

**МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

На правах рукописи

Захарова Евгения Юрьевна

**МУЖСКИЕ КВАРТАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА ТБИЛИСИ:
СТРУКТУРА И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ**

Специальность 07.00.07. — Этнография, этнология, антропология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель — проф., к. и. н. И. В. Утехин

Санкт-Петербург

2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
0.1. Исторический контекст.....	3
0.2. Фокус исследования.....	13
0.3. Методологическая и эмпирическая основа исследования	16
0.4. Актуальность исследования	22
0.5. Основные положения, выносимые на защиту	23
0.6. Теоретическая и практическая значимость работы	24
0.7. Апробация и степень достоверности исследования.....	25
0.8. Историография	26
0.9. Научная новизна исследования.....	58
0.10. Структура работы.....	58
ГЛАВА 1. БИРЖИ В ЛОКАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ. КВАРТАЛ И ГОРОДСКАЯ СРЕДА	60
1.1. Квартал: физическое измерение.....	60
1.2. Квартал: социальное измерение.....	65
1.3. Коммуникационные площадки и границы убани.....	68
1.4. Биржи в своем убани.....	77
1.5. Биржи и чужие убани.....	85
ГЛАВА 2. РЕПУТАЦИЯ КАК ЦЕЛЬ И СРЕДСТВО	91
2.1. Мальчик выходит в убани. Семья, школа, улица.....	91
2.2. Уличные статусы.....	100
2.3. Возрастная иерархия и лидерство в убани.....	110
2.4. Уличная дружба. Конструирование родства и инцеста.....	120
2.5. Борьба за «имя». Принцип общей репутации	130
2.6. Уличная дружба как тождество репутаций	139
2.7. Азарт и репутация. Уличные ставки.....	150
2.8. Улица как обязательный биографический этап.....	159
ГЛАВА 3. УЛИЧНЫЙ КОДЕКС И УЛИЧНЫЕ ПОСРЕДНИКИ	167
3.1. Воры, авторитеты и уличный кодекс	170
3.2. Уличный кодекс: от системы правил к мастерству манипулирования	184
ГЛАВА 4. УЛИЦА КАК ЧАСТЬ ПРАВОВОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ГРУЗИИ	200
4.1. Уличная культура и особенности правосознания в городской Грузии.....	200
4.2. Улица и политика	206
4.3. Кампания по борьбе с воровским миром в Грузии: взгляд с улицы	214

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	230
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	237
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	240

ВВЕДЕНИЕ

0.1. Исторический контекст

Опыт государственного становления Грузии можно назвать одним из самых травматических на постсоветском пространстве: страна прошла через сепаратистские конфликты из-за двух своих стратегически и экономически важных территорий, Абхазии и Южной Осетии, эти конфликты не разрешены до сих пор. Грузия пережила разрушительную гражданскую войну, которая оставила центр ее столицы в руинах. За гражданской войной последовал период крайней экономической и политической нестабильности, когда государство находилась на грани дезинтеграции.

Как пишет Александр Купатадзе, к 2003 г. Грузия была близка к статусу «несостоявшегося государства», если уже не достигла его [Kupatadze 2016: 110]. Но страну ждали перемены. В 2003 г. бывший министр юстиции Грузии Михаил Саакашвили возглавил государственный переворот, который получил название Революции Роз и стал первым в череде так называемых «цветных революций» на постсоветском пространстве. Михаил Саакашвили получил большой кредит доверия от граждан страны: на президентских выборах он прошел с 96% голосов. Преобразования начались с массовых увольнений государственных служащих и набора новых, пересмотра налоговой системы, совершенствования порядка предоставления государственных услуг. Была провозглашена политика «нулевой толерантности» преступности и коррупции. По стране прокатилась волна задержаний чиновников эпохи Эдуарда Шеварднадзе, имущество которых конфисковывалось в пользу государства. В результате реформ правоохранных структур (включая полицию), уголовного законодательства, образования и здравоохранения к 2013 году Грузия могла похвастаться самым низким уровнем восприятия коррупции в Восточной Европе [Kupatadze 2016: 111]. Уличная преступность была очень низкой, государственная инфраструктура значительно укрепилась. Грузия становилась все более привлекательной для зарубежных инвестиций, которые взлетели с 340 миллионов долларов в 2003 г до 1,56 миллиардов всего за пять лет [Kupatadze 2016: 113].

Однако успехи были противоречивыми, что становилось все более очевидно после 2008 года. Экономические достижения сильно отставали от структурной и правовой реформ. Высокий уровень безработицы, низкие заработки и большое число потерявших бюджетные места привели к разочарованию правительством [Shelley 2007: 2]. Грузинскую экономику характеризовал клановый капитализм, где доминировали несколько семей близкого к М.

Саакашвили круга. Свобода СМИ была сильно ограничена, правительство занималось мониторингом оппозиционных групп и политических партий, и периодически насильственно разгоняло оппозиционные съезды. Обратной стороной низкого уровня преступности была действующая безнаказанно полиция, система правосудия, где более 99% всех обвинений кончались признанием вины, и один из самых высоких процентов находящихся в тюремном заключении в мире [Mitchel 2013: 77].

Проигранная война 2008 года оказалась еще одним тяжелым испытанием для страны. Все это привело в 2012 к поражению президентской партии на парламентских выборах и приходу к власти коалиции «Грузинская мечта», возглавляемой неформальным лидером, миллиардером Бидзиной Иванишвили.

Бурная политическая жизнь страны не могла не сопровождаться значительными и многообразными переменами в обществе. Какие-то социальные явления и элементы культуры поднимались на щит государственной идеологии, с другими объявлялась борьба. К числу последних относится объект моего исследования - тбилисская «улица» как социализирующий институт в городской Грузии.

«Улица» в современном грузинском обществе стоит в ряду таких социализирующих институтов как семья или школа. Подобно тому, как в советском обществе говорили, например, о том, что армия – «школа для настоящих мужчин», в Грузии часто говорят об «академии» улицы. «Улица» в сознании носителей грузинской городской культуры – это особая среда, которая вызывает целый спектр ассоциаций с «разборками», «воровским менталитетом», «уличными понятиями», жизнью городских кварталов.

С середины 2000-х гг. «уличная академия» в Грузии стала предметом эмоциональных дискуссий о насилии среди молодежи, подростковой преступности и распространении в обществе «воровского менталитета», как в средствах массовой информации, так и в частных разговорах. Эти дискуссии велись преимущественно в связи с теми или иными политическими событиями, которые общественное мнение так или иначе связывало с «понятиями» (уличным кодексом поведения) и теми силами (в частности, некоторыми политическими деятелями и партиями), за которыми стоит «улица» (см., например, статьи «Хорошие парни» в плохой стране», «Не проколишь, парень!» [kai bichebi tsud kvekanashi 2008, tavi ar gaipucho 2006].

Статистические данные за 2005-2006 годы демонстрировали резкий рост преступности среди подростков– [Khutsidze 2007, цит. по Tangiashvili & Slade 2013: 7]. СМИ писали о всплеске уличной преступности в городах, связывая его с распространенностью «воровского менталитета» в обществе в целом и среди подростков в частности. В масс-медиа и частных разговорах «улице» придавалось значение передаточного звена между преступным

(воровским) миром и подростками, иными словами – она представала агентом социализации, который вводит молодого человека в криминальное сообщество [bavshvebi kvekanashi 2007; dzaladobis mizezebi mozardebshi 2009]. Подростковая преступность и распространенность «воровского менталитета» стали темой различных ток-шоу.

Эти дискуссии приобрели особую остроту после нескольких широко освещенных в прессе случаев насилия с участием подростков. Наибольший резонанс получило так называемое «дело Зерекидзе»: четырнадцатилетнего подростка, ранившего ножом человека, весной 2007 года решением тбилисского городского суда приговорили сначала к десяти, а затем, после обжалования приговора и вмешательства правозащитных организаций решением апелляционного суда, к семи годам тюремного заключения. Вскоре после этого вышел закон, снижающий возраст уголовной ответственности с четырнадцати до двенадцати лет [Уголовный кодекс Грузии, статья 33, поправка № 4785 от 23.05.2007], что также стало предметом бурных обсуждений на телевидении, в прессе и интернет-пространстве (см. напр., онлайн-конференцию «Преступность подростков» [mozardta danashauli 2007]), статьи «Двенадцатилетнего подростка наказание еще больше озлобит» [12 tslis mozards 2008], «Дети в стране, которая принадлежит насильникам» [bavshvebi kvekanashi 2007].

Накал дискуссий в СМИ о подростковом насилии позволяет говорить о “моральной панике” (термин, введенный в оборот С. Коеном [Cohen 1972]), которая нагнеталась в обществе в этот период властью, нуждавшейся в оправдании жестких инициатив, связанных с борьбой с организованной преступностью.

В начатой правительством Михаила Саакашвили широкомасштабной кампании по борьбе с коррупцией и организованной преступностью, под последней понимался, прежде всего, воровской мир. С воровским миром в Грузии прочно ассоциировалась улица и вся системы неформальных связей и теневой экономики, строящейся на «понятиях». Всем в Грузии очевидно, что эта система пронизывала грузинское общество и многие десятилетия придавала ему стабильность и видимость спокойствия, в том числе и на улицах, в промежутках между бурными политическими и военными событиями, вызванными борьбой элит. С точки зрения новой власти, вся эта система, составной частью которой является «улица», представляла собой инструмент коррупции и лоббирования своих интересов при помощи криминальных группировок. Соответственно, была провозглашена задача кардинальным образом изменить механизм поддержания порядка в обществе в целом и на улице, в частности. Государство претендовало на монополию на насилие и стремилось взять под свой контроль те сферы (в том числе, уличную жизнь), которые раньше были вотчиной воровского закона и территориальных молодежных группировок.

Объявленная правительством борьба с воровским миром и ее целесообразность также становилась предметом общественных дискуссий, которые дополнительно побуждались ощущением изменений, происходивших в широком обществе и на улице. С результатами этой борьбы связывали увеличение «беспредела» - неконтролируемого ворами бандитизма. Характерна следующая цитата из интернет-форума: «А не скажете ли вы мне, почему на улице multiplied «беспредел»? Случайно не потому, что перевыполняется гениальный план замены авторитетов патрулем?» [kaï vichoba 2007].

Пристальное внимание к воровскому миру в Грузии, помимо очевидного для всех проникновения представителей этого мира во власть, бизнес и их участия в силовом регулировании, объяснялось особым положением, которое занимали воры в законе в грузинском обществе. Для понимания его характера и природы нужно сделать небольшой экскурс в историю страны позднесоветского и раннего постсоветского периодов.

Как пишут исследователи, и как часто вспоминают те, кто жил в Советском Союзе, высокий уровень жизни в Грузии, и в особенности, повседневная роскошь, которую демонстрировали грузинские чиновники, были необычны для граждан других советских республик [Shelley 2007: 1; Kupatadze 2012: 116]. Высокие жизненные стандарты демонстрировала не только городская Грузия: игнорировавшие советские нормы сельскохозяйственных поставок сельские жители получали доходы, которые в разы превосходили заработок среднего советского рабочего. [Shelley 2007: 1]. В Грузии, по данным Г. Слэйда, в 1960-е-70-е гг., а по воспоминаниям моих собеседников заметно раньше, в 50-е гг., стали создаваться многочисленные подпольные «цеха», предприятия, которые производили неучтенные товары из похищенного с легальных заводов и фабрик сырья [Slade 2013: 37, 40; ПМА 2011, м. 53]. Согласно данным, приведенным Дж. Марсом и Й. Алтманом, теневая экономика к 1970-м гг. составляла более 25 % ВВП республики [Mars&Altman 1983: 546]. По оценкам П.К. Баева в 1980-е годы Грузия была, возможно, одним из советских лидеров в сфере теневой экономики [Baev 2003: 128]. Помимо таких преимуществ, как естественная монополия на поставку цитрусовых и цветов, спрос на которые на негосударственном рынке был высок, и приморской полосы, сделавшей возможным процветание туристической индустрии, для развития теневой экономики в республике сложились и благоприятные административные условия [Baev 2003: 128]. За 19 лет пребывания Василия Мжаванадзе в должности Первого секретаря (с 1953 по 1972 гг.) грузинская партийная элита превратилась в плотную клановую сеть [Slade 2013: 39] и получила почти полную свободу действий в республике [Suny 1994: 306]. Партийная верхушка держала под своим контролем торговлю должностями, повседневное взяточничество и

хищения [Stephes 2008: 77]. Важную роль в налаживании механизмов теневой экономики в республике играла грузинская диаспора в России, обеспечивая поставки на сельскохозяйственные рынки, подпольное снабжение товарами и услугами и помогая установить связи с властью [Shelley 2007: 52].

Теневые предприниматели остро нуждались в обеспечении безопасности своего бизнеса, гарантиях исполнения контрактных обязательств, но, находясь вне закона, не могли прибегнуть к регулирующим или силовым услугам государства. Экономический потенциал и уязвимость «цеховиков» быстро оценили грузинские воры в законе и сумели установить над ними контроль. В результате в Грузии сформировались нелегальные кланы нового типа, «которые объединили в себе профессиональных преступников, представителей теневой экономики, покровительствующих им чиновников самого высокого уровня и коррумпированных сотрудников правоохранительных структур» [Глonti, Лобжанидзе 2004: 48], т.е. грузинские воры, изменив одному из главных принципов воровского кодекса, начали использовать государственный административный ресурс. Слияние советской верхушки и подпольной экономики позволило ворами в законе паразитировать на этом альянсе [Slade 2013: 41]. Ссылаясь на С. Плеханова и К. Хамфри, Г. Слэйд пишет, что основной функцией воров было обеспечение доверия путем предоставления защиты, а также посредничества между коррумпированной властью и деятелями теневой экономики [Slade 2013: 42-43; Plekhanov 2003; Humphrey 2002].

Коррупция в наращивавшей в 1960-е гг. свое благосостояние Грузии становилась все более и более очевидна, предполагалось, что Эдуард Шеварднадзе, назначенный в 1972 г. Первым секретарем ЦК КП Грузии, должен покончить с этой тенденцией [Baev 2003: 129]. Однако, как пишет Л. Шелли, анализ архивов грузинской компартии свидетельствует о том, что усилия Э. Шеварднадзе по борьбе с преступностью и коррупцией были показными, в действительности они часто преследовали личные или политические цели. Одним из способов его борьбы с преступностью было перемещение воров в законе в Россию, результатом чего стало усиление грузинской криминальной диаспоры [Shelley 2007: 53]. П.К. Баев пишет, что период нахождения Э. Шеварднадзе в должности Первого секретаря был отмечен стабильным ростом клановой коррупционной культуры. К концу 1980-х гг. уровень жизни в Грузии был значительно выше среднего уровня жизни в СССР. Обрушение этого благоденствия было беспрецедентным для бывшего СССР по своей разрушительности [Baev 2003: 129].

За объявлением независимости Грузией последовали резкий экономический упадок, глубокий финансовый и энергетический кризис. Гражданская война и сепаратистские конфликты в стратегически важных регионах Грузии принесли беззаконие и

транснациональную преступность – контрабандную торговлю, торговлю людьми, наркотиками, оружием [Shelley 2007: 3]. Почти все стороны экономической и общественной жизни Грузии были пронизаны преступностью и коррупцией. Пенсии не выплачивались, регионы и города страны, включая столицу, страдали от постоянных отключений электричества, система высшего образования была полностью коррумпирована, коррупция на границах, особенно сепаратистских регионов, угрожала экономической безопасности Грузии и подрывала региональную и международную безопасность [Shelley 2007: 5].

Л. Шелли приводит биографию известного авторитета Джабы Иоселиани как пример и иллюстрацию проникновения организованной преступности в государственные структуры Грузии. После провозглашения страной независимости короткое президентство Звиада Гамсахурдии закончилось переворотом и вооруженными конфликтами в разных частях страны. В этот период Дж. Иоселиани создает военизированную организацию «Мхедриони» (груз. «всадники»), фактически вооружив членов уличных групп. С 1992 по 1995 г. Дж. Иоселиани становится членом Парламента и одним из тех, кто пригласил Э. Шеварднадзе обратно в Грузию, с тем, чтобы он занял пост президента. Впоследствии Иоселиани становится его приближенным лицом. В ходе приватизации Иоселиани, его основные соратники и бывшие члены «Мхедриони» благодаря близости к власти получили важные доли в грузинской экономике. Таким образом, Иоселиани полностью интегрировался в политическую и экономическую элиты грузинского общества [Shelley 2007: 53-54].

Благодаря своей гибкости в 1990-е гг., после распада СССР, грузинский воровской мир не только удержался на плаву, но и, по оценке Г. Глонти и Г. Лобжанидзе, в период становления независимой Грузии (в годы президентства З. Гамсахурдия и в период президентства Э. Шеварднадзе) сложившиеся с участием воров кланы «стали настолько влиятельны, что фактически заменили государственные властные структуры и практически контролировали всю экономику республики» [Глонти, Лобжанидзе 2004: 53].

Таким образом, в период с конца 1960-х и к началу 2000-х гг. грузинские вору добились значительного экономического и политического успеха, а также, по сути, общественного положения, пользуясь престижем и моральным авторитетом.

Период, предшествовавший Революции Роз и приходу к власти М. Саакашвили, был отмечен высоким уровнем интеграции теневого мира и официальной власти. Так, например, Министерство внутренних дел было вовлечено в табачный бизнес и контроль за оптовым и розничными рынками, его интересы распространялись на торговлю бензином и другие коммерческие сферы [Slade 2013: 74-75]. Вору в законе также были связаны с торговлей бензином и оптовыми рынками, что предполагает, что они либо сотрудничали с полицией,

либо имели договоренности с ней, которые подкреплялись выплатой доли дохода от этого бизнеса. В обмен на гарантии свободы деятельности полиция получала долю из воровского общака. То же самое происходило в тюрьмах. Воровские камеры зачастую напоминали офисы, а их жители пользовались возможностью практически свободного входа и выхода. К концу периода своего президентства Э. Шеварднадзе, который вначале своего срока предоставлял особые привилегии разнообразным теневым властным группам, к его концу уже испытывал сильное беспокойство уровнем влияния, которого достигли криминальные лидеры [Slade 2015: 73, 75-76].

Несмотря на то, что воровской мир СССР имел интернационалистские установки, стремясь к стиранию этнических различий в своей среде, очевидно, что грузинские воры в законе являют собой особый случай как с точки зрения характера внутреннего организационного устройства, так и с точки зрения их взаимоотношений с грузинским обществом. Некую особую связь между Грузией и феноменом воровского мира, воспринимаемую на обыденном уровне людьми старшего поколения, выросшими в Советском Союзе, иллюстрируют цифры: в начале 1990-х гг. в СССР выходцы из Грузии составляли одну треть от всего числа воров в законе, фактически не уступая русским ворами, что было очевидной диспропорцией, учитывая соотношение общей численности населения России и Грузии [Глонти, Лобжанидзе 2004: 45]. По мнению криминолога Гэйвина Слэйда, если 1920–1950-е гг. были временем, когда воры в законе, действовавшие на просторах СССР, в значительной степени представляли культурное единство, с середины XX в. в воровском мире начинают все больше проявляться этнические (или региональные. — *Е.З.*) различия. Согласно гипотезе Г. Слэйда, если в России в 1990-е гг. воры были вынуждены сдать позиции в пользу новых силовых предпринимателей-бандитов («авторитетов»), то в Грузии этого не произошло. Слэйд объясняет это тем, что к этому времени, сохранив в качестве фасада символическую часть воровской культуры, грузинские воры сумели адаптироваться к новым условиям и стали сами фактически неотличимы от силовых предпринимателей [Slade 2007: 275]. Г. Глонти и Г. Лобжанидзе и позже Г. Слэйд связывают специфику эволюции грузинских воров с особым размахом развития теневой экономики Грузии по сравнению с другими советскими республиками.

Для грузинского воровского мира был характерен еще ряд важных особенностей, касающихся роли и образа представителей этого мира в грузинском обществе. Прежде всего, это авторитет и престиж, которыми пользовались воры. «Воровская справедливость» связывалась в представлении носителей грузинской культуры с оппозицией государственной власти и, в частности, советской власти: воров в Грузии называли «черными» (а также

«рамочными» (ramkiani)), что противопоставляло их «красным», т.е. той части общества, которая сотрудничала с «коммунистами¹». Показательны «запреты» воровского мира, которые приводит публицист Гоча Гвасалия: запрет носить красный цвет, приближаться к советскому знамени, служить в советской армии [ramkiani kurdebis korporatsia]. В 1970–1980-е гг. националистические и сепаратистские настроения в Грузии были уже очень сильны, и протестный образ воровской культуры отвечал этим настроениям.

Характер взаимоотношений городской элиты (интеллигенции) с воровским миром также свидетельствует об особом месте воров в законе в грузинском обществе. В своем эссе, посвященном трансформации городской (тбилисской) грузинской элиты, Пол Маннинг пишет, что антисоветски настроенная грузинская интеллигенция нашла в криминальном «анти-обществе» род контркультурной утопии, противопоставленной нормам, которые воплощало государство [Manning 2009: 77]. Однако в грузинской публицистике можно встретить рассуждения, оспаривающие это утверждение, в соответствии с которым грузинскую интеллигенцию и воров в законе объединял протест против существующей власти [gamtsemlidze. mkhedrioni]. В качестве контраргумента приводятся факты, указывающие на патрон-клиентский характер отношений воров и интеллигенции: «Воры в законе и цеховики часто вводили в долю известных актеров, режиссеров, художников, писателей, поэтов и т.д., поскольку знали, что они будут «крышей» для их нелегального бизнеса, ведь кто будет трогать «цех», которому покровительствует известный на всю страну актер или режиссер» [gamtsemlidze. kvelmokmedeba da gadasakhadebi]. Воздерживаясь от окончательных выводов о том, насколько в действительности пересекались идеологические ориентации этих двух ключевых для грузинского общества слоев, можно с уверенностью говорить, что сами их представители могли не только оказаться на совместном застолье, но и «дружить семьями» [ПМА 2007; gamtsemlidze. mkhedrioni].

Отличительной чертой грузинских воров была их вписанность в «легальное» общество. Так, например, в соседском сообществе обычно было известно, где живет вор, при этом считалось, что наличие такого соседа гарантировало безопасность жителям квартала. Эта открытость была обусловлена, в том числе, и функцией арбитража, которую выполняли воровы и те, кто был наделен схожим с ними авторитетом. В Грузии ведение этой обычной для воров в законе деятельности выходило далеко за пределы их круга: справедливости у воров-законников могли искать люди, иным образом с воровским миром не связанные. Г. Слэйд

¹ Ср. разделение на тюремные «масти» или «касты»: блатные («черные»), мужики («серые»), козлы («красные») и опущенные («голубые») [Абрамкин 2008].

называет богатый медиаторский опыт воров одной из причин того, что, в отличие от России, воры в Грузии смогли удержать свою нишу в конкуренции с новыми силами [Slade 2009: 9].

В своем исследовании российских банд Светлана Стивенсон говорит о глубоком влиянии, которое оказала криминальная традиция на молодежные уличные культуры в Советском Союзе. Она связывает нарастание этого влияния со смертью Сталина, когда освобожденные заключенные начали транслировать принесенную из ГУЛАГа блатную культуру «гражданскому» населению. Ссылаясь на Мириам Добсон, она пишет, что молодежь приняла тюремную культуру с особым воодушевлением, а также о присоединении молодых людей к организуемым рецидивистами бандам [Miriam Dobson 2009 по Stephenson 2015: 180]. Особую степень проникновения криминальной культуры в молодежную среду, согласно С. Стивенсон, можно было наблюдать в экономически неблагополучных зонах, особенно если число бывших заключенных в них было высоко. Молодые люди говорили на тюремном арго, знали фольклор и песни и могли иметь личные или семейные связи с бывшими заключенными. Те же из них, кто сам побывал в заключении, пользовались особым уважением. Некоторые группы молодых людей собирали деньги и продукты для помощи зоне, а также вымогали деньги на свои нужды. С. Стивенсон, ссылаясь на цитируемое В.С. Разинкиным письмо воровского авторитета, где он призывает образовывать молодых, которые имеют свои законы (чего не должно быть), и приходит к выводу, что авторитеты делали сознательные попытки оказать влияние на живущих в сообществе молодых людей [Stephenson 2015: 181].

Сложно установить, с какого именно периода улица в Грузии попадает под сильное влияние воровского мира и в результате начинает рассматривать воровской (уличный) кодекс как источник права, а вора в законе как верховного судью. Ян Келер, исследующий неформальную организацию насилия и права в Грузии конца 1980 – середины 90-х гг., опираясь на свои полевые данные, склоняется к тому, что до конца 1960-х гг. улица и воровской мир существовали в значительной мере независимо друг от друга. Взаимопроникновение этих двух миров он связывает с распространением влияния воров в законе в сфере теневой экономики, расцвет которой в Грузии он относит к 1960-м гг. С 1970-х гг. воровской закон начинает также ассоциироваться с сопротивлением коррупции и несправедливости официальной системы [Koehler 2000: 175].

В своей автобиографической книге «Безбилетный пассажир» (2011 г.) кинорежиссер Георгий Данелия упоминает «блатных», с которыми ему довелось столкнуться подростком в годы Великой отечественной войны в Тбилиси. Он описывает их как изолированную группу маргиналов, на которых смотрят со страхом и долей безразличности (от них можно было заразиться – один болел гнойным сифилисом, другой во время игры в *zari* (кости) проиграл

ухом и тут же отрезал, третий проиграл сестру). Во время игры в *zari* блатные приглашали Данелию кидать кости, так как «рука фраера» считалась счастливой. При всей маргинализованности блатных они были заметной группой в городе: «Хотя в Тбилиси и своих блатных хватало, <...> во время войны понаехали и воры из Одессы, из Ростова, Киева и других оккупированных городов». [Данелия 2011: 126-129]. Описание блатных, которое дает Данелия, совершенно не вяжется с образом воров – благородных разбойников и рыцарей чести, который присутствует в общественном и частном дискурсе в Грузии по сегодняшний день. Мои информанты в интервью рассказывают также о том, что в военном и послевоенном Тбилиси, как минимум до начала 1950-х гг., воровской мир и улица в Грузии представляли собой пересекающиеся, но все же разные миры [ПМА 2011, м. 53]. Из приведенных свидетельств можно заключить, что их сближение началось в начале-середине 1950-х гг., интенсифицировалось в 1960-е гг. и достигло высшей точки в 1970-е гг.

Успех, влияние и «респектабельность» воров в законе в Грузии стали главными причинами того, что грузинская улица не просто восприняла «воровскую романтику» — увлеченные улицей подростки рассматривали воровскую карьеру как один из возможных, а часто и желанных жизненных сценариев. Поскольку прохождение через «академию улицы» в Тбилиси было всеобщим (варьировались только степень вовлеченности и индивидуальные жизненные установки подростков), как среда особых дискурсов и практик улица в Грузии действительно стала «кузницей кадров» для воровского мира — ведь каждый городской подросток, пусть даже опосредованно, с ним соприкасался и получал некоторые знания о его устройстве, а значит, уличная карьера добавлялась в набор его жизненных опций. Помимо компетенций, которые молодой человек приобретал, окончив советскую школу в Грузии, он имел полученные параллельно ей на улице знания и опыт, которые позволяли ему рассматривать карьеру в воровском мире как одну из возможных перспектив.

Поскольку с улицей в крупных городах Грузии так или иначе приходилось вступать во взаимодействие каждому мужчине, влияние воровского мира на умы подрастающего поколения было очевидно и для властей. Распространение «воровских традиций» среди молодежи засвидетельствовано в приказе МВД Грузии от 31 августа 1982 г. «О состоянии борьбы ОВД с лицами, придерживающимися воровских традиций и мерах по ее усилению» [Глonti, Лобжанидзе 2004: 55]. В приказе шла речь о школах и профтехучилищах, упоминались, в том числе, самые престижные школы города — например, находящаяся на проспекте Руставели историческая Первая школа (сейчас Первая гимназия). Можно предположить, что появление этого документа находилось в русле борьбы с организованной преступностью, которую провозгласил Э. Шеварднадзе.

В условиях безработицы, беззакония и дезорганизации общества в 1990-е гг. значение улицы как карьерной перспективы только укрепилось, для многих молодых людей она стала почти единственным возможным поприщем. Повысился уровень организации улицы: мужские квартальные сообщества стали принимать форму «братств» (*sadzmo*) – уличных групп с более высокой степенью организации. «Братства» функционировали как банды, имеющие название, заметного лидера и отличающиеся более скоординированным планированием своих действий.

0.2. Фокус исследования

В настоящем исследовании «улицей» я буду называть характерное для Тбилиси и других крупных городов Грузии специфическое дискурсивное и нормативно-правовое пространство, а также пространство практик. Социальное измерение «улицы» это городские кварталы – соседские сообщества, для наименования которых в дальнейшем я буду пользоваться грузинским словом «убани». Одновременно об улице можно говорить как об институте мужской социализации [Oliver 2006; Venkatesh 2001; Lauger 2014].

Наиболее важный, материализованный и локализованный во времени и пространстве социальный элемент «улицы» представляют квартальные «биржи». Один из моих собеседников дал биржам следующее определение: «...это чисто тбилисское понятие, ...можно так сказать убанская тусовка с уклоном в уголовную романтику, но не очень опасная для окружающих», с добавлением, что участвуют в ней только подростки и молодые мужчины [ПМА 2007, м., ок. 45]. Другой собеседник попытался сравнить это явление с клубом, а участников биржи – с членами клуба, у которых «друг с другом очень хорошие отношения» и которые «если нужно, друг друга поддержат - в ссоре, или в разборе дела» [ПМА 2007, м., 44].

Таким образом, биржи выделяются как особое явление самими носителями культуры, в пользу чего свидетельствуют высказывания моих собеседников, а также контекст, который дает художественная литература.

Слово «биржа» «Словарь грузинского жаргона» Л. Брегадзе объясняет как «место собрания праздной молодежи под открытым небом», а его происхождение объясняет ироничной аналогией с финансовыми биржами [Брегадзе 2005]. Представляется, что у слова «биржа» может быть и другая этимология. На материале многих городских культур известны стихийно образующиеся рынки найма, места собрания не имеющих постоянной работы людей, которые ищут потенциальных работодателей. Подобные рынки часто возникают в период изменения социально-экономической ситуации, когда оживляется стихийная экономическая деятельность. В российском контексте такие неформальные рынки труда, фиксирующиеся в

некоторых городах, носят название «биржа». Вероятнее всего этимология грузинских «бирж» в современном сленговом значении этого слова связана именно с такими трудовыми биржами [Даль 1955]. В пользу этого предположения выступает использование этого слова в значении собрания людей, объединенных трудовой деятельностью в определенном месте публичного пространства, например «биржа таксистов» или «биржа продавцов газет».

Таким образом, понятие «биржа» может использоваться не только в значении собрания квартальных уличных групп, но и шире, и тогда под этим словом может иметься в виду место встречи и праздного времяпрепровождения. Это обусловлено более общим значением этого слова, когда под ним понимается формат взаимодействия – собрание в публичном пространстве небольшой группы людей.

Интересно, что понимая слово «биржа» таким образом и пытаясь найти нечто, что выполняло бы те же функции для девушек, один информант упомянул собрания в семье («девушки не стоят, не биржуют, но у них тоже есть места сбора...у кого-то в семье») [ПМА 2007, м., 22]. Глагол «биржевать» (*birzhaoba*) может быть применен к времяпрепровождению в ночных клубах – но это скорее случай метафорического переноса понятия «биржа» на другое явление. Эти примеры высвечивают компонент значения глагола «биржевать», указывающий на общение в группе людей.

В грузинском языке присутствует производная от слова «*birzha*» лексика - глаголы «*birzhaoba*» или «*birzhis gamagreba*» (букв. «биржевать» и «укреплять биржу») со значением «стоять на бирже», «участвовать в бирже», *birzhaviki* – «биржевик», стоящий на бирже, участник биржи. Все эти слова принадлежат грузинскому сленгу.

Используя закрепившийся в антропологии термин, введенный У. Ф. Уайтом, я классифицирую биржи как *street-corner society* (сообщества на углу улицы). Как исследователь я буду понимать под «биржами» принадлежащие соседскому сообществу квартала мужские уличные группы сверстников, взаимодействие участников которых происходит преимущественно в публичном пространстве этого квартала. Опираясь на лексическое значение слова «биржа» в грузинском языке, я также буду использовать его для обозначения места, где происходит это взаимодействие. С предложенным мной определением можно сравнить классическую дефиницию Фредерика Трэшера, которое он дает бандам (*gangs*): «Банда – это интерстициальная группа, которая первоначально формируется спонтанно, а затем сплавляется через конфликт. Ее характеризуют следующие типы поведения: общение участников происходит лицом к лицу, члены банды вместе слоняются по улицам, банда может двигаться в пространстве наподобие отряда, планировать свою деятельность, банда отличается конфликтностью. В результате этого коллективного поведения развивается традиция,

нерефлексируемая внутренняя структура, командный дух, солидарность, мораль, осознание принадлежности к группе и определенной территории» [Thrasher 1927: 57]. Данное определение может быть применено и к тбилисским биржам в периоды их наибольшей консолидации (конец 80-х – начало 2000-х), но с важным дополнением – формирование бирж происходит по локальному, соседскому принципу, т.е. биржи – пример территориальных сообществ [Головин, Лурье 2008].

Представленные особенности роли и контекста функционирования улицы в грузинском городе, ее признанная в обществе функция социализирующего института и воспитателя мужества определили фокус моего исследовательского интереса к тбилисским биржам.

Объектом настоящего исследования избрана “уличная” культура Тбилиси, а именно мужские квартальные сообщества как ее основное социальное измерение. **Предметом исследования** являются мужские квартальные сообщества как социальный институт, его структура и функционирование.

Цель исследования - показать структуру и механизмы функционирования мужских квартальных уличных групп Тбилиси в контексте той роли, которую этот социальный институт выполняет в грузинском городском обществе.

Задачи работы, перечисленные в порядке их решения в тексте, включают 1) рассмотрение тбилисских бирж как элемента соседских сообществ; 2) определение возрастной и статусной структуры уличных групп; 3) рассмотрение репутационных механизмов организации уличных групп; 4) рассмотрение отношений искусственного родства как одного из измерений организации уличных групп; 4) определение роли «улицы» как биографического этапа; 5) установление и описание взаимосвязей квартальных бирж и «уличной» культуры с воровским миром и тюремной культурой, при том, что под «воровским миром» здесь и далее понимается сеть, объединяющая прошедших ритуал воровской коронации (в грузинском эквиваленте – воровского крещения), и носителей статусов, предваряющих прохождение этого ритуала) 6) рассмотрение прагматики функционирования уличного кодекса как системы правил 7) определение влияния уличной культуры на правосознание тбилисцев; 8) рассмотрение механизмов использования «бирж» официальной властью и оппозицией в политических процессах периода президентства М. Саакашвили; 9) определение характера трансформации тбилисской улицы под влиянием политики «нулевой толерантности», осуществлявшейся по инициативе М. Саакашвили.

