральдой

Социальный фон: «старые» дискурсы — и «новые» практики

Село Камыши, где проходило наше полевое исследование, расположено на берегу реки Кубань, численность населения около пяти тысяч человек. До начала 1990-х гг. структурообразующим предприятием в селе был колхоз

* Статья написана в рамках проекта Центра антропологических исследований «Современная сельская жизнь между обычным правом и законом: Социальные трансформации в сельских сообществах Краснодарского края», осуществляемого при финансовой поддержке фонда Макаруров, грант № 04-81050-000-GSS.

** Об обществе как социальной системе, основанной на коммуникативных процессах и порождаемой ими, см. у Н. Лумана (Луман 2004).

«Трудовой путь», но, начиная с 1992 г., колхоз постепенно пришел в упадок, что вынудило большую часть мужского населения искать другую работу, т. е. стать трудовыми мигрантами. В большинстве случаев мигранты выполняют работы, не требующие квалификации, как в регионе, так и за его пределами. Объяснить феномен преобладания мужчин в трудовых миграционных процессах можно достаточно тривиальным образом*: дискурс о «профессии» в сельском сообществе организован в том числе и гендерными маркерами, которые в свою очередь являются элементом дискурсивной формации «семья», а значит, конструируют и легитимируют ключевую роль мужчины в системе семьи, в формировании семейного бюджета. Женщины либо заняты в обслуживании (школы, магазины, почта, дом культуры и т. д.), либо являются домохозяйками**.

Таким образом, взаимообусловленные социально-экономические процессы (трансформация крупных аграрных предприятий, сокращение рабочих мест в селе и т. д.) вынуждают сельских акторов осваивать новое социальное пространство. Преобразовалось ли оно под воздействием изменяющихся практик? Или оно лишь распахнуло свои границы от Камышей до Краснодара и далее до Хабаровского края, Боливии, Индии, Португалии, куда направляются трудовые мигранты? Какого рода дискурсы организуют это социальное пространство? Что заставляет жителей села, практически не проживающих в его административных границах, демонстрировать свою общность, называя себя «сельские», и тем самым поддерживать государственный дискурс о локальности?

Мы считаем, что современную «сельскую» повседневность порождает несколько дискурсивных формаций. Одна из них — советский по происхождению дискурс «колхоза». На первый взгляд, смысл термина «колхозник» тождественен смыслу термина «крестьянин», по крайней мере некоторые исследователи устанавливают такое тождество***. Однако наши полевые данные свидетельствуют о множественности рассматриваемых смыслов**** и их

* Подробнее об этом см. статьи А. Мануйлова и А. Касьяновой (Мануйлов 2007; Касьянова 2008). Кроме того, существует значительное число публикаций по гендерной проблематике, где обсуждаются темы «новых» практик в постсоветский период (см., напр.: О муже(N)ственности... 2002).

** В селе помимо собственно дома домохозяйка обслуживает личное подсобное хозяйство.

*** «Окрестьянивание — перманентный способ жизни традиционных сельских общин. Процессу окрестьянивания присущи четыре характеристики: семейные домохозяйства; труд на земле; культура сельского общества; периферийное, подчиненное положение по отношению к государству. Окрестьяниванию свойственны натурализация экономики, стремление к автаркизации по отношению к внешнему миру. Окрестьянивание самый древний и первичный процесс сельского существования» (Никулин 2002: 407).

**** Дискурс «крестьянства» приватизирован государством и реализуется через различного рода тексты, в том числе и научные. «Голоса снизу» свидетельствуют о другом: «Зачем мне их земля? Я не знаю, что мне с ней делать. Выращивать ничего я на ней не буду, потому что не умею, навык потерян, понимаешь? Советская власть выбила из нас крестьянина, я уже никакой не крестьянин, не умею и не хочу работать с землей» (Интервью с Василием Т., 50 лет, бывшим работником колхоза, ныне трудовым мигрантом. ПД А. Касьяновой, 13.01.2005,

постоянной динамике. Вид динамики смыслообразования в ретроспективе иллюстрирует (Рис. 1).

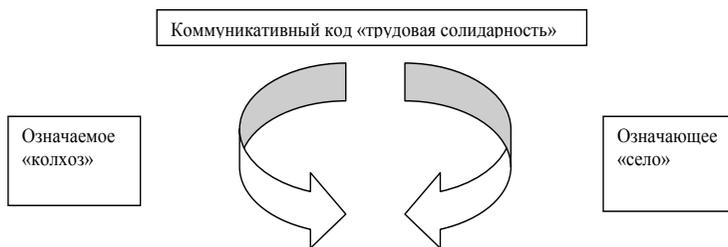


Рис. 1. Схема динамики смыслообразования идентичности «колхозники» в советском селе.

По нашим наблюдениям за процессами репрезентации, для жителя села «колхоз» означался «сельскостью» как географическим маркером, а «трудовая солидарность» служила коммуникативным кодом, предполагавшим унификацию повседневности*. Такие диспозиции конструирования и означивания социального пространства без сомнения порождала и навязывала официальная власть, упорядочивая и упрощая механизм преобразования ткани социального**. Пестрая повседневность схематизировалась усилиями «сверху», посредством внедрения предварительно выработанных в процессе селекции символических генерализаций как фундамента отношений господства. В данном случае подобной символической генерализацией является означающее «сельскость», поскольку колхозы организовывались на «упрощенных планах местности» и в свою очередь организовывали на этих планах точки, маркированные как «село», «сельская местность». «Село» же как общее место работы кодифицировалось в коммуникативном пространстве через «трудовую солидарность», включенность большинства жителей

село Камыши). На наш взгляд, уместно провести параллель между этим высказыванием и стратегиями «пассивного сопротивления» крестьян в 1930-е гг., которые описаны, например, Шейлой Фицпатрик (Скотт 2005: 12–25).

* Трудно в этой связи не процитировать Мишеля Фуко: «В феодальном обществе и во многих обществах, которые этнологи называют “примитивными”, контроль за индивидами осуществляется преимущественно на основе привязки к местности, на основе того, что люди принадлежат к определенной местности. Географическая привязка к местности является средством исполнения власти» (Фицпатрик 2001: 134).

** Подробно процессы построения государственности рассматривает Дж. Скотт: «Эти государственные упрощения, основная данность в управлении государством с начала Нового времени, были, как я начал понимать, довольно похожи на упрощенные планы местности. Они представляли не истинную деятельность общества, которое изображали (не для этого были предназначены), только тот срез ее, который интересовал официального наблюдателя. И это были не просто карты: соединенные с государственной властью, они позволяли многое переделать в той действительности, которую изображали» (Рис 2005: 19–20).

напрямую или опосредованно в процесс производства сельхозпродукции*. С трансформацией структурообразующих хозяйств происходит и трансформация смыслообразующих понятий (рис. 2).

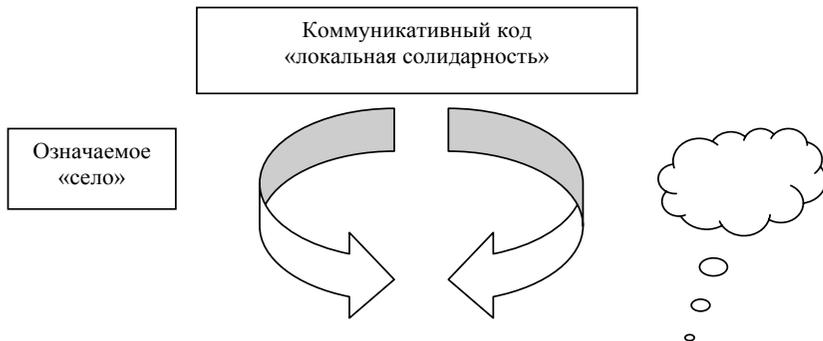


Рис. 2. Схема трансформации смыслообразования коллективной идентичности в постсоветском селе 1991–1992 гг.

Означающее «село» становится означаемым, изменяется парадигма социальных диспозиций, т. е. означающее «село» (в статусе населенного пункта) превращается в определение формально закрепленного государством места жительства и становится по сути «пустым» концептом. Возникший идеологический вакуум заполняется множественными смыслами, неустойчивыми и фрагментарными. Однако «снизу» (в самом сообществе) вырабатывается коммуникативный код «локальной солидарности», основанный на социальных сетях, так как в условиях длительного отсутствия заработной платы в колхозе одним из способов существования сельских жителей стало распределение по сетям всех необходимых ресурсов: одежды, продуктов питания, информации о рабочих вакансиях за пределами села**.