В настоящем исследовании я сосредотачиваюсь на периоде, отмеченном временем второго срока президентства Эдуарда Шеварднадзе - 2000-2003 гг., Революцией Роз в Грузии (2003 г.), и временем президентства Михаила Саакашвили (с 2004 г.) вплоть до парламентских

выборов, на которых президентская партия «Единое национальное движение» (ЕНД) потерпела поражение (2012 г.). Нижняя граница этого периода определяется временем вовлеченности в уличную жизнь основной группы моих собеседников, родившихся в середине 1980-х гг., а верхняя – моим последним полевым выездом в Тбилиси осенью 2012 года. Таким образом, настоящее исследование фокусируется преимущественно на периоде пребывания у власти Единого национального движения, партии М. Саакашвили, поскольку именно этот период отмечен реформаторскими инициативами, направленными, в том числе, и на «улицу» как на социальный институт, и приведшими к трансформациям этого социального института. Использование в настоящем исследовании материалов, относящихся к предшествующему периоду, дает возможность составить представление об организации этого института до начала кампании «нулевой толерантности» и основных вехах его прослеживаемой по данным устной истории эволюции. С этой целью я обращаюсь также к данным интервью с собеседниками второй, дополнительной, группы, родившимися в период с 1935 г. до середины 1980-х гг. Поскольку последний блок моих полевых данных относится к 2012 году (не считая нескольких проведенных позже по переписке в процессе работы над текстом уточняющих интервью), и большая часть описываемых реалий демонстрируют сильную изменчивость, в качестве времени повествования в работе преимущественно используется прошедшее.

0.3. Методологическая и эмпирическая основа исследования

В своем исследовании я опираюсь на качественную методологию (количественные данные присутствуют в работе только как цитирование других исследований). В своем понимании качественного метода я склоняюсь к пониманию культурного анализа, предложенному Клиффордом Гирцем. Согласно К. Гирцу - цель антропологического анализа состоит в установлении «значений, которые имеют определенные социальные действия для самих действующих лиц, и констатацией, как можно более развернутой, того, что дает нам почерпнутое таким образом знание об обществе, в котором оно почерпнуто, и об общественной жизни в целом» [Гирц «Насыщенное описание»]. Вслед за К. Гирцем основной задачей производимых мной интерпретаций я вижу вскрытие «неформальной логики реальной жизни» [Гирц 2004: 25] .

В исследовании применяется антропологический подход к изучению мужских квартальных сообществ, которые рассматриваются как социальный и социализирующий институт в городской Грузии. В рамках антропологического метода основным предметом анализа становится внутренняя организация «улицы» и ее взаимосвязи с обществом, к которому она принадлежит.

В ходе полевых исследований я проводила полуструктурированные и т.н. этнографические интервью, когда исследователь участвует в естественным образом возникшем обсуждении. Несколько небольших пилотных и уточняющих интервью в процессе работы над текстом были проведены по переписке. Всего в рамках диссертационного проекта я провела более ста интервью. Все интервью (за исключением четырех) проводились на грузинском языке. Поиск собеседников осуществлялся по принципу цепной выборки, методом «снежного кома». Вскоре я обнаружила, что степень готовности моих собеседников говорить со мной открыто зависела от того, насколько хорошо нас обоих знал тот, кто нас знакомил. Таким образом, одна из важнейших для уличной культуры характеристик – важность рекомендации – в значительной мере определила и мою полевую работу. Наиболее удачные интервью были длительными – от часа до трех с половиной часов. Доступ в поле значительно облегчался владением мною грузинским языком, которое было для информантов свидетельством моего неспящего интереса к грузинской культуре, более «глубокого» понимания грузинской действительности и побуждало к сотрудничеству со мной. Две трети интервьюируемых составили молодые мужчины 18-25 лет (преимущественно студенты или люди с высшим образованием), для которых «уличный» этап жизни - недавнее прошлое, треть - интервью с мужчинами 30-70 лет. Несколько интервью я провела с женщинами (разных возрастов) и молодыми девушками.

Поскольку большую часть времени я жила в семье, моему наблюдению были доступны внутри- и околосемейные взаимодействия (включенное наблюдение), в которых фигурировал фактор «улицы», также я могла наблюдать уличные взаимодействия (стороннее наблюдение).

По причине ограничений, связанных с ролью женщины в «мужском» поле, спецификой политической ситуации в Грузии в период проведения полевой работы и отсутствия возможности провести непрерывное длительное (один год и более) полевое исследование, я была вынуждена пользоваться интервью как основным методом в исследовании, важную роль в котором играет описание практик.

В качественных исследованиях закрытых уличных сообществ обычно применяется преимущественно метод включенного наблюдения, когда исследователь присутствует в жизни сообщества и играет в нем ту или иную роль, интервьюирование используется как дополнительный метод сбора данных. Таково, например, классическое исследование уличных сообществ в квартале итальянских мигрантов Бостона Корневилле, выполненное У. Ф. Уайтом в конце 30-х гг. У.Ф. Уайт жил в Корневилле в течение трех с половиной лет, около 18 месяцев из которых – в итальянской семье. Уайт во многом был новатором: метод включенного наблюдения не входил тогда в классический арсенал социальных наук [Whyte 1943]. Мартин

Санчез Янковски работал с разноэтничными уличными группировками Лос-Анджелеса, Бостона и кварталов Нью-Йорка и также полагался, в основном, на включенное наблюдение [Jankowski 1991]. В течение десяти с половиной лет (с 1978 г.) он проводил сравнительное исследование, результатом которого стала монография *Islands in the streets*. В отличие от Уайта, который пишет, что его социальный опыт был далек от той жизни, которую он исследует, латиноамериканец Янковски вырос в квартале Детройта, где постоянно общался с уличными группировками. Янковски пишет, что после начального периода недоверия, подозрений и проверок члены группировок забывали, что он проводил исследование, и начинали вести себя свободно и открыто. Этому часто способствовал состав группировок, включавших участников разных возрастов – от десяти до сорока двух лет. Присутствие человека, возраст которого сильно превышал подростковый, не казалось слишком странным. Янковски проводил с членами изучаемых группировок много времени, попадал вместе с ними в рискованные ситуации, и его действия не обманули ожиданий информантов. В значительной мере этим он объясняет свою успешную работу в поле. Янковски пишет, что он принимал участие почти во всем, что делали его информанты: ел и спал вместе с ними, оставался в их семьях, и в ситуациях, где он не мог сохранять нейтралитет, дрался вместе с ними. Только противозаконные действия составляли исключение, и это было оговорено с информантами. Рут Хоровиц, автор книги «*Honor and the American Dream: Culture and Identity in a Chicano Community*», монографического исследования уличных латиноамериканских группировок чикано, также полагалась на метод включенного наблюдения [Horowitz 1983]. Хоровиц могла получить всю интересующую ее информацию, не выходя за пределы обычной беседы, поэтому ей не приходилось прибегать к интервью. Для того чтобы завоевать доверие информантов, ей потребовалось несколько месяцев. Все же доступ в поле оказался ограничен. Ей не позволяли присутствовать при драках или участвовать в «набегах» на другие группировки. Несмотря на очевидные преимущества метода включенного наблюдения при исследовании закрытых сообществ, при работе в сложном поле, существуют примеры успешных исследований, проводившихся преимущественно методом интервьюирования. Таково, например, исследование Брюса Джакобса, который изучал сеть торговцев кокаином в Сэнт-Луисе, полагаясь на интервью, и занимаясь только эпизодическим «ненавязчивым» наблюдением [Jacobs 1999].

Моя работа представляет еще один пример исследования, основывающегося преимущественно на данных интервью. Исследование можно назвать методологическим экспериментом, поскольку помимо решения основных целей и задач, оно демонстрирует возможности применения нестандартного для предмета исследования методологического

инструмента. Такая работа требует от исследователя принятия объективных ограничений и обостренного внимания к вопросу критики источника. В этом смысле основной моей задачей как полевого исследователя было найти способы увести моих собеседников от рассуждений в духе фольклорной социологии. Впервые выезжая в поле, я предполагала, что разговоры об уличных сообществах Тбилиси могут оказаться для моих собеседников необычным и новым опытом. Между тем мои наблюдения в поле и опыт интервьюирования показали, что «академия улицы» принадлежит к числу естественных предметов разговоров, более того, это тема, на которую в Грузии охотно и с интересом говорят и мужчины и женщины. Однако оказалось, что присутствие в частном и общественном дискурсе темы «академии улицы» и готовность, с которой мои собеседники заговаривали о ней, имела обратную сторону. Многие мои собеседники были склонны сворачивать разговор в сторону фольклорных теорий происхождения феномена воров в законе или аргументированных рассуждений о негативной/позитивной роли улицы в грузинском обществе. Еще большим препятствием для получения нужных мне сведений о личном опыте моих собеседников становилась их предрасположенность продуцировать нормативное знание, т.е. говорить не о том, что произошло, а о том, как это обычно происходит или должно происходить. Готовые нарративные модели в рассказах моих собеседников об улице можно объяснить сложностью нарративизации повседневности и активным присутствием этих моделей в общественном и частном дискурсе. Как интервьюеру мне пришлось столкнуться с ярким примером наивной социологизации изучаемого мной явления, а именно с продуцированием и воспроизводством следующих уровней фольклорного знания об обществе – дескриптивного знания или знания о фактах, “положениях дел”, “событиях”; нормативного знания о “должном”, “правильном”, “справедливом” и т.д.; и объяснительного знания – “имплицитными” теориями общества, знанием о взаимосвязях, причинах социальных процессов [Катерный 2017: 148]. Этого типа знания, интересного с точки зрения когнитивной социологии, было недостаточно мне как исследователю, изучающему по нарративным данным практики, поэтому моей важной и непростой задачей при интервьюировании было побудить собеседников опираться на их индивидуальный опыт. С этой целью я использовала следующие приемы: привязку вопросов к частным фрагментам их предполагаемого личного опыта, использование при формулировке вопросов подробностей, полученных в предыдущих интервью. В силу используемого метода сбора данных, существования готовых нарративов об «уличной академии» и проблематизации этой темы в обществе рассказы моих собеседников часто являли собой то, как они хотели бы видеть или преподнести те или иные уличные события, практики или представления, а не то, какими они могли быть в действительности и даже не то, какими мои собеседники их видели.

По этой причине при интерпретации полученного материала была исключительно важна верификация с помощью данных других интервью. Вместе с тем, нужно сказать, что материал о желаемом или нормативном образе улицы был также принципиально важен для исследования.

Только после смены власти в Грузии в результате парламентских выборов 2012 г., когда ЕНД перешло в оппозицию, я поняла, как сильно предопределила условия моей работы в поле проводившаяся в годы президентства его лидера М. Саакашвили кампания по борьбе с организованной преступностью. За все время работы в поле я получила всего несколько отказов от интервью², всего один или два раза услышала от собеседников касавшиеся содержания интервью ремарки (в шуточной форме) о том, что их «за это посадят». Только когда с 2012 г. в грузинских СМИ, популярных телесериалах и т.д. неожиданно и ярко стала проявляться тема улицы, которая до этого звучала почти исключительно в контексте борьбы с теми или иными проявлениями последней, мне стало ясно, насколько табуирована была эта тема в публичной сфере все это время. Теперь склонность моих собеседников к обобщенным, не связанным с индивидуальным опытом ответам я связываю не только со сложностью нарративизации повседневного опыта, но также с вполне понятной в политическом контексте тех лет осторожностью.

Гендерный фактор мне представляется существенным, но менее значимым ограничением. Очевидно, что женщина не может участвовать в исключительно мужских практиках, таких как разборки или драки. Вместе с тем, доступ исследователя-мужчины к участию в уличных практиках был бы тоже проблематичен. В свою очередь, исследователь-женщина менее опасна, особенно женщина-иностранка, которая, к тому же, предположительно слабо вовлечена в местные сети. Женщина - не судья в вопросах уличных ценностей. Я пришла к выводу, что в позиции женщины, исследующей область сугубо мужских практик, есть как недостатки, так и преимущества.

Помимо интервью и наблюдений в исследовании достаточно широко используется также анализ документов. Содержательными оказались грузиноязычные материалы тбилисских Интернет-форумов – тем, подобных следующим - «Воры в законе» [kanonieri kurdebi 2004], «влияние уличных понятий в Грузии» [dzvelbichoba khalkhshi da politikashi 2007], «нужен или нет воровской менталитет» [sachiroa tu ara 2007] и др. Эти данные

² Несколько раз я столкнулась с отказом от диктофонной записи, достаточно часто в ходе интервью меня просили сохранить конфиденциальность некоторых фактов.

послужили дополняющим интервью источником и позволили уточнить полученные в ходе интервью данные в отрыве от поля в процессе работы на текстом.

В качестве источника я также достаточно широко привлекаю данные прессы, которые позволили определить степень и характер присутствия интересующего явления в общественном дискурсе.

Достаточно полезным оказалось обращение к художественным произведениям последних десятилетий, в которых затрагивается тема «уличной жизни»: романам Аки Морчиладзе «Собаки улицы Палиашвили» [morchiladze 2000], «Путешествие в Карабах» [morchiladze 2004] и «Августовский пасьянс» [morchiladze 2001], и роману Лаши Бугадзе «Последний звонок» [bugadze 2004]. О «Путешествии в Карабах» и «Собаках улицы Палиашвили» носители культуры говорят как о достоверном отражении тбилисской «уличной жизни» периода 90-х гг. «Августовский пасьянс» иллюстрирует события более позднего времени - начала XXI вв. Пользующийся большой популярностью в Грузии криминальный роман Гочи Манвелидзе «Волки» представляет собой историю о превращении ставшего жертвой несправедливости и попавшего в тюрьму школьника Луки Гегешидзе в вора в законе и о его последующем жизненном пути [manvelidze 2004]. Этот тип документов интересен, прежде всего, потому, что он предоставляет независимый от вмешательства исследователя контекст изучаемого явления, часто – дает пример стереотипизированного представления о нем. Так, роман Лаши Бугадзе «Последний звонок» содержит наглядные примеры стереотипизации уличных ролевых моделей и речевого поведения, конструирования релевантных для исследования образов, которые должны читаться носителями культуры как узнаваемые и типичные. Художественная литература представляется хорошим источником и для выявления эмных категорий.

Источниками для меня послужили также два художественных фильма, – «Солнце неспящих» (Т. Баблуани, 1992 г.) и «Путешествие в Карабах» (Л. Тутберидзе, 2005 г.), экранизация одноименного романа А. Морчиладзе. Особо нужно отметить «Солнце неспящих» Тэмура Баблуани, фильм, снятый в 90-е годы и повествующий о взаимоотношениях между отцом и сыном - «уличным парнем». Причину популярности «Солнца неспящих» носители уличной культуры часто объясняют тем, что фильм отражает «правду уличной жизни». Этот фильм послужил источником дополнительной визуальной информации об актуальном для уличной культуры стиле поведения (главный герой этого фильма был признан моими информантами характерным представителем этого стиля).

Дополнительным источником послужили материалы созданных подростками квартальных (убанских) веб-сайтов, анализ материалов которых позволил выделить

визуальные символы, через которые подростки осуществляют самопрезентацию [mtatsminda; vakelebi].

Информативной была и сама реакция собеседников на мой интерес к тбилиским биржам – на первом этапе разработки темы для меня было показательным, что мое желание написать работу о биржах было понятно носителям культуры. Тема расценивалась как достойная для изучения, и это было дополнительным свидетельством того, что биржи рассматриваются как значимое явление в самом обществе. Предостережения и советы быть осторожной одних информантов, также как и смех других (относящийся не к обоснованности выбора темы, а скорее к тому, что, по мнению моих собеседников, настолько далекая от академических интересов сфера жизни становится предметом исследования) были существенны для понимания отношения к изучаемому социальному институту в обществе.

0.4. Актуальность исследования

Подавляющее число исследований, посвященных уличным группам, выполнено на материале городских гетто США социологами, криминологами, и несколько реже – антропологами. Несопоставимо меньше примеров изучения уличных групп на постсоветском материале. В отличие от уличных групп, исследуемых в США, грузинская «улица» не была этнически или социально маргинализована, до последних лет представляя легитимный институт мужской социализации. Таким образом, исследование на качественно ином материале расширяет представления о возможном спектре вариаций форм и контекстов функционирования уличных групп. Хронологический период, избранный для рассмотрения, также обуславливает актуальность исследования, поскольку именно в эпоху масштабных реформ правительства М. Саакашвили, важная часть которых была направлена непосредственно на объект исследования - грузинскую улицу, - последняя претерпевала драматические изменения.

Социальная актуальность исследования обусловлена тем, что оно формирует знание о тех скрытых аспектах политической жизни Грузии, которые доступны только полевому исследованию. Работа существенно расширяет представления о социальной жизни столицы Грузии, общественные и культурные связи России с которой насчитывают столетия, и интерес к которой сейчас растет. Исследование мужских уличных групп приобретает актуальность для российского общества также в свете публикации в течение текущего года материалов в СМИ о появлении и развитии в России молодежного движения АУЕ (приводятся расшифровки – «Арестантский уклад един» или «Арестантское уркаганское единство»), чьи преимущественно несовершеннолетние последователи, как указывается в данных публикациях, под предлогом

сбора воровского общака занимаются вымогательством денег у сверстников, объединяются в группы и т.д. [Тарасов 2017; Сулим 2017]. В АУЕ видят новую форму молодежных банд с криминальной идеологией. В этом контексте настоящее исследование приобретает значение производства актуального знания об условиях появления, особенностях функционирования, внутренней организации уличных сообществ на постсоветском пространстве и характера их взаимоотношений с криминальным миром.

Изучение уличных кодексов имеет социальное значение, поскольку позволяет получить представление об особенностях правосознания в обществе, где они применяются или применялись. Также как и в Грузии, в российском обществе в 1990-е гг. сфера применения уличных «понятий» (уличного кодекса) выходила за пределы уличной культуры, отголоски чего можно встретить до сих пор, однако этнографические описания российских «понятий» немногочисленны и фрагментарны. Обращение к близким реалиям на грузинском материале отчасти может восполнить этот пробел.

Исследование актуально как академический анализ важнейших для политической и общественной жизни Грузии социальных процессов времени президентства Саакашвили – периода, осмысление которого, во многом, задача будущего, но который, несомненно, останется в истории страны XXI века как переломный момент и одна из важнейших вех. Поскольку в настоящее время социальная значимость «улицы» в Грузии не утрачена, исследование имеет для грузинского общества не только исторический интерес.

0.5. Основные положения, выносимые на защиту

- В грузинском городском обществе уличная социализация представляла собой одобряемый и обязательный для мужчины биографический этап с предписанными моментами его начала и окончания.
- Основным механизмом формирования и функционирования уличных солидарностей – принцип общей репутации. Согласно этому принципу честь и репутация индивида находится в прямой зависимости от репутации членов родственных, соседских, дружеских групп, к которым индивид принадлежит, а также от коллективной репутации этих групп как общностей.
- Структура тбилисских бирж определяется возрастной и статусной иерархией. Дополнительное ее измерение представляют узы искусственного родства.
- Уличный кодекс являет собой одновременно интерпретативное и предписывающее средство, но его предписания используются стратегически. Моральный

авторитет кодекса позволяет использовать его как для оправдания тех или иных действий, так и для побуждения к ним.

- Вплоть до эпохи президентства М. Саакашвили грузинская «улица» организационным, правовым, экономическим и этическим образом была связана с воровским миром.

- Уличные представления о мужестве и достоинстве определили особенности правосознания широких слоев населения Тбилиси.

- В результате реформаторских усилий государства улица утратила значение привлекательной экономической и жизненной стратегии, многие молодые люди перестали видеть смысл во вложении сил в уличные статусы. С уличным кодексом все больше конкурировали другие ценности – религиозные и патриотические.

0.6. Теоретическая и практическая значимость работы

Опираясь на антропологический метод и рассматривая изучаемый предмет на уровне повседневных практик и эмных концепций, исследование уходит от предложенного в рамках теории социальной дезорганизации объяснения феномена склонных к насилию уличных групп разрывом социальных связей в сообществе, а также утверждения об антагонизме между соседскими сообществами и функционирующими в их рамках уличными группами и рассматривает последние как продолжение и элемент соседских сообществ³. Рассмотрение прагматики грузинского уличного кодекса с использованием совмещения этнографического и этнометодологического подходов к изучению кодексов поведения вносит эмпирический вклад в дискуссию о правилах⁴. Теоретическая значимость исследования также обусловлена его сосредоточением на микродинамике изучаемых явлений, сопровождающимся вниманием к более широкому историческому и социально-политическому контексту. Результаты исследования могут быть использованы в дальнейшем изучении локальных уличных групп на другом эмпирическом материале, в исследованиях молодежных культур, кодексов поведения, а также в исследованиях в области антропологии государства.

Текст диссертации может быть использован при подготовке лекционных курсов, семинаров, учебных пособий по молодежным культурам, городской антропологии, антропологии права. Материалы диссертации уже были использованы автором при подготовке

³ Ср., напр., Kornhauser R. Social Sources of Delinquency: An Appraisal of Analytic Models. University of Chicago Press, 1978. P. 21.

⁴ См. Волков В. В. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал, 1998. № 3-4. С. 13-26.

лекции для студентов Северо-Осетинского государственного университет имени К. Л. Хетагурова в рамках школы, организованной совместно СОГУ и Европейским университетом в Санкт-Петербурге. Одна из статей автора, опубликованная по результатам исследования, была включена в список рекомендованной литературы к курсу "Youth Communities in the City: Analytical Approaches", прочитанному весной 2015 г. на факультете антропологии ЕУСПб профессором London Metropolitan University Светланой Стивенсон.

Опыт и результаты исследования предоставляют инструменты, позволяющие критически оценивать материалы масс-медиа о молодежных уличных группах, отличать действительно имеющие место явления от моральных паник в обществе, давать рекомендации специалистам, которые практически работают с уличными молодежными группами. В частности, результаты исследования были использованы при подготовке экспертизы для Комитета по молодежной политике и взаимодействию с общественными организациями Правительства Санкт-Петербурга в рамках Программы гармонизации межкультурных, межэтнических и межконфессиональных отношений, воспитания культуры толерантности в Санкт-Петербурге за 2011-2015 гг.

0.7. Апробация и степень достоверности исследования

Достоверность исследования подтверждается использованием разного типа источников, постановкой научных результатов в контекст уже выполненных исследований в той же области. Утверждения и выводы работы опираются на приведенный полевой материал.

Основные результаты исследования были отражены в докладах, представленных автором на следующих конференциях: «Радловские чтения» (МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2008, 2017), «Лавровские среднеазиатско-кавказские чтения» (МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2009-2017), «Антропология города: молодежные аспекты» (Институт этнологии и антропологии РАН, декабрь 2014, Москва), the international seminar "Frontiers of Identity. Assessing the Risks of Modernisation and Globalisation in the Caucasus" (Гентский университет, апрель 2012, Гент, Бельгия), the symposium "Perceptions of the State and Legal Practice in the Caucasus. Anthropological Perspectives on Law and Politics" (Philipps-University Marburg and Shota Rustaveli State University (Batumi), ноябрь 2011, Батуми, Грузия), 11th EASA Biennial Conference "Crisis and imagination" (Август 2010, Майнуг, Ирландия), the workshop „Urban Spaces: Caucasian Places: Transformations in Capital Cities“ (Humboldt University Berlin and Ivane Javakhishvili State University, сентябрь 2009 г., Тбилиси, Грузия).

Кроме того, фрагменты диссертации обсуждались на исследовательских семинарах факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (2007-2013 гг.), на

семинаре отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН «Кавказ: перекресток культур (сентябрь 2013 г.).

0.8. Историография

История изучения молодежных уличных групп (в настоящем обзоре я буду пользоваться этим термином, чтобы охватить весь диапазон уровней организации уличных групп от досуговых дворовых компаний до уличных группировок) насчитывает почти столетие, достаточное время для складывания богатой историографической традиции [Thrasher 1927; Whyte 1943]. В ней можно выделить два преобладающих направления: социолого-антропологическое и криминологическое. Как объект антропологического исследования молодежные уличные группы рассматриваются в рамках городской антропологии [Stephenson 2015, 2012; Oliver 2006; Venkatesh 2001; Venkatesh and Levitt 2000, Jankowski 1991; Anderson 1999], значительная часть работ принадлежит антропологии насилия [Harding 2005; Shashkin & Salagaev 2003; Koehler 2000] и гендерным исследованиям [Шашкин, Салагаев 2008; Курзоватова 2005; Driessen 1983]. Спектр вопросов, к которым в связи с уличными группами обращаются работающие в этих направлениях исследователи, необычайно обширен, в качестве основных направлений можно выделить: взаимодействие уличных групп с соседским сообществом, частью которого они являются [Jankowski 1991]; их взаимодействие с различными институтами общества [Stephenson 2015; Venkatesh & Levitt 2000]; аспекты идентичности членов уличных групп [Garot 2007; Vigil 1988]; кодексы поведения [Громов, Стивенсон 2009; Jimerson & Oware 2006; Anderson 1999] и т.д.

Работы криминологического направления характеризуются междисциплинарным подходом, объединяющим социологию, психологию и право, и в основном сосредотачиваются на выявлении причин и предпосылок подростковой преступности, а также поисках возможных способов ее предотвращения [Sampson & Graif 2009; Sampson & Laub 1994; Kornhauser 1978; Klein 1971]. Многие авторы криминологических исследований не обращаются к феномену уличных групп напрямую, а пытаются определить, с какими характеристиками соседских сообществ коррелирует уровень преступности вообще, и преступность, связанная с уличными группами в частности [Sampson 2001; Sampson 1997; Sampson & Raudenbush 1997; Park 1925]. Российские исследователи криминологической парадигмы преимущественно сосредотачивают свое внимание на более широком предмете, определяемом ими как «организованная преступность», обращение к уличным группам в этих исследованиях либо эпизодическое, либо отсутствует [Гилинский 2009; Тулегенов 2003; Александров 2001; Гуров 1990; Костюковский 1989], хотя существует определенное число исследований, посвященное

непосредственно уличным группам [Ханипов 2008а; Пирожков 1994; Прозументов 1993]. Стоит отметить и попытку создания учебника по социологии криминальной культуры [Старков 2010]. В конце XX – начале XXI века появляется целый ряд исследований молодежных уличных групп в СССР и на постсоветском пространстве, выполненных на социально-антропологических позициях [Nasritdinov & Schröder 2016; Stephenson 2015; Белановский 2009, Костерина 2008; Карбаинов 2004, 2009; Стивенсон 2006, 2016; Молодежные группировки 2009; Громов 2006, 2009, 2012]. Исследования уличных групп в СССР и на постсоветском пространстве сравнительно немногочисленны, большинство из них проводились в крупных городах – Казани [Shashkin, Salagaev 2003, Шашкин, Салагаев 2004б; Стивенсон 2006], Москве [Stephenson 2012], Улан-Удэ [Карбаинов 2009, 2004], Бишкеке (Фрунзе) [Nasritdinov & Schröder 2016] и др.

Стоит отметить, что выделение криминологического и социолого-антропологического направлений в изучении уличных групп отчасти условно, они не изолированы друг от друга, а составляют единую, характеризующуюся преемственностью, историю идей. Многие работы невозможно однозначно отнести к тому или иному направлению (например, Ханипов 2008а).

Большое, а возможно и подавляющее число исследований в области изучения «улицы» и молодежных уличных групп принадлежит американским исследователям, которые сосредотачивались на изучении соседских сообществ городов США. В фокусе их внимания чаще всего оказывались стигматизированные и маргинализированные по этническому признаку кварталы, неблагополучные с социально-экономической точки зрения и характеризующиеся высоким уровнем преступности.

Еще одна требующая упоминания традиция в исследовании уличных групп – британская. Британские исследователи сосредоточились на бандах и молодежных субкультурах в послевоенную эпоху, причем основным фокусом стали субкультуры, которые рассматривались как форма классового сопротивления [Aldridge, Medina-Ariza & Ralphs 2008; Hall & Jefferson 1975]. В Британии объектом пристального исследовательского внимания уличные группы стали в последнее десятилетие. В дискуссиях, ведущихся на британском материале, обращает на себя внимание полемика вокруг адекватности термина «банда» (gang) для британских реалий. Часть исследователей сходятся, констатируя появление уличных групп, которые можно определить этим термином, и связывают его с общественными сдвигами, аналогичными тем, что произошли в США (например, Pitts 2008, Densley 2013). Другая группа ученых не видит в уличных группах Британии нового явления, и внезапное «появление» здесь банд считают следствием академической и политической конъюнктуры (например, Hallsworth 2013).

Полный библиографический охват исследований, посвященных уличным группам, в силу их многочисленности, представляет невыполнимую задачу, но по этой же причине обзоры приобретают особую ценность. Обзор, выполненный Б. Кафлин и С.А. Венкатешем, охватывает исследования, выполненные после 1960 г. [Coughlin & Venkatesh 2003]. Это время выбрано авторами как период, когда исследователи начинают выносить концептуализацию феномена уличных банд за пределы социально-проблематизирующей рамки. Текст организован по секциям, каждая из которых посвящена отдельному аспекту исследования уличных групп: «экономическая деятельность банд», «банда и гендерный анализ», «раса и этничность», «закон, политика и государство». Завершают обзор рассуждения об исследовательских акцентах будущего – плодотворности перехода от локального к институциональному ракурсу с одновременным расширением набора исследуемых социальных и пространственных контекстов функционирования уличных групп [Coughlin & Venkatesh 2003]. Д. Виджил, выполняя свой обзор исследований уличных групп, приходит к выводу о недостатке базирующихся на качественных данных антропологических работ, которые бы отвечали на вопрос о том, каким именно образом оказавшийся под влиянием неблагоприятных социальных факторов индивид делает выбор в пользу насилия. Д. Виджил призывает социологов вернуться к характерному для антропологов вниманию к микродинамике наблюдаемых процессов, которое некогда было свойственно и их дисциплине [Vigil 2003: 237-238]. Дж. Л. Вуд и Е. Аллен предлагают криминологически ориентированный обзор исследований уличных групп. Они заключают, что несмотря на обилие теоретических рамок и эмпирических данных, понимание феномена банд до сих пор ограничено и довольно путано. В качестве возможного выхода авторы предлагают переход к большей междисциплинарности исследований, в частности – подключение психологии [Wood & Alleyne 2010]. В 2017 году вышел учебник Алистера Фрезера по антропологии уличных банд. А. Фрезер сосредотачивается на рассмотрении структурных, культурных и индивидуальных сил, которые, соединяясь, формируют группы, определяемые исследователями как банды. Одна из основных провозглашаемых задач книги – налаживание диалога между современными идеями и исследованиями предыдущих поколений. Обращаясь к историческому, социологическому, культурологическому и другим подходам к изучению банд, автор пытается проблематизировать причинно-следственные объяснения, выдвигаемые в рамках применяемых к уличным группам теорий. В учебнике излагаются современные направления в исследованиях уличных групп, включая феминистскую и глобальную перспективы [Fraser 2017]. Более ранние кросс-культурные и обобщающие работы принадлежат М. Флину и Д. Бразертону, С. Халсворсу, Д. Бразертону, коллективный том под названием „Справочник по

бандам» (The Handbook of Gangs) вышел под редакцией С. Декера и Д. Пируза [Flynn & Brotherton 2008; Hallsworth 2013; Brotherton 2015, 64; Decker & Pyrooz 2015]. Стоит назвать также работу Берфинда и Бартуша, представляющую пример криминологического учебника, посвященного уличным группам и, шире, молодежной делинквентности⁵ [Burfeind & Bartusch 2011].

Цель и задачи моего исследования отсылают к социолого-антропологическому направлению изучения уличных групп, однако было бы несправедливо оставить без рассмотрения работы криминологической традиции. Несмотря на то, что задачи, которые характерны для работ этого направления, не совпадают с поставленными в настоящем исследовании, криминологические работы содержат достойные внимания соображения, касающиеся уличной культуры, организации соседских сообществ и их характеристик.

Начиная с первых десятилетий XX века высокий уровень преступности в городах (в том числе преступности с участием уличных групп) объяснялся разрывом социальных связей в соседских сообществах. Причину их ослабления и разрыва, в свою очередь, видели в бедности, повышенной плотности расселения, этнической гетерогенности и мобильности населения. Все это рассматривалось как факторы, способствующие подрыву социального порядка. Такого взгляда придерживались последователи теории социальной дезорганизации, выдвинутой представителями Чикагской школы городской социологии.

Понятие «социальной дезорганизации» ввели У.И. Томас и Ф. Знанецки, изучая воздействие индустриализации и расселения в этнически смешанных кварталах на мигрантов из Польши [Thomas & Znaniecki 1975]. Позже концепцию социальной дезорганизации развивал Р. Парк, при этом он подчеркивал значение упадка формального социального контроля как ведущего к дезорганизации, а делинквентность считал ее индикатором [Park 1925]. Последователями теории социальной дезорганизации были также К. Шоу и Х.Д. Маккей, изучавшие корреляцию географического распространения подростковой делинквентности с социально-экономическими показателями [Shaw & McKay 1942]. Они обнаружили, что высокий уровень делинквентности в некоторых районах Чикаго сохранялся несмотря на изменения расового и этнического состава, и пришли к выводу, что помимо характеристик населения, уровень преступности определяют экологические параметры района [Kubrin 2003: 374].

⁵ Делинквентность - в криминологии термин для определения различных видов отклоняющегося поведения, связанных с нарушением правовых и нравственных норм. В узком смысле - синоним понятия преступности.

Понятие социальной дезорганизации стало определяться как неспособность сообщества соответствовать коллективным ценностям своих жителей и поддерживать социальный порядок [Kornhauser 1978: 120]. Упорядоченное поведение индивидов, как предполагалось, является результатом социализации, в ходе которой индивиды впитывают ценностные ориентиры и правила поведения, диктуемые обществом. Однако в дезорганизованном сообществе в результате негативных эффектов ослабления или разрыва дружеских и родственных связей процесс социализации не может проходить успешно, и интериоризации подлежат не декларируемые ценности общества, а альтернативный набор ценностей [Kornhauser 1978: 21].

Позже в криминологической традиции исследования соседских сообществ начала превалировать идея неформального «социального капитала», который воплощается в социальных связях между людьми. Идея «социального капитала» органически вплеталась в теорию дезорганизации: лишенные социального капитала соседские сообщества в меньшей степени способны достигать реализации своих ценностей и осуществлять социальный контроль, который обеспечивает безопасность. Такое развитие теории социальной дезорганизации предложил Роберт Сэмпсон, один из современных ее сторонников, который посредством идеи «социального капитала» соединил изучение семьи, подростковой преступности и соседских сообществ [Sampson & Graif 2009; Sampson 2001]. Он использует теорию социальной дезорганизации, чтобы выявить факторы, объясняющие вариативность уровня преступности среди подростков в разных соседских сообществах. Первопричину насилия в молодежных уличных группах он видит в социальных факторах, которые приводят к неэффективному воспитанию детей и подростков [Sampson & Laub 1990: 611; Laub & Sampson 1988: 375-376].

Воспитание детей Сэмпсон рассматривает как комплексное явление, определяющееся не только индивидуально, но и контекстуально – в зависимости от контекста, который обеспечивает то или иное соседское сообщество: «...семьи не существуют в изоляции..., они системно вписаны в социально-структурные контексты, это касается даже таких характеристик, как предрасположенность родителей к девиации или импульсивный темперамент» [Sampson & Laub 1994: 538]. Сэмпсон приходит к выводу, что социальный капитал и преобладающие в сообществе параметры семьи являются ключевыми факторами, определяющими характер влияния сообщества на делинквентное поведение подростков. Он утверждает, что модели воспитания в конкретных семьях в значительной мере определяются социальной организацией того или иного сообщества, и что на уровень насилия среди подростков влияет не столько благополучие или неблагополучие конкретных семей, сколько

структура семей в сообществе в целом. Семья подростка, а также другие действующие в пределах сообщества социальные институты не могут обеспечить необходимый надзор и санкции, которые обычно достигаются благодаря насыщенности социальных сетей. Сэмпсон обнаруживает, что подростки из соседских сообществ, где преобладают стабильные семьи, независимо от характеристик их собственной семьи подвергаются большему социальному контролю, чем их сверстники из сообществ, где преобладают нестабильные семьи [Sampson, Morenoff and Earls 1999; Sampson 1997]. Развивая теорию социальной дезорганизации, Сэмпсон приходит к выводу, что такие промежуточные факторы, как связь между семьей и институтами общества в целом, качество надзора за подростками, межпоколенная насыщенность социальных сетей, контроль над уличными группами, взаимная социальная поддержка и доверие определяют эффективность воспитания детей и подростков, а значит и уровень делинквентности и преступности среди них [Sampson, Morenoff and Earls 1999].