В целом, это время — редкая ситуация дефицита государственного курса. Проживающие в селе отныне не поименованы, не маркированы государственной властью, они только «сельские жители». Государство не различает их в поле власти, а значит, присутствуют риски лишиться бонусов,

* «У нас тут один парень высказался: “Да я и на фашистов буду работать, лишь бы он зарплату платил”, хотя он в этом прав. Нам все равно на кого-то придется работать. Раньше люди работали для чего-то, а сейчас работают для себя, видишь, везде, чтобы урвать — своя рубашка ближе к телу» (Интервью с бывшим главным агрономом Николаем В. Иссл. А. Касьяновой. 25.03.2005).

** «Колхоз начал разваливаться так, я не помню в каком году, когда перестали деньги платить людям. У нас было такое, что у нас есть нечего было. Муж работал в колхозе, и я в клубе, колхозном клубе работала. Ну, придешь, хлеба в доме нет, одну булку хлеба делили на три, на четыре дня. То ж спасибо, что у нас было картошка, вот так вот мы жили. Одежда нам нечего. Дети-то растут. И вот мы стали, вот, друг другу помогать. Вот то, у моей знакомой девочка, мы работали вместе. Девочка на год или на два старше моей дочери, она вещи приносила мне, вот так жили. Я уже вещи, которые дочкины остаются, еще кому-то отдавала. И вот так мы жили, вот этими вещами» (Интервью с Татьяной М., работником ДК. Иссл. А. Касьяновой. 17.05.2005).

например, государственной социальной поддержки*. При воспоминании об этом времени большинство информантов прибегает к негативным коннотациям, которые мы относим к дискурсу «катастрофы»: «Нас бросили! Мы никому не нужны!»**. Мозаика современной сельской жизни в условиях идеологического вакуума складывается из нескольких источников: 1) из советского дискурса «коллектив», 2) из растиражированного (в том числе и в советское время) с политическими целями научного дискурса «община», 3) из практик выживания. И в этой мозаике рождается интердискурс об «общинности». Он и наполнил «пустой» концепт «сельские жители» (рис. 3).



Рис. 3. Процессы формирования коллективной идентичности «сельские жители» 1993–...

Итак, село в результате множественных смысловых трансформаций, порожденных социальными процессами, приобретает качества самостоятельного «хозяйствующего субъекта». Актуализированные социальные сети в полной мере восполняют слабую, а то и вовсе отсутствующую государственную поддержку. Основным условием проживания в селе становится соблюдение акционального воплощения коммуникативного кода «локальной солидарности». Постсоветское село качественно преобразилось от околицы до Дома культуры. Сельский житель больше не считает себя ни колхозником, ни крестьянином, он готов на любые работы при условии достойной заработной платы, а если жители села и будут работать на земле, то только при условии максимальной экономической выгоды от этой работы. Но на данный момент, по мнению информантов, такой бизнес сложно назвать максималь-

* «Сельским жителям надо сразу давать материальную помощь, уже при рождении, потому что для них нет равных возможностей. Им надо создать особые условия» (Интервью с трудовым мигрантом, строителем Виталием Ш. Из полевого дневника А. Касьяновой).

** Такого рода высказывания Нэнси Рис называет «литанией». «Литание — это речевые периоды, в которых говорящий излагает свои жалобы, обиды, тревоги по поводу разного рода неприятностей, трудностей, несчастий, болезней, утрат, а в конце произносит какую-нибудь обобщенно-фаталистическую фразу или горестно риторический вопрос (например, “Ну почему у нас все так плохо?”). Завершить литанию может и тяжкий вздох, выражающий разочарование и покорность судьбе» (Рис 2005: 159–160).

но выгодным. Чтобы понять, как функционирует дискурс «общинности» и какие смысловые блоки в себя включает, мы остановимся на представлениях о профессии в селе, в частности, профессии *целительница*. Если формулировать более широко, то наша исследовательская проблема — это отношения между новыми — глобальными и локальными — дискурсами, которые дифференцируются на уровне практик и/или предпринимательских стратегий.

Проблема: городская серийность и сельская модельность

Дж. Берджер в своей статье «Крестьянская эстетика: Видение крестьянства» описывает и анализирует историю сельского почтальона, который собственными силами построил дворец в департаменте Дром во Франции. Интерпретируя этот уникальный случай, автор делает вывод о принципиальной разнице городского и сельского опыта освоения мира:

«Городской опыт сосредоточивается на узнавании того, что снаружи и для чего оно, на измерении этого, опробовании его и использовании в дело. Затем приходит черед объяснять то, что внутри [...], оно объясняется как механизм, хотя механические параметры обычно всегда относятся к области внешнего. Внешнее отмечено постоянной визуальной репродукцией (копированием) и подтверждается эмпирически.

Для крестьянина же эмпиризм наивен. Он работает с тем, что никогда полностью нельзя предсказать, что только зарождается. Видимое обычно является для него показателем состояния невидимого. Он дотрагивается до поверхностей, с тем чтобы сформировать у себя в мозгу более точную картину того, что лежит за этой поверхностью. Прежде всего он чувствует, начинаются или застопориваются длительные процессы изменений, которые протекают помимо его или кого-нибудь: он всегда сознает себя внутри процесса» (Берджер 1992: 239).

Интерпретируя в свою очередь мысль автора, мы можем сказать, что город отмечен серийностью в насыщении дискурсов и порождаемых ими практик, село тяготеет к «доиндустриальной модельности»*, концепты (дискурсы, их конструирующие) в селе в большинстве случаев перерабатываются и персонально переживаются, как бы примериваются к собственному опыту, испытываются на функциональность (если под функциональностью мы понимаем (не)способность предлагаемых дискурсов вписаться в ткань сельской повседневности, без противоречий с уже сложившейся картиной). Но что может произойти, если городские практики «тиражирования» попытаться реализовать в сельском сообществе? Какое социальное эхо мы услышим? Так как исследовательской проблемой является конфликт дискурсов, мы прибегнем к методу дискурс-анализа автобиографического интервью, записанного с одной из новых акторов сельской повседневности — целительницей.

* Но модель тоже тиражируется, поэтому более правильно говорить о «доиндустриальной «стильной» вещи» (в понимании Ж. Бодрийяра): «При ограниченном тиражировании ремесленных приемов здесь не происходит тиражирования смыслов: “модель” остается абсолют, который связан с чем-то трансцендентным. Она не порождает никакой “серии” в современном нашем понимании слова» (Бодрийяр 2001: 149).

Случай: «новые» дискурсы и «новые» практики

Объектом нашего исследования стала женщина, которую мы назовем Эсмеральдой. Она родилась в г. Соликамске в 1952 г.

Целительница. Пассаж

История нашего знакомства представляет особый интерес с точки зрения полевых техник, поэтому позволим себе отвлечься. В селе Эсмеральда имеет статус «ведьмы», которая наряду с другими видами магии практикует и «черную». Наше общение состоялось благодаря информанту-медиатору, которая, будучи знакома с целями и методами нашего исследования, организовала встречу с «ведьмой» у себя в доме по нашей просьбе. Эсмеральда в первую нашу встречу предложила погадать на картах, я согласилась и затем оплатила ее услуги. Так как моей целью было завоевать доверие и продолжить наше знакомство, я в свою очередь предложила погадать Эсмеральде на кофейной гуще. Она заинтересовалась, поскольку гадалка «своею» чашку не «видит».

После сеанса наши отношения приобрели скорее коллегиальный характер, поэтому интервью, записанное мною год спустя, имело вид «дружеской беседы». Эсмеральда легко согласилась на запись, и, на мой взгляд, держалась раскованно. Хотя, я полагаю, это была первая ее беседа под звукозаписывающее устройство. Дальнейшая исследовательская работа с текстом была непростой, информант большей частью игнорировала вопросы исследователя, темы жизнеописания возникали спонтанно, в нарративе отсутствовала диахронная логика повествования. Возможно, это отчасти связано с профессиями, которыми владеет Эсмеральда. Статус «целительницы» предполагает сакральность действий персоны: знания и тексты, которые она вырабатывает и транслирует, отвергают публичность, они «закрыты» (но это — особая тема, по которой существует обширная библиография и которая требует отдельного исследования). Ее вторую профессию (штукатур-маляр) тоже трудно связать с практикой публичного говорения.