В процессе своей исследовательской карьеры Сэмпсон переосмысливает значение социальных сетей. Он говорит о том, что наличия социальных сетей недостаточно для установления социального контроля, а в некоторых случаях они могут даже препятствовать ему. Сэмпсон делает акцент на различиях в степени доверия жителей соседских сообществ друг к другу и степени их взаимного желания деятельно принимать участие в достижении социального контроля. Он вводит новое понятие «коллективная действенность», которое отражает важность связи между доверием и сплоченностью жителей с одной стороны и взаимным желанием поддерживать социальный контроль с другой и делает вывод, что именно низкая коллективная действенность коррелирует с высоким уровнем насилия в соседских сообществах [Sampson, Morenoff & Earls Sampson & Graif 1999; Sampson, Raudenbush & Earls 1997].

Еще одна теоретическая парадигма, восходящая к Чикагской школе – «субкультурная теория», в рамках которой работал американский криминолог Альберт Коэн. В работе "Delinquent Boys: The culture of the gang" Коэн рассуждает о делинквентности как о субкультуре, которая традиционна для определенных групп и которая усваивается через участие в уличных группах [Cohen 1955]. Коэн предпринял попытку ответить на вопрос, каковы причины возникновения такой субкультуры и каковы ее характерные черты. Коэн приходит к выводу, что делинквентная субкультура – продукт рабочего класса, в котором социальный контроль недостаточно эффективен, чтобы препятствовать делинквентности. Принадлежащие рабочему классу дети и подростки знакомы с нормами и ценностями культуры среднего класса, но чувствуют себя ущемленными в обществе, где доминируют эти ценности, поскольку несмотря на свое стремление к ним не способны им соответствовать и с самого детства оказываются в

невыгодном положении по сравнению с детьми среднего класса. Таким образом, насилие и преступность уличных группировок Коэн объясняет через классовую структуру общества. Стремление к достижению высокого статуса у детей из рабочих семей порождает особую делинквентную субкультуру, альтернативную систему, предлагающую свою статусную шкалу. Эта субкультура строится на противопоставлении культуре среднего класса, она выворачивает ее ценности наизнанку. Коэн выделяет основные свойства делинквентной субкультуры – неутилитарность, стремление к вызову и отрицание. Он приходит к выводу, что воровство в уличных группировках не имеет практических целей, а практикуется «просто так». Делинквентная субкультура демонстрирует презрение и сопротивление культуре среднего класса. Коэн отказывает членам уличных группировок в способности и желании планировать свою деятельность и подчинять ее какой-либо несиюминутной цели. Делинквентными подростками движет только импульсивное желание развлечься, что Коэн определяет как «сиюминутный гедонизм». Члены группировок стремятся к групповой автономии, им свойственна нетерпимость к любым внешним ограничениям, в том числе к тем, которые налагает школа, семья и другие институты.

Однако рабочий класс культурно амбивалентен, он никогда полностью не отвергает нормы среднего класса, и многие дети их усваивают – через родителей или школу, которая их проповедует. Эти нормы (в североамериканском варианте) предполагают честолюбие, индивидуальное продвижение и материальный успех, труднодостижимые для детей из рабочего класса. Именно это сосуществование двух систем ценностей и порождает конфликт, и чем выше степень, в которой молодой человек усваивает нормы среднего класса, тем этот конфликт острее.

У подростка из рабочего класса есть три основных стратегии, при помощи которых он может снять это противоречие. При их описании Коэн использует классическое разделение У.Ф. Уайта на «парней из колледжа» и «уличных парней» (об исследовании У.Ф. Уайта будет сказано ниже) [Whyte 1943]. Обе группы принадлежат рабочему классу, но их жизненные стратегии коренным образом различаются – первые отвергают ценности своего класса в пользу ценностей и образовательных стандартов среднего класса, а вторые выбирают стратегию, которую Коэн называет «реакцией крепких уличных парней». Это группа конформистов, которые принимают трудности и остаются верны ценностям и образу жизни своего класса, стараясь как можно лучше приспособиться к своему положению.

Третий же путь предоставляет делинквентная субкультура. Чтобы достичь искомого высокого социального статуса, нужно сообщество, которое бы признало этот статус и

разделяло бы ценности субкультуры. Этой группой и становится уличная группировка [Cohen 1955].

Эдвин Сазерленд, еще один автор, работавший в русле теории социальной дезорганизации, в вышедшей в 1924 году работе «Принципы криминологии» также связывал делинквентность с принадлежностью к обществу определенного типа. Делинквентность для него определялась «институциональной системой» [Sutherland, Cressey, Luckenbill 1992: 104]. Приводя в пример общества современного ему Китая, он писал, что в крестьянских сообществах действовавшие на человека социальные механизмы были устойчивыми, гармоничными и последовательными. Такие сообщества полностью поддерживают своих членов как на уровне семьи, так и на более широком уровне, и являются самодостаточными. С другой стороны, в индустриальных обществах, характерных для таких городов, как Чикаго, где работал Сазерленд, господствовала индивидуалистическая идеология, экономическое соперничество и мобильность. В таких обществах социальные отношения анонимизированы, преходящи, а семейные связи слабы. Все это, по мнению Сазерленда, способствовало дезинтеграции социального контроля, который осуществляли над индивидом семья и гомогенное локальное сообщество, что, в свою очередь, порождало делинквентные и криминальные образы поведения [Sutherland, Cressey, Luckenbill 1992: 104-119]

Для исследователей криминологической парадигмы в целом характерно акцентирование культурного своеобразия и/или отличий от более широкого общества сообществ или классов, частью которых являются уличные группы. Для криминологов характерна концептуализация уличных групп через понятие делинквентности. Для этого взгляда стало естественным рассматривать повседневность городских кварталов в терминах «социальной дезорганизации» (social disorganization) и «расстройства» или «дисфункции» (disorder), согласно которым их жители не способны соответствовать норме, под нормой же понимаются ценности и стандарты среднего класса. Делинквентные уличные группы определяются в основном исходя из того, чем они являются *de jure* – то есть правонарушителями. При этом для криминологической традиции характерно отсутствие интереса или внимания к раскрытию внутренних связей между процессами, происходящими в уличных группировках и процессами в широком обществе. Без внимания остается также структура сообществ, в которых функционируют уличные группировки. Эти вопросы находят своих исследователей в антропологической традиции.

Одна из более ранних работ в этом направлении – кэйс-стади У.Ф. Уайта «Street Corner Society» [Whyte 1943] впервые опубликованное в 1943 году и впоследствии ставшее классическим. Исследование проводилось в конце 30-х годов в «неблагополучном» районе

Бостона Корневилле, подавляющее большинство населения которого составляли итальянские иммигранты первого и второго поколения. Корневилль с его высоким уровнем преступности считался опасным и фактически был зоной отчуждения для жителей близлежащих районов, власти рассматривали его население как потенциальных сторонников итальянского фашизма и Бенито Муссолини. У.Ф. Уайт жил в Корневилле в течение трех с половиной лет, около 18 месяцев из которых – в итальянской семье, выбрав включенное наблюдение в качестве основного метода исследования.

Уайт рассматривает несколько сообществ Корневилля, показывая, как они функционируют, и объясняя их структуру. Во введении автор описывает макросоциальную структуру Корневилля, дает краткий очерк его истории и формирования землячеств – меньших образований внутри более широкого сообщества, образованных выходцами из одного итальянского города, которые селились вместе и были связаны друг с другом отношениями взаимопомощи. Внутри младшего поколения Уайт выделяет две основные группы (уже упоминавшиеся выше): *corner boys* и *college boys*. «*Corner boys* – это группы мужчин, чья социальная активность концентрируется вокруг определенных углов улиц, с прилегающими к ним парикмахерскими, столовыми, бильярдными и клубами» [Whyte 2012: xviii]. Они представляют нижний уровень сообщества в своей возрастной группе, к этому уровню принадлежит подавляющее большинство молодых мужчин в Корневилле. Следующий уровень – *college boys* – группа молодых людей, получивших высшее образование и сосредоточенных вокруг Клуба итальянского сообщества. Эти две группы – «мелкие сошки» - вписываются в общую социальную структуру района и рассматриваются на фоне «больших шишек» - политических и рэкет-организаций и их лидеров. Уайт показывает, какие средства использует лидер рэкет-организации для осуществления контроля над «*corner boys*» и каким образом политический лидер добивается их поддержки, как происходит кооперация между рэкетом и лидерами местных политических организаций.

Работа Уайта опровергает идею социальной дезорганизации бедных городских кварталов. Его детальное этнографическое описание соседского сообщества Корневилля демонстрирует, что такие сообщества имеют сложную и хорошо устоявшуюся организацию, которая, однако, отличается от той, которую можно наблюдать в более широком обществе.

Уайт показал, что каждая группировка Корневилля имеет иерархическую структуру социальных отношений, и эта иерархия связывает индивидов друг с другом. Схожим образом (при помощи иерархии) отдельные группировки в соседском сообществе связаны друг с другом. Соседское сообщество Корневилля он рассматривает как организованное целое, чье единство определяется совместной деятельностью и эмоциональными связями. Членов

сообщества объединяют также взаимные обязательства. Уайт фиксирует множество случаев в истории взаимоотношений в рассматриваемой им уличной группе, когда один ее член чувствовал себя обязанным помочь другому, а тот в свою очередь, понимал, что будет готов ответить ему тем же. Уайт делает важный вывод о том, что вовлеченная в нелегальную деятельность часть сообщества не является его изолированным сегментом, а наоборот, прочно инкорпорирована в него. Уайт показывает, что политические организации и группировки рэкетиров пронизывают все сообщество, переплетаются друг с другом и интегрируются во многие сферы жизни соседства, деятельность «политиков» и «рэкетиров» невозможно понять, рассматривая независимо друг от друга.

Уайт также обращается к разнице в восприятии лидерства в группах *corner boys* и *college boys*. В первой лидерская позиция определялась индивидуальными властными качествами и межличностными отношениями, во втором – индивидуальными интеллектуальными достижениями. На примере истории Итальянского клуба становится понятно, что *corner boys* и *college boys* были ориентированы на разные жизненные карьеры: первые – на престиж в местном сообществе, а вторые – на индивидуальное социальное продвижение. Анализируя биографии *college boys*, Уайт показывает, что наибольших успехов достигли те из них, кто был более напорист в социальном смысле. Самые яркие расхождения обнаружились в экономических практиках представителей обеих групп. Для упрочения своего престижа, член группы *corner boys* должен тратить деньги, *college boy*, наоборот, должен копить – чтобы финансировать свое образование и этим инвестировать в свое будущее. Лидер *corner boys* судит о людях, исходя из того, как они проявляют себя в личных отношениях, для лидера *college boys* критерием является способность людей к вертикальному продвижению. *Corner boy* крепко связан со своей группой системой взаимных обязательств, *college boy* – в значительно меньшей степени. Таким образом, разные ориентации – в одном случае в первую очередь на успех в местном сообществе, в другом – на социальное продвижение определили разницу в жизненном пути участников обеих групп [Whyte 2012].

Работа Уайта написана в русле социологической мысли середины XX века, опирающейся на понятие о социальной мобильности, и если в центре его внимания оказывается социальная структура, то работы, о которых пойдет речь ниже, написаны на несколько десятилетий позже и посвящены уже другим проблемам: взаимодействию членов уличных группировок, групповым нормам, формированию и природе уличной идентичности, соотношением процессов на уровне уличных группировок и на уровне «системы» и т.д.

Через полвека Мартин Санчес Янковский, чье исследование относится к концу XX в. (его монография *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society* вышла в 1991 году),

также обращается к проблеме взаимодействия уличных группировок с соседским сообществом, в котором они функционируют, но его интересует уже не социальная структура сообщества и место группировки в ней, а функциональные связи, которые определяют сосуществование группировки и сообщества [Jankowski 1991: 178-215]. Янковский так же, как и Уайт, отвергает точку зрения сторонников теории социальной дезорганизации, которые рассматривают отношения между сообществом и уличной группировкой либо как антагонистические, либо как апатично-безразличные. В парадигме, в которой делинквентные уличные группы воспринимаются как симптом общественного недомогания, которое ассоциируется с социальной дезорганизацией бедных районов, вопрос о взаимоотношениях группировок и сообщества просто не ставится. Группировки рассматриваются как маргинальные или враждебные по отношению к сообществу образования. Согласно результатам исследования Янковского, склонные к насилию уличные группы не изолированы от сообщества, не игнорируются им и не являются простым слепком общественного порядка бедных соседских сообществ.

Янковский рассматривает уличные группы как полноправную и естественную составляющую соседских сообществ, которая независимо и на равных взаимодействует с другими организациями, функционирующими в этом сообществе. Уличная группа и сообщество устанавливают рабочие отношения, которые продолжаются до тех пор, пока они строятся на основе взаимопомощи и уважения. Если одна из сторон нарушает негласное соглашение, оно разрывается, в результате чего существенно проигрывают и те и другие. Однако в результате разрыва партнерских отношений уличная группа теряет больше, чем сообщество, так как она больше в нем нуждается. По этой причине группы прилагают все усилия, чтобы быть полезными сообществу. Если группа нарушает негласный кодекс и не находит способа восстановить отношения с сообществом, она оказывается в изоляции, что сильно подрывает ее способность эффективно функционировать. Чаще всего такой разрыв ведет к исчезновению уличной группы.

Янковский замечает, что отношения между сообществами и группами могут быть очень нестабильными, что некоторые сообщества находятся в конфликтных отношениях со «своими» группами, но большинство сообществ имеют либо рабочие, либо очень близкие отношения с функционирующими внутри них молодежными уличными группами.

Основа для установления и последующего поддержания успешных отношений между сообществом и уличной группой лежит в социальном сплочении, которое происходит благодаря тому, что обе стороны стремятся удовлетворить интересы и нужды друг друга, а также благодаря разделяемым членами сообществ установкам по отношению к уличным

группам (последние воспринимаются как элемент местной традиции, членство в них ассоциируется с протестом против непривилегированного положения).

Когда между уличной группой и сообществом устанавливаются отношения сотрудничества, уличная группа усваивает «милицейскую» модель поведения по отношению к сообществу, причем направление сотрудничества задает сообщество группе, а не наоборот.

Самое важное, что может предложить сообществу уличная группа – это защита, как от физической угрозы, так и от социальной угрозы, которая может исходить извне или от членов того же сообщества (в последнем случае уличная группа будет действовать против отдельных членов сообщества по указанию большинства). Уличная группа также представляет ресурс для проведения в жизнь политических интересов сообщества.

Уличная группа в большей степени заинтересована в сотрудничестве с сообществом, чем оно в ней. Ей требуется безопасный плацдарм, «тихая гавань», из которой она могла бы совершать успешные экспедиции во внешний мир, и где она защищена от полиции и от враждебных уличных групп из других сообществ. Таким плацдармом становится соседское сообщество, к которому уличная группа принадлежит. Без него она не могла бы успешно вести теневую экономическую деятельность. Сообщество необходимо уличной группе также как поставщик потенциальных новобранцев. Соседское сообщество обеспечивает ее необходимой информацией и представляет неотъемлемый компонент в ее сети коммуникаций. При этом уличная группа выставляет сообществу главное требование – полное несотрудничество с правоохранительными органами. При нарушении кодекса молчания группировка подвергает нарушителя санкциям, что поддерживается сообществом.

Таким образом, Янковский представляет отношения уличной группы с соседским сообществом как основанный на взаимной выгоде социальный контракт. По мнению Янковского этот социальный контракт уникален тем, что уличная группа не идет на его расторжение даже тогда, когда имеет место явное нарушение со стороны сообщества. Инициатором разрыва отношений почти всегда бывает сообщество, и почти никогда – уличная группа. Янковский был первым, кто представил отношения уличной группы и сообщества как рабочее сотрудничество, а не враждебный или безразличный антагонизм [Jankowski 1991: 210-211].

Многие авторы обращались к вопросу о групповых нормах, или кодексах поведения, регулирующих взаимодействие в уличных группах. Малколм Клейн, например, исследователь, которого можно отнести к криминологической традиции, представляет крайнюю позицию в этом вопросе. Он утверждал, что уличные группы не имеют специфических норм, регулирующих их групповое поведение, что их групповые нормы неотличимы от норм того

социального класса, из которого происходят их члены. Согласно М. Клейну, групповые нормы как таковые не существуют в мире уличных групп, если не считать тех мифов, которые сразу же опровергаются при проверке [Klein 1971]. В доказательство он приводит в пример заявления членов уличных группировок о том, что они верны друг другу и никогда не доносят, и отмечает, что большинство исследователей могут сообщить множество случаев, когда члены уличных групп ведут себя противоположным образом, или что такое поведение можно наблюдать только у некоторых представителей группировок. В качестве единственной нормы, которую Клейн признает за уличными группами – принятие противоправных действий [Klein 1971]. Такая аргументация не кажется убедительной, поскольку нарушение норм не свидетельствует об их отсутствии. К тому же любому социальному исследователю с опытом полевой работы известно, что люди могут утверждать в качестве нормы одно, делать другое, а рассказывать о своих действиях третье.

Светлана Стивенсон в статье «Казанский левиафан» на материале казанских уличных группировок приходит к выводам, диаметрально противоположным рассуждениям М. Клейна [Стивенсон 2006]. Она сравнивает уличную группировку с государством со своими внутренними законами, которые защищают его граждан от нерегулируемого насилия. Насилие на подконтрольной группе территории регулируется при помощи норм обычного права, совокупности «понятий». Эти нормы не кодифицированы, они усваиваются в процессе социализации в уличной группе. Понятия необходимы для установления эффективной системы контроля на определенной территории и обеспечения безопасности членов группировки, они же служат поддержанию групповой сплоченности.

«Казанский феномен», к которому обращается автор, - покрывающие город своей сетью уличные молодежные группы с жестким лидерством, высокой сплоченностью, иерархией, четким делением на возрастные подгруппы – возник в 70-е годы XX века. В 1970–80-е годы эти группы рэкетировали деятелей теневой экономики, а с освобождением рынка в конце 1980-х годов стали взимать дань с кооператоров, торговцев на рынках, владельцев палаток и других представителей мелкого бизнеса. Как пишет С. Стивенсон, именно появление теневых предприниматель-цеховиков в Советском Союзе 70-х годов стало толчком к превращению дворовых команд в группировки. Нелегальные предприниматели и связанные с ними криминальные группы были заинтересованы в силовом ресурсе дворовых компаний, привлечение которого облегчалось с повышением их самоорганизации. В 1990-х годах силовой ресурс «шмаек» стал востребован уже по другой причине — из-за распада социалистической системы хозяйствования и возникновения рыночной экономики [Стивенсон 2006].

Как свидетельствуют исследования на постсоветском материале, включая настоящее, «казанский феномен» был ярким, но не уникальным. На материале Москвы, Улан-Удэ, Волгограда, Ульяновска, Ижевска фиксируются аналогичные или похожие явления [Белановский 2009, Карбаинов 2004, 2009; Молодежные группировки 2009; Громов 2006]. Исследователи связывают феномен всплеска активности и роста самоорганизации уличных групп с кризисом социалистической системы, разрушением коммунистической идеологии [Громов 2006: 26]. С началом Перестройки СМИ получили возможность освещать явления, которые почти не проникали до того в публичный дискурс как неукладывающиеся в официальный канон. Таким путем оказались в центре общественного внимания такие группировки, как казанские и люберецкие [Громов 2006: 31].

В монографии *Gangs in Russia*, которая обобщает материал, собранный в нескольких российских городах, Светлана Стивенсон посвящает кодексу уличных групп отдельную главу. Она рассматривает уличные «понятия» как квази-племенную моральную систему, которая поддерживает социальный порядок уличной группы [Stephenson 2015]. С. Стивенсон ссылается на Рэндалла Колинса, классифицирующего уличные группы как веберийский патримониальный альянс, квази-племя – тип организации, который имели викинги или банды древнегреческих воинов, стремившиеся колонизовать средиземноморское побережье [Collins 2011, цит. по Stephenson 2015: 5]. Анализируя понятия как целостную систему, С. Стивенсон приходит к выводу, что моральный кодекс уличных групп действительно поддерживает такой тип социальной организации. Подобно древним или раннесредневековым военным коалициям, уличная группа представляет собой мужское воинственное племенное объединение, которое цементируется квази-родственными обязательствами и лояльностями. Его воины должны демонстрировать контроль и единство, а его внутренний порядок зиждется на примитивной демократии и равенстве статусов внутри братства. В этом братстве нет места классовым или этническим различиям, но женщины не могут быть приняты в него как равные члены. По отношению к тем, кого они стремятся подчинить и эксплуатировать, члены уличных групп занимают позицию принадлежащих к элите воинов и стремятся подчинять своей воле по праву силы. Но в отличие от своих исторических предшественников, квази-племена уличных групп помещены внутрь современного общества, и они вынуждены искать способы либо разрушить его институты, либо приспособиться к ним. Именно поэтому их члены ориентированы на принадлежность к широкому обществу. Тем не менее, понятия не являются универсальной моральной системой. Если поведение внутри уличных групп жестко регулируется, то поведение по отношению к внешнему миру - нет. Для членов групп кодекс формирует культурное единство, связи и обязательства, но они не распространяются на более широкое

общество. Подобно героям древнегреческой трагедии, они не должны чувствовать вину за то, как они поступают по отношению к тем, кто не принадлежит к группе [Stephenson 2015: 170-189].

Элайджа Андерсон в монографии *Code of the street. Decency, violence and the moral life of the inner city* также обращается к нормам уличного поведения и рассматривает их через призму социальной и культурной динамики межличностного насилия в городских соседских сообществах [Anderson 1999]. Андерсона интересуют нормы, регулирующие насилие в пределах всего соседского сообщества, он не противопоставляет их внутренним нормам уличных групп.

Исследование Андерсона основывается на включенном и прямом наблюдении, а также глубинных интервью, которые он проводил в афроамериканском «гипергетто» Северной Филадельфии. Жители этих сообществ находились под постоянной угрозой межличностного насилия и агрессии, причина которых кроется в тяжелом социально-экономическом контексте, в котором возможностей получить обеспечивающую жизнь работу становится все меньше, социальная помощь исчезает, расовая дискриминация – факт повседневности, а государственные законы либо игнорируются, либо в них не верят.

Степень отчуждения жителей «гетто» от остальной Америки отражается в эмных терминах «порядочные» и «уличные» (*decent* и *street*), которые подразумевают два социальных типа, сосуществующих в этих сообществах. Разделение на «порядочные» и «уличные» семьи представляет два полюса ценностных ориентаций, две противоположных оценочных категории, которые определяют статус индивида. Однако среда такова, что даже молодые люди, чья семья разделяет ценности широкого общества (а таких семей в рассматриваемых Андерсоном сообществах большинство) должны знать и уметь использовать «уличные» правила поведения.

Полиция в этих сообществах рассматривается как представитель доминирующего белого общества, жители разделяют мнение, что в действительности ее не заботит защита жителей сообщества.

В сердце уличного кодекса – набор предписаний или неформальных правил поведения, которые отражают отчаянную жажду уважительного отношения. Стремление к уважению определяет публичные отношения, особенно те, в которые вовлечено насилие. Уличный кодекс сводится к набору неформальных правил, которые регулирует публичное поведение. Эти правила регулируют насилие, поскольку всем известно, что для нарушителей правил существуют предписанные кодексом санкции. Поэтому знание кодекса имеет защитную функцию, оно буквально необходимо, чтобы оперировать в публичном пространстве, и даже

«порядочные» родители подталкивают своих детей к его усвоению.

Андерсон рассматривает «уважение» как форму социального капитала, который имеет исключительную ценность, особенно в условиях, когда другие формы капитала отвергаются или недоступны. Уважение не только обеспечивает защиту, оно формирует ядро личной самооценки. В уличной культуре, особенно подростковой, уважение воспринимается почти как внешняя субстанция, то, что трудно завоевать и легко потерять, и поэтому постоянно должно быть предметом защиты. Вопросы уважения решаются в процессе интенсивных межличностных взаимодействий, в том числе конфликтов. Правила кодекса обеспечивает рамку для оперирования уважением. Обладание уважением дает основание рассчитывать на возможность избежать публичной агрессии, что важно, так как на карту поставлена не только возможность физической угрозы, но и угроза чести. Многие вызовы, которые в «гетто» трактуются как угроза лишения чести, могут показаться незначительными представителям среднего класса, но для тех, для кого кодекс выступает регулятором повседневного взаимодействия, этот вызов - серьезный показатель намерения перейти к конфронтации. Поэтому жители бедных сообществ становятся крайне чувствительными к любым признакам неуважения.

Уличную культуру Андерсон называет оппозиционной и говорит о часто сознательном противопоставлении ее норм нормам магистрального общества, что созвучно с субкультурной теорией Коэна. Многие жители «гетто», особенно молодые люди, испытывают глубокое чувство отчуждения по отношению к широкому обществу и государству [Anderson 1999].

Идеи Андерсона и его детальная этнография уличного насилия предоставили материал для размышления для многих исследований, и через несколько лет после выхода *Code of the street* появилось несколько работ, развивающих и переосмысляющих предложенное им видение уличного кодекса.

Одна из них – статья Роберта Гарота *Inner-City teens and face-work: Avoiding Violence and Maintaining Honor* [Garot 2006]. На материалах, полученных методом включенного наблюдения в небольшой спецшколе бедного района одного из западных городов США, он пересматривает предложенное Андерсоном объяснение механизмов насилия. Результаты исследования Гарота свидетельствовали о том, что для молодых людей не актуально разделение на «порядочных» и «уличных». Он показал, что молодые люди используют кодекс как объяснительное средство, вольно трактуя его нормы. Гарот рассмотрел случаи использования кодекса и расхождения с ним и, в противоположность Андерсону, пришел к выводу, что тактика нарушения кодекса и избегания драк может быть более безопасной, чем беспрекословное следование его нормам. Ущерб, наносимый лицу в результате уклонения от

драк, молодые люди рассматривают как «меньшее зло» по сравнению с необходимостью постоянного участия в насилии. Гарот рассматривает конкретные способы, поведенческие и коммуникативные, при помощи которых молодые люди уклоняются от диктуемых кодексом норм. Отклонение от норм кодекса – избегание драки - должно иметь, во-первых, весомое оправдание, во вторых, должно быть произведено определенным образом, только тогда нарушитель кодекса не потеряет лицо.

Способы уйти от конфликтной ситуации становятся темой бесчисленных тренингов по конфликт-менеджменту. Молодые люди из бедных районов в них не нуждаются, поскольку у них есть свои техники, выработанные без специального обучения. Гарот описывает как ситуативные решения, так и долговременные тактики избегания насильственного противостояния. Попав в опасную ситуацию, молодые люди уступают противнику, прибегают к коммуникативным техникам (например, таким, как комплименты антагонисту или смена темы разговора), переводят драку в формат соревнования, сообщают вышестоящим, или просто избегают противника. В качестве долговременной тактики поведения молодые люди также используют избегание или прибегают к последнему средству – уезжают из своего района.

Результаты Гарота противоречат утверждению Андерсона, что операции с «лицом» в уличной культуре неизбежно требуют обращения к насилию. Он показывает, что молодые люди с готовностью и даже гордостью действуют в соответствии с классическими шагами поддержания лица, которые описал Гофман [Гофман 2009: 18-64]. В борьбе за честь и уважение насилие оказывается факультативным фактором.

Исследование Андерсона, от которого отталкиваются такие работы как рассмотренная выше статья Гарота, – яркий пример этнографического подхода к изучению уличных кодексов поведения. Основы альтернативного подхода к уличным кодексам заложены работой Лоуренса Видера в работе *Language and Social Reality: the Case of Telling the Convict Code*, относящейся к этнометодологической традиции [Wieder 1974]. Л. Видер провел включенное наблюдение в реабилитационном центре для условно-досрочно освобожденных заключенных с наркозависимостью, где он изучал то, каким образом его жители используют тюремный кодекс как привычный, разделяемый всеми эталон. При помощи кодекса непосредственная среда, в которой находятся заключенные и персонал центра, воспринимается ими как совокупность ясных и согласованных друг с другом, упорядоченных сцен действия. Жители центра использовали свой кодекс или ссылались на него для того, чтобы продемонстрировать понятные окружающим мотивы своего поведения, представляя те или иные свои действия как «несотрудничество с персоналом», а значит как свидетельствующие о верности своим

товарищам. Благодаря этому их действия выглядели как типичные, логичные и последовательные. Таким образом, кодекс предстает как объяснительная, а не регулирующая поведение, как в рамках этнографического подхода, модель. Видер справедливо рассматривает ссылающиеся на кодекс описания тех или иных ситуаций, которые давали заключенные, как способ достижения упорядоченной картины своих действий и контекста этих действий.

Видер рассматривает этнографические описания профессиональных социальных исследователей, т.е. этные описания, как имеющие один статус с инсайдерскими, эмными описаниями. Кодекс и каждый конкретный случай апеллирования к нему для инсайдеров – скорее не объяснение их социального порядка, а способ его изложить окружающим. Для Видера кодекс – открыт, неконечен, и несводим к набору фиксированных максим. Попытка Видера вскрыть организацию контекста, который его участники производят в своих повседневных, мельчайших практиках, является примером этнометодологической этнографии.

Исследования уличного кодекса продолжает и дополняет совместная статья двух исследователей - Дж. Б. Джиммерсона и М. К. Овза, в которой авторы пытаются совместить этнографический подход, применявшийся по отношению к кодексу Андерсоном, с этнометодологическим [Jimerson & Oware 2006]. Исследование построено на данных включенного наблюдения за взаимодействиями афроамериканцев во время игры в баскетбол, которое проводилось одним из авторов периодически в течение двух лет по воскресеньям в спортзале, где он играл в баскетбол вместе со всеми. Взаимодействия записывались на видеокамеру. Обращение к такому методу позволило получить естественные случаи использования уличного кодекса. Авторы предлагают тезис о том, что кодексы стереотипичны, и что любой кодекс представляет преувеличенную абстракцию реального взаимодействия, часто делая особый акцент на одних аспектах поведения в ущерб другим (при этом не отрицая, что кодексы все-таки отражают реальность). Джиммерсон и Овза, опираясь на исследование Андерсона, высказывают также важную идею о том, что уличная культура диктует человеку не только то, как добиться уважения, но и как демонстрировать почтение. Этот тезис они иллюстрируют конкретными примерами того, как демонстрация уважения становилась средством выйти из опасных ситуаций, не нанося при этом ущерба своему лицу. Построение отношений по такому принципу авторы выразили в формуле: «Я готов уважать тебя, но тебе тоже лучше уважать меня, если ты не хочешь узнать, что случится, если ты не будешь уважать меня» [Jimerson & Oware 2006: 36].

Данная статья интересна потому, что она иллюстрирует возможность инструментального использования уличного кодекса, а также то, как провозглашаемые нормы соотносятся с реальностью. Джиммерсон и Овза анализируют, каким образом кодекс влияет на

поведение, и как он используется для объяснения и оправдания поведения. Авторы показывают, что поведенческий кодекс служит также когнитивной картой и инструментом вербального взаимодействия, акцентируя расовую принадлежность, гендер и уважение, и является скорее интерпретативным и убеждающим риторическим объяснением, чем предсказывающей моделью.

Достаточное число исследований посвящено проблеме идентичностей, обусловленных членством в уличных группах. Историография демонстрирует разнообразные подходы к этому вопросу. Дж. Д. Виджил в работе *Group Processes and Street Identity: Adolescent Chicano Gang Members* рассматривает связанную с группировкой идентичность как результат психологического «моратория», который свойственен подростковому возрасту [Vigil 1988]. В рамках пятилетнего исследования в городских, пригородных и сельских соседских сообществах (*barrio*) Южной Калифорнии им проводились глубинные интервью с членами уличных групп, их сверстниками, родственниками и представителями правоохранительной системы, а также велось включенное наблюдение. Виджил рассматривает уличную группу как альтернативный семье и школе институт, который направляет процесс самоидентификации неблагополучных подростков. Уличная группа предоставляет готовые модели того, как подросток должен действовать и выглядеть в разных ситуациях. Молодые люди обычно становятся членами уличных групп в особый психологический период подросткового возраста, когда группа сверстников особенно важна для самоидентификации. Вовлекаясь в деятельность и практики уличных групп, подросток решает свою индивидуальную задачу по определению возрастных и гендерных ролей, участвует в ролевом определении своих сверстников. Виджил разделяет членство в уличной группе на постоянное, периферийное и временное. Продолжительность и интенсивность членства может быть разной в зависимости от глубины влияния на индивида культурной и расовой дискриминации и бедности. Именно с бедностью, происхождением из многодетных и неполных семей Виджил связывает вовлечение в уличные группы. Однако не только эти факторы определяют членство в группе, необходимо учитывать также психологические факторы. Уличная группа – адаптивный передаточный механизм, через который подросток удовлетворяет свои индивидуальные потребности в защите, любви, наставлении, выражении агрессии и др.

Ранняя самоидентификация ребенка происходит в обстоятельствах, отягощенных бедностью и семейными проблемами. Такие дети находятся в течение длительного времени вне контроля взрослых. Именно из уличной группы дети выносят первые впечатления о ролевых идеалах и отношениях в коллективе. Вовлечение в уличную группу происходит в детском возрасте, однако максимальное значение групповое и ролевое поведение приобретает

в подростковом возрасте. Ролевые модели, которые предлагает уличная группа, особенно привлекательны для подростков потому, что они позволяют преодолеть страх перед улицей, способствуют выживанию в ее сложных условиях. Противоположные, экстремальные ролевые модели выражают ключевые ценности группы.

Виджил предлагает рассматривать идентичность как противопоставление четырех аспектов «Я»: идеальное «я» (то, кем человек хочет быть), пугающее «я» (то, кем человек бы не хотел быть), провозглашаемое «я» (то, кем человек хочет, чтобы его считали) и реальное «я» (то, кем человек себя считает). Противопоставление этих компонентов обычно предполагает максимизацию дистанции между пугающей и реальной идентичностью, и минимизацию разрыва между реальной и идеальной идентичностью. Виджил утверждает, что у подростков с ранним опытом вовлечения в группировки расхождение между идеальным и настоящим «я» минимально, без вступления в группировку подростки из неблагополучных семей испытывают трудности в достижении равновесия между четырьмя компонентами «я». По мнению Виджила, у подростка из уличной группы озабоченность собственной идентичностью отступает на второй план или даже исчезает, и заменяется групповой идентичностью, которая обеспечивает дистанцирование от «пугающего «я»».

Виджил подходит к проблеме групповой идентичности с социопсихологической точки зрения, рассматривая процесс и причины ее формирования. Он показывает, что групповая идентичность позволяет подросткам решить свою индивидуальную задачу по определению возрастных и гендерных ролей. Групповые модели инкорпорируются в идеал эго и на какое-то время замещают его [Vigil 1988].