Тезис

Ну, родители у меня... мать с Белоруссии. Она у меня обыкновенная рабочая была. Она работала по разным работам. А вообще во время войны она снаряды делала для... для фронта.

Пакеты бронировала, две медали за это имела по назначению. Однажды у нас украли эти [медали], обворовали квартиру, и все это пропало. Потом матушка моя заболела. Узнали, когда отец мой был в Германии. И он из Германии сюда, его, как, переправили, в смысле, во время войны посадили. И он сидел десять лет. И потом десять лет по подписке. Десять лет по подписке о невыезде сказали. Ну, он отсидел, влюбился в нее, вот, когда вышел, вот. Она у нас на военном заводе работала, когда, вот, делала пакеты, а потом она перешла в охрану работать, охраняла их. И она не знала, что это он. Ну, предложил, и поженились они, и ее уволили с работы потому, что немецкая фамилия (Интервью с Эсмеральдой).

Комментарии

Уже в самом начале интервью возникает два ключевых дискурса. Дискурс «Отца-немца» и дискурс «Болезни матери», они являются результатом селективного отбора, произведенного информантом. Дискурс об отце отобран информантом для репрезентации в интервью в семантическом поле дискурса «Происхождение»→ через дискурс «Генеалогического древа»: «*Отец мой натуральный немец, из Германии*»*→ через дискурс «Благородное происхождение»: «*А там одна мачеха узнала... Ну, как — она гуляла с папой — она узнала, что он имеет большое наследство, и она порчу навела на маму*»**→ информант конструирует аутодискурс «Отца-немца»***, мотивированный и опосредованный генерализирующим кодом «инаковости», который одновременно легитимирует нарушение повседневных правил сельского сообщества и пренебрежение «здравым смыслом»****.

Тезис

К дискурсу «Болезни матери» информант обращается в случаях: а) мотивирования собственной горизонтальной мобильности: «*Потому что я сколько вот себя помню, вот, мама у меня сильно болела, по врачам я ее везде таскала, водила. По всему Советскому Союзу ездила*»; б) мотивирования «Обращения в веру»: «*Я про себя думаю: вот бабка, ведь ей же платить надо, мне бы самой такой бабкой стать, чтоб людям помогать, маму-то лечить надо. С того времени я подумала: надо верить Богу*»; в) мотивирования приобретения «Знания»: «*Потом получилось так, что у меня детей не было. И потом, когда я молитвы стала читать — одну, другую, мне люди дали*».

Комментарии

Поле дискурса «Болезнь матери» наряду с полем дискурса «Отца-немца» порождает и организует (определяет смысловую композицию) дискурса «Жертвы».

Информант: *А там одна мачеха узнала... Ну, как — она гуляла с папой — она узнала, что он имеет большое наследство, и она порчу навела на маму. В то время порчи еще не знали, что это такое существует, и маму положили в психушку. Она постоянно в психушке была. Ну, после долгих скитаний по баракам я попала в детский дом. После детского дома в интернат. После интерната в училище, его закончила [...]*

* Из интервью с Эсмеральдой.

** Из интервью с Эсмеральдой.

*** Надеемся, что наши логические построения сформулированы в рамках «концепции коммуникативных средств», предложенной Никласом Луманом: «Трансляция результатов отбора означает поэтому в строгом смысле слова *воспроизводство* селективных достижений в упрощенных, абстрагированных от исходных констелляций условиях. Для подобного упрощения и абстрагирования требуются символы, которые замещают конкретное начало, исходный контекст цепи селекций» (курсив Н. Лумана) (Луман 2001: 17).

**** Например, Эсмеральда говорит (и о ней говорят), что держит свиней в платяном шкафу и солит капусту в стиральной машине.

Из-за того что немецкая фамилия, имела гонения все время я. Тоже в школе, везде меня обижали, везде меня били, везде меня не любили [...]

А папа ничего не отписал. Сейчас хочу, не знаю, как получится у меня, может быть, отвоюю свое наследство, если у меня получится. Хочу поменять национальность, которую мне... ну...

Исследователь: А в паспорте указано, что Вы русская?

Информант: *Русская стояла. Вот. Хочу. Всеми правдами и неправдами — хочу [поменять фамилию]! Потому что здесь меня всю жизнь притесняли. Всю жизнь* (Интервью с Эсмеральдой).