Уже упоминавшийся в связи с исследованием уличного кодекса Роберт Гарот также обращается к проблеме идентичности в уличных группировках, но рассматривает ее не как окончательное достижение, а как ресурс, использование которого определяется стратегически в зависимости от требований контекста. В статье *Where you From!': Gang Identity as Performance* Гарот пошагово рассматривает важнейший ритуал коммуникативного взаимодействия - ситуацию выяснения принадлежности к уличной группировке, провоцируемую вопросом «Ты откуда?» [Garot 2007]. Гарот приходит к выводу, что уличные группы не существуют как автономные организмы, сущность групп проявляется в их действиях, и в процессе этих действий они могут либо использовать, либо отвергать категорию «уличной группы». В какой-то момент времени молодой человек может быть членом уличной группы, а в другой момент им не быть, при этом его поведение по отношению к группе меняться не будет. Подростки используют широкий набор символических маркеров, которые сигнализируют об их принадлежности (например, вопрос «Ты откуда? «Ты чей будешь?»). Демонстрируя или

скрывая эти маркеры, подростки дрейфуют вдоль континуума «связанный» - «не связанный» с группой. Запрос о принадлежности к уличной группе «Ты откуда?», казалось бы, должен снимать эту двойственность, но оказывается, что он просто вводит новый языковой инструмент в арсенал способов ситуативного определения принадлежности.

Целый ряд работ, посвященных уличным группам, появляется в русле гендерных исследований. Так, А.В. Шашкин и А.Л. Салагаев также обращаются к коммуникативным техникам уличных групп, но рассуждают о соотношении разных типов маскулинности в них [Шашкин, Салагаев 2008]. Типы маскулинности, с которыми им пришлось столкнуться, они считают специфичным для России (авторы проводили полуструктурированные и неструктурированные интервью с членами группировок из Казани, Набережных Челнов, Азнакаево, Ульяновска и Димитровграда).

Криминальная культура предоставляет молодым людям возможность конструировать особый тип маскулинности, который доминирует во многих социальных контекстах. Исследование показало, что российские уличные группировки не только гомосоциальны⁶, но что они используются их членами как сцена для конструирования гендера. В российском контексте авторы предлагают говорить об определенных гендерных траекториях, ограниченных другими аспектами социальной стратификации, такими как класс и социальный статус, образование, этничность и т.д. Главный вывод, к которому приходят авторы, заключается в том, что маскулинности в уличной среде организованы иерархически. Они говорят о «гендерном режиме», уличных группировок, определяя это понятие как манифестацию структурированного гендерного порядка в рамках конкретного социального института.

Авторы приходят к выводу, что насилие на улицах, с одной стороны, отражает существующие властные отношения, а с другой, представляет эффективное средство контроля за гендерным порядком на улицах для групп, которые представляют доминирующую маскулинность. Последнюю демонстрируют члены уличных групп, жертвы уличного насилия - «лохи» – представляют подчиненную.

Авторы сосредоточились на вербальных техниках, которые молодые люди из уличных групп используют для установления властных отношений на улице, а именно на формате

⁶ В терминологии гендерных исследований термин гомосоциальность описывает одну из значимых социальных практик патриархально-ориентированных групп и обществ, заключающуюся в гендерной сегрегации группы людей по признаку пола. В современном обществе гомосоциальность часто является одной из составляющих доминирующего конструкта маскулинности. Например, обязательная для мужчин служба в армии является ярким примером установки на особую важность гомосоциальных связей [Синельников 2002; Кон И.С. Гомосоциальность и гомосексуальность].

«загрузки» - особого вида вербального взаимодействия между членом уличной группы и его жертвой («лохом»), в ходе которого член группы добивается своих целей – обычно вымогания денег. Это исследование – пример интересного микросоциологического подхода, где гендер рассматривается через взаимодействие, как перформанс. Если Р. Гарот рассматривает как перформанс определение принадлежности к банде, то А.В. Шашкин и А.Л. Салагаев показывают, как через перформанс конструируется уличная маскулинность.

Авторы выделяют вербальные, невербальные и репрезентативные знаки подчиненной маскулинности потенциальных жертв. «Загрузка» состоит из двух этапов. На первом член группировки извлекает информацию о типе маскулинности оппонента, и если она оказывается подчиненной, использует это как основание для агрессии. Таким образом, между молодыми людьми, изначально равными по многим социальным характеристикам, устанавливаются властные отношения, в которых сильный получает право на доминирование. В начале диалога обнаруживается лишь незначительный признак того, что оппонент принадлежит к категории «жертв», затем окончательный образ жертвы достраивается вокруг этого признака. Когда оппонент под угрозой принимает роль жертвы, он становится психологически и финансово зависим от члена уличной группы. С точки зрения авторов, значение этой части диалога состоит в том, чтобы определить, соответствует оппонент стандарту доминирующей маскулинности или нет.

На следующем этапе агрессор начинает навязывать жертве свою систему ценностей и знаний. Его оппонент становится жертвой уже потому, что знает, что согласно ценностям уличных групп такие, как он, обычно определяются как жертвы. Чтобы установить и сохранить дискурсивное доминирование, члены склонных к насилию уличных групп должны постоянно контролировать дискурсивный порядок, изгоняя носителей альтернативного дискурса из сферы власти. По мнению авторов, агрессор подчиняет себе жертву в процессе установления дискурсивного доминирования, которого добивается через постоянные ссылки на нормы и ценности группы и репрезентируя себя как носителя этих норм. Через эти нормы оппонент постепенно убеждается в том, что он «не прав».

Авторы делают вывод, что в процессе «загрузки» молодые люди, утверждают свой, доминирующий тип маскулинности, который находится под угрозой появления представителей альтернативных маскулинностей. «Лохи» становятся жертвами потому, что они не являются носителями доминирующей маскулинности [Шашкин, Салагаев 2008].

Еще один возможный подход к изучению уличных групп предложил Дуайт Конквиргуд. Конквиргуд, так же, как и полвека назад Альберт Коэн, говорит о культуре бедных городских кварталов, но в отличие от своего предшественника предлагает

переосмыслить ее в терминах внутригрупповой коммуникации, утверждая, что уличные группировки дают новую перспективу для ее изучения [Conquergood 1994]. Если А.В. Шашкин и А.Л. Салагаев рассматривали внешнюю коммуникацию уличных групп, то Конквиргуда интересует коммуникация внутри группы.

Определяющей характеристикой уличных групп с любым уровнем сложности организационной структуры – от малочисленных уличных групп до контролирующих наркобизнес супергруппировок городского масштаба – он считает внутригрупповую солидарность. При таком подходе главная цель всех коммуникационных практик уличных групп – это утверждение чувства принадлежности и верности группе. Практики уличных групп не укладываются в традиционную типологию коммуникации – по мнению Конквиргуда их нельзя рассматривать ни в рамках межличностной коммуникации ни как коммуникацию в малой группе. Чтобы отразить этику уличных групп, Конквиргуд предлагает термин «интракоммунитарная коммуникация».

Конквиргуд критикует традицию в исследованиях коммуникации, согласно которой в качестве отправной точки коммуникации принято рассматривать индивида. Такому подходу к коммуникации свойственно сосредоточение внимания на когнитивных операциях и невнимание к более широкой социальной и исторической рамке, в которой происходит любое человеческое взаимодействие.

Конквиргуд опирается на предложенное британским антропологом Мэри Дуглас сосредоточенное на коммуникации понимание социальных образований. Согласно этой точке зрения, социальные образования строятся не на индивидуализме, а на ценностях группы, культура же должна рассматриваться не как статичная субстанция, а как основанный на прошлых коммуникативных взаимодействиях ресурс для текущей коммуникации [Douglas 1982]. Таким образом, культура постоянно создается и воссоздается в ходе повседневных коммуникационных практик. По мнению Д. Конквиргуда достоинство теории М. Дуглас состоит в том, что она возвращает агентность индивидуальным акторам, обеспечивая базирующуюся на коммуникации рамку для понимания того, как индивиды становятся склонны действовать культурно предопределенным способом. Последнее она называет «культурным уклоном».

Конквиргуд приводит предложенную Дуглас типологию четырех культурных контекстов, отличающихся специфическими моральными предпочтениями и культурными «уклонами» (*biases*): 1) строгие индивидуалисты 2) изоляты, 3) члены иерархических организаций и 4) сплоченные коммунитарии. Уличные группы Конквиргуд считает ярким примером сплоченных коммунитариев, их коммуникация противопоставлена доминирующему

культурному уклону соревновательного индивидуализма широкого общества. Члены группировок воспринимают мир как сеть взаимосвязей, представители американского среднего класса видят его как иерархию вертикальной мобильности. Этнос коммунитариев порожден социальной средой, где индивидуализм, самодостаточность и независимость недееспособны и даже опасны.

Необходимость мобилизовать и повысить уровень группового сознания путем создания прочной границы с внешним миром объясняет, почему так кодирована и непроницаема уличная коммуникация, почему уличные группы широко используют недоступные посторонним невербальные каналы коммуникации. Конквирвуд рассматривает способы, которыми коммуницируются границы. Один из них – высоко кодированная вербальная коммуникация (специфическое аргю, набор «паролей» и т.д.), значение которой часто недоступно не обладающим «местным знанием».

Конквирвуд на примере истории одного из подразделений большой уличной конфедерации Чикаго показывает, что групповые границы постоянно оспариваются, уточняются, и переустанавливаются. Рассматривая уличные группы на микроуровне ежедневных взаимодействий, он приходит к выводу, что они представляют собой скорее динамичную зону борьбы и соревнования, чем фиксированную, статичную, иерархическую структуру.

Группа строится на коммуникативном и физическом определении пространства. Каждая уличная группа укоренена на четко ограниченной территории, и ее коммуникативная задача - трансформировать маргинальное, и в значительной мере враждебное городское пространство в означенный мир дружеских отношений и эмоциональной насыщенности, что достигается посредством ритуала, символа и драматургии.

Конквирвуд выделяет ключевой термин в коммуникации группировок - *reppin'*, сокращенное от *representing*. Он отражает репертуар коммуникационных практик, посредством которых члены групп выражают свою идентичность, а также эмоциональную привязанность и верность группе. К *reppin'* относятся, в том числе, ритуалы фатической коммуникации, которые пронизывают уличную жизнь сетью дружественности. Конквирвуд также рассматривает понятие «неуважения», определяя его как нарушение норм теплоты, исключение из внутригрупповых сетей разговора и общения. Коммуникация в уличной группе строится на том, чтобы быть в контакте через тактильный обмен рукопожатиями или церемониалы «зависания» на перекрестке, она строится на соприсутствии.

Эта картина взаимоотношений в соседских сообществах, где функционируют уличные группировки, явно расходится с предложенной Э. Андерсоном. Если у Андерсона такое

соседское сообщество – зона риска, где каждый почти сиюминутно подвержен угрозе насилия и вынужден обладать специальными знаниями, прибегать к особым поведенческим средствам, чтобы его избежать, то Конквиргуд изображает отношения между «уличными» подростками как дружеские и эмоционально насыщенные, а их сообщество как «пространство теплоты и благополучия». Если у Андерсона неуважение это факт повседневности (он отмечает, что уважения очень сложно добиться на улице), то у Конквиргуда это нарушение норм теплоты, исключение из групповых сетей [Conquergood 1994].

Еще один подход к изучению уличных групп состоит в соотнесении внутригрупповых процессов, внутригрупповой динамики с изменениями на уровне «системы». Пример такого подхода - талантливое исследование С.А. Венкатеша и С.Д. Левита *Are we a Family or a Business? History and Disjuncture in the Urban American Street Gang*, в котором авторы сосредотачиваются на динамике развития одной из самых больших, преимущественно афро-американской группировки Чикаго – «Блэк кингз», которую они наблюдали с 89 года⁷ [Venkatesh & Levitt 2000]. На примере «Блэк кингз» авторы восстанавливают механизм организационного переворота, происходившего в мире уличных группировок Америки с середины 70-х гг. Они показывают историю реконфигурации, которую совершили Блэк Кингз, превратившись из слабо связанных друг с другом уличных групп, вовлеченных преимущественно в разные виды социальной активности, мелкие нарушения, и делинквентное поведение, в хорошо интегрированную иерархическую организацию, занятую теневым предпринимательством и действующую в общегородских масштабах.

Венкатеш и Левитт пересматривают место уличных группировок в общественном устройстве США. Они пытаются увести изучение уличных групп от акцентирования считающихся специфичными для гетто характеристик и сосредоточиться на социальных отношениях между уличными группировками и институтами более широкого общества.

Венкатеш и Левитт подчеркивают, что уличные группы не являются монолитным организмом, что их необходимо рассматривать как неоднородные, динамичные и нестабильные объединения, которые вынуждены выискивать способы достижения консенсуса, чтобы быть способными на коллективное действие. Они предлагают понимать динамизм уличных групп как взаимосвязь внутренних, приводящих к перестройке трений в самой

⁷ Отличительная черта этого исследования – использование редкого источника - финансовых книг самих группировок, которые отражали четырехлетнюю экономическую деятельность группировки (в основном в сфере наркоторговли и вымогательства).

организации и сдвигов на уровне государственной системы. При этом авторы подчеркивают, что не только коллективная деятельность группировок возможна исключительно благодаря достижению консенсуса, но и вовлеченность каждого члена в группу может быть результатом личного компромисса, и показывают, что личные мотивы членства могут меняться по мере взросления.

В чикагских уличных группах открывшиеся в 1980-е годы возможности получения нелегального дохода привели к расхождению как в индивидуальных намерениях членов, так и в их взглядах на совместную деятельность. В то же время изменение социокультурных условий, политической ситуации и идеологии в Америке привели к поляризации, которая подталкивала жителей гетто к поиску новых экономических стратегий.

Уходя от криминологической парадигмы, Венкатеш и Левитт переформулируют корпоративистский переворот как проблему социального действия и исторических изменений в маргинализованной, социально делегитимизированной организации.

Авторы отвечают на вопрос, каким образом переход к получению незаконного дохода перестроил механизмы, с помощью которых группы сохраняют сплоченность, и как идеологическое переключение от «семьи» к «бизнесу» резонировало с системными изменениями в американском социальном строе постфордистского периода. В результате реструктуризации американской экономики в эти годы перспективы молодых людей из бедных соседских сообществ были сведены к низко оплачиваемым, тупиковым рабочим местам в сфере обслуживания, а деиндустриализация отрезала потенциальные пути к выходу из группы – возможность поступить на работу в промышленном секторе.

В это же время произошла институализация уличных групп в американских тюрьмах – что в свою очередь было прямым результатом свертывания государством социальных служб, нацеленных на включение в широкое общество юношей из зоны риска и обращение к жесткой карательной и изолирующей политике.

В то же время вовлечение групп в теневую экономику, которое произошло в 80-е гг., было во многом результатом внутренних сдвигов, происходящих в самих организациях. Авторы говорят о необходимости учитывать борьбу, которая происходила между лидерами организации, и наличие «коллективных идеологий», также определяющих, насколько группировка будет способной осуществлять ту или иную коллективную деятельность.

Перед членами группы встал вопрос: «мы семья или бизнес?». Вопрос состоял в том, на какой идеал нужно ориентироваться - на тот, который провозглашала их собственная литература и устная история и согласно которому члены одного соседского сообщества были семьей, братьями и должны были сотрудничать во что бы то ни стало, избегая любых

противоречий, или на корпоративистский идеал, который предполагал борьбу за власть и более высокие позиции в иерархии наркоторговли. Иными словами, стало неясно, какие интересы следовало отстаивать – свои или корпоративные.

Традиционные коллективистские принципы, руководствуясь которыми группы могли действовать как сплоченное единство – как «семья» или «братство», стали постепенно терять свое значение. На смену им пришли принципы, возникшие в результате копирования модели социальной мобильности широкого общества – модели продвижения «яппи».

Этот коренной сдвиг в «коллективной идеологии» группировок авторы связывают с социальными изменениями, произошедшими в рейгановскую эпоху, когда идеология свободного рынка и самопродвижения в широком обществе породили новую форму позднего капитализма.

Несмотря на то, что члены группировок могут быть намеренно или вынужденно отрезаны от многих институтов широкого общества, они все-таки разделяют с членами этого общества доминирующие в тот или иной момент представления о желательном экономическом поведении. Их понимание, каким должен быть их «экономический образ», формируется популярным дискурсом и рекламой, а также в результате их опыта взаимодействия с городскими учреждениями.

Таким образом, Венкатеш и Левитт представляют убедительную картину «тотальной смены *modus operandi* группировки, которая переписала правила участия, перестроила идентичность и социальные отношения и предложила другие стимулы, риски и выгоды для членов [Venkatesh & Levitt 2000: 429].

Подобно Венкатешу и Левитту, работавшим на материале США, Шашкин и Салагаев в другой своей работе пытаются связать динамику российских уличных групп с социально-экономическими процессами, происходящими в широком обществе [Салагаев, Шашкин 2004].

В качестве одного из глубочайших истоков, к которым восходит история современных российских уличных групп, авторы называют реформу 1965 года, которая дала определенную независимость от государства значительному числу предприятий. Неучтенный товар, который появился в результате, стал источником дохода для «цеховиков». «Цеховики» обладали широкими сетями в коррумпированной среде, а также имели частные «охранные службы», которые нуждались в пополнении тренированными молодыми людьми. В результате, пишут авторы, возникла экономическая потребность в уличных группах.

В качестве еще одного фактора, повлиявшего на развитие уличных групп, авторы называют быстрые темпы индустриализации в 1950-70-х годах, результатом которой стала волна сельских мигрантов, прибывавшая в возводимые вокруг крупных заводов города.

Сельское население принесло с собой свои нормы и ценности, среди которых – традиция коллективных мужских драк между деревнями.

Еще одним толчком стала экономическая либерализация конца 80-х гг., целью которой была стимуляция предпринимательской активности советских людей. С этим периодом совпал быстрый рост преступности, возникла амбивалентность культурных ценностей в обществе. С одной стороны популяризировались ценности рыночной экономики и демократии, с другой многие молодые люди выбирали альтернативные криминальные карьеры. Этот тезис сформулирован авторами несколько неопределенно, т.к. не совсем понятно, какой именно эффект имела экономическая либерализация на уличные группы.

Авторы выделяют три периода развития уличных групп в связи с экономическими переменами в государстве: до 80-х гг. фиксировались только отдельные примеры уличных групп, с начала 80-х гг. до сер. 90-х произошел массовый рост участия в группах, сопровождавшийся ужесточением насилия и борьбы за территорию. В этот период многие члены групп прошли через кратковременное заключение. С середины 90-х гг. начался новый период, когда освободившиеся из тюрем стали внедрять на улице новые ценности и нормы, усвоенные в заключении. В это же время начался переход от борьбы за территорию к экономической деятельности, уличные группы разделились на более мелкие подразделения, иногда напоминавшие мафию.

Салагаев и Шашкин на российском материале показали прямую связь между социально-экономическими изменениями в широком обществе и внутренними процессами, происходящими в уличных группах [Салагаев, Шашкин 2004].

Первое исследование на грузинском материале, на котором необходимо здесь остановиться - исследование немецкого антрополога Яна Кёлера, по результатам которого опубликована монография и статья [Koehler 2000, 1999]. Монография Келера посвящена рассмотрению неформальной организации насилия и права в Грузии позднесоветского периода и первого постсоветского десятилетия, при том, что насилие рассматривается как потенциальный повседневный ресурс и характерная организационная черта общества. С 1992 по 1998 год Кёлер проводил полевые исследования в столице, районных центрах и в сельских областях Грузии (Сванети и Хевсурети). Келер обращается к вопросу организации насилия в обществе, где официальные институты насилия перестали функционировать или были катастрофически ослаблены. Он выделяет области средоточия насилия в эпоху дезинтеграции советской монополии на насилие: (а) зоны гражданских войн; (б) периферийные области, где имелся доступ к оружию и другим военным ресурсам (вооруженные бандиты, рейды, кровная месть); и (с) улицы городов, в особенности столичных (грабежи, нападения, убийства,

вымогательство и т.д.). Опровергая распространенный взгляд на насилие в этих трех средах как на аномальное и хаотическое явление, Келер показывает, что модели определения, организации, и, в конечном итоге, сдерживания насилия напрямую соотносились с неформальными институтами, которые уже существовали помимо официальных государственных структур, хотя их применение при регулировании потенциальных и актуальных насильственных конфликтов преимущественно оставалось скрытым за очевидной монополией государственных институтов. В первой части работы, используя полевые материалы по обычному праву, собранные в двух горных регионах Грузии, Верхней Сванети и Хевсурети, Я. Келер анализирует институт кровной мести как референтную систему социального действия. На примере кровной мести он показывает, как производные обычного права функционировали в обществе в 90-е гг, как произошло нарушение существующей системы, и какие процессы легли в основу формирования новой системы.

В следующей части работы рассматриваются общественно-политические процессы, происходившие в стране в 90-е гг. XX века: складывание национального движения, формирование военизированной организации «Мхедриони», события гражданской и грузино-абхазской войн, и анализируется роль в этих процессах трех «социальных подсистем»: «школы улицы», «воровского мира» и «разнообразных продолжений семьи и клана». Я. Келер показывает, как действие «теневых социальных институтов» и обычного права во многом определило ход политических процессов, происходивших в Грузии в 90-е гг. XX в.

В контексте моего исследования важен, прежде всего, этнографический слой работы Келера в той ее части, которая посвящена школе улицы. Я. Келер делал свои заключения о «школе улицы», наблюдая ее в момент краха государственных институтов и их неспособности контролировать насилие в обществе, период, когда экстремальное насилие стало частью повседневности. «Школу улицы» Келер определяет как особое, высоко институализированное *street-corner society*, мужскую уличную субкультуру. Опираясь на работу Ван Геннепа, Келер описывает ее в терминах *space de passage*, понимая это пространство как комплекс обрядов перехода, которые проводят иницируемого через лиминальную фазу из одного состояния в другое (см. Геннеп 2002). «Школа улицы» - это социальная подсистема, противопоставляющая себя двум средам – семье и официальному советскому обществу.

Наблюдая «школу улицы» в момент государственной дезорганизации начала 90-х годов, Я. Келер считает, что она оказалась неспособной противостоять комодификации и формированию рынка насилия. Он заключает, что неспособность «школы улицы» интегрировать возможность факта убийства в процесс регулирования и разрешения конфликтов привела к ее дискредитации и, в конечном счете, к крушению [Koehler 2000].

В сфере «школы улицы» Келер выделяет следующие четыре аспекта коммуникации: 1) Семиотическая система, которая складывается из «языков и жестов чести» и терминов, обозначающих позиции и ценности, релевантные в контексте улицы 2) Дискурс. Сосредотачивающиеся вокруг норм и правил поведения. Разговоры в этой среде ритуализированы и не случайны, а повторения вновь и вновь воссоздают нормы и ценности. 3) Процедура. Под процедурой понимается особый род регулируемых действий, которые выливаются в легитимные результаты. Важнейшее свойство процедуры в том, что через общепринятые правила она приводит к важным решениям, которые не являются predetermined самими правилами. 4) Действие. Это наиболее инновативно богатый аспект коммуникации – вызов по отношению к нормам и правилам, который либо принимается обществом, либо с позором отвергается [Koehler 1999:43].

Я. Келер утверждает, что «школа улицы», стирая этнические, религиозные и классовые границы, стала серьезной преградой не только для агитаторов национального движения, но и для формирования государства на принципах законности.

Последняя часть работы посвящена тому, как результаты этого конкретного исследования в одной из частей Постсоветской периферии могут быть соотнесены с текущими дискурсами о Советском Союзе и постсоветском пространстве, а также попытке интегрировать эти результаты в глобальный исторический контекст [Koehler 2000].

Также на грузинском материале выполнены исследования датского антрополога Мартина Деманта Фредериксена [Frederiksen 2015, 2012, 2011], среди которых нужно остановиться на работе, посвященной маргинализации молодых безработных мужчин в Батуми, где грузинская молодежь рассматривается в русле дискуссий о молодежи постсоветского пространства [Frederiksen 2011]. Исследование вылилось в несколько статей и диссертационный текст. Анализируя напряжение, которое возникает между социальной и субъективной темпоральностью, М.Д. Фредериксен обращается к понятию темпоральной маргинализации. Его интересует попытка грузинского государства пройти так называемую «постсоветскую трансформацию» (или, точнее, переход - *transition*) и с помощью реформ и реконструкции публичного пространства сформулировать новые идеи о будущем. М.Д. Фредериксен сосредотачивается на дискомфорте психологического характера, который испытывают группы наблюдаемых им молодых людей в Батуми, чувствуя, что они не способны влиться в процесс перехода из прошлого в будущее, который выражается в названных переменах. Он пишет о чувстве бесперспективности жизни, брошенности и отставания от бега времени, которое испытывают молодые люди. Описывая повседневность молодых безработных, он показывает, что они оказываются маргинализированы не только в

пространственном и социальном смысле, но также и в темпоральном. Работа М.Д. Фредериксена, таким образом, в своем теоретическом аспекте сосредотачиваются на концепциях времени и маргинальности. В одной из своих статей М.Д. Фредериксен впервые обращается к феномену мужской дружбы в Грузии [Frederiksen 2012]. Работы М.Д. Фредериксена перекликается с настоящим исследованием только близостью избранного объекта, поскольку в части своего предмета они фактически полностью игнорируют то, что я называю социальным институтом улицы.

В 2015 году вышла статья итальянской исследовательницы Констанцы Курро, которая также обратила свое внимание на тбилисские биржи [Curro 2015]. К. Курро пишет о них как об одном из ракурсов, под которым можно рассматривать вопрос о публичном пространстве в грузинском обществе. К. Курро исходит из положения, что в Грузии, являющей собой пример «социалистических систем», где соотношение «частного» и «публичного» характеризуется особой амбивалентностью, биржи являлись способом присвоения публичного пространства в обход официальных парадигм и нарративов об образе города. К. Курро показывает, что в контексте проектов городского обновления правительства М. Саакашвили понимание публичного пространства «снизу вверх», которое воплощает биржа, сталкивается с попыткой его трансформации «сверху вниз» [Curro 2015].

Существенное значение для настоящего исследования имеет статья грузинского социолога Малхаза Салдадзе, посвященная насилию в грузинских школах и опирающаяся на собственный полевой материал [Салдадзе 2011]. М. Салдадзе делает вывод, что социальная среда насилия и агрессии школьной молодежи не локализуется исключительно в школьной среде. Он пишет, что в становлении «саморегулирующихся структур» подростковых групп особенно важной является роль «убани», где сосуществуют девиантные группы разных возрастных категорий и где складываются механизмы внешнего регулирования. Его вывод о первичности завоеванных в квартале статусов перед школьными репутациями предоставил существенное для моей работы уточнение соотношения школьной и квартальной среды [Салдадзе 2011].

Также необходимо упомянуть исследование британского антрополога Гэйвина Слэйда, посвященное адаптации грузинских воров в законе к социальным и экономическим реалиям постсоветского периода в Грузии и уязвимости государства перед лицом этой адаптации [Slade 2015]. Также в работах Г. Слэйда рассматриваются политические и законодательные инициативы грузинских властей начиная с 2004 г., направленные против организованной преступности. Монография Г. Слэйда описывает прохождения «мафией» и государством в Грузии процесса «реорганизации» преступности после распада Советского союза [Slade 2015].

. Работы Г. Слэйда дали необходимое для настоящего исследования «макроуровневое» измерение процессов, происходивших на грузинской улице.

Несмотря на то, что посвященные уличным группам работы очень различны по своим исследовательским вопросам и методологии, можно выделить некоторые тенденции, которые прослеживаются в изучении этого явления.

В концептуальном аппарате исследователей последних десятилетий все реже как особая категория фигурирует «специфическая сфера деятельности» уличных групп – делинквентность. Эта категория выделяется исключительно юридически, и многие исследователи сходятся во мнении, что аналитической рамка, акцентирующая нарушение уличными группами правовых норм и избираемая значительным числом авторов, не способствует пониманию деятельности уличных групп, а затемняет его.

То же можно сказать и о понятии девиантности – отклонении от норм, но уже не обязательно правового характера. Конквиргуд, например, вслед за Бекером предлагает понимать девиантность как риторическую конструкцию – ярлык, навешиваемый деятелями гражданского общества с целью установления контроля над «опасными классами» [Becker 1963]. Он же определяет девиантность как конструкт, созданный социальными группами путем установления правил, нарушение которых и определяется как девиантность [Conquergood 1994].

Можно также говорить о тенденции к уменьшению экзотизации уличных групп, которая подталкивала к выявлению и акцентированию исключительных свойств их культурной и социальной организации, отличавших их от общества в целом.

Для последних лет можно отметить также тенденцию снятия противопоставления коллективистского начала, свойственного уличным группировкам, индивидуалистическому началу магистрального общества.

Сравнительно новое явление в историографии уличных групп – внимание к специфическим практикам уличной коммуникации, в особенности – к особым риторическим техникам.

На протяжении истории изучения уличных групп все больше внимания уделяется определению их места и роли в соседских сообществах, в которых они функционируют, однако работ, устанавливающих конкретные связи групп с сообществами, выявляющих функции, которые уличные группы в них выполняют, и рассматривающих конкретные примеры взаимодействия, практически нет, монография Янковского здесь – одно из немногих исключений.

0.9. Научная новизна исследования

Представленный историографический обзор показывает, что уличные квартальные группы – *street-corner society* можно назвать классическим для этнографии и социологии объектом изучения. Подавляющее большинство исследований уличных групп выполнено на материале городских кварталов США, значительна также британская традиция изучения «уличной» культуры, однако исследования на постсоветском материале крайне немногочисленны. Исследование грузинских уличных групп вносит вклад в традицию изучения «улицы» на постсоветском пространстве.

Несмотря на то, что, как и большинство исследований, настоящая работа не претендует на первенство исследовательского внимания к избранному объекту – в данном случае – к тбилисской улице как социализирующему институту в городской Грузии, это первое исследование, сосредотачивающееся на ней как на единственном объекте изучения. Впервые рассматривается локальный контекст функционирования мужских уличных групп и ставится задача этнографического рассмотрения их внутренней организации, в том числе с точки зрения искусственного родства как одного из ее измерений. Прерогативой данного исследования является также сосредоточение на репутационных механизмах организации уличных сообществ. Новым не только для исследований на грузинском материале, но и для исследований улицы на постсоветском пространстве является этнографическое описание прагматики уличного кодекса, совмещенное с его анализом, для которого использовалась теоретическая рамка дискуссии о правилах. К научной новизне исследования относится выбор хронологического периода – эпохи реформ Михаила Саакашвили. Эта эпоха была отмечена масштабными политическими инициативами, прямо затронувшими объект изучения – квартальные биржи, и в результате обусловившими постановку вопроса о его трансформации. В настоящем исследовании впервые рассматривается реакция участников уличных сообществ на эти реформы, использование уличного ресурса политическими игроками периода пребывания у власти Единого национального движения, а также типы политических событий, в которых была задействована улица.

Кроме того, в научный оборот вводится большой объем собственных полевых материалов автора.

0.10. Структура работы

Настоящая работа состоит из Введения, четырех глав и Заключения. В Главе 1 «Биржи в локальном контексте. Квартал и городская среда» я рассматриваю городской ландшафт и локальную среду, к которой принадлежат тбилисские биржи, то, как они с этой средой

взаимодействуют, а также как биржевики, принадлежащие разным соседским сообществам, взаимодействуют друг с другом. В Главе 2 «Репутация как цель и средство» через призму репутационных механизмов, действующих на тбилисской улице, я рассматриваю процесс вхождения подростка в уличный социум соседского сообщества и путь самоутверждения в этом социуме. В Главе 3 «Уличный кодекс и уличные посредники» я обращаюсь к рассмотрению уличного кодекса, «понятий» как системы правил и прагматике их использования. В Главе 4. «Улица как часть правовой и политической жизни Грузии» речь идет о том, каким образом «улица» определяет особенности правосознания тбилисцев, уличные биржи могут быть задействованы в политической жизни, и о том, как «улица» восприняла политику «нулевой толерантности», проводимую в рамках инициированных Михаилом Саакашвили реформ.

В тексте будет использоваться простая система транслитерации грузинского алфавита с опущением диакритических знаков. Я не делаю различий между грузинскими буквами *ჟ*, *ზ* и *ც*; *ც* и *წ*; *ვ* и *ჭ*; *ფ* и *ჰ*; *ღ* и *ყ*. Также следует обратить внимание, что в грузинском письме нет различия строчных и прописных букв, что будет соблюдаться в тексте.

Все личные имена моих собеседников и, в части случаев, названия кварталов, с которыми связаны их истории, изменены. Поскольку многие мои собеседники просили анонимизировать их данные, при цитировании интервью помимо указания года полевой работы я привожу только пол и возраст говорящего.

ГЛАВА 1. БИРЖИ В ЛОКАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ. КВАРТАЛ И ГОРОДСКАЯ СРЕДА

1.1. Квартал: физическое измерение

Официально Тбилиси делится на шесть крупных административных районов (Дидубе-Чугурети, Ваке-Сабуртало, Исани-Самгори, Глдани-Надзаладеви, Дидгори и Старый Тбилиси), но помимо официального административного существует и другое, неофициальное, но более актуальное для жителей города деление – деление на «ubani». Тбилисцы называют его старым, историческим. В толковом словаре грузинского языка слово «ubani» в его первом значении объясняется как «один из уголков, частей города или деревни» [kartuli enis ganmartebiti leksikoni 1986], остальные значения приблизительно соответствуют области значений русского слова «участок». Применительно к официальному административному делению говорят о районах, но, например, в криминальной хронике, чтобы точнее локализовать место происшествия, называют убани, имея в виду более дробное «народное» и закрепленное традицией районирование города. Подобным образом в англоязычной традиции разделяют borough - административный район и neighborhood – квартал как сообщество соседей.

Тема убани является частью единого дискурса о «настоящем тбилисстве», «добрососедстве», «мужестве», «братстве» и находит у информантов сильный эмоциональный отклик.

Для жителей Тбилиси деление на убани очень актуально, и можно с определенностью говорить об идентичности, связанной с принадлежностью к тому или иному убани. В подростковой среде вопрос «Ты из какого убани?» зачастую задается при знакомстве одним из первых. Люди старшего поколения (60-70 лет) утверждают, что в молодости они могли с легкостью отличить жителей разных убани друг от друга, многие информанты говорят о существовании убанских особенностей в сленге и взаимоотношениях в настоящий момент, подобные утверждения можно встретить и в грузиноязычной блогосфере: «Мне кажется, Тбилиси единственный в целом мире город, где убанский сепаратизм превратился в правило повседневной жизни, свое выражение он нашел и в различии бирж и распространенных на биржах жаргонов. Вакинские, глданские, дидубийские и авлабарские dzveli bichebi (термин, обозначающий ключевой и самый высокий уличный статус, подразумевающий стремление к воровской карьере. Уличные статусы будут подробно рассмотрены в параграфе 2.2) совершенно по-разному ведут себя, говорят и «dvizhenioben» (жарг. «двигаются» - живут, ведут социальную и экономическую жизнь). Я могу их узнать даже по походке» [sepiskveradze 2016].

Задавая вопрос о принадлежности к тому или иному убани, или говоря о характерных для него особенностях речи, подразумевают те убани, которые имеют отдельные народные названия (Сололаки, Мтацминда, Окрос убани, Плеханова и пр.) и известные большинству горожан границы. Однако слово «убани» может употребляться и иначе – под ним может пониматься соседское сообщество, воспринимаемое как реальная общность самими его членами, и территория, с которой это сообщество ассоциируется. Можно сказать, что убани в первом значении – единица в большей степени топографическая, а во втором – социальная. Или, по-другому: убани в первом значении – сообщество воображаемое, а во втором – действительная общность, членов которой связывает реальная коммуникация. В тех частях города, где преобладают малоэтажные и частные дома, убани обычно бывают образованы жителями одной или нескольких соседних улиц, в районах многоэтажной застройки об убани будут говорить как о сообществе жителей соседних корпусов.