Обращает на себя внимание то, что тема детского дома и интерната упоминается Эсмеральдой лишь вскользь, но тема обиды сопровождает все воспоминания, условно относящиеся к периоду «детства и юности». Мы предполагаем, что дискурс «Жертвы» вырабатывается информантом в связи с пребыванием в детском доме. Он противостоит государственной политике унификации воспитанников и одновременно служит демаркационной линией между этой политикой и полем конструирования идентичности Эсмеральды*. Попав в детский дом, Эсмеральда приобретает социальную стигму — «дочь сумасшедшей и фашиста»: «Я, конечно, по-честному сказать, когда меня били, обзывали, я всегда задумывалась над вопросом: а может быть, действительно мой отец фашист? Но когда я прикинула по годам, он не получается. Он не мог быть фашистом»**. И, будучи не в силах изменить свои исходные социальные координаты, она эксплуатирует стигму как маркер идентичности. Безумие и социально осуждаемое явление «фашизм» становятся исходной точкой отчуждения себя от гомогенной массы воспитанников госучреждения. Впоследствии желание наряду со смирением перед «фактом» неприятия сообществом таких, как она, Эсмеральда формирует императив «инаковости» (генерализирующий код), которым и руководствуется при селективном отборе дискурсов.

Тезис

Но я хочу сказать, что господь бог, он все равно где-то одним концом он бьет, другим он помогает. Поэтому у меня получилось так, что я выучилась на целителя. В девяностом году я пошла, училась, курсы были интересные, конечно. Одни, вторые, третьи — я закончила Школу нетрадицион-

* Под идентичностью мы понимаем процесс принятия актором результатов селективного отбора (проведенного непосредственно или опосредованно) дискурсов, выбор которых мотивирован генерализированными символами. Например, портной посредством генерализированных символов — через моду, визуальные трансформации тела клиента, статус в группе — осуществляет передачу результатов своего селективного выбора дискурсов об «интеллигенции» женам сельских предпринимателей. Женщины желают принять этот дискурс, так как присутствуют символы, служащие коммуникативным средством (см.: Касьянова 2008). При определении термина «идентичность», как и в данном примере, мы вновь обращаемся к Никласу Луману и к его общей теории «символически генерализированной коммуникации» (Луман 2001: 12).

** Из интервью с Эсмеральдой.

ной медицины. Двое человек мне передали, одна крестная, там некоторые, еще одна женщина передала мне, чтобы я там читала планы других людей, мысли другие, там, все (Интервью с Эсмеральдой).

Комментарии

Фигура нашей героини трагична. Она парадоксальным образом желает быть вписанной в социальное пространство села, демонстрируя при этом городские стратегии «тиражирования»: получает диплом: «Целительница», регистрируется в налоговой инспекции как частный предприниматель, арендует в Доме культуры помещение, где собирается принимать клиентов. По словам подруги Эсмеральды, частную практику пришлось закрыть, так как клиентов не было. Полагаем, что наша информант через такого рода манифестацию идентичности получила некоторые бонусы, например, пролонгированную рекламу своих услуг, но, с другой стороны, приобрела очередную стигму. Что же сподвигло женщину, с особым статусом «приезжей»*, владеющую профессией штукатур-маляр, предпринять такую провокацию? Мы полагаем, что одного объяснения в данном случае быть не может, поэтому предлагаем несколько, на наш взгляд взаимодополняющих:

а) Экономическая ситуация в регионе. Выше мы описали ситуацию в сфере занятости, сложившуюся в селе к началу 1990-х. Эсмеральда, хотя и не работала в колхозе, но тоже, видимо, оказалась в сложной ситуации длительных поисков работы. То есть получить патент на целительскую деятельность и открыть частную практику было, на ее взгляд, экономически выгодно. Кроме того, именно в это время наступил «экстрасенсорный бум», и демонстрация магических сеансов на экранах телевизоров являлась одним из примеров «успешных» стратегий в сложный период трансформации государственной экономики. Мы полагаем, что одной из причин феномена публичного магического предпринимательства в селе могла стать экономическая ситуация.