Говоря об убани как о соседском сообществе, я имею в виду человеческий коллектив, скрепленный не только общностью территории проживания, но и идеей об общности интересов, взаимной поддержке и контроле, а также общей локальной идентичностью. Как о соседском сообществе (в значении реальной общности) об убани говорят и сами тбилисцы, употребляя это слово в собирательном значении «мои соседи» (например, *«тебя ищет весь убани»* или *«весь убани говорит»*). Приведу развернутое определение убани из статьи о насилии в тбилисских школах грузинского исследователя М. Салдадзе, который сам имеет эмный опыт взаимодействия с убанской средой. М. Салдадзе говорит об убани как о «пространстве, определенном социально-территориальными связями», которое «характеризуется локальной идентичностью в городской среде, соответствующими социальными связями между носителями этой идентичности и распределением социальных ролей доминанции и субординации между ними. «Убани» формирует пространство для выстраивания системы взаимоотношений, которая предполагает, с одной стороны, конкуренцию за позиции внутри этого локального сообщества и конкуренцию с носителями аналогичных идентичностей других локальностей за престиж и статус собственного «убани». [Салдадзе 2011].

В настоящем исследовании я буду пользоваться словом «убани», так как ни один из возможных переводов («район», «квартал» и т.д.) не отражает с точностью область значений этого слова. Русскоязычные тбилисцы в своей русской речи либо не переводят это слово, либо пользуются его русифицированной версией «убан». В значении «жители убани» используется также слово «убанцы» – русский вариант грузинского «ubnelebi» (единственное число – *ubneli*), которое можно поставить в один ряд с групповыми понятиями «соседи»,

«одноклассники», а также прилагательное «убанский». Последним прилагательным, а также грузинским «убнели» в значении «житель убани» в целях точности и удобства изложения дальше буду пользоваться и я.

Говорить о тбилисских соседских сообществах невозможно без хотя бы краткого рассмотрения особенностей городской среды, в которой они функционировали. Рассмотрим те измерения городского пространства, знакомство с которыми кажется необходимым для понимания особенностей убанской жизни.

Тбилиси очень разнообразен по типам жилой застройки, причем разные виды жилья можно встретить бок о бок друг с другом. В качестве основных можно выделить следующие типы: малоэтажные (одно-двух-, реже трех- и более этажные) дома с небольшим числом квартир (постройки, в основном, середины-конца XIX века), многоэтажные и многоквартирные дома, относящиеся к разным периодам XX и началу XXI века и частные одно- или малоэтажные дома (с собственным двором или без), относящиеся к советскому или новейшему периоду. Престижность района определяется не преобладанием какого-то определенного типа застройки, качеством жилья, а преимущественно удаленностью или близостью от центра города. Так, престижными считаются как Район старого Тбилиси, историческая часть города, где преобладают одно-двух- или трехэтажные дома с небольшим количеством квартир, но появляются и новые частные и многоквартирные дома, так и район Ваке-Сабуртало, отстроенный, в основном, в 30-70-е годы XX века. Ваке расположен на склоне мтацминдского хребта и делится на верхний и нижний Ваке – верхний застроен преимущественно частными домами с закрытыми дворами, нижний – многоквартирными многоэтажными домами. Сабуртало, освоение территории которого началось в 50-е гг., застраивался сначала четырех- пятиэтажными, затем восьмиэтажными типовыми жилыми домами, примерно в это же время четырех- пятиэтажными жилыми домами более экономичного типа застраивалась большая территория менее престижного района Исани-Самгори (Навтлуги). Как и в Сабуртало, так и в Исани-Самгори гористая часть территории этих районов отведена под индивидуальную жилую застройку – частные малоэтажные дома. Положительный образ среди тбилисцев имеет удаленный от центра города квартал Дигмис Масиви (Дигомский массив), который начал застраиваться в 1960 г. Дигмис масиви считается более престижным по сравнению с другими равноудаленными районами по причине большей транспортной доступности, озелененности, а также однородности этнического состава (как считается, процент негрузинского населения в нем меньше, чем в других отдаленных от центра новых районах многоэтажной застройки, таких, как, например, Глдани или Варкетили). Имеет значение и история заселения Дигмис масиви – изначально в нем селились сотрудники

расположенной здесь грузинской киностудии. Менее престижными считаются периферийные районы, где преобладают многоэтажные типовые дома 70-80 гг. постройки. В эти годы, согласно новому генеральному плану Тбилиси, работа над которым началась еще в 1962 г., в границы города вошли и стали застраиваться Диди Дигоми, Глдани, Авчала, Варкетили, территория северной части Тбилисского моря, фактически оторванный от города промышленный район Поничала, и находящиеся в гористых частях города Багеби и Плато Нуцубидзе. В жилых массивах этого периода этажность, а соответственно, и плотность населения становятся еще выше – здесь строятся девяти-двенадцати- или шестидесятиэтажные дома. Районы многоэтажной типовой застройки, отстроенные в 70-80-е годы XX века, делятся на микрорайоны, а микрорайоны в свою очередь на кварталы, имеющие порядковые номера [okruashvili 2011], и для районов этого типа именно о населении квартала можно говорить как о соседском сообществе.

Строительство этих крупных районов типовой застройки на окраине города – следствие процесса урбанизации. Рост Тбилиси происходил в русле советской политики стимулирования гипер-урбанизации столиц советских республик, целью которой было достижение «агломерационных эффектов» - экономических выгод от концентрации в столичных городах и их пригородах разнообразных возможностей управления, трудоустройства и более эффективной инфраструктуры [Salukvadze and Golubchikov 2016: 43]. Вследствие урбанизации во второй половине XX века население Тбилиси значительно увеличилось за счет притока сельских жителей, которые получали квартиры на периферии. В последние годы сельские мигранты также селятся, в основном, в этих районах – жилье в них дешевле, чем в центре.

Как пишут К. Ван Ассе и Дж. Салуквадзе, качество строительства и планировки типовых кварталов советского периода крайне неоднородно. Некоторые новые кварталы представляли собой просто собрание многоквартирных домов, практически лишенных инфраструктуры, озеленения и какой бы то ни было эстетики. В таких кварталах город и пригород в буквальном смысле накладывались друг на друга, высотки были просто воткнуты посреди поля, и домашняя птица продолжала бродить среди недоделанных зеленых зон [Assche V. and Salukvadze 2012: 10]. Во многих таких кварталах не велось или не было закончено строительство внутриквартальных дорог, что, по словам моих собеседников, еще недавно препятствовало, в том числе, и полицейскому вмешательству в происходящее внутри квартала [ПМА 2011, м. ок. 45]. Подъезды во многих из таких многоэтажных домов бывают в плохом состоянии, лифты часто не работают, и вода еще несколько лет назад подавалась по графику. Другие кварталы, такие как Диди Дигоми, получив определенный инфраструктурный набор, например, школы и аптеки, остро страдали от отсутствия транспортной доступности.

Несколько моих собеседников, живущих в центре, говорили, что им никогда не приходилось бывать в этих районах и, наоборот, живущие на окраинах могут редко выезжать оттуда в центр [jashi: 53-60, 140-141]. Учитывая все это, неудивительно, что привлекательными для жизни продолжают быть старые центральные кварталы имперской и раннесоветской застройки [Van Assche and Salukvadze 2012: 10].

В районе Старого Тбилиси сосредоточен наибольший процент коренного населения города. Многие дома в Старом Тбилиси находятся в аварийном состоянии (по причине ветхости, произошедшего в 2002 году землетрясения, не проводившейся реконструкции и т.д.), большой процент его жителей – малообеспеченные люди. Однако несмотря на это район сохраняет престижный статус. Центральное положение, внимание со стороны администрации города, перспективы реконструкции и, что также немаловажно, восприятие его как «сердца Тбилиси», сосредоточения «тбилисскости» сделали его привлекательным для обеспеченных людей и инвесторов, которые выкупают здесь землю и строят частные и современные многоквартирные дома, где реализуются новые, более высокие требования к комфорту. Новое строительство усугубило проблему тесноты, которая была характерна для квартала и раньше. Старожилы часто имеют мало контактов с жителями вновь построенных домов.

Часть старых домов здесь имеют т.н. «итальянские» двory, особенность которых – общая для всех соседей по этажу деревянная галерея, идущая по внутреннему периметру дома. На верхние этажи поднимаются по ведущей на эту галерею внешней лестнице. Окна квартир выходят на галерею и в общий маленький двор, поэтому появление и уход соседей, как и все, что происходит во дворе, становится совершенно прозрачным. Помимо внутренней галереи во дворе многие дома имеют балконы со стороны фасада. «Итальянские» двory в сознании тбилисцев выступают как символ близости соседских отношений. Часто, особенно с внутренней стороны дома, можно увидеть разнообразные пристройки, которые жители сооружают сами без какого бы то ни было плана, так, как им удобно.

В районах, отстроенных в 20-60-е гг., с преобладающими многоквартирными домами, соседские сообщества образуют жители нескольких рядом стоящих домов или одной улицы. Среди районов этого периода и типа застройки нужно отметить уже упомянутый квартал Ваке, который тбилисцы особо выделяют как один из самых престижных и дорогих убани. Значительный процент его населения составляет бывшая советская интеллигенция и ее потомки, жилье здесь стоит относительно дорого. Ваке отличается развитой инфраструктурой, здесь находятся офисы организаций, предоставляющих престижную работу в том числе жителям самого Ваке.

В качестве примера квартала со значительной долей частной застройки можно привести Авлабари (известный как «армянский» квартал) – улицы здесь образованы сплошным рядом домов и оград, отделяющих частный двор с небольшим садом от дороги. Ограды имеют почти все дома, но в большинстве случаев, двери в них не закрывают. Дома в основном одно-двухэтажные; двор образуют хозяйственные постройки или ограды соседних участков, туалет может находиться как в доме, так и во дворе, кухня также может быть вынесена за пределы дома. Состояние домов разное – здесь есть совсем обветшалые дома XIX века, находящиеся в лучшем состоянии постройки XX века, а также только что отстроенные благоустроенные дома обеспеченных людей. Авлабари вмещает несколько соседских сообществ, которые формируются жителями одной или нескольких близлежащих улиц, в зависимости от их величины.

В последние годы начали появляться новые для Тбилиси типы жилья - многоэтажные и многоквартирные дома-комплексы, с магазинами и фитнес-центрами на первых этажах, часто – с подземным паркингом, а также частные дома в огороженных кварталах на периферии города – например, в Диди Дигоми и Цавкиси.

1.2. Квартал: социальное измерение

Об убани говорят как о «большой семье», жизнь которой проходит «как на ладони», т.к. «все всех знают». Большая степень прозрачности границ между публичным и частным пространством становится одновременно и причиной и следствием этой внутриубанской близости между соседями.

Подъезды не закрываются практически нигде в Тбилиси, еще более редкое исключение – закрытый двор. В советское время в престижных районах Ваке и Сабуртало в некоторых домах были установлены домофоны с вывешенными рядом с ними списками фамилий жильцов, так что знать номер квартиры гостю было не обязательно. В годы гражданской войны 1991-93 гг., когда электричество в городе отсутствовало, домофоны не действовали, и большинство из них постепенно вышло из строя, а после войны их уже не восстанавливали. В последнее время в тех же районах в некоторых домах стали устанавливать домофоны современного типа и уже без списков фамилий, но это мало распространенное явление. Машины паркуют у дома или во дворе; по словам одной информантки, ее отец до Гражданской войны часто оставлял машину открытой и с ключами внутри. Оценивая городскую среду по критерию ее «опасности-безопасности», горожане неизменно выделяют период Гражданской войны и следующее после нее десятилетие. В эти годы с риском был связан любой выход из дома, а машины не только угоняли, но и отбирали, совершая нападение

на водителей, нередкими были и похищения людей. Ситуация постепенно нормализовалась к началу 2000-х, а со второй половины 2000-х, после проведения инициированной новой властью реформы МВД (в особенности после реформы полиции), стали вновь говорить о высоком уровне безопасности на улицах.

Обычно входная дверь в квартиру одна, часто она может быть деревянной, с единственным замком; в многоквартирных домах не существует и практики отгораживать отдельной дверью несколько квартир на лестничной площадке. Дверь в квартиру и замок в ней фактически оказываются единственным защитным барьером между жилым пространством и улицей. В частном доме в центральном тбилисском убани, где мне пришлось однажды жить, входная дверь несколько раз оставалась открытой в отсутствие хозяев, да и сама дверь и замок были настолько слабыми, что могли служить, пожалуй, только символической защитой. Ее было достаточно потому, что крыльцо выходило в небольшой дворик, где все соседи знали друг друга, и вероятность того, что пространство двора останется без присмотра, была очень невелика⁸.

Уборку лестницы соседи осуществляют своими силами – приглашают уборщицу и по очереди ей платят или в подъездах с небольшим числом квартир убирают свои лестничные площадки сами. Городские службы отвечают только за уборку придомовой территории, в том числе, - в новых многоэтажных домах.

В настоящее время в городе существуют официальная, законодательно регламентированная форма объединения соседей [saqartvelos kanoni binatmesakutreta amxanagobis shesaxeb, 2007]. С целью организации участия жителей в деятельности по благоустройству жилых домов в них создаются товарищества собственников жилья с избираемым общим собранием председателем.

Граффити на стенах – обязательная часть городского пейзажа Тбилиси независимо от квартала. Их особенно много во дворах и на менее людных улицах, хотя в последнее время они часто появляются и в открытых местах, в том числе на стенах и витринах банков и магазинов. Подавляющее большинство надписей – грузинские имена и прозвища, преимущественно мужские. Эти надписи, безусловно, связаны с собирающимися в убани биржами, эту связь хорошо иллюстрируют воспоминания информантки, девушки, проведшей

⁸ Чувству защищенности способствовала также близость находящихся неподалеку охраняемых правительственных учреждений

в детство в Ваке: «Там пять-семь имен парней, которые...когда мне было лет восемь, им было по шестнадцать лет. И собственно они потом все погибли, потому что это были главные биржевики в Ваке, и самые крутые мальчишки, и эти вот пять имен они так и остались на каком-то гараже в нашем дворе. И если обойти все дворы...ну не все-все, а вот восемь-десять, то везде будут их имена. Вот пять их было таких известных...там в Ваке» [ПМА 2007, ж., 25]».

Биржа отмечала границы своей «домашней» территории: например, какой-то отрезок улицы бывает отмечен одним набором имен, следующий – уже другим.

Окна и балконы используются для коммуникации между находящимися в доме и на улице: с балкона могут окликнуть проходящего мимо знакомого и вступить в достаточно продолжительный разговор. Этот канал связи используется сборщиками бутылок, металлолома, точильщиками ножей и торговцами вразнос, которые ходят преимущественно по утрам и выкриками объявляют о своем товаре или услугах – обычно это сельские жители, предлагающие овощи, фрукты или молочные продукты. Не пренебрегают таким способом коммуникации и муниципальные коммунальные службы – например, предупреждая через мегафон о наступлении последнего срока оплаты по счетам за газ.

Балкон вообще - область, где пересечение публичного и частного наиболее очевидно. На балконе проводят много времени: там отдыхают, читают, общаются с прохожими и соседями, иногда даже смотрят телевизор, который туда выносят. На больших балконах-галереях с внутренней стороны дома устраивают шумные застолья, что воспринимается как норма и обычно не вызывает протеста соседей.

Балконы и галереи в итальянских дворах дают возможность оперативно донести нужную информацию сразу до нескольких соседей, причем, если кто-то, кого новость должна достичь, не оказываются на балконе, его могут пригласить выйти туда, позвонив по телефону. Приведу цитату из интервью: «Я выходила на балкон, и она [соседка] мне и еще пятерым соседкам рассказывала историю, ну, чтобы как бы сразу всем рассказать. И это совершенно нормально, вот это. Она мне звонила со второго этажа, я жила на третьем и говорила, слушай, выйди на балкон, я тебе хочу кое-что рассказать...И это было или что-то, что она хочет, чтобы все узнали или просто еще несколько соседей тоже на балконе и она заодно им рассказывает. Или что-то, чтобы кого-то поддеть, или чтобы кто-то услышал, как она там что-то рассказывает. Ну, не просто так происходило [ПМА 2007, ж., 25]».

Посторонним сравнительно легко открывают дверь. Это подтверждает практика попрошайничества, когда милостыню собирают, звоня в квартиры, - не только в частных домах, но и в многоэтажных. Иногда по подъездам ходят и торговцы мелким товаром, криком сообщая о своих услугах. Номера квартир не всегда обозначены, поэтому приходя по новому

адресу, мне не раз приходилось звонить в звонок наугад, но разговор никогда не велся через закрытую дверь – открывать принято даже чужому.

Дети вырастают на глазах и под присмотром соседей, иногда практикуется бесплатный “baby-sitting”. Во дворах и на улицах с редким движением маленькие (с пяти-шести лет) дети играют на улице одни, периодически контролируемые взрослыми через окно. Замечания соседей чужим детям считаются нормальной практикой.

1.3. Коммуникационные площадки и границы убани

Приведу эпизод, который изначально был частью моего быта, а не полевой работы в Тбилиси. Неожиданно для меня он предоставил благоприятные условия для включенного наблюдения, которое позволило получить яркое представление о степени интенсивности соседских связей в квартальных сообществах города, и о том, где именно в публичном пространстве убани коммуникация между соседями наиболее активна. Это была первая неделя моей полевой поездки в Тбилиси зимой 2012 года, после безуспешных попыток снять комнату по объявлению в газетах, моя знакомая (47 лет, два высших образования) предложила попробовать просто пройти по улицам одного из кварталов и поспрашивать о сдающемся жилье. Процессом поиска руководила моя знакомая и, естественно, исходила при этом из соображений целесообразности, и такими же соображениями, как я могу предположить, руководствовались бы многие жители Тбилиси в аналогичной ситуации. Это незапланированное включенное наблюдение дало мне как исследователю возможность наглядно представить соседское сообщество тбилисского квартала в действии, фиксируя наличие контактов между соседями, их характер и степень близости.

Убани, в который мы отправились на поиски, относится к району Старого Тбилиси и образован малоэтажными жилыми домами, в основном, XIX-го века постройки. Он расположен по соседству с туристическими, свежереотреставрированными улицами, но большинство его домов находятся в плачевном, почти аварийном состоянии. Узкие улицы освещены плохо. Однако, несмотря на общий упадок, близость туристической зоны дает о себе знать: встречаются вновь отстроенные или отреставрированные дома, в некоторых из которых оборудованы частные гостиницы или сдается жилье.

Моя знакомая знала имя хозяйки, сдававшей в этом квартале комнату, однако телефона у нее не было, и она предложила спросить «парней на бирже» - что было для нее совершенно естественным способом получить нужные контакты. Однако к биржевикам в результате мы обращаться не стали, а отправились в парикмахерский салон, где у моей знакомой свой мастер

– армянка Элла⁹. Салон представлял собой маленькую комнатку, где все нужное для парикмахерской организовано своими силами и подручными средствами, а при входе стоял стол, за которым только что пили чай. В комнатке сидели трое – сама Элла, отец Эллы, пожилой человек лет шестидесяти и молодая девушка, видимо, знакомая Эллы. Элла не жила в этом убани, но работала здесь очень давно. Она посоветовала навести справки о сдающемся жилье в магазинах – там часто оставляют свои контакты те, кто ищет квартирантов. Отец Эллы предложил вариант в Авлабари, армянском квартале, где живут его двоюродные братья и сестры, и где, по этой причине, он всех знает.

Мы зашли в магазин напротив, в котором сидел пожилой человек в камуфляжной куртке – очевидно просто проводил здесь время, общаясь с продавцом и теми, кто заходит. У него была сдающаяся комната, которую он тут же показал. В другом магазинчике, где толпилось несколько местных жителей, для нас, наконец, смогли узнать номер телефона хозяйки комнаты, о которой изначально шла речь. Человек, сообщивший нам номер, мужчина лет пятидесяти, проводил нас до нужного дома – из вежливости, любопытства, или просто, чтобы скоротать время. Вариант, предложенный для сдачи, не подошел, но хозяйка производила располагающее впечатление, поэтому моя знакомая решила спросить, не хочет ли она сдать что-нибудь наверху, где живет сама. Видимо, не имея в планах пускать квартирантов к себе, она колебалась, но в результате согласилась показать и свои комнаты. Снаружи фасад дома был отштукатурен, отреставрирован, но внутри – старый «итальянский двор» с деревянной лестницей, ведущей на галерею, прямо с которой осуществлялся вход в жилое помещение. В квартире было холодно, становилось понятно, что придется продолжать поиски. Хозяйка вспомнила, что в доме на противоположной стороне улицы тоже сдавалась комната, рассказала, что она с этой семьей находится в конфликте, но все-таки решила «сделать и им и вам доброе дело» [ПМА 2012]. Она проводила нас до дома соседей, а сама встала за воротами, было очевидно, что она не хочет, чтобы ее видели. Мы снизу, с улицы, не заходя во двор, вступили в переговоры с женщиной, которая вышла на галерею второго этажа. Оказалось, что у них ничего не сдавалось. Затем в крошечном магазине одежды «сэконд хэнд» мы спросили у девушек-продавиц о сдающемся жилье, они сказали, что не знают, т.к. не живут в этом убани. С тем же вопросом мы зашли в кафе-кулинарию.

Исчерпав все предложения в этом убани, мы решили отправиться в другой, тоже малоэтажный квартал в центре города, где жила пожилая родственница моей знакомой. Родственница начала перебирать всех соседей: она знала, у кого хорошая ванная, а у кого

⁹ Большинство занимающихся парикмахерским делом в городе – тбилисские армяне

сейчас совсем плохо с деньгами, и поэтому можно было предполагать, что сосед будет заинтересован в квартиранте. Перепробовав множество вариантов, мы отправились в дом, расположенный через несколько дворов от родственницы, с хозяином которого она связей не поддерживала, но? тем не менее, знала, что он сдавал жилье. Здесь, наконец, мои поиски увенчались успехом.

Многие тбилисцы, к которым я обращалась с вопросом о сдающемся жилье, советовали поступить именно так - просто пройтись по улицам и поспрашивать – а это возможно далеко не в любой городской среде. Здесь необходима большая степень прозрачности границы между частным и публичным, восприятие как нормы контактов с посторонними на своей домашней территории (здесь не последнюю роль играло ощущение общей безопасности городского пространства в период, когда я проводила полевую работу), и наличие связей между соседями. Конечно, нужно принимать во внимание, что предлагавшие такой способ поиска жилья имели в виду центральные, малоэтажные тбилисские кварталы, где по сравнению с относительно новыми районами, застроенными многоэтажными многоквартирными домами, намного ниже плотность населения и выше процент старожилов, а значит, предположительно, выше и уровень соседской солидарности. Но и в районах многоэтажной застройки она может быть достаточно высокой. Когда идешь в новый район по незнакомому адресу и уже войдя во дворы, спрашиваешь нужный номер корпуса, в ответ с большой долей вероятности уточнят: «Как зовут того, кого вы ищете?». Многие жители новых районов тоже знают своих соседей по именам. Это становится возможным, если дома заселены достаточно давно и сообщество уже успело сложиться, или благодаря особенностям заселения. Один из примеров - ведомственные дома, квартиры в которых в советское время предоставлялись от учреждений, и новоселы еще до получения квартир были знакомы друг с другом или, по крайней мере, имели основания для сближения.

Приведенные выше наблюдения наглядно демонстрируют коммуникационные площадки, выделяющиеся в пространстве убани - зоны, в которых соседское взаимодействие наиболее интенсивно. Это, прежде всего, убанские магазины, салоны красоты и биржи. В этом эпизоде речь шла о бирже молодых людей, но в убани собираются не только молодые, но и люди старшего возраста, и для собраний обычно существуют фиксированные, привычные места, которые также можно назвать одной из площадок соседской коммуникации. Чаще всего они расположены рядом с домами, иногда в скверах или парках. Это могут быть просто скамейки, стоящие в удобном месте, но часто специально для таких собраний соседи своими силами ставят длинный стол с навесом или сооружают подобие беседки. Сами информанты сравнивают такие места с *sapikhvno/sanakhsho* в деревнях - расположенными обычно в центре

села или у источника воды традиционными точками сбора и общения деревенских жителей. Хотя в убани в таких местах собираются преимущественно пожилые мужчины и мужчины старшего возраста, иногда к ним могут присоединяться также молодые люди и подростки. Обычной практикой, вокруг которой строится общение, здесь бывает игра в домино, шахматы, нарды, карты, кто-то из соседей может принести алкоголь и закуску. Точки, где собираются соседи в теплое время года, зимой пустеют, и тогда местом сбора может стать один из гаражей с установленной в нем печью - «буржуйкой». Зимой собрания обычно менее продолжительны.

Убанские подростки также собираются здесь и отдельно от взрослых, это пространство они используют так же, как и старшие мужчины – для настольных игр или небольшого застолья с простой закуской.

Безработные проводят в этих местах более продолжительное время. Для выходящих туда мастеров, сантехников, плотников и других, эта практика может предоставить дополнительный экономический ресурс, давая возможность заработка, так как соседи, которым нужно провести ремонтные или строительные работы, знают, что обратиться к этим мастерам гораздо дешевле и надежнее, чем искать рабочих, например, на рынке строительных товаров¹⁰. Оплачивается работа по договоренности в зависимости от ее объема и договоренности – деньгами или бутылкой спиртного.

Уличное пространство убани отводится мужчинам, домашнее – женщинам. В детстве мальчики и девочки вместе играют в убани, но с приближением возраста полового созревания от девочек ждут исключения улицы из числа пространств для коммуникации со сверстниками.

Муж, брат, сын обычно не считают удобным пригласить в свою семью шумную компанию друзей, особенно если они не знакомы или мало знакомы женщинам; вне особых случаев (дни рождения и пр.) допустимым считается приглашать только нескольких близких друзей. По словам женщины 47 лет, «если в этом доме существует женщина: мать, жена, сестра, туда нормальный мужчина не приводит мужчин. Это неприемлемо» [ПМА 2007, ж., 47]. Речь здесь идет о шумных застольях – *keipi*, которые бывают обычной практикой в кругу друзей-мужчин и для которых всегда найдется повод.

Общение соседок происходит в основном дома: они заходят друг к другу или звонят по телефону. Сидящие на улице или возле подъезда дома соседки – не часто встречающаяся картина. Женщины могут заходить друг к другу без приглашения, и хотя такие посещения не всегда желанны, с ними мирятся: «Это даже душит иногда и давит, то что соседка может зайти

¹⁰ В Тбилиси существует практика найма строительных и ремонтных рабочих на хозяйственных рынках (подобных рынку «Элиава»)

какая-то, и она сидит, сидит и не уходит, и все рассказывает про весь дом тебе. А потом приходит вторая и рассказывает тоже про весь дом свою версию того, что происходит. И вечера проходят чаще всего так» [ПМА 2007, ж., 25].

Еще один упомянутый «коммуникационный центр» в убани – парикмахерские и салоны красоты, а также магазины, где информация распространяется через парикмахерш или продавщиц, с которыми у женщин, постоянно посещающих один и тот же салон или магазин рядом с домом, завязываются неформальные отношения.

Объединяющим и мужчин и женщин коммуникационной площадкой в убани служат убанские магазины. Такие магазины бывают совсем маленькими и принадлежат мелким предпринимателям – зачастую тем же соседям, живущим на первых этажах, или сумевшим приспособить для такой цели подвал. Нередко это семейное предприятие, и туда не привлекают наемной рабочей силы - часто владелец сам стоит за прилавком. Такие магазины – часть убани как сообщества непосредственного взаимодействия, и степень доверия к ним выше. Однажды я проходила с моей тбилисской знакомой по улице Леселидзе – одной из основных туристических и «проходных» улиц города. Я предложила купить хачапури в одной из пекарен, но моя знакомая посоветовала лучше сделать это в «убанском» магазине, ведь там стараются не продавать некачественный товар. Другой случай: в «убанском» магазине, в который я довольно регулярно заходила, однажды я спросила, свежий ли сыр. Продавщица, явно обидевшись, ответила: «Здесь убани, плохого мы не продаем» [ПМА 2009].

Даже если продавец магазина приезжает из другого района, он обычно знает в лицо и по именам всех жителей дома, в котором находится магазин, и жителей близлежащих домов на этой улице, жильцы тоже знают его по имени. В качестве примера приведу случай, рассказанный одной из моих собеседниц: «Брат мой жил на Петриашвили в доме нашем, в квартире, а я не жила там. И я зашла к нему в гости один раз, потом спустилась купить сигареты. И мне продавщица говорит: «Ну, ты же наверное не себе, ты же брату покупаешь. Я не знаю, откуда, я ее не знаю, правда. Я там не жила уже лет десять к тому моменту» [ПМА 2007, ж., 25]. Разговоры с продавцами часто выходят за пределы необходимого в момент купли-продажи, между продавцом и покупателем приветствуется small-talk. Магазины в убани, помимо своего основного предназначения, служат также для обмена информацией, актуальной для членов соседского сообщества.

Важнейшее значение имеет репутация человека, и обладание благоприятной репутацией открывает для члена соседского сообщества дополнительные возможности, в том числе экономические – например, возможность брать в долг в убанском магазине товары или деньги. Эта практика очень распространена, в том числе и в тех случаях, когда продавец

магазина живет в другом месте и не принадлежит к этому соседскому сообществу. Продавец запоминает долги или записывает их в тетрадь, в которой отчерчивает отдельную графу для каждого должника или целой семьи, долги возвращаются по договоренности, причем часто срок, на который дается долг, не определяется строго. В некоторых магазинах принято отпускать в долг товары, иногда одалживают деньги. Продавцы по звонку могут перечислять деньги на счет мобильного телефона – не нужно выходить из дома, если деньги на счету внезапно закончились. У продавца нет оснований опасаться мошенничества, поскольку невыполнение обязательств лишает должника в дальнейшем возможности пользоваться услугой, которую предоставляет только магазин своего района, да и самим этим магазином, расположенным ближе всего к его дому. Если человек умирает и за ним остается долг, его обычно прощают и не требуют у членов семьи возмещения.

Горожане рассказывают о практике распределения «левого товара» между соседями в советское время, что естественным образом способствовало сплочиванию соседского сообщества. Приведу фрагмент из интервью: «Другой наш сосед он притас... привозил вот во двор вот такая огромная канистра со спиртом, он на этом заводе работал. При всем дворе, все это видели, никто не сопротивлялся, нигде вот там «ну-ну-ну», пальчиком вот не... Он вот он вычерпывал...он вскрывал пломбу, вытаскивал коньячный спирт оттуда ведрами, а дополнял это все кипяченой водичкой» [ПМА 2007, ж., ок. 43]. Спирт сосед продавал потом соседям по невысокой цене.

Соседи, у которых складываются более близкие отношения, оказывают друг другу помощь разного рода. Мне приходилось наблюдать совместное пользование домашним телефоном или холодильником, принадлежавшим одному из соседей. Совместные трапезы, одалживания денег и продуктов, покупка продуктов друг другу также весьма распространены. В случае смерти одного из соседей может практиковаться помощь в приготовлении поминального стола; соседей приглашают на поминки. Безвозмездно могут оказываться некоторые профессиональные услуги – например, медсестры или парикмахера.

Различия в истории складывания соседских сообществ, их социальном и этническом составе, уровне социальной мобильности их жителей заставляет предполагать и различия в уровне интенсивности взаимодействий внутри соседских сообществ по разным районам Тбилиси. Мои собеседники говорят об этом, указывая на большую или меньшую степень «mezobloba» – интенсивности и близости соседских отношений. Появившимся на карте города в 70-е годы и позже кварталам многоэтажной застройки приписывают низкий уровень mezobloba. Связывают его не только с типом застройки, но и с относительно небольшим временем существования таких кварталов: «Для корпусов [кварталов многоэтажной

застройки] убанский феномен больше всего [присутствует] в Дигомском массиве, потому что это старый квартал. Существует пятьдесят лет, там уже несколько поколений прошло. В новых таких же районах – отношения поверхностные. Очень важно, какая застройка [ПМА 2009, м., ок. 46].

Идея ценности добрососедства очевидным образом берет начало как в запечатленной и воспроизводимой в грузинском фольклоре системе ценностей (*mezobelo karisao, sinatle har tvalisao*, «Сосед, ты свет очей»; *karg natesavs, tsudi mezobeli jobiao*, «Плохой сосед лучше хорошего родственника» и т.д.), так и в дискурсе о «старом Тбилиси», когда итальянские дворы жили, как одна семья, невзирая на этнические различия, а соседи знали по несколько языков друг друга. Рассуждая о большей интенсивности *mezobloba* в старых кварталах Тбилиси по сравнению с новостройками, в действительности, мои собеседники вероятнее всего ностальгируют об этом золотом веке, который в воспоминаниях локализован в старых кварталах Тбилиси. Представляется, что большая близость соседских отношений в нем объяснялась скорее большей стабильностью населения кварталов, чем типом застройки. Сегодняшний Тбилиси, как его центральные кварталы, так и, тем более, многоэтажные районы, пережив несколько волн миграций из села, не могут уже демонстрировать той же степени преемственности состава населения. Это признают и мои собеседники. Например, мужчина пятидесяти трех лет, живущий в одном из центральных кварталов Тбилиси, рассказывал: «...когда я начал [видимо, родился], Тбилиси был восьмисоттысячный город, а потом он вдруг стал миллион пятисоттысячным городом, а теперь может, и больше [...] Из-за этого получилось так, что тбилисцы, вот в убани, например, нас осталось три семьи, это старый убани, осталось три семьи тбилисцев <...> А остальные все они. Тбилисцы переехали на относительные окраины, а сюда приехали приезжие, приезжие или непрямым образом, сначала уехали в Москву, там заработали какую-то сумму, а потом приехали в Тбилиси и здесь обосновались». [ПМА 2011, м., 53].’

Вместе с тем, как следует из моих наблюдений, соседское общение составляет сравнительно значительную часть ежедневных рутинных взаимодействий тбилисцев независимо от квартала. Эти взаимодействия не анонимизированы, многих соседей знают по именам, заходят к ним домой, интересуются обстоятельствами их жизни. Персонализация отношений обеспечивает более высокий уровень доверия между соседями, а также представителями мелкого бизнеса в убани, что позволяет более свободно оказывать и принимать услуги внутри соседского сообщества, а значит, соседское сообщество начинает выступать как полезный ресурс (так, например, мои знакомые регулярно оставляли ключи от

квартиры в местном магазине). Убанские магазины, салоны красоты, биржи становятся естественной площадкой для соседской коммуникации.

Убанские биржи – это еще один центр соседского взаимодействия, одно из наиболее зримых проявлений соседского сообщества в действии. Одновременно это и социальный срез квартала. Чем «престижнее» квартал, тем «престижнее» и его биржи, причем престижность измеряется, прежде всего, степенью укорененности участников в городской культуре, и часто – грузинской моноэтничностью. Это хорошо иллюстрируют слова одного из моих собеседников: «<...> биржи разные: менее или более престижные. Биржи окраинных кварталов [gareubnebi] - более провинциального типа, более низкого социального типа. У них не тбилиское мышление. В Дидубе [Дидубе – один из тбилиских убани, расположенный на левом берегу Куры в северо-западной части города вокруг пр. Церетели. Дидубе не относят к центральным убани] – тоже тбилиские. И между тбилисками тоже есть различие. На правом берегу [Мтквари (Куры)] - более чисто грузинское, тбилиское, на левом, смешанное – армянское и т.д. [ПМА 2009, м., 24].

Другой мой собеседник, тоже ранжируя убани по степени престижности принадлежности к их уличным сообществам, придает этой иерархии еще одно измерение – большую или меньшую консервативность с точки зрения уличных понятий: «Есть несколько светских [эпитет “svetski” в разговорном грузинском можно перевести как «продвинутый», «принадлежащий к тусовке «продвинутых»] убани, которые с Ваке наравне, Ваке, Вера, Мтацминда. Сололаки, Плеханова, Сабуртало – может быть, менее престижные. Все остальные – дальше. Ваке, так сказать, – новаторский убани, менее консервативный с точки зрения уличного <...> Плеханова, Сололаки, может быть, достойные, мужественные [katsuri], но более консервативные [ПМА 2011, м., 30]. В Ваке – зажиточные люди, у тебя есть деньги, спина, папочка. В Ваке поэтому было больше стрельбы. Мы их называли фэшены [от английского *fashion*]. В Варкетили [говорящий живет в Варкетили, удаленном от центра квартале] чаще решалось по-воровски, в Ваке уже над этим смеялись [ПМА 2012, м., 24].

Престиж бирж центральных убани определяется также расположенными в них школами, которые считаются элитными: «Школы Сололаки-Мтацминда-Вера - престижные. Они старые, их все знают. Если ты закончил эту школу, уже никто не скажет, что ты goimi [goimi, слово грузинского сленга, можно перевести как «отсталый», «имеющий дурной вкус», «темный»]. Имена директоров этих школ знает не только Тбилиси, но и вся Грузия. В эту школу устраиваются по звонку. В убани детей немного, человек десять, остальные попадают по звонку. И формируется такой узкий слой» [ПМА 2011, м., ок. 46].

Принадлежность к бирже в убани – знак принадлежности городскому социуму, признак горожанина, жителя Тбилиси в глазах других горожан, принадлежащих той или иной бирже. Для приезжих в них не находится места. Если приезжего принимают в число биржевиков, он перестает быть приезжим в социальном смысле: «Убанская биржа и уличная [т.е. собрания в нейтральной, «ничьей» части городского пространства] биржа – разные вещи. Тбилисцы биржуют в убани, а на Руставели, в метро и садиках – приезжие. В садиках не увидишь молодых тбилисцев – все приезжие или тбилисцы-пенсионеры. Приезжие, которые из уличных бирж, не интегрируются в убанские биржи. Это сразу видно по их говору, поведению, одежде [ПМА 2011, м., 24].

До сих пор ничего не было сказано о том, как определяются границы убани. В связи с этим мне кажется уместным привести отрывок из публицистической статьи современного грузинского писателя Аки Морчиладзе (Гиорги Ахвледиани), опубликованной в сборнике Лаборатории исследований советского прошлого [morchiladze 2011]. Статья представляет собой небольшой, в меру ностальгический очерк о советском прошлом уже упоминавшегося выше тбилисского убани Ваке, который сегодня часто фигурирует в разговорах горожан как средоточие свободных взглядов, «светскости», материальной обеспеченности и особого снобизма. Автор рассуждает о том, где проходила и как определялась граница между Ваке и Вера:

«...Если вернуться снова к Вера и Ваке, наиболее видимым водоразделом между этими двумя убани сегодня является мост и проходящая под ним улица Кекелидзе. Этот мост в последние двадцать лет приобрел такое значение в убанской и уличной жизни, что даже упоминается в качестве отдельного убани, однако граница между находящимися по обе стороны от него убани все-таки остается неопределенной, поскольку она зависит от принадлежности к той или иной школе живущих на пограничных между Вера и Ваке улицах парней, а также от того, кто жителем какого убани себя считает – хотя бы и без школ... К этому прибавляется также то, что юноша из пограничного убани объявляет себя жителем того убани, к которому у него больше лежит душа, и вообще, где у тебя друзья, к тому убани ты и принадлежишь. В пограничных условиях так.

...Большинство живущих по соседству со мной учеников ходили в вакинские школы, но их было много и в верийских школах. Однако в один прекрасный день получилось так, что соседний с моим дом на Шрошской улице стал принадлежать Вере. Так получилось примерно двадцать лет назад, поскольку парней, которые жили на этой улице и в окрестностях Круглого сада, стали называть верийцами. У каждого убани свое душевное состояние и свое направленное вовне, к окружающим, значение. Поэтому было неудивительно, что их стали

так называть. Они верийцы, и попробуй, усомнись <...> Среди них были и учившиеся в вакинских школах и в верийских, но как видно, это уже не имело значения, да и школу они все уже закончили. Круг друзей был смешанным, но общее название получилось все-таки «верийцы» [morchiladze 2011: 173].

Очерк о Ваке и Вера, отрывок из которого был приведен, написан не о тбилисской уличной культуре. В последующем тексте нет никаких упоминаний о «биржевой» составляющей убанской жизни, однако пытаюсь рассуждать о границах убани, автор исходит именно из позиций уличной культуры. Можно со значительной долей уверенности заключить, что существующие в сознании тбилисцев межубанские границы действительно связаны с мужской уличной культурой, ведь деление на убани – не административное, оно не актуализируется в связи с теми или иными официальными классификациями – например, в связи с делением на избирательные участки. Эти границы проблематизируются только в рамках отношений между биржующими в убани компаниями, только в пределах особого дискурсивного пространства и набора практик, которое горожане называют «улицей». Определение границы по принадлежности мальчиков к школе того или иного убани свидетельствует о том же самом.

В приведенном отрывке автор тонко подмечает важные вещи. Становится понятно, что в ситуации пограничья решающим фактором, определяющим, кем будет человек, «верийцем» или «вакинцем», «мтацминдцем» или «сололакцем», оказывается вовсе не представления о месте условной топографической границы между этими убани. Важно «где у тебя друзья», то есть с кем ты биржуешь. Иными словами, мы еще раз убеждаемся, что «убани» – понятие, прежде всего, не топографическое, а социальное: дом начали приписывать к другому убани, потому что к этому убани стали относить парней, живущих на этой улице. Обратим внимание также на замечание о том, что мост, делящий убани, о которых идет речь, благодаря «значению в убанской и уличной жизни» стал со временем восприниматься как особый убани.

1.4. Биржи в своем убани

На убанских биржах концентрировалась информация – как внутриубанского уровня, так и более широкая. Для ориентированных на свое локальное сообщество членов бирж контроль над происходящим в нем был исключительно актуален: «...они знали, что в этом убани происходило, кто вошел в это пространство, человек из другого убани, что происходило, кто где работал, у них была любого рода информация. Да, знали. Они, стоя там, сплетни были, новости были, все знали эти типы, кто куда поехал в отпуск, кто где ставит машину, у кого что за дело...» [ПМА 2007, м., 47]. Отслеживая изменения, происходящие как

в соседском сообществе в целом, так и в частной жизни отдельных людей, убанские биржи осуществляли контроль над репутацией членов соседского сообщества.

Бирж в убани чаще всего было несколько – разные возрастные группы составляли отдельные биржи, каждая возрастной группой могла быть представлена более чем одной биржей – это зависело от размера убани и числа его жителей. Жители соседского сообщества имели достаточно полное представление о составе существующих в убани бирж и наоборот. Особенно это было характерно для кварталов с большим процентом старожильского населения, где зачастую хорошо знакомы между собой были не только биржевики, но и их родители. Ребята с биржи были не отделены от соседского сообщества, а естественным образом, часто через своих родителей и семьи друг друга, вписаны в него. Участие в биржах не воспринималось как нежелательное поведение, биржевики не представляли, по сравнению с другими членами соседского сообщества, иной социальной слой, класс или этническую группу. Поэтому несмотря на очевидную связь бирж с насилием, биржевики, прежде всего – дети соседей, которые проходят через вполне легитимный этап взросления.

Биржевики проводили значительную часть времени в публичном пространстве убани, и многие события разворачивались у них на глазах. Фиксировалось, в том числе, неблагоприятное, с их точки зрения, поведение соседей, что давало членам биржи ресурс для манипулирования. Приведу пример из интервью с женщиной сорока пяти лет: «Конечно, тебя уважают в том случае, если у тебя не испорчен авторитет. Женщина не имеет права приезжать на разных машинах, уже ее авторитет становится сомнительным, женщина не имеет права заиметь разных мужчин, это не уважают. И всячески пытаются притеснить, окликнуть, как-нибудь оскорбить. Настолько все на виду, это не скрыть просто» [ПМА 2007, ж., 45]. Говорящая – вдова и мать двух сыновей, однако в любом возрасте и при любом семейном статусе от женщины ожидается, что сексуальные связи она будет иметь только в браке, со своим мужем. От мужчин часто можно услышать, что они «боготворят» «честных», «порядочных» женщин, и считают себя ответственными за контроль над честью женщин своего социального круга, женщина же, замеченная или подозреваемая во внебрачных связях, может подвергаться преследованиям. Наоборот, женщины и девушки, оцениваемые биржей как «честные», могли рассчитывать на защиту со стороны биржи.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и объяснить, как организованы добрачные отношения в грузинской городской культуре. Добрачная девственность женщины существует здесь как господствующая норма. Несмотря на существование социальных сред и индивидуальных позиций, где сексуальные отношения женщин вне брака считаются допустимыми, а также постоянную проблематизацию этой нормы в общественном и частном

дискурсе, ее прочные позиции в обществе не могут не приниматься в расчет и теми, кому эта норма не близка. Молодые люди и девушки могут становиться парой, называя друг друга «возлюбленными» и открыто проводить друг с другом время, но подразумевается, что отношения между ними платонические. В действительности, они могут становиться вполне интимными, но не должны заканчиваться потерей девушкой девственности. Решившись на нее, девушка сильно рискует. Если брак с данным мужчиной не предполагался, рискует потому, что сужает круг своих потенциальных брачных партнеров до тех, для кого девственность будущей супруги не имеет принципиального значения. Если брак предполагался, девушка рискует, поскольку мужчина, обнаружив, что она способна на осуждаемую в обществе добрачную связь, может счесть ее неподходящей кандидатурой в супруги. Мужчины обычно теряют девственность и имеют эпизодические сексуальные связи до брака с проститутками или женщинами, которые уже испытали репутационные потери, а также с женщинами, принадлежащими к среде, где норма добрачной девственности не является довлеющей (например, поездки в Россию в советское время имели важное значение сексуального приключения). Честь женщин контролируется, в первую очередь, мужчинами социального круга, к которому они принадлежат, но также и женщинами этого круга.

Репутация мужчины зависит, в том числе, от того, насколько он способен контролировать поведение женщин своего социального круга, причем в этот круг входили не только женщины его семьи, но также женщины из убани. Адресат репутации выходящего на биржу молодого человека – уличный социум, поэтому поведение женщины должно было соответствовать разделяемым на улице представлениям, в первую очередь, в глазах членов этого социума. Весьма показателен рассказ моей собеседницы, молодой журналистки, позиционирующей себя как человека свободного от гендерных стереотипов, сведущего в уличной культуре, о взаимоотношениях со своим младшим братом: «<...> даже судя по моему брату, между нами шесть лет разница, и я всегда смотрю на него как на младшего брата, как бы он ни вырос, и как бы ни выросла я, для меня он младший брат. Когда ему исполнилось где-то семнадцать-восемнадцать лет, и уже наступил момент [утверждения] этой мужественности, да, для меня это было настолько непонятно, вот этот момент контроля: «Где ты была столько времени?», «Почему ты опоздала?», «Кто тебе звонит?». Я говорю: «Не надо нам этих авлабарских понятий» [смеется]. Понимаешь, видимо, в убани это идет и от друзей, от *dzmakatsebi*¹¹, само по себе это не идет [...] Раньше этого не было. Потому что раньше он

¹¹ Dzmakatsi (мн. ч. *dzmakatsebi*) - сленговое слово, которое можно перевести как «друг», «кореш». Отношения уличной дружбы между *dzmakatsebi* будут рассмотрены в параграфах 2.4 и 2.6.

был дома, под моим присмотром, так сказать, я его учила, что это так, это так, а потом, когда он подрос, он же уже вышел на улицу, я и этого не хотела, чтобы он не выходил на улицу, потому что парень должен увидеть, что такое улица <...> Мне это было смешно, я его считала настолько маленьким: «Кто тебя спрашивает?», «Меня отец не контролирует, а твое какое дело?», и у нас все время из-за этого был конфликт, из-за этого у нас конфликты были очень часто [смеется] [...] А мой отец немножко другой тип, вообще другой человек, мой отец никогда не протестовал, почему, например, я опаздываю домой. Для него было главное знать, где я, и что у меня все хорошо. И в час ночи я приходила или в два, он против этого не протестовал. Соответственно от моего брата это было настолько невероятно - что он говорил мне «Где ты так долго?» и «кто тебе звонит?», что я была поражена: «тебя кто спрашивает?». «Девушка должна вести себя порядочно», когда я это услышала, я поняла, что это было не его мышление, это было уже влияние этого стояния в убани, за которым последовал этот результат. «Кто тебе звонит, я должен знать?» - «Почему это ты должен знать?» Значит, парни считают, что сестру нужно контролировать. Кто ей звонит, почему она опаздывает, девушку такое поведение не украшает, она не должна опаздывать [...]. Когда я начала курить, мой брат был маленький, и я его посылала за сигаретами. Когда он вырос, когда он сказал мне «не кури» - «кто тебя спрашивает», да? [...] Сейчас уже женщины начали курить на улице, на ходу, а в тот период никто не курил на улице. У моего брата все-таки есть протест [т.е. он пытается противиться курению сестры], даже из-за убани, потому что в убани: «Только чтобы тебя парни не увидели, не кури, чтобы тебя парни не увидели». У него все еще есть эта проблема. Он мне говорит не «Не кури», а - «Не здесь. Пойдем, зайдем в подъезд, и там покури, чтобы тебя парни не увидели, в убани кто-то не увидел». Вот это влияние, убани так его сформировал, несмотря на то, что я пыталась, чтобы он сформировался иначе [ПМА 2011, ж., ок. 28]. Очевидно, что брат пытается добиться от сестры соответствия нормам поведения женщины, разделяемым в биржевом сообществе убани, и делает это, прежде всего, чтобы быть в глазах этого сообщества мужчиной, который может обеспечить соблюдение этих норм женщинами своей семьи. Понятно, что биржа не только контролировала репутацию своих родственниц и соседок, но и создавала ее в соседском сообществе – публично выражая свою оценку и распространяя информацию в убани, в том числе, через членов своих семей.

К бирже своего убани сосед мог обратиться в случае конфликта, произошедшего у него с жителем другого убани. Приведу показательный пример из интервью: «Скажем, нашего какого-то третьемикрорайонца, мастера....отвел знакомый первомикрорайонец, он узнал, что в третьем микрорайоне есть какой-то классный паркетчик, отвел, договорились о деньгах, но,

как говорят, он его кинул, ну, дал меньше, ну и они пойдут туда и...если он не заплатит, хорошо отметелят» [ПМА 2007, м., 44].

Сам факт присутствия биржи как силы, лояльной к жителям этого соседского сообщества и агрессивной к чужакам, обеспечивал защиту территории соседского сообщества. «...для убанских это была охранная грамота... Ну чего, вот я могла вот тут вокзал. Представляете, ну какое ну срамное место, что творится на вокзале ночью. А я жила вот здесь на Гоголя, вот первая улица, параллельная. Да я могла в час ночи, в два ночи, и никто не тронет...Я знала, если ко мне подойдут, я скажу, мой сосед такой-то и такой-то. А он потом уже жизнь снимет.? Если соседку обидят» [ПМА 2007, ж., ок. 43, интервью проводилось на русском языке].

Кражи, как и любые нарушения чужаками общественного порядка в границах убани, воспринимались биржевиками как личное оскорбление. («Ты меня не уважаешь...Ты думаешь, я тут кто?.. Если в мой убани пришел какой-то и что-то начал, кого-то беспокоит, надо же подать голос» [ПМА 2007, м., 47]. Если в убани происходила кража, и на бирже становилось известно, из какого убани был вор, кто-то с биржи мог совершить ответную кражу-месть в том убани, и главной целью такого действия была реабилитация репутации своей биржи (Как отмечает Я. Келер (для 90-х гг.), особо тяжелым оскорблением была кража машины [Koehler 2000]).

В тесном убанском сообществе соседям обычно было хорошо известно о деятельности друг друга, и если в убани жил кто-то, кто совершил кражу, об этом тоже становилось известно. Однако предполагалось, что соседа не выдадут полиции, и тем более, не донесут на него, если он совершил что-то противозаконное на «чужой территории». Приведу в качестве примера цитату из интервью: «Что он делает за пределами убани – это не мое дело. В убани он все-таки наш. Лишнего себе никто не позволит» [ПМА 2007, м., 47].

По свидетельству Я. Келера, согласно «неписаному кодексу воровского мира» его авторитеты были обязаны принимать социальную ответственность, которая среди прочего, выражалась в том, что преступные действия должны были совершаться вне социального круга субъекта. Чем больше авторитет вора, тем шире был этот круг получателей его социальных услуг [Koehler 2000: 28]. Совершение кражи в своем убани расценивалось биржевиками как тяжелое нарушение уличного кодекса. По словам одного из моих информантов было «исключено, чтобы житель убани в своем убани что-то сделал. Если окажется, что это убнели... его называют «крыса»» [ПМА 2007, м., 44]. Таким образом, на отношения в убани переносилась тюремная норма, провозглашавшая святость и неприкосновенность общака [Ефимова 2004]. Однако практика зачастую расходилась с провозглашаемыми нормами.

Молодой человек двадцати двух лет рассказывал, что «...застал, было так, что ты в своем же убани у кого-то мог сорвать цепочку, или отнять сумку, и такое обламывает, потому что это твой убани» [ПМА 2011, м., ок. 22].

В случае воровства – угона машины или квартирной кражи - нормальной практикой в соседском сообществе было обращение к имевшим влияние и авторитет на улице биржевикам или к «смотрящему».

Смотрящий убани (*ubnis makurebeli*) – лидер среди биржевиков, чья позиция подтверждалась представителями воровского мира и была обусловлена связью с этим миром.

Авторитет смотрящего признавался не только членами биржи, но и широким убанским сообществом. Смотрящий мог либо сам найти пропажу, либо, если это было не в его силах, помочь связаться с вором в законе (за возвращение краденного нужно было заплатить «возвратные» деньги – *vazvratis puli*).

Чтобы обратиться к вору за решением каких-либо вопросов, необходимо было либо личное знакомство с ним, либо посредник, и таким посредником для членов соседского сообщества мог выступать смотрящий. Впрочем, и сам смотрящий мог пользоваться настолько большим авторитетом в убани, что его суждение было достаточным для решения подавляющего большинства вопросов и обращение к вору не требовалось вовсе. Приведу пример из беседы с женщиной средних лет: «Я знала, что в Авчала [убани на окраине Тбилиси] был парень, который был всю жизнь...хотел стать вором, но не смог стать вором... Но он был смотрящим всей Авчала и все знали, что это будущий вор и ему подчинялись, верили» [ПМА 2007, ж., 47].

Однако не всегда роль смотрящего оказывалась благоприятной для соседского сообщества. Смотрящий обладал властью и силовым ресурсом, которые, в случае столкновения его личных интересов с интересами других членов сообщества, мог использовать не в пользу последних. Приведу в качестве примера такого конфликта случай, рассказанный мне тбилиским социологом – женщиной около сорока лет. Этот случай произошел с ее семьей в 90-е годы. Семья приобрела пустующий дом, который никто не рисковал покупать из страха перед смотрящим, который намеревался его «присвоить». Смотрящий начал оказывать давление на семью, прибегая, в том числе, к помощи сотрудников полиции, с которыми он был в сговоре. Только обратившись к представителям нескольких

правозащитных неправительственных организаций, владельцам удалось отстоять свое право на дом¹² [ПМА 2011, ж., ок. 40]

Уже в начале 1990-х практика возвращения украденного через уличные сети стала терять свою эффективность. В качестве иллюстрации приведу рассказ молодой тбилисской журналистки об одной такой неудавшейся попытке: «... Потом, когда... поселились беженцы из Абхазии, когда их приехало уже очень много, Тбилиси наполнился ими так сказать, да, тогда, в тот период начались грабежи и все такое. На моей улице жила моя подруга, она работала со мной в “...” [Название журнала моя собеседница попросила не указывать], ее ограбили, вырвали из рук сумку. Ну и конечно: «Куда пойти?», «Куда пойти?» - мы тут же заявили к тому вору в законе. Сказали, что вот так-то и так случилось. Я говорю: «Что нам делать?». Мы делали акцент на том, что в сумке у нее были кассеты с интервью, и интервью были записаны с такими людьми, которые уехали за границу, и она уже не смогла бы записать их снова. А ей они были очень нужны. Тип сказал мне: «Мою племянницу ограбили неделю назад, этот убани уже не тот, что раньше. Я уже не могу людей контролировать. Я не знаю, кто это сделал. Потому что приехало столько беженцев. Этого бы не сделали убанские парни. И *kai bichebi*¹³ из других убани не посмели бы». То есть это сделал уже приезжий, то есть тот, кто не подчиняется этим законам, пришлый человек» [ПМА 2011, ж., ок. 28] .

Конечно, появление в Тбилиси беженцев из Абхазии – не единственный фактор, приведший к потере уличными лидерами контроля над городскими кварталами. Однако этот рассказ показателен как свидетельство процесса размывания соседских сообществ в Тбилиси в 90-е годы, а также зависимости эффективности уличных сетей от уровня солидарности в соседских сообществах.

В 1990-е годы биржа стала источником рэкета для мелкого бизнеса (магазинов, кафе, рейсов маршрутных такси и т.д.) на территории своего убани. «Оброк» взимался под предлогом помощи «братьям на зоне» - сбора денег в «общак». Собираемая дань могла быть разной по объему – от напитков и сигарет до довольно крупных денежных сумм. В действительности на зону часто шел лишь небольшой процент от этих денег, основная часть суммы оставалась у занимавшихся таким рэкетом уличных групп. Уличным кодексом это трактовалось как беспредел и становилось причиной конфликта с ворами [ПМА 2012, м., 24].

Эта «помощь заключенным» могла выглядеть внешне как добровольная, оказываемая из соображений солидарности с попавшими в передрыгу «братьями». Мотивы таких

¹² Фигура смотрящего в системе убанских бирж будет рассмотрена подробнее в параграфе 2.3.

¹³ “*kai bichi*” – то же, что и “*dzveli bichi*”, ключевой и самый высокий статус в уличной иерархии.

добровольцев объясняют так: «Ну, это Грузия, так или иначе, все-таки менталитет. Хозяин магазина может и не проявить инициативу, но он знает, что ты *dzveli bichi*, и он сам может тебе сказать: «я тебе дам двадцать лари в месяц», помогу заключенным... Это очень редкие случаи, чтобы кто-нибудь, еще и по собственной воле...ты должен сам пройти эту жизнь [т.е. уличную жизнь], чтобы отдать кому-то другому [т.е. чтобы добровольно отдать деньги «на зону»]» [ПМА 2011, м.,22]. Взамен установившие такое «покровительство» в некоторой степени обеспечивали безопасность магазина, в основном, перед натиском таких же сборщиков денег, но из других убани. Происходило это следующим образом: «Приходят пьяные, чужой убани и так далее: «Одолжи мне до завтра». А он знает, хозяин магазина, что парни, которые стоят в убани, убанские, - он может на них надеяться. Потому что это взаимное уважение. И он уже разговаривает с ними [с чужими] с таким настроением, что они понимают, что короче, нет смысла [просить у него денег]» [ПМА 2011, м., 22].

С точки зрения владельца мелкого бизнеса, возможно, более дальновидным было инициировать такое покровительство самому, найдя в пределах своей социальной сети кого-то, кто мог гарантировать безопасность за *pativistsema* (букв. «уважение») - периодически выражаемую в материальном эквиваленте благодарность.

Интересно, что «собирать дань» могли не только в своем убани, но все же в качестве основания для такой претензии нужна была какая-то связь с этим убани: «...кто-то в убани жены, кто-то... у кого-то бабушка была, например, на Плеханова и он там часто бывал и там разворачивает деятельность. Попасется там, потом перейдет в убани своего друга, который жил в Сололаки, попасется там и [так далее]...[ПМА 2011, м., 53].

Дележ доли от бизнеса, от крупных выигрышей в азартные игры, а также претензии на одних и тех же женщин, были основным предметом конфликтов между разными уличными группами в убани и между группами разных убани.

В конце 1990-х – начале 2000-х рэкет магазинов постепенно прекратился, превратившись для их владельцев просто в обременительное соседство и практику постоянного одалживания. Напряженность, тем не менее, сохранялась, что хорошо иллюстрирует следующий эпизод: «...однажды наш знакомый, я уже был студентом, но это знаешь, какой вариант был, он очень... следовал этому воровскому миру, у него кто-то близкий [друг, родственник] был вор и он [сам] жил другой жизнью [т.е. жил, как блатные]. Однажды я пришел к нему просто поиграть в карты, карты у него были, а ручки и бумаги не было. Он послал своего ребенка, мол, принеси бумагу и ручку, отправил в магазин, а там ему сказали, что, мол, нет у нас бумаги и ручки. Этот вышел из себя [...] «Как это они мне отказывают, ручки, мол, у меня нет! Вместо того чтобы быть благодарным, что я его не

крышу, денег не беру... в благодарность он, наоборот, сам должен принести мне все, что мне надо<...> Он сильно вышел из себя. Встал: «Я сейчас их так мол и так». Зашел в этот магазин и тут же вышел оттуда с ручкой. А мне было интересно просто, какая у них будет реакция. А они явно очень занервничали, когда его увидели, настолько, что по лицу видно, как они нервничают и все такое, ну и тут же дали [ПМА 2011, м., 29].

1.5. Биржи и чужие убани

Свой убани по сравнению с другими члены бирж воспринимали как домашнюю, «свою», территорию, на которой они, рассчитывая на поддержку и солидарность своего сообщества, чувствовали себя более уверенно («Все-таки совершенно спокойно ты чувствуешь себя в своем убани. В своем убани ты дома» [ПМА 2012, 24]), чужой – как пространство, потенциально способное стать враждебным. Чужой убани – территория, где у каждого за спиной – местный силовой ресурс, поэтому при любой личной стычке противник будет иметь, как минимум, преимущество во времени, он быстрее мобилизует и приведет «своих» куда требуется. Чем плотнее связи, чем определеннее в ней социальные позиции, тем менее конфликтна среда, тем меньшими средствами можно снять противоречия. Именно поэтому мои собеседники говорили, что в своем убани легко решить конфликт, а наиболее конфликтна – анонимная городская среда проспектов, площадей, баров и клубов [ПМА 2011, м. 22].

В ситуации уличной разборки выбор места действия – свой, чужой убани или нейтральная территория – более чем существенен. Выбор в пользу чужого убани дает моральное преимущество. Вот как об этом рассказывает один из информантов: «Когда ты с кем-то договариваешься разговаривать в его убани, значит ты прав. Неправый не пойдет встречаться в чужом убани... Кроме того парня, есть же парни-его *ubnelebi*, и ты когда идешь в его убани, они уже думают, что если ты неправый, ты не пойдешь...И когда ты один, может попасться десять отбросов, но сорок сознательных ведь увидят, что ты один, и они и слушать тебя будут, и больше тебе внимания уделят, они думают ... [потому что у них возникает вопрос] почему ты один?» [ПМА 2012, м., 24].

Подростки и молодые люди из других убани не рассматривались априори как враги, но существовал готовый поведенческий сценарий, позволяющий направить агрессию против чужака, который оказывался вне своей территории. Легитимной жертвой агрессии являются сверстники, но не мужчины значительно старше или мальчики значительно младше. Для оправдания агрессии существовали разные тактики, которые собирательно описывают выражением, обозначающим поиск повода для стычки - *prichinaze kopna* (букв. «быть на причине»). Распространенной тактикой завязывания диалога с потенциальной жертвой было

спросить «Из какого ты убани?» или попросить сигарету, и тем самым получить возможность счесть ответ недостаточно вежливым или вызывающим и начать конфликт («...спрашивают, «сигарета есть?» Если «да, есть» (ровным тоном – Е.З.), а если «да, есть, брат» (развязным тоном – Е.З.), то может уже по-другому пойти» [ПМА 2007, м., 21]). Поводом могли послужить манеры чужака, расцениваемые местными как агрессивные. Так, по словам моего собеседника, «У некоторых такое во внешности, что пройдет по чужому убани и вот, мол, «это я». В таком случае кто-то раздражается, местный, «ты кто такой?», «почему ты напрягаешься, что ты из себя представляешь?» [ПМА 2007, м., 21].

В своем исследовании школьной агрессии М. Салдадзе пишет о том, что принадлежность к разным убани повышает риск применения насилия - перед теми, кто представляет другой убани, ответственность снижается [Салдадзе 2011]. Распространенной практикой был гоп-стоп, т.е. грабеж сверстников на улице, называвшийся *shekeneba*. Отнимались кожаные куртки, кроссовки, другие личные вещи, которые относились на улице к разряду престижных.

Другой сценарий - только продемонстрировать возможность агрессии, дав понять чужаку, что он находится на подконтрольной этой группе биржевиков территории. Приведу пример из интервью:

«Мне было где-то лет семнадцать, когда я закончил школу, ну школа все-таки была в убани. Ну и я...учился в техническом училище, и это училище было в Дидубе. ...То есть мне приходилось ездить в другой убани, семнадцатилетнему парню. И однажды, я помню, я вышел из метро и иду туда, мне нужно спуститься в училище и тут подошел тип. Здравствуй, туда-сюда. Я говорю, «здравствуй». «Из какого ты убани, брат?». Я ему говорю, «я долидзец». «Гам у вас в убани вором кто сидит? Знаешь кого-нибудь?.. Парней, кого-нибудь знаешь?» Ну, я знал, один мой бывший одноклассник был такой, Глобус, и я сказал ему, мол, «вот Глобус». «А, Глобус, даа. Короче сейчас ты, брат, придешь в убани, найди Глобуса и скажи, что нахаловец Джага велел передать приветы. Ну ладно, брат, теперь иди»...Короче, нужно ему перечислить парней, это вот состав биржи, причем авторитетный» [ПМА 2007, м.,47].

Если подросток не находился в состоянии конфликта с членом биржи другого убани, он мог прийти туда по делу или пройти через его территорию, но оставаться в публичном пространстве убани долгое время без очевидных причин – уже нет, приход на чужую территорию должен был быть мотивирован. Приведу пример из интервью:

«И: - А жителей третьего и шестого квартала мы туда вообще не пускали.

Соб. – Как это не пускали?

И: – Ну потому что наше это...(смеется). Что тебе тут надо? Если ты пришел в гости и все такое, да, только заранее скажи. А если нет, то тут, почему ты тут биржуешь [здесь глагол «биржевать» употребляется в значении «без дела проводить время на улице, находясь в каком-то одном месте»], чего тебе надо?

Соб. – А заранее это как?

И. – Ну, у меня к тебе дело. Ну, ладно, тогда мы встретимся там» [ПМА 2007, м., 44].

Некоторые убани считались противостоящими друг другу исторически, по традиции (как, например, Плеханова и Вере), что обеспечивало дополнительный потенциал для конфликтов, однако чаще всего исходной точкой межквартального противостояния становился личный конфликт. В конфликте изначально могли быть затронуты интересы только двоих, но солидарность биржевиков автоматически превращала частный конфликт в конфликт между биржами. Острое состояние конфликта могло быть продолжительным, и в течение этой фазы в него втягивались все больше и больше участников. В качестве примера приведу цитату из интервью: «Было противостояние в течение нескольких месяцев, старались сделать так, чтобы жители того убани в этот убани вообще не приходили, даже если, я не знаю, если была свадьба какого-нибудь близкого человека, он пытался избежать прихода туда, если мог избежать и не приходил, то не шел туда, потому что зачем ему лишние осложнения и наезды. Потому что он может встретиться на этой свадьбе с людьми из того убани, с которым у него был конфликт. Возможно, у этого лично не было конфликта, но убани с убани начали враждовать, может быть, они уже не вмешиваются в дела друг друга, но в памяти у них осталась эта старая вражда, и они на всех жителей того убани плохо смотрят, пытаются устроить какую-нибудь провокацию, поскольку он из того убани» [ПМА 2009, м., 27].

Как уже было сказано, в качестве самых распространенных предметов конфликта указывают деньги и девушек, и в такие изначально сугубо личные конфликты могли втягиваться много людей. Так, один из распространенных сценариев конфликта выглядит следующим образом: на девушку претендуют двое из разных убани, в какой-то момент один просит «оставить ее в покое», другой воспринимает это как оскорбление и сообщает об этом своей убанской бирже, взывая при этом к локальной солидарности («Как посмели вакинцы говорить так с нахаловцем» [ПМА 2011, м., 27]), назначается встреча, обе стороны приводят свои биржи и в драке между биржами определяют, за кем будет право ухаживать за девушкой. Конфликт мог стать затяжным, если побежденный продолжал проявлять внимание к девушке - информанты вспоминают о случаях, когда «из-за одной девушки целые убани дрались два года» [ПМА 2007, м., 21]. Основным методом урегулирования конфликтов между убани

являлся поиск посредника – человека, у которого были бы личные связи с кем-то с соперничающей биржи.

Мы убеждаемся, что тбилисские убанские биржи были вписаны в соседские сообщества, к которым они принадлежали, являлись их продолжением. Членство в бирже предполагало социальную ответственность перед «своим» соседским сообществом, осознаваемую как норму участниками уличных групп.

Наличие активных и сплоченных убанских бирж сами информанты связывают с высоким уровнем *mezobloba*. Однако подобные квартальные группы возникают и там, где сплоченность локального сообщества невелика, как это было, например, в крупных городах России [Stephenson 2012]. Пример самого Тбилиси демонстрирует, что биржи активно функционировали и в районах многоэтажной застройки, и в кварталах, где сосредоточены относительно социально защищенные и обеспеченные слои населения, таких как Ваке. Таким образом, ни тип застройки, ни бедность не является необходимым условием их существования. Еще один фактор, который можно рассматривать, пытаясь определить предпосылки существования квартальных мужских сообществ – ситуация, когда государственные институты слабы или государство воспринимается как чуждое, т.е. не представляющее интересы группы (например, этнической), к которой принадлежит местное сообщество. Этот фактор может учитываться и при описании тбилисских бирж. 1970-е гг., когда уличные группы в Тбилиси сблизилась с теневым миром и стали от его имени брать на себя функции контроля в локальном сообществе, были одновременно и временем усиления националистических настроений в обществе. То же самое справедливо и для Казани. С 1990-х применительно к Казани можно говорить также о слабости институтов государства. В случае феномена банд США, локализованных в городских гетто, сегрегированных по этническому принципу, также можно говорить об отчуждении между государством и сообществом. Можно говорить, что феномен мужских уличных групп обуславливают комбинации перечисленных факторов, и не один из них в отдельности не может быть необходимым и достаточным условием их возникновения и функционирования. В числе условий, благоприятствующих существованию уличных групп, прежде всего, следует назвать бедность и отсутствие перспектив для молодежи, отчужденность от государства, слабость его институтов и высокую степень сплоченности локального сообщества.