б) Применение городской стратегии в селе. Это причина органично происходит из первой. Эсмеральда, мотивируя свой выбор генерализирующим кодом «инаковости», отбирает среди господствующих дискурсов «Магический» дискурс. И в соответствии с конструируемой идентичностью «Целительница» демонстрирует городскую стратегию (курсы→ диплом→ патент→ офис).

в) Тенденция к «самопомощи» и «самозанятости».

Ну, они мне задают вопросы: «Как вы сможете учиться? Что, вы хотите с этого выгоду иметь, или что?»

Я говорю: «Ну, у меня мама больная, я хочу, прежде всего, маму поднять. У меня мальчик уссыкается, мне надо его лечить, у меня денег нету, чтобы, вот, это, вот, ходить, каждому платить. Я хочу сама для себя. А потом получится, будем для людей» (Интервью с Эсмеральдой).

Таким образом, в заключение можно отметить следующее. Обратимся к конфликту интердискурса «общинности» и аутодискурса, опосредованного кодом «инаковости». Определим конфликтные точки.

* Подробнее об оппозиции «приезжий/местный» см.: (Мануйлов 2007).

1. Эсмеральда живет в селе уже более 15 лет, но настойчиво и вызывающе подчеркивает, что она не местная, родилась в городе и имеет богатый опыт поездок по всей стране. Тем самым отвергается дискурс «сельскости» как географического маркера. Она не житель села, она приезжая и пребывает здесь, по ее словам, временно.

2. Эсмеральда не разделяет не только территориальную концепцию, но и конструкт этничности, принятый в сообществе. Она объявляет себя немкой, тем самым нарочито углубляя смысловую пропасть. Более того, ее подруги, невзирая на мощный «антинемецкий» дискурс времен Второй мировой войны, говорят, что и они отчасти «немки», хотя располагают исключительно местной родословной.

3. Эсмеральда, «немка» и «целительница», ожидает клиентов в офисе посреди села. Между тем в настоящее время каждый, живущий в селе, деревне, благодаря популяризаторской деятельности работников так называемых «учреждений культуры», СМИ, а также религиозных организаций знает, какой должна быть «бабка». И эти конструкты о «традициях» составляют один из смысловых блоков интердискурса «общинности», лечение у «знающего» — процедура сакральная, и денег за него не берут (искушенный просветительского толка квазиэтнографической литературой селянин добавил бы: «Традиционно!»). А если у целительницы офис и прейскурант на стене?

4. Кроме пренебрежительного отношения к практике бесплатного лечения и представлению о сакральности акта Эсмеральда игнорирует еще один из референтов «общинности»: она собирается брать деньги с односельчан, невзирая на практики взаимопомощи и наличные социальные сети, а ведь сама пользуется ими, например, информацией о рабочих вакансиях, когда ищет работу по строительной специальности.

Все эти точки конфликта образуют полосу отчуждения между Эсмеральдой и жителями села, что и вынуждает целительницу занять в господствующем дискурсе отведенное ей место «ведьмы», которая принимает тайно, но за деньги. Для ведьмы это привычная сообществу норма, она не вызывает протеста.

Но Эсмеральда продолжает провоцировать жителей села, рассказами о свиньях в шкафу, капусте в стиральной машине, сыне-гипнотизере, ясновидящей дочери и маме, которая уже 30 лет рыбачит. Информант не проблематизирует через говорение ни одной из тех тем, которым посвящена масса исследований сельской жизни, хотя ее персона представляет собой редкий феномен в сельской жизни — женщина-строитель, которая ежедневно уезжает из села на «заработки» в числе других трудовых мигрантов, преимущественно мужчин. Эсмеральда — единственный «кормилец» в семье, состоящей из четырех взрослых и ребенка (внучка Эсмеральды). Возможно, парадокс «беспроблемного» говорения Эсмеральды заключен в индивидуальном способе конструирования «реальности». Ее «мир» организован посредством «магического» дискурса. Она — осознающий демиург как в конструктивистском понимании, так и по функциям, которыми она себя наделяет в этом «мире».