О солидарности между сообществом и уличными группами (бандами) пишет М.С. Янковски [Jankowski 1991: 178-215]. В противоположность мнению сторонников теории социальной дезорганизации, рассматривающим отношения между уличными группами и

сообществом как антагонистические или, в лучшем случае, безразличные, он приходит к выводу о том, что между ними возникают рабочие отношения, которые выгодны как одной, так и другой стороне. На примере тбилисских бирж мы видим, что биржевики считали себя в праве осуществлять в соседском сообществе социальный контроль, и действительно могли выступать своеобразной «полицией нравов» для его членов. Время от времени биржевики действовали как «народная милиция», реагируя на агрессивные действия извне, а взамен получали лояльность со стороны сообщества, уверенность в том, что соседи в случае необходимости окажут им поддержку, что об их, возможно, расходящихся с государственным законом действиях не будет сообщено полиции (впрочем, для позднесоветского (80-е гг.) и раннего постсоветского периодов справедливо также и то, что с коррумпированной полицией в любом случае предпочитали не иметь дела. К тому же, мужчины, а часто и женщины, разделяли уличные представления, согласно которым информирование полиции трактовалось как стукачество (Подробнее об этом будет сказано в параграфе 4.1). С другой стороны, соседство биржевиков могло быть обременительным для жителей квартала, поскольку, обладая силовым ресурсом, они могли использовать его и против членов соседского сообщества (как это произошло в приведенном случае конфликта вокруг пустующего дома между его покупателем и смотрящим биржи), или навязывать мелкому бизнесу в убани свое «покровительство». К тому же, несмотря на осуждение биржевиками краж в своем убани, они тоже происходили - особенно в 90-е гг. и в первой половине 2000-х, когда воровство для ребят с биржи могло становиться важным источником существования. Тем не менее, биржи были привычной частью соседских сообществ, неизбежной и нормальной составляющей портрета убани в глазах его жителей, старшее поколение видело в них не только беспокойную и иногда беспокоящую молодежь, но также детей и внуков своих соседей.

Среда городских кварталов Тбилиси, характеризующаяся высокой проницаемостью границ домашнего пространства, наличием площадок для коммуникации в публичном пространстве квартала, соседских связей, история которых в некоторых семьях могла прослеживаться на протяжении не одного поколения, являлась естественным контекстом для функционирования уличных групп. Соседи были хорошо осведомлены о составе бирж своего квартала, и наоборот, ребята с биржи располагали самой широкой информацией о своих соседях, которую они получали не только на улице, но и через свои семьи. Биржи были одной из важнейших площадок коммуникации в убани, являясь дополнительным средством и поводом для циркуляции информации внутри сообщества.

Границы тбилисских убани корректировались с позиций мужской уличной культуры, именно в ее рамках они актуализировались и именно для ее носителей были наиболее

релевантны. Солидарность биржевикиов распространялась не только на членов локального сообщества, члены которого были объединены знакомством и реальными взаимоотношениями, но и на воображаемые сообщества жителей более крупных городских районов, образованных несколькими убани. Такой локальный патриотизм потенциально может быть удобным инструментом мобилизации широких масс.

Сами информанты говорят о зависимости между активностью квартальных бирж и уровнем соседской сплоченности. Тбилисские «сообщества на углу улицы» были одним из важнейших центров соседского взаимодействия и органичной частью локальных сообществ.

ГЛАВА 2. РЕПУТАЦИЯ КАК ЦЕЛЬ И СРЕДСТВО

2.1. Мальчик выходит в убани. Семья, школа, улица

Для мальчика дошкольного или раннего школьного возраста улица начинается с дворовой компании по играм. Вырастая, он часто уже не может вспомнить, при каких обстоятельствах познакомился со своими сверстниками-соседями по убани, и «общее детство» выступает в качестве важного фактора, скрепляющего их сообщество. До возраста девяти–одиннадцати лет игры (часто это футбол) становятся основной деятельностью, объединяющей детскую компанию. Происходят освоение своей территории и вылазки на чужую, и эта чужая территория не всегда встречает дружелюбно. Уже в этом возрасте дети начинают делить окружающее пространство и людей, которые к нему принадлежат, на «своих» и «чужих». Это противопоставление сначала реализуется в командных играх, которые ведутся «подъезд на подъезд», «корпус на корпус», «убани на убани». Спорные моменты, которые возникают во время таких игр, еще больше актуализируют это противопоставление, становясь поводом для групповых драк. На этом этапе вступает в силу система взаимных обязательств у мальчиков, принадлежащих к одному убанскому сообществу. Главное из таких обязательств – незамедлительно откликнуться на просьбу о поддержке своей группы в случае конфликтной ситуации.

Драки маленьких детей не воспринимаются серьезно старшими мальчиками, но, несмотря на это, они чувствуют себя обязанными выполнять функцию судей и в случае детских конфликтов хотя бы символически «разбирать дело» (*sakmis garcheva*). Дети тоже готовы видеть старших в роли арбитров и в некоторых случаях сами обращаются к ним за помощью, причем рассчитывают на нее и тогда, когда конфликт происходит на чужой территории, с ребятами из другого убани. Через общение со старшими дети усваивают нормы уличного поведения, представления о возрастной иерархии и ценности убанской солидарности. Старшие – пример для подражания и беспрекословный авторитет, подчинение старшим по возрасту (всего на несколько лет) и выполнение их мелких поручений трактуется как «воспитанное» и «уважительное» поведение.

Девятилетний возраст отмечается как начало борьбы за место в уличном сообществе (именно эта цифра звучала во многих интервью). Наделение этого возраста статусом переходного предположительно связано с переходом мальчика из младшей школы в

среднюю¹⁴. Период уличной жизни мальчика и молодого человека, отмеченный борьбой за свое место в сообществе сверстников, в грузинском языке обозначается словом «*bichoba*»¹⁵. Считается, что он завершается с окончанием школы, когда подросток включается в какую-то другую деятельность – начинает работать или поступает в вуз. Однако этот этап может продолжаться еще несколько лет, если подросток не находит пути самореализации вне локального сообщества. Слово «*bichoba*» может использоваться и как глагол и обозначать поведение мальчика, в котором читается стремление к завоеванию репутации. Приведу пример: «Вот в девять-десять лет, по крайней мере, как я это прошел, было так. Вот когда уже начинаешь... уже начинаешь завоевывать место в жизни... Ты уже парень, уже начинаешь самоутверждаться, поэтому хочешь проявить свою силу, проявить в чем-то инициативу и на кого-то надавить, ну что-то проявить... Вот кипит что-то в тебе и ты хочешь через это самоутвердиться» [ПМА 2007, м., 22].

Период *bichoba* ассоциируется с постоянными «разборками» и драками, о которых говорят как об особой сфере деятельности («налегать на разборки»). «Разборки» и драки структурируют и оформляют уличное сообщество, в них определяются социальные позиции, выделяются лидеры.

По мере социализации в убани подростки усваивают уличный кодекс, которому в более раннем возрасте предшествует т.н. «детское понятие» (*bavshvuri gageba*). Интересна рефлексия моих собеседников о постепенном открытии для себя тех или иных норм кодекса и об изменении их восприятия по мере взросления. Так, например, они говорят о детском кодексе или о «детском понятии»: Вдруг мы узнали, что нельзя прощать *dedis gineba* (букв. «ругань по матери», класс ругательств, которые считаются в уличной культуре наиболее оскорбительными). Что за это убивают. В восемь-девять лет можно было сказать «беру свои слова обратно», потом в десять лет это перешло в детское понятие» [ПМА 2011, м., 30]. С постижением уличного кодекса нормы «детского понятия» осознаются как детские и уступают место «взрослым» нормам.

Помимо кодекса подростки усваивают уличный фольклор (здесь особое место занимают истории-притчи, в которых акцентируются важные с точки зрения уличной этики вопросы и реалии) и уличный социолект (в своей специфической лексике опирающийся на русский язык, что многие сегодняшние носители социолекта, почти не владея русским, не

¹⁴ Нужно отметить, что роль школьных компаний, кружков и пионерских лагерей в советское время в городах РСФСР для социализации подростков была существенно выше, чем в Грузии. Так оно осталось (относительно школьных компаний и кружков) и в постсоветское время.

¹⁵ «*bichoba*» – производное от существительного «*bichi*» – мальчик, парень.

распознают). Яркий пример такого фольклора - элементы детско-подростковой игры «вор на зоне» (*kurdi zonashi*) или «вор входит на зону» (*kurdi shedis zonashi*), которая со всей очевидностью восходит к ритуалу тюремной «прописки», получившему наибольшее распространение на «малолетках», и в значительной мере его повторяет. В условиях тюрьмы с помощью «прописки» вновь поступивший в камеру заключенный проходит игровой инициационный ритуал, декларируемое значение которого - проверка новенького [Абрамкин, Чижов 1992: 90-91]. По данным рукописи статьи В. Кекошвили эта игра фиксируется в детско-подростковой среде Тбилиси с 1990-х гг. [Kekoshvili 2013]. Произнесение фразы «вор входит в зону» или «я вхожу в зону» автоматически означает начало игры. Участники находятся в воображаемой тюремной камере (иногда на асфальте очерчивали ее «границы»), в которую входит вор, приветствует «заключенных» («Привет вора́м, смерть сукам!») и начинает задавать стандартные вопросы в определенном порядке. Первые вопросы касаются наличия других воров в камере, кличек «заключенных», их уличных статусов и статей, по которым они «сидят». Остальные вопросы носят характер загадок, рассчитанных на знание отгадок, пунт которых акцентирует ту или иную норму уличного кодекса или просто представляет собой остроумный, укладывающийся в логику вопроса ответ. В игре запрещено смеяться, при этом играть нужно с юмором. В случае нарушения этого или других правил, как и в случае ошибки или незнания ответа, виновного совместно бьют все участники (удары должны быть игровыми). Избиение можно прекратить, успев трижды сказать *pepela* (бабочка) или, по другому варианту, *hidroelektrosadguri* (гидроэлектростанция). «Если ты войдешь на зону, тебе дадут метлу и скажут: «Сыграй на ней!», что ты сделаешь?» – «Настройте, и я сыграю», «Что ты предпочтешь, *kai bichoba* или торт?». «Торт, потому что я и так *kai bichi*¹⁶» - пример таких «загадок». Успех в игре опирается на знание наибольшего их числа. С одной стороны, эта игра была веселым времяпрепровождением, о ней рассказывают как о чем-то очень смешном. Она была лишена того груза серьезности и ответственности, который ассоциировался с нормами уличного кодекса, и тем самым их профанировала. Узнав о теме моего исследования, мои собеседники, смеясь, часто начинали воспроизводить ту или иную «загадку» из «вора в зоне». С другой стороны, игра служила передаче определенных знаний, знакомила подростков с основными аксиомами уличного кодекса. Игра «вор на зоне» - яркий пример проникновения элементов тюремной культуры в повседневную городскую культуру, в

¹⁶ *Kai bichoba* – свойства, достоинства, образ жизни *kai bichi*, носителя самого высокого уличного статуса. В разделе 2.2 о *kai bichi* будет сказано подробно.

частности, в детско-подростковую¹⁷.

Статусы, репутации и социальные связи, завоеванные и обретенные в убани – это тот багаж, на который подросток будет опираться в школе; статус, полученный в убани, переключается за ним и в школьную среду. Так, М. Салдадзе в своем исследовании школьного насилия показывает, что «фактором определения уважения или же почета [в школьной среде] является близость с «хорошими парнями» в «убани» [Салдадзе 2011]. Домашний, пронизанный соседскими и семейными связями социум убани, несмотря на его внутренние противоречия, становится опорой в более гетерогенной и анонимной школьной среде. Так, по словам одного из моих собеседников, «Убани – это спина [zurgi – груз. спина, здесь употребляется в значении «поддержка»]. Потом в убани уже все фильтровалось, то есть если случалось какое-то противостояние, что-то происходило, например, в школе был конфликт, скажем, и ну если ты не мог что-то уладить с одноклассниками или если у тебя был какой-то конфликт с кем-то в классе, сила, на которую ты опирался, был твой убанский круг друзей» [ПМА 2009, м., 27]. С гетерогенностью школьной среды М. Салдадзе связывает характерный для нее, с его точки зрения, более высокий, по сравнению с убани, уровень насилия. На своем материале М. Салдадзе также делает вывод, что «доминирующую роль в формировании социальных связей и стратегий поведения играет «убани», а не школа, «убани» является одним из наиболее важных пространств генерирования тех моделей взаимоотношений, которые работают и в школе» [Салдадзе 2011].

В уличной социализации мальчика косвенно участвует и семья подростка. По уличным понятиям подросток не может обратиться за помощью к старшему поколению своей семьи, обращение за помощью к отцу или матери равно доношению и считается „грехом“ (*grekhi*, в отличие от литературного слова *tsodva*), поэтому дети не склонны делиться с родителями подробностями своей уличной жизни. Можно было бы предположить, что отец, имеющий в прошлом уличный опыт, будет играть активную роль в становлении сына на улице. Однако, в том числе по указанной выше причине, влияние отца оказывается скорее косвенным, он не может вмешиваться напрямую в ход уличной жизни сына. Если все же отец видит, что его участие необходимо (например, сыну угрожает опасность), он, понимая действующие на улице правила игры, попытается максимально скрыть свое вмешательство.

¹⁷ Ссылаясь на Л. Самойлова (Л.С. Клейна) [Самойлов Л. Путешествие в перевернутый мир// Нева. 1989, №4], Р.А. Ханипов упоминает случай «проверки» в школьной среде российского города, в ходе которой происходило определение статусов, и сравнивает ее с ритуалом «прописки». Однако, судя по приведенному им описанию, в отличие от игры «вор в зоне» сходство в этом случае имеет скорее функциональный, чем формальный характер [Ханипов 2008б].

Позиция отца и других мужских родственников определяется тем, что они сами (если их юность прошла в городе) получили уличную социализацию, и понимают, что подростку не избежать контакта с улицей, и в его интересах выйти из этого взаимодействия с честью. Поскольку доминирующая модель маскулинности предполагает, что улица – нормальная часть жизни мужчины, отцы не препятствуют уличной жизни своих сыновей. Индивидуальная линия поведения, которой будет держаться отец по отношению к уличной жизни сына, зависит от того, насколько он сам разделяет уличную «идеологию», его позиция может варьировать от общих наставлений наподобие «ты должен быть мужчиной и не отступать» до молчаливого оправдания поступков сына даже тогда, когда тот, например, занимается грабежом сверстников. В одной из тбилисских газет автор статьи, посвященной тбилисской улице, обращается к читателю с вопросом: «Вам, наверное, часто приходилось слышать от отцов, что они растят из сыновей будущих воров и хотят, чтобы в будущем их сын пользовался большим уважением у «черных» [“kai bichebi” tsud kvekanashi].

Случается, если отношения между отцом и сыном доверительные и при этом отец сам разделяет уличные ценности, они могут обсуждать конкретные уличные ситуации. Вот как один из моих собеседников рассказывает о своем отце: «В принципе <...> он мужчина и он все время говорил мне, что «чем быть негодяем, я предпочитаю, чтобы ты был уличным парнем. Скажем, тому, чтобы тебе нельзя было выйти на улицу [из-за того, что тебя там никто не уважает], я предпочитаю, чтобы ты стоял на улице». Но не так резко. Он проводил такую параллель, что «ты не должен быть ни на улице, ни сидеть дома взаперти. Главное, чтобы ты был мужчиной» [ПМА 2011, м., 22]. В целом, как правило, отцы позволяют сыновьям быть самостоятельными в вопросах их уличной жизни. Зачастую, особенно в случаях, когда отец молод, сын может видеть в нем такого же фигуранта уличных отношений и сетей, как и он сам, с разницей лишь в том, что в силу возрастной иерархии они не пересекаются на улице: «Эти отношения доходят до *dzmakatsoba*¹⁸, потому что твой отец элементарно может оказаться *dzmakatsi* твоего взрослого брата» [ПМА 2009]. С отцами у подростков часто складываются скорее дружеские, чем иерархические отношения: «Мой отец – мой *dzmakatsi*. Мои *dzmakatsi* могут прийти к отцу в гости без меня» [ПМА 2012, м., 22], «Ну, он мой *dzmakatsi*. Я его не называю отцом, а зову Кахой» [alavidze ubani: 2011].

Яркий пример позиции отца по отношению к уличной жизни сына представляет семья моих знакомых, где сын демонстрирует особые успехи в учебе, одновременно с чем ведет

¹⁸ *Dzmkatsoba* – термин, обозначающий на улице дружеские отношения, определяет связь между *dzmakatsi*, уличными друзьями. Отношения *dzmkatsoba* подробно рассматриваются в параграфах 2.4 и 2.6.

бурную уличную жизнь вместе со своими такими же уличноориентированными друзьями, имеет авторитет в уличном сообществе и пользуется успехом у девушек. Молодого человека несколько раз приговаривали к условному сроку заключения за нанесение ножевых ранений в драке, и это были не единственные случаи его неприятностей с правоохранительными органами. Я присутствовала при диалоге родственницы молодого человека с его отцом:

- И.1: «Я бы на твоём месте заснуть вообще не смогла, если бы у моего сына были такие друзья».

- И. 2: «Поэтому я все время там и кручусь» [ПМА 2011, ж., 48, м., 46].

Действительно, отец постоянно звонил сыну (с которым вместе не живет), регулярно встречался с ним по разным поводам, иногда по нескольку раз в день, но не с тем, чтобы пытаться препятствовать (по крайней мере, прямо) тем или иным его действиям, а скорее, чтобы быть в курсе происходящего и в случае необходимости предложить свою помощь. Отец сам разделял уличные ценности, поэтому с уважением относился к уличной жизни сына и если и пытался участвовать, то позиционировал себя как друга и «своего» в этой среде.

Та же родственница, критикуя его позицию, рассказывала, что даже когда в семье было очень мало денег, молодому человеку покупали «новые дорогие машины, он их разбивал» [ПМА 2011, ж., 46]. По ее словам, в ответ на ее негодование, отец отвечал: «Это вопрос престижа. Почему у него не должно быть машины, он же хорошо учится!» [ПМА 2011, ж., 46]. Эти престижные покупки спонсировал также дядя молодого человека. Рассказчица с возмущением добавляла: «И чем хуже вел себя Зура, тем больше ему покупали» [ПМА 2011, ж., 46]. Очевидно, что родителям важен был престиж сына на улице, и они готовы были его поддерживать, в том числе спонсировать материально.

В отличие от отца мать пытается отслеживать, что происходит с ее сыном за пределами стен дома и ограничивать время его пребывания на улице: «Со стороны матери: «Ой, какая улица, [сиди] дома!», звонки, «Иди домой!»» [ПМА 2011, м., 31]. Однако, во-первых, ее возможности контролировать сына не так велики, она сама в ряде вопросов занимает по отношению к нему подчиненную позицию, т.к. сын для нее, во многом, прежде всего, мужчина, а некоторые сферы жизни мужчин не подконтрольны женщинам, последние в них не участвуют и не должны вмешиваться. Существуют социальные контексты, в которых, наоборот, сын чувствует свою обязанность и право контролировать мать: к примеру, если рядом с ней больше нет контролирующего ее честь мужчины (например, его отца), подросток будет чувствовать себя ответственным за честь матери и может пытаться контролировать ее сексуальную жизнь. Во-вторых, контроль со стороны матерей обусловлен, как представляется, прежде всего, опасениями по поводу безопасности сына, которые далеко не всегда

подразумевают негативное отношение к его вовлеченности в уличную жизнь. Приведу показательный пример. Когда я сообщила о своем желании взять интервью у уже упомянутого Зуры, известного мне по рассказам своей погруженностью в уличную жизнь, и попросила познакомиться нас, то в ответ получила отказ, который был мотивирован следующим образом: «Матери Зуры наверное не будет приятно, чтобы у сына брали интервью в связи с этой темой, хотя внутренне ей лестно, что Зура такой *vazhkatsuri* [мужественный], но она знает, что это уже вышло из моды [говорящая имеет в виду антикриминальную кампанию М. Саакашвили, с которой она связывает падение популярности улицы как жизненной карьеры]» [ПМА 2009, ж., 44]. Женщины, которые в юности заглядывались на уважаемых и успешных на улице парней, хотят видеть такими же и своих сыновей. Поэтому женщины поддерживают существование такой доминирующей модели маскулинности, в которой улица в жизни мужчины – не только нормальна, но и желательна, мужчина не должен спускать оскорблений, должен быть способен к насилию, должен суметь создать себе хорошее имя на улице. Однажды знакомый мне молодой человек поймал и избил вора, который уже не первый раз пытался проникнуть в дом, где жила его семья. Его тетя рассказала об этом случае следующее: «Потом одна пожилая женщина [из убани] при встрече все хвалила Леванико, как хорошо он побил этого вора» [ПМА 2011, ж., 46]. Не симпатизирующая уличным ценностям, тетя с возмущением комментировала: «Как можно, чтобы бабушка, которая обычно волнуется, чтобы с ее внуками ничего не случилось, хвалила за драку!» [ПМА 2011, ж., 46].

В целом, очевидно, что многие семьи предпочитают, чтобы взрослеющий подросток занял на улице крепкие позиции, часто одобряют насильственные способы разрешения конфликтов и самоутверждения: «Многие семьи хотят, чтобы сына уважали в убани (*ubanshi sitkva etkmodes* – букв. «он мог бы сказать слово в убани»). Многие родители радуются, если сын дерется» [ПМА 2011, м., 31]. Осетинский антрополог А.А. Цуциев приходит к такому же выводу, рассуждая о кавказских культурах в целом: «Маскулинность кавказских культур выражается отчасти в том, что агрессивность становится тем стандартом, который сознательно воспитывается, поддерживается во взрослеющих мальчиках. “Тебе нужно быть сильным”, и более того, эта сила должна быть каким-либо образом тобой обозначена и регулярно подтверждаема: или в самом твоём облике, или во взгляде и манерах, “обостренной гордости” или подчеркнутой независимости» [Цуциев 2005]

Нужно иметь в виду, что женские родственники в общих чертах, а мужские – исходя из собственного юношеского опыта имеют представление об устройстве уличной жизни. Опираясь на это знание, они стараются оценить перспективы мальчика в убанском сообществе – сможет ли он завоевать престиж, удержаться в «среднячках» или будет обречен на

положение жертвы. Этой оценкой его шансов определяется то, как они будут выстраивать свою линию поведения по отношению к его уличной жизни. Показателен следующий эпизод, рассказанный мне двадцатитрехлетним молодым человеком: «Ну и в моем ... [неразб. убани (?)] был один смотрящий, он рос смотрящим [готовился к карьере смотрящего] к тому же он был мой ровесник, семнадцати-восемнадцати лет. А на шестом жила одна семья, и в этой семье был мальчик лет шести-семи, ну, может, ему тогда восемь было... А ведь по ребенку видно, что вот он пухлый и круглый и все такое, и ты уже по нему видишь, что он не вырастет большим, таким, исполнителем и *shemsrulebeli*¹⁹, и когда это поняла тетя этого ребенка, то она с той целью, чтобы его не начали притеснять, стала очень близко общаться с моим соседом. А этой женщине где-то ну, сейчас, наверное, лет сорок, а тогда было тридцать пять-тридцать два. Ну и вот она этому моему соседу: «Ой, Сандро, как ты? Спускайся ко мне, выпей кофе», а в это время [тут этот ребенок], и она ему: «Присмотри за ним, у него компьютер сломался, может быть, ты сделаешь», и всякое такое, и вот таким образом они пытались обеспечить этому ребенку безопасность, чтобы его не притесняли...» [ПМА 2011, м., 23]. Понимая неизбежность столкновения мальчика с уличной средой и невысоко оценивая его шансы, его тетя решила сделать семнадцатилетнего соседа покровителем своего племянника. Она пыталась защитить его, используя свое знание уличных взаимоотношений, в частности, важности роли патрона на улице.

Резюмируя, можно заключить, что педагогическая позиция и линия поведения родителей и других членов семьи по отношению к уличной жизни подростка определяется тем, что как мужские, так и женские родственники осведомлены об уличных иерархиях и кодексе (женщины – часто очень ограничено), воспринимают улицу как нормальный этап во взрослении мальчика и подростка, осознают неизбежность его столкновения с ней, и пытаются способствовать тому, чтобы он прошел этот этап с наибольшим успехом или с наименьшими потерями, и, соответственно, от самого подростка ждут поведения, которое, по их мнению, также будет этому способствовать.

В российской среде большую роль в распространении блатных понятий играют зоны - «малолетки». В Грузии пенитенциарные учреждения для несовершеннолетних также можно рассматривать с этой точки зрения, тем более, что в исследуемый период число несовершеннолетних заключенных в Грузии резко увеличилось, причем, с 2000 по 2006

¹⁹ *Shemsrulebeli* – жаргонное слово, калькированное с русского «исполнитель». Исполнителями в грузинской уличной культуре называют рискованных молодых людей, способных на смелые и одобряемые уличным кодексом поступки

стабильно рос процент несовершеннолетних заключенных младшего возраста – четырнадцати-пятнадцати лет (с 16.8% в 2000 г. до 31.4% в 2006 г.) [Hamilton 2007: 8-9].

В 2006 г. в законодательство Грузии были внесены изменения, которые понижали возраст уголовной ответственности для некоторых преступлений с четырнадцати до двенадцати лет. На тот момент в Грузии не существовало предусматриваемых конвенцией ООН полицейских, следователей, адвокатов, прокуроров или тюремных служащих, которые бы имели специальную подготовку для работы с несовершеннолетними. По отношению к находящимся под следствием несовершеннолетним было распространено использование предварительного заключения, которое часто оказывалось длительным (более года) [sakartveloshi bavshvta uplebebi 2006]. Понижение возраста уголовной ответственности вызвало резкую критику в обществе, но только в 2010 году он был вновь повышен до четырнадцати лет [Slade et al 2014:21].

Несовершеннолетние заключенные в Тбилиси в рассматриваемый период содержались в Авчальском специальном воспитательном учреждении №11, а также в Учреждении исполнения наказаний для женщин и несовершеннолетних № 5 (подобные учреждения действуют также в Батуми, Кутаиси и Зугдиди) [janmrteobis uplebis realizeba 2010]. По достижении заключенными 18 лет их переводили в колонии для совершеннолетних.

Материалы СМИ и данные экспертов для периода до 2010 года, на которые ссылается Г. Слейд, свидетельствуют о том, что «тюремная администрация активно использовала законы и правила так называемой криминальной субкультуры, в которой «смотрящий» является единственным «командиром», и находящиеся на низкой ступени иерархии должны ему безусловно подчиняться» [avchalis koloniashi; Slade et al 2014: 22]. В заметке, опубликованной в известном в Грузии интернет-издании «Либерал» приводятся следующие сведения относительно Авчалы²⁰ (открыта в 2002 г.): «У большинства заключенных набиты татуировки, которые они делают в период предварительного заключения расплавленной пластмассой. Одна из таких татуировок БПБН – бог простит, братство нет <...>. Неписанные правила здесь очень строгие. У каждой камеры есть неофициальный надсмотрщик, иначе – смотрящий, который и сам заключенный. У всего учреждения также есть один смотрящий, который является своего рода посредником между подростками и администрацией. Здесь есть притеснители и притесняемые, как, наверное, и везде. Здесь один заключенный может

²⁰ 8 августа 2012 года в Авчальском специальном учреждении для несовершеннолетних произошли волнения, причиной которых по данным СМИ было жестокое обращение администрации с заключенными и тяжелые условия их жизни [kentsvlis metodi 2012]. После случившегося учреждение было закрыто, несовершеннолетние заключенные переведены в Пенитенциарные учреждения № 8 в Глдани и № 17 в Рустави

заставить другого убирать, выносить мусор или выполнять другую физическую работу только потому, что тот «ошибся» - например, пошел на сотрудничество с полицией” [ak tskhovroben damnashave mozardebi 2009]. Важно не только то, что пенитенциарные учреждения для несовершеннолетних выступали как важная среда формирования основанной на понятиях уличной культуры, но и то, что даже теоретическая возможность попадания туда делала необходимость освоения понятий и завоевания высокого уличного статуса жизненно важной.

2.2. Уличные статусы

Уличная культура предлагает подростку готовые модели социализации, которые одновременно являются и ролевыми моделями и статусами на улице. Они имеют свои обозначения, присутствующие не только в уличном жаргоне, но и понятные в гораздо более широкой сфере. Уличная система социальных координат строится на трех основных позициях: 1) *dzveli bichi* («старый парень»). В качестве синонима часто используется также термин *kai bichi* – «хороший парень», «классный парень»; *patiosani* («честный, порядочный парень») или *vazhkatsi bichi* («мужественный парень») и 3) *kle* (сленговое, бранное «член», мужской половой орган) или *chmori* (сленговое слово, близким русским эквивалентом которого представляется слово «лох»). Для обозначения последней позиции мои собеседники в ситуации общения с женщиной использовали преимущественно менее пейоративные эквиваленты - *dedikos bichi* («маменькин сынок») или *chmori*²¹. Последний термин представляет, в свою очередь эквивалент русского “чмо”, ср. глагол “чморить” (систематически унижать)²².

Две важнейшие позиции, которые играют роль противоположных полюсов, высшей и низшей ступеней на уличной социальной лестнице - это *dzveli bichi* и *kle*. Отношения оппозиции в этой паре прослеживают и сами носители культуры. Именно такие оппозиции высших и низших статусов высвечивают ценности уличных культур [Vigil 1988].

В предельном и отправном для уличной культуры смысле *dzveli bichi* – некто, идущий по жизненному пути, стремящемуся к конечной цели – стать вором в законе, строящий соответствующим образом свою уличную карьеру и определяющий свои жизненные приоритеты. После публичного заявления о выборе пути *dzveli bichi* решение не могло быть

²¹ В грузинском языке нет списка слов, которые выделялись бы как матерные, нет и самого понятия мата. По степени табуированности и оскорбительной силы с русским матом в грузинском языке можно сопоставить *dedis gineba* – ругань по матери. Слово *kle*, таким образом, не полностью равнозначно русскому трехбуквенному эквиваленту, однако тоже является высоко табуированным.

²² Интересно, что слово *kle* в контексте грузинской уличной культуры обладает негативной семантикой. В русском языке семантика соответствующего слова скорее позитивная или нейтральная, а значение «чмошник» имеют слова, обозначающие пассивную жертву гомосексуального насилия.

изменено [ПМА 2012, м., 24]. Определение себя как *dzveli bichi* – заявление о претензии на воровское звание в будущем: «Соб: А можно о себе сказать «я *dzveli bichi*?» - И.: Да, почему нет, просто у меня никогда не было таких амбиций» [ПМА 2011, м., 22]. Однако прямая претензия на будущее вора требует подтверждения от действующих воров, она не может быть голословной. Заявляющего о такой претензии спрашивают: «Кто тебя характеризует? [кто дает тебе характеристику, рекомендацию]?» [ПМА 2012, м., 24]. Молодые люди, которые демонстрировали следование кодексу, т.е. «жили воровской жизнью», но не заявляли о желании получить воровское крещение, были очень близки по статусу к *dzveli bichebi*: «Вот в убани из десяти парней, один, скажем, может хотеть стать вором, но девять жили по-воровски, но не хотели стать ворами. Ну, про него просто говорят: «он по-воровски живет» [ПМА 2012, м., 24].

Предельное значение термина *dzveli bichi* предполагает приобретение тюремного опыта, который считается «пропуском» в воровской мир. Именно поэтому опыт тюремного заключения ценен в уличной культуре. «Отсидка» - статусный опыт. Однажды вместе со знакомой мы встретили в убани ее соседа, армянина Ловику на новом «ауди». Знакомая поздравила его с новой машиной, на что тот ответил: «Да это не для меня, сын из тюрьмы выходит, встречу его машиной». Знакомая прокомментировала: «как награда». [ПМА 2011].

Если обратиться к эмному способу описания этой роли, мы получим образ особой жизненной миссии, служения идее («воровской правде»), требующего от тех, кто встал на этой путь, строгой самодисциплины и контроля, знания мельчайших нюансов уличного (воровского) кодекса и подчинения им. «Какой жизнью ты живешь?» (*ra tskhovrebit tskhovrob?*) – так звучит корректный с точки зрения уличной культуры вопрос об этом статусе, который задают друг другу незнакомые, если предполагают друг друга равными. Также этот вопрос легитимен и требует ответа, если его задают «черные», например, выступая посредниками на разборке.

Образ *dzveli bichi* ассоциируется с «черным», т.е. блатным, воровским стилем поведения, имиджем. Этот стиль определяет походку, одежду, манеру говорить (лексику, фонетику, интонирование) и легко читается любым носителем культуры. Вот как моя собеседница описывает разницу между двумя ее сыновьями, одного из которых она относит к категории *dzveli bichi*: «Как только он появится в дверях, сразу же скажешь – это другой парень. Я вовсе не говорю, что плохой парень. Манеры у него такие, как у *dzveli bichi* ... Поведение, манеры, руками... Говорит руками, разберет тебе любой вопрос, скажет. Движениями, походкой, всем отличается. Совершенно другой стиль одежды. Руки в карманы, если стоит на остановке или ждет машину, сутулая походка, ну отличается он» [ПМА 2007, ж.,

47].

Dzveli bichi исповедует патриархальные и националистические ценности, «улица» с ее опирающимися на «понятия» отношениями воспринимается как «грузинское» и «традиционное» явление. Таким образом воспринимается именно улица, ставящая во главе угла воровской авторитет и «воровскую правду», пренебрежение же ими на улице трактуется как перенимание характерного для европейской, «западной» улицы способа организации уличной жизни.

Фигура dzveli bichi в городской грузинской культуре стала доминирующей моделью маскулинности для молодых мужчин, по степени значимости этот ролевой ориентир не имел альтернатив. Dzveli bichi – центральный образ грузинской уличной культуры, которой в разной степени принадлежали все юноши и молодые мужчины в городской Грузии. Это образ жизненного пути, строго отмежевывающегося от тех жизненных сценариев, которые предусматривает для человека государство. Это образ человека, свободного от всякого контроля и давления со стороны любых авторитетов, не принадлежащих уличной системе координат, но связанного жестким кодексом поведения и обязательствами перед сообществом равных ему по статусу. Dzveli bichi не должен служить в армии, учиться в ВУЗе, «работать ради денег». В советское время, разумеется, он не должен был состоять в пионерской, комсомольской организации, партии. Отказ от участия в государственных институтах, характерный для грузинской улицы, стал основанием для грузинских интеллектуалов говорить об уличной культуре Грузии как о контркультуре.

Закономерным следствием высокой привлекательности статуса и образа dzveli bichi как маскулинного образца становится усвоение подростками стилевых особенностей, характерных для этого статуса при том, что они могут вовсе не иметь намерения строить воровскую или иную уличную карьеру. Таких подростков и молодых людей – активных на улице, ведущих себя как dzveli bichi, но в действительности перенимающих преимущественно внешние характеристики этого статуса – тоже могут называть dzveli bichi. Усвоение «дзвелбического» стиля – вполне осознанный процесс, что хорошо иллюстрирует роман Лаши Бугадзе «Последний звонок» [bugadze 2004], главный герой которого, шестнадцатилетний подросток, пытается стать *dzveli bichi*, чтобы завоевать расположение девушки, которая ему нравится. Он сознательно меняет манеру говорить, походку, стиль одежды, пытается сблизиться с теми подростками, за которыми этот статус признан. Однако исходное значение термина, когда речь идет о статусе, предполагает наличие намерений «жить воровской жизнью». «Настоящих» dzveli bichi отличают от тех, кто в угоду моде или ради популярности среди сверстников просто копируют «дзвелбические» манеры и стиль поведения: «Среди

одноклассников были *dzveli bichebi*, по-настоящему *dzveli bichebi*, которые имели карьерные планы» [ПМА 2011, м., 31].

Понятие *dzveli bichi* ассоциируется прежде всего с молодежью - подростками и молодыми мужчинами. Своей молодостью образ *dzveli bichi* в значительной мере обязан второму, стилевому, значению понятия. Такие *dzveli bichebi* со временем обзаводятся семьей или выбирают «неворовскую» профессию, и таким образом, выходя из подростково-юношеского возраста, прекращают быть *dzveli bichi*. Таким образом, *dzveli bichi* – с одной стороны - уличный статус, а с другой стороны – образ, который предоставляет подросткам одну из важнейших точек отсчета при построении маскулинной идентичности.