В «мире людей» Эсмеральда — неудачливый предприниматель, «ведьма» и мать-одиночка. В «магическом мире» она имеет высокий статус, обширное коммуникативное поле: встречается с болгарской целительницей Вангой, тибетскими колдунами, вызывает души мертвых. В связи с этим коммуникативный вакуум в социальном пространстве села Эсмеральду не волнует. В ее «мире» нет проблем трансформации агропредприятий и сокращения рабочих мест для сельских жителей, потому что нет ни агропредприятий, ни сельских жителей. В «магическом мире» есть проблемы конкуренции с «цыганскими» и «местными ведьмами», проблемы профессионального роста: обмен и приобретение «Знаний». Видимо, единственной точкой пересечения «миров» являются клиенты, посредники между «мирами».

Информант: *Приходит больной, ты на него так смотришь и думаешь: что ж тебе придумать? Но, вот, первый сеанс, как обычно, знакомство, выливание, — смотришь там по картинке, что там получается. А потом уже он уходит, лежишь так и думаешь, что ему можно предпринять. И в голове, вот, начинает восставать все, что ты можешь. Вот какой метод ему дать. А потом уже как-то само собой пришло, когда вот этими молитвами я занималась, людскими, я поняла, что лучше, если индивидуально каждому свою молитву. И как-то так получилось, что мне одна женщина передала это, что смотреть человека, через его душу. То есть двойника твоего. Зовешь эту душу, тело вызываешь, она отвечает тебе на все твои вопросы интересующие, и тело само рассказывает, что у него болит. Или по фотографии или так, он глаза закрывает...*

Исследователь: Это гипноз, нет?

Информант: *Нет, это считывание мысли на расстоянии* (Интервью с Эсмеральдой).

Посредники, попадая в «магический мир», превращаются в «души», и Эсмеральда — творец этого мира — становится полновластным их хозяином. Этот «мир» создала она, и только она решает, кто может его посетить.

Отношение в основном с соседями плохое, можно сказать, плохое. Но сейчас уже почти наладилось. Мои соседи, когда узнали, что я выучилась, они, конечно, меня сильно до того не любили, после того, как я выучилась, стали еще больше не любить... Ну, конечно, если, конечно, это только когда ругаемся, а когда так вот часто припекает — то дети там у них болеют — все равно они бегут ко мне за помощью. Или что-то у них экстренное случается, все равно они ко мне за помощью бегут. Потом я уже забываю, конечно, ихние обиды, помогаю, куда я деваться буду. Соседи приходят. И ближние приходят и дальние приходят, и еще дальше приходят. И, бывает, вообще не приходят — всяко (Интервью с Эсмеральдой).

Таким образом, Эсмеральда, вновь эксплуатируя на этот раз стигму «ведьма», получает пусть и негативный, но легитимированный сельским сообществом статус. В селе ее избегают, она лишена бонусов сельской приватности (например, исключена из сельской системы социального займа и т. д.), она — теневой актер в сельской повседневности, но наряду с этим Эсмеральда все-таки актер, ее публично игнорируют, но признают.

Итак, на примере одного самоописания мы продемонстрировали механизмы, посредством которых конструируется социальный феномен «идентичность», который мы рассматриваем как перманентный процесс селективного отбора дискурсов, через генерализирующий код, мотивирующий индивидуальный и/или коллективный выбор.

Литература

- Берджер Дж. Крестьянская эстетика: Видение крестьянства // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире. М.: Прогресс, 1992. С. 233–240.
- Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001.
- Касьянова А. Платице от Ани: Феномен моды в производстве локальных дискурсов (в печати). 2008.
- Луман Н. Власть / Пер. с нем. В. Антоновского. М.: Праксис, 2001.
- Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.
- Мануйлов А.Н. Практики приватности в южно-российском селе (кейс-стади) // Антропологический форум. 2007. № 6.
- Никулин А. Крупхозы современной России: Варианты развития // Рефлексивное крестьяноведение: Десятилетие исследований сельской России. М., 2002. С. 407–420.
- О муже(N)ственности: Сб. статей / Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
- Рис Н. «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки / Пер. с англ. Н.Н. Кулаковой, В.Б. Гулиды; Предисл. И. Утехина. М.: Новое литературное обозрение, 2005.
- Скотт Дж. Благими намерениями государства: Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни / Пер. с англ. Э.Н. Гусинского, Ю.А. Турчаниновой. М.: Университетская книга, 2005.
- Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне: Социальная история Советской России в 30-е годы: Деревня. М.: Российская политическая энциклопедия, 2001.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. М.: Праксис, 2005.