Наличие уличного опыта и отсутствие в биографии известных сообществу случаев совершения «ошибок» – нарушений «воровских правил» – главные требования, которым необходимо соответствовать, чтобы претендовать на этот статус. Претензия молодого человека на статус *dzveli/kai bichi* легитимируется воров в законе: «В одной комнате сидят два типа и один вор. Вор спрашивает про парня – это наш ведь, убанский? Ему отвечают [некто, кто имеет известную вору хорошую блатную историю] – да, это *kai bichi*. Тот молча это принимает, фиксируется его статус. То есть название воров статуса в такой ситуации имеет определяющее значение» [ПМА 2009, м., 52]. На уровне соседского сообщества большое значение имеет подтверждение этого статуса уже признанными в нем «*dzveli bichebi*».

Подчеркивается, что внутри общности носителей этого статуса *dzveli/kai bichebi* равны между собой, это сообщество равных и уважающих друг друга «рыцарей чести». К статусу *kai/dzveli bichi* не применима категория степени. К этой идее отсылают такие распространенные на улице поговорки и прочий детско-подростковый уличный фольклор (о нем ниже), как, например: «*Kai bichi* встретил *kai bichi* и они радуются» [ПМА 2011, м., 29]. На вопрос «уважаешь ли ты того, кто больше тебя *kai bichi*?» надлежало отвечать следующим образом: «Того, кто больше, чем я *kai bichi*, я так-то и так-то [тому не поздоровится]». Мой собеседник прокомментировал это так: «*Kai bichebi* равноправны, и если он больше *kai bichi*, чем ты, значит сам ты не *kai bichi*» [ПМА 2011, м., 29]. Смысл этого фольклорного текста в том, что поскольку *kai bichebi* по определению равны, вопрос о ком-то, кто «большой *kai bichi*» абсурден и является требующим ответа вызовом.

Статус *dzveli bichi* необходимо постоянно поддерживать, ведя активную уличную жизнь, не допуская совершения несовместимых с этим статусом нарушений уличного кодекса, отражая любые попытки поставить обладание этим статусом под сомнение. Именно поэтому *dzveli bichi* исключительно чувствителен к любым угрозам своей чести. В случае если о *dzveli bichi* становится известно нечто такое, что считается несовместимым с этим статусом, его

статус может понизиться вплоть до самой низкой ступени – до статуса «*chmori/kle*». Понизить статус до предельно низкого может и вор в законе путем словесного *garucheba* (позора, порчи), этот термин представляет собой эквивалент «опущения» в российской тюремной культуре.

М. Салдадзе, исследуя насилие в школьной среде, приходит к выводу, что статус *dzveli/kai bichi* не может быть завоеван в школе, *kai bichi* должен утвердиться в своем *убани*, а неформальное сообщество учеников уже автоматически признает за ним этот статус. Соответственно, не будучи признанным в *убани kai bichi*, молодой человек не может использовать соответствующие внешние маркеры статуса и в школьной среде: «<...> использование выше перечисленных маркеров среды [лексики, жестикиуляции или мимики] принимается другими сверстниками как должное, как право, закрепленное за индивидом, который признается в качестве «карги бичи» [клевый чувак] представителями самого «убани». Употребление же этих внешних, символических и опосредованных средств коммуникации со стороны тех, кто не вовлечен в иерархизированные группы сверстников «убани», не только не принимается как должное, но и карается как не поддержанное соответствующими связями в «убани»» [Салдадзе 2011].

Термины *dzveli bichi* и *kai bichi* часто взаимозаменяемы или даже синонимичны. Мои собеседники предлагали хронологические версии их соотношения. Согласно одной версии, «раньше» «*dzveli bichebi*» называли «старых типов, которые в свое время благовали» [ПМА 2011, м., 21]. Тех же, кто стремился построить воровскую карьеру, называли «*kai bichi*», «*putiovi*» (от рус. «путевый») или «*tomavali*» («будущий»). По словам одного из собеседников, рассказавшего мне эту версию, с употреблением термина «*dzveli bichi*» в значении «желающего стать вором» он впервые столкнулся переехав в «Африку», периферийный квартал Тбилиси: «...как-то «*dzveli bichi*» они так употребляли, очень подчеркивали. Потом я выяснил, что оказывается, они употребляли это в таком понте, что они хотят быть ворами. А мне где приходилось [раньше бывать] [употребляли] «*kai bichi*», и «*kai bichi*» уже там, в том кругу значило, что он хотел стать вором, «*kai bichi*» и «*tomavali*». А потом появилось это «*dzveli bichi*». [ПМА 2011, м., 21]. Согласно другой версии, употребление термина «*kai bichi*» в этом значении, наоборот, более позднее, и связано оно со сдвигом в расстановке сил, которое произошло на улице в конце 80-х [об этом будет сказано подробнее в главе 4]: «Теперь используется «*kai bichi* <...>. Это произошло после советской перестройки, когда те, у которых было оружие, прижали «*dzveli bichebi*». Тогда на этом термине, «*dzveli bichi*», уже появилось клеймо «обиженных». Поэтому, чтобы избавиться от этой негативной истории, стали использовать новый термин» [ПМА 2009, м., 52].

Сложно сказать, какой из этих терминов появился первым, еще сложнее установить, когда тот или другой впервые стал ассоциироваться с описанным уличным статусом. Однако мои полевые данные и данные СМИ показывают, что еще в 60-е гг. место *dzveli bichebi* на улицах Тбилиси занимал совсем другой типаж – а именно *damrtkmelebi* (от груз. *dartkma* – бить, ударять), буквально «бьющие», «ударяющие», «бойцы». Со слов своего отца один из моих собеседников описывает *damrtkmelebi* и определяет их основную миссию: «В Тбилиси был свой кодекс. И защищать вот этот кодекс приходилось таким выдающимся парням. Эти парни были тренированные, сильные, с хорошим чувством юмора, были хорошими *mokeipe* (*mokeipe* – некто известный своей способностью с достоинством и удачью изобильно пировать (от *keipi* – пир) на застольях) <...> [ПМА 2009, м., 27]. При рассмотрении первого же примера описания *damrtkmelebi* в глаза бросается акцент на их физическую силу и спортивную форму. *Damrtkmelebi* были не просто физически сильными, они занимались или интересовались спортом. Это сразу противопоставляет их сутулым, несущим в своем облике печать лишений тюремной жизни *dzveli bichebi*. *Damrtkmelebi*-бойцы получили свое название от уличных драк, которые они практиковали. В рассказах моих собеседников эти драки предстают спортивным состязанием, поединком удальцов, фактически не подразумевавшим конфликта. Целью таких состязаний было зарабатывание очков уличной славы: «<...> Если он встречал на улице типа аналогичного сложения, то просто останавливал его: «Здравствуй, давай на кулаках? [*davartkat*]? . И они дрались» [ПМА 2009, м., 27]. В описаниях *damrtkmelebi* подчеркивается полученное в семье хорошее воспитание, достаточный интеллектуальный уровень. *Damrtkmelebi* имели позитивные отношения с воровским миром («вместе пировали»), но, в отличие от *dzveli bichebi*, не стремились принадлежать к нему. Скорее они были посредниками между воровским миром и «неворовским», а также между воровским миром и представителями правоохранительной системы. Так же, как и *dzveli bichebi*, они могли, используя контакты с воровским миром, помочь вернуть, например, украденную машину²³. При этом если роль *dzveli bichebi* состояла в том, чтобы помочь связаться с вором, или, опираясь на свои связи и полномочия, проистекающие из близости с воровским миром, организовать возврат самостоятельно, то *damrtkmelebi* могли рассчитывать на оказание услуги ворами в силу взаимного «уважения», которое существовало между ними. Собственно, взаимными услугами это «уважение» и подкреплялось: «Они [*damrtkmelebi*] и ворованное возвращали, зависело от

²³ По полевым данным Г. Слэйда, в советское время, когда машин в личном владении было мало, и сбыть угнанную машину было сложно, угон машин представлял собой «пиратский» бизнес, строящейся не на продаже их в третьи руки, а на получении выкупа от владельца [Slade 2013: 45].

того, кто [из *damrtkmelebi*] вмешается. Если авторитетный человек, например, Т. К., который был директором винзавода, очень состоятельный, очень ценимый и очень крутой *damrtkmeli*, один из лучших драчунов в период этого Д. А. [другого *damrtkmeli*]. Вот если вмешивался он, то тогда [дело] решалось так, как устраивало пострадавшего, потому что они [воры] его очень уважали. Когда что-то касалось криминалов [преступников], этот Т. К. или Д. А. могли замолвить слово где-то у легавых²⁴, и этим [«криминалам», вора в законе] или делали уступку или что-то» [ПМА 2011, м., 53]. О *damrtkmelebi* можно было бы говорить как о «спортсменах», в смысле важного отличия, которое отделяет их от блатных: спортсмены ищут физического насилия и используют его как развлечение, как спорт. Блатные предпочитают продемонстрировать умение словесно манипулировать, подловить собеседника, утверждаясь за счет этого; насилия они не то чтобы избегают, но предпочитают его психологические формы (как спорт, развлечение и самоутверждение) физическим.

«*Chmori/kle*» - статус, который присваивается тому, кто не способен противостоять вызовам, постоять за себя и за тех людей, за честь которых он в ответе, ущерб чести которых приравнивается к ущербу его чести. Это те, которых на улице «просто угнетали» [ПМА 2011, м., 31]. Многие мои собеседники перечисляли причины, по которым присваивается этот статус. Вот пример списка «критериев, которыми определялся *kle*», которые почти подряд, не особенно задумываясь, перечислил мне один из собеседников (сначала приводится оригинальная грузинская формулировка, в скобках русское толкование):

- *dzmakatsistvis atmazkis ar mitsema* (не помочь *dzmakatsi* в драке)
- *bozoba/chashveba sakhlsishi, mastsavlebeltan* (*bozoba*, т.е. поведение, характерное для *bozi* – суки, в данном случае – доносительство, например, в школе, дома)
- *dajma* (не предпринять ответных действий в случае вербального оскорбления, - в том числе *dedis ginebis sherchena* - не предпринять ответных действий в случае оскорбления по матери)
- *abizhnikoba* (букв. «обижничество» - немотивированное физическое и вербальное насилие. Термин «обижник» (*abizhniki*) приблизительно можно перевести как «хулиган»)
- *dzmakatsi tu gkavda kle* (если у тебя был *dzmakatsi*, которому был присвоен статус *kle*)
- *rames tu dagatserdnen da shearchen* (если у тебя что-нибудь «отожмут» - отнимут, и ты не предпримешь ответных действий)

²⁴ Сленговое обозначение сотрудников милиции/полиции в грузинском языке — *dzaglebi*, букв. ‘собаки’.

- прикосновение к чужому пенису (если кто-то прикоснулся к своему пенису, а потом к тебе) [ПМА 2011, м., 30].

Последний «критерий» указывает на родство с одним из способов опущения в блатном мире, для которого было достаточно только соприкосновения пениса с лицом или ягодицами опускаемого [Дьяконов Е. «Петухи» и «опущенные»]. Он свидетельствует в пользу связи статуса «*shmorikle*» со статусом «опущенный» в советском и постсоветском тюремном мире и, соответственно связи понижения статуса через *garusheba* с идеей «опущения». Характерны и «легенды», которые рассказывают на биржах, подобные следующей: «*kai bichi* на малолетке [на зоне для несовершеннолетних преступников] проснулся, а на губах у него сперма – отрезал губы» [ПМА 2011, м., 30]. Очевидно, что статус «*shmorikle*» ассоциируется с гомосексуальностью, причем эта коннотация данного статуса – результат заимствования из тюремной культуры. В целом, слабость, неспособность за себя постоять, неготовность принимать вызовы связывается, прежде всего, не с женоподобностью, а с гомосексуальностью: «Я шел на компромиссы. Я любил музыку, и я читал. Музыка была на пластинках. Я с пластинками не ходил, потому что это было опасно. Таких людей называли «Бетховена» <...> что было близко к тому слову, которое «педераст» (*pidarasti*), которое очень неосознанно использовалось.. То есть все слабые были педерастами <...> Ну и так и было, что нельзя было пройти с пластинками или в очках в убани мимо таких парней, где они стояли» [ПМА 2007, м., 35].

Те, кого относят к категории «*shmorik*», становятся жертвами агрессии тех, кто имеет статус *dzveli bichi*; чаще всего она принимает форму насмешек, оскорблений, денежных поборов, эксплуатации. Уличный кодекс запрещал кражу в своем убани, но разрешал (кажется, даже поощрял) грабеж. Такой «законной» жертвой грабежа становились ребята, попадавшие в категорию «*shmorik*». Они подвергались периодическим денежным поборам, у них «одалживались» или просто отнимались вещи (мобильные телефоны, одежда и т.д.). Попытка обратиться за помощью к родителям в этом случае расценивалась биржевиками как стукачество и оправдывала еще большую агрессию с их стороны. Перед подростком встает выбор: стать жертвой или быть способным ответить на вызов – т.е. прибегнуть к насилию – в тех ситуациях, когда от него этого ожидают.

Статус *patiosani/vazhkatsi bichi* (честный, порядочный/мужественный парень) присваивается тем, кто готов за себя постоять, знаком с уличным кодексом и в ситуации уличного общения действует с учетом его основных требований, однако не стремится к завоеванию позиций на улице: «Были ребята, которых просто не трогали, которые были сами по себе, по разным причинам, может потому что они считались как бы *vazhkatsi bichi*, они как

бы не это [не стремятся занять лидирующие позиции на улице], но могут за себя постоять и их тоже не трогали» [ПМА 2011, м., 31]. Для *patiosani bichi* улица не имеет значения важной социальной арены, как для тех, кто соотносит себя со статусом *dzveli bichi*: «Так называли таких типов, которые вообще не были на улице и все такое, просто на любое оскорбление [они давали] надлежащий ответ. Их все равно могли побить, но таких людей уважали» [ПМА 2009, м., 27]. Соотношение трех описанных статусов можно представить также через предписываемую им меру насилия и его направленность: *dzveli bichi* – активный инициатор насилия, *chmogi/kle* – объект насилия, *patiosani bichi* – вынужденный инициатор насилия. Уличная стратегия *patiosani bichi* соответствует репутационной логике вовлечения в связанные с насилием обмена, которую Дэн Силверман описывает, характеризуя категорию «приличных» (*decent*) на улице, и вслед за Э. Андерсоном противопоставляя ее категории «уличных» (*street*). «Как соображения репутации сподвигают кого-то, кто не ожидает прямой выгоды от уличных правонарушений - «приличного» - совершать преступление? Рассмотрим проблему приличного типа, который совершает регулярные походы из дома в магазин и обратно. Ему, как и остальным членам сообщества, известно о наличии в нем уличных элементов, но никто не знает, кто является действительно уличным, а кто только таким выглядит. Его цель – сходить в магазин и вернуться без инцидентов. Избежать нападения можно благодаря удаче и случаю, или просигналив потенциальному агрессору, что цена атаки на данную жертву, вероятно, будет слишком высока. Сигналом является его репутация. Репутация суммирует его прошлое и таким образом показывает, как истинно уличным, так и тем, кто пытается производить впечатление уличных, с какой вероятностью он может инициировать нападение или противостоять ему. Участвуя в насилии, он может приобрести уличную репутацию, и эта репутация будет иметь ценность, если она принуждает других относиться к нему почтительно. Если цена участия в уличном правонарушении довольно невысока, или если будущая цена уличной репутации достаточно весома, то даже «приличный» тип прибегнет к насилию. На уровне сообщества результатом становится культура насилия, «уличная культура», где большинство не получает материальных выгод от нападения друг на друга» [Silverman 2004: 765].

Агрессивное маскулинное поведение социально конструируется в процессе уличной социализации, и особенно важную роль в этом процессе играет необходимость противостоять насилию в сообществе сверстников. *Patiosani bichi* – субъект насилия поневоле, который вынужденно демонстрирует его только потому, что иначе сам станет объектом насилия: «Естественно, и у меня было, я исполнял эту конъюнктуру, что из-за каких-то моих проблем я и дрался, и разговоры были у меня с этими парнями, с этими типами» [ПМА 2011, м., 29].

Те, кто не мог соответствовать сложной роли *patiosani bichi*, которая требовала демонстрации насилия, но не давала того ресурса солидарности, который имели *dzveli bichebi* благодаря принадлежности к «клубу», занимали позицию в уличной иерархии, находившуюся где-то между статусами *patiosani bichi* и *kle*. Это несколько неопределенное, но относительно благоприятное положение было обусловлено неспособностью или нежеланием последовательно играть по уличным правилам игры и одновременно включенностью в уличное сообщество благодаря близости к высокостатусным его участникам: «Были *kai bichebi*, были друзья [*dzmakatsebi*] *kai bichebi*, вот я, например, ну которые сами не ориентируются на эти ценности, которые сами не это, но дружат [с *kai bichebi*] и которые сами по себе, ну может, в чем-то участвуют, к ним где-то насмешки, но, в общем, не трогают» [ПМА 2011, м., 31].

Таким образом, уличная культура предлагает иерархию маскулинностей, на одном полюсе которой находится ролевая модель *dzveli bichi* как труднодостижимый идеал доминирующей и агрессивно гетеросексуальной маскулинности, а на другом – *kle*, ассоциирующийся прежде всего с гомосексуальностью. Эта система ролевых моделей сопоставима с известной тюремной иерархией «блатные», «мужики», «козлы» и «опущенные», (например, [Абрамкин 2008], [Ефимова 2004]). Мужики работают, блатные работать не должны и в идеале (которого не существует) отказываются сотрудничать с тюремной властью, козлы сотрудничают с тюремной администрацией и делают грязную работу, опущенные служат объектом издевательств. Можно констатировать и аналогии в процедурах, связанные с присвоением того или иного статуса. Так же как и вор для получения воровского крещения, *dzveli bichi*, чтобы утвердиться в статусе, должен получить рекомендации; подобно тому, как в тюрьме понижение до низшего статуса «обиженных» предполагает процедуру опущения, связанную с идеей или актом гомосексуального насилия, точно так же через порчу, процедуру той же этимологии, может быть присвоен статус *kle*.

За гранью легитимности этой системы статусов находится еще один уличный статус – *besprideli* или *bespridelniki* – беспредельщики. Согласно эмному определению: «*bespridelnikebi* были такие типы, которые искали такой ситуации, лезли на рожон, чтобы кого-то побить, порезать, еще что-то»²⁵. [ПМА 2011].

²⁵ Если *abizhnikеbi* («обижники»), нарушая нормы кодекса, тем не менее, не отвергают его, то о беспредельщиках говорят как об открыто не признающих кодекс. В отличие от тех, кто «налегает» или «насекает» на «воровское» (*kurduls atsveba*), т.е. на уличный кодекс, они «налегают на беспредел» (*bespridels atsveba*). «Обижники» способны только на хулиганство по отношению к тем, кто слабее их, беспредельщики же могут бросить вызов более сильному.

Взрослеющий подросток не может избежать улицы, нет такой модели поведения или такого образа жизни для физически и психически здорового человека, которые бы дали возможность никогда не вступать во взаимодействие с улицей; с вопросом «из какого ты убани?» могут подойти в любой части города. Даже если мальчик никогда не выходит на биржу, ему все равно будут приписывать один из этих статусов.

Рассмотрение системы статусов и признаков носителей этих статусов, о которых можно узнать из рассказов, позволяет реконструировать идеал грузинской улицы» - *dzvelbichoba*. *Dzvelbichoba* воплощает справедливость, верность обязательствам перед сообществом равных по статусу, неподчинение внешнему принуждению (в частности – со стороны государственных институтов), обостренное чувство достоинства, самоконтроль, традиционализм. С изменениями социальной, экономической, политической ситуации на смену старых статусов могут приходиться новые, опирающиеся на иную конфигурацию ценностей, как это произошло со статусами *damrtkmeli* и *dzveli bichi*. Описанные уличные статусы можно классифицировать через ассоциирующийся с ними уровень насилия: от активного насилия – к пассивному, минимальному достаточному, и виктимизации.

Именно убани, а не школа, является основной ареной для статусных завоеваний, которые впоследствии признаются школьным сообществом и накладываются на него.

Через статус *dzveli bichi* улица с ранних лет предлагала мальчику перспективу жизненного пути, на который он мог вступить уже в детстве, чтобы продолжать поступательно двигаться к цели, минуя в ее достижении предписанные обществом институты. С точки зрения возможности раннего определения жизненной перспективы с улицей может сравниться, пожалуй, только спорт или музыкальное образование. Те же, кто не выбирал этот вариант ранней уличной карьеры, не жили «воровской жизнью», тем не менее, оказывались перед лицом неизбежного участия в уличной иерархии. Чтобы сохранять личное достоинство и безопасность, они либо принимали образ *dzveli bichi* как эталон доминирующей маскулинности, либо не пытались ему соответствовать, тем не менее, демонстрировали насилие или полагались на альянсы с теми, кто имел высокий статус на улице.

2.3. Возрастная иерархия и лидерство в убани

Приобщение к квартальному сообществу биржевиков происходило естественным путем в случае, если мальчик родился и вырос в этом убани. В какой-то момент детская компания по играм вырастала в биржу, группу сверстников, которую объединяло регулярное времяпрепровождение, для которого у нее появлялось «свое» место в убани. В этих компаниях многих знают по кличкам, часто образованным путем сокращения фамилий. Эта кличка

впоследствии будет сопровождать человека в связанных с уличными сетями контекстах в течение жизни. Если человека называют Навроза, от фамилии Наврозашвили, потом и сына могут называть маленький Навроза.

Вот как описывает мой собеседник начало его обычного дня в убани: «И вообще, как начиналось утро. Ты спишь, а у нас пароль у *dzmakatsebi*, свистом, просто не скажу тебе [какой], ауу, и парни: «Дато» [имя говорящего], тут же слышался крик, утром, с утра, ты понимаешь, то один, то другой. И мы всегда собирались у моего подъезда, всегда, перед моим корпусом, ну и он спускался, шло биржевание [*birzhaoba*], обычное дело, базар, туда-сюда, потом начинали что-то рассказывать, о воровском, о ворах, какие-то истории рассказывали, когда ты с детства растешь [там], ты прошел эти истории, знаешь» [ПМА 2012, м., 24].

«Укрепление» биржи или *birzhis gamagreba* – нахождение на бирже - по смыслу можно сравнить с несением вахты, пребыванием на посту. Судя по всему, такое понимание этой практики связано, во-первых, с осознанием биржевиками своей функции контроля в убани, и во-вторых, с тем, насколько улица воспринимается как опасное пространство. Так, по воспоминаниям тбилисцев старшего поколения, до 70-х годов *birzhis gamagreba* не имело самоценного значения. В 90-е годы и в начале нулевых, когда уровень уличной преступности был наиболее высок, по словам моего двадцати четырехлетнего собеседника, «<...> биржа была *kai ponti* («классным понтом»), было именно круто стоять долго. Сейчас [в конце нулевых] просто время проводят. Сейчас тоже есть биржи, но у них нет уже той нагрузки [ПМА 2009, м., 24]. В 90-е и ранние 2000-е биржевание было связано, во-первых, с риском, во-вторых, отчетливо воспринималось как патрулирование своего квартала: «Была биржа, у нас были свои точки, где мы биржевали, стояли, укрепляли... «Укреплять биржу» - это так называют, жаргон. Только это знаешь, как было? Ну, время мы убивали. Просто мы стояли, большое *sadzmakatso*²⁶, и смотрели, вот девушка пройдет, смотрели. Пройдет какой-нибудь тип, мы спрашивали: «Кто ты, что ты ищешь в нашем убани, брат?» Ну что-то такое, заинтересуешься, не ищет ли он кого-нибудь <...> может быть, это полицейский и кого-то... или какая-то насадка [*nasedka* – информатор полиции] и кого-то ищет, чтобы потом позвонить в полицию, <...> мол, он здесь. Это было обычное, что «ты кого здесь ищешь, брат?». Потом часто бывало, что мы просто говорили: «Давай <...> ты никого не ищешь, тогда что ты здесь делаешь, мотай отсюда, это наш убани» и всякое такое. Часто бывало, что тип: «Тебя кто спрашивает, кого я ищу», и у нас происходила драка, мы били этого типа, а потом аналогично,

²⁶ *sadzmakatso* – круг друзей-*dzmakatsebi*

примирение и всякое такое. Ну а что, он [просто] гулял, брат, кого он должен искать. Ну, это было обычное дело» [ПМА 2009, м., 27].

Возникая в локальном сообществе, биржи подростков наследуют существующие внутри старшего поколения связи – соседские, родственные, дружеские. Молодой человек тридцати лет, житель Вера, так рассказывает о своем квартале: «Когда я *вышел в убани* [стал участником биржи], те, с кем я дружил, мы фактически уже... второе поколение, наши родители тоже были близко знакомы друг с другом и близко общались. В детстве, конечно, случаются драки, противоборство, но в конечном итоге... если что-то происходило, мы все-таки были вместе». Все это [переходило] из поколения в поколение, и это оказало определенное влияние, что бы там ни случилось, я знал, что он сын друзей моих родителей [ПМА 2011, м., 29]». Конечно, так бывает не всегда, мобильность населения разрушает поколенческие цепочки в соседских сообществах, но, даже присутствуя окказионально, они становятся важным фактором, сплачивающим соседское сообщество.

При переходе из одного квартального сообщества в другое, происходящем при переезде в новый район, уличная культура предписывает обеим сторонам – принимающей и переходящей – совершить необходимые в этой ситуации ритуальные жесты. Принимающая сторона демонстрирует недоверие, а новичок старается себя хорошо зарекомендовать. Обычный путь вхождения – совместное застолье за счет «инициируемого». Вот как об этом рассказывают: «Переехал, например, новый тип... Вообще на улице так, в школе, или когда приходишь в новый класс... ты должен как-то утвердиться на этом месте. Чем-то. С парнями, ну не знаю, отведешь убнелеби в ресторан, познакомишь со своими dzmakatsebi, а если нет, то тут же, в убани стоит банда: «Здорово, брат, как ты?.. Мы, парни, тут собираемся выпить, брат» – «Я не пью». – «Не пьешь? А вот мы собираемся выпить»... « – genatsvalot chemi tavi²⁷, минутку, парни! Заходит в магазин, выносит пиво, - «На здоровье!», и пойдет домой» [ПМА 2012, м., 24]. Новичку в убани устраивали проверку благонадежности, иногда действительно собирая информацию о его репутации в соседском сообществе бывшего убани, выискивая общих знакомых, ведь у ребят с биржи нередко проблемы с законом, или, согласно ценностям уличной культуры, подразумеваются, что они могут быть. Вот как говорит об этом тот же рассказчик: «До конца не раскрываешься, понимаешь, поскольку он недавно переехал, все-таки не посвящаешь его в дела, пару раз протестируешь, проведешь ему экзамен» [ПМА 2012, м., 24]. Репутация нового члена соседского сообщества в его старом убани легко выяснялась

²⁷ genatsvalot chemi tavi – другая форма обращения «genatsvale»

биржевиками, поэтому переезд не давал возможности человеку начать жизнь «с чистого листа», репутация переезжала вместе с ним.

Убанское уличное сообщество иерархично не только в части социальных статусов, описанных в предыдущем параграфе, для него характерна также возрастная иерархия. По мере взросления подростки могут рассчитывать на все большее внимание со стороны старших. Дружественных им молодых людей на пять-десять лет старше подростки называют взрослыми братьями (*vzrosli dzmebi*), а те, в свою очередь, называют их маленькими братьями (*patara dzmebi*). Комментируя это разделение, мои собеседники поясняли, что „dzmakatsoba с ребенком считалось дурным тоном» [ПМА 2011, м., 30]. Со «взрослыми братьями» подростки консультируются по тем или иным «уличным» вопросам (в частности по вопросам уличного кодекса), рассчитывают на их защиту и помощь. Подростки воспринимают взрослых братьев как наставников, гордятся отношениями с ними («Я выращен моим взрослым братом, он меня поставил на улице, такое было» [ПМА 2007, м., 21]). В свою очередь взрослые братья принимают роль «старших» по отношению к *patara dzmebi*: «Я поэтому больше всего расстраиваюсь из-за моих убанских детей, что если обертку от мороженого уронит, я поднимал и бросал у них на глазах в мусорный бачок. Второй раз их это уже обламывало, и он пошел, сам выбросил. Вот таким вещам я их учил [ПМА 2012, м., 24]. (Показательно, что говорящий приводит пример, не связанный с кодексом или другими реалиями уличной жизни, что говорит о его желании продемонстрировать, что педагогические задачи *vzrosli dzmebi* не ограничивались уличным патронажем). Взрослые братья – те авторитеты, к которым обращаются подростки за помощью в разрешении конфликтных ситуаций, если «разбор дела» собственными силами не приводит к положительному результату: «Потом подключались старшие, и обычным делом было, что несколько старших... это была обычная процедура, совершенно трафаретная, что наши *vzroslebi* и их *vzroslebi* <...> встретятся, поговорят, расцелуют друг друга, ну они уже были знакомы друг с другом, то есть все эти драки и всякое такое между собой у них уже было пройдено, ну и они уже знали друг друга... И вот они вот так брали двух парней [с каждой стороны] и просто: «Расцелуйтесь, и чтобы больше между вами такого не было, и вот мы, то есть из уважения к нам, чтобы больше с вами таких ошибок не случилось, и потом происходило примирение. Ну а потом часто случалось то же самое, аналогичное столкновение, или, может быть, *dadzmakatsoba* (ребята из враждующих компаний-бирж становились *dzmakatsebi*)» [ПМА 2009, м., 27].

По мере взросления младших подростков (достижения ими семнадцатилетнего возраста) граница *vzrosli dzma* – *patara dzma* стирается, эти две группы превращаются в единый общий круг друзей.

В соседском сообществе обычно выделяется еще возрастная группа мужчин средних лет, которые непосредственно уже не участвуют в уличной жизни, но обладают высоким статусом благодаря своему когда-то успешному и активному участию в бирже. Многие из них имеют тюремный опыт, что вместе с безупречной уличной репутацией делает их признанными авторитетами для более молодых. Эти старшие мужчины поддерживают связь с младшими и считают своей обязанностью контролировать их и наставлять, давать им мелкие поручения, а те, в свою очередь, используют свое право обращаться к ним за советом и помощью: «<...> и эти типы [вышедшие из тюрьмы авторитеты] были обычно отцами улицы, у кого было влияние на этих пацанов [patsnebi], мол, давай, парень, принеси мне воды» [ПМА 2012, м.,24].

Вступая в отношения покровительства, обе стороны улучшают свою репутацию. Принимая младших под свое покровительство, старшие играют роль «взрослых» и завоевывают тем самым более высокую репутацию как среди ровесников, так и среди младших по возрасту. Такой же механизм действует в отношении репутации младших. Как среди ровесников, так и среди старших она улучшается за счет престижа, который дает внимание члена старшей возрастной группы. Таким образом, старшие сверстники выступают важными агентами социализации в тбилисских уличных группах.

Сходную картину возрастной структуры соседского сообщества применительно к бедным негритянским кварталам Бостона рисует Дэвид Хардинг [Harding 2005]. В рассматриваемых им соседских сообществах он выделяет три возрастных группы: «маленькие ниггеры» – подростки-тинэйджеры, «старшие мужчины» – молодые люди 18–23 лет и «старые гангстеры» – ветераны прошлых «заварушек», находящиеся на вершине социальной иерархии. Описываемая Хардингом система отношений между старшими и младшими группами (помощь, покровительство и контроль) в негритянских кварталах аналогична действующей в соседских сообществах Тбилиси.

Таким образом, мужское сообщество квартала состоит из бирж, образованных, во-первых, по возрастному, а во-вторых, по локальному принципу, их число зависит, с одной стороны, от размеров и особенностей ландшафта убани, с другой - определяется его демографическим портретом.

Молодой человек двадцати семи лет, родившийся и выросший в Сабуртало на улице Иосебидзе (убани, застроенного в основной своей части многоэтажными домами) и в подростковом возрасте активно участвовавший в уличной жизни своего убани, так

рассказывает о своих отношениях с «иосебидзцами» - известным в те годы всему городу бандой или «братством» [sadzmo²⁸] парней, живших на этой улице:

- Соб.: «Ты же жил на Иосебидзе, но в братстве не был. Или был?

- И.: Я находился с ними в противостоянии, то есть с теми из них, кто относился к моему поколению. То есть у меня всегда были с ними очень плохие отношения. Мы с детства были вместе, вместе росли, но я помню, с одним из них у меня произошла драка... И после этого получилось так, что эта драка переросла в серьезный конфликт, потому что мое sadzmatso [круг друзей] в убани... Вот они были одно sadzmatso, а мы другое. Просто мы были ubnelebi [принадлежали одному убани], и те и другие были иосебидзцы.

- Соб.: То есть ты не входил в это братство и был с ними в конфликте.

- И.: Я не был в этом братстве, но это братство много раз меня поддерживало... То есть когда у меня, скажем, была какая-то проблема с другими, они были со мной.

- Соб.: А как же конфликт?

- И.: Это другое. У меня просто были плохие отношения. Только подеремся, и опять драка.

- Соб.: И все равно они тебя поддерживали?

- И.: Да. Потому что драка всегда оканчивалась примирением. То есть был момент, что они меня ценили за то, что мне было наплевать, что они были братство, что их было много... У нас сейчас хорошие отношения, но мы не dzmakatsebi. Мы совершенно разные типы» [ПМА 2009, м., 27].

Мы видим, что несмотря на антагонизм представителей разных бирж внутри убани, идея о необходимости поддержки своих против чужих оказывалась выше внутренних конфликтов. Личные отношения – это одно, корпоративные интересы – другое. Такие же наблюдения делает и М. Салдадзе: «Несмотря на разделенность, разные группы (к тому же конкурирующие между собой внутри «убани») тесно связаны друг с другом взаимопомощью, особенно если дело касается защиты позиций и престижа собственного «убани». [Салдадзе 2011].

В рамках соседского сообщества убани из молодых людей одного возраста складывается несколько биржующих вместе групп-sadzmatso, образующихся, в первую очередь, по локальному признаку (жители одной части убани, одного многоквартирного дома и т.п.) а также вследствие личных симпатий. Приведу отрывок интервью, в котором

²⁸ Некоторые группы бирж или друзей-dzmatsebi в 90-е гг. трансформировались в «братства» “sadzmo”, банды, которые занимались силовым предпринимательством и другой экономической деятельностью.

говорящий излагает свои представления о том, какие социальные границы имеются в части квартала Вера, к которому он принадлежит. На примере этого отрывка хорошо видна обусловленность внутренней организации мужских соседских сообществ городским ландшафтом:

- Соб.: «Вера, наверное, еще как-то делилась, то есть ты, когда говоришь «наш убани», ты же не имеешь в виду всю Веру, да?»

- И.: Я не имею в виду всю Веру. Ну, ты же знаешь улицу Кекелидзе? Наш дом выходит окнами на улицу Кекелидзе, там были маленькие частные дома и немножко ниже корпуса [многоквартирные дома]. И первый корпус... И вот парни из этих частных домов дружили вместе, немножко ниже вот корпуса, их жители – отдельно, а наверху Кекелидзе... Наверху Кекелидзе были мы, а кто жил еще выше, они тоже это... были отдельно <...> Это был один убани, просто его разные отрезки <...> [ПМА 2011, м.,29].

Такие принадлежащие одной возрастной категории группы-биржи внутри убани обычно соперничают, конфликтуют. Отец молодого человека, ведущего активную уличную жизнь, нарисовал следующий портрет социальной структуры убани - мужского уличного сообщества: «Я знаю, как это все происходит. В убани появляется sadzmatso из десяти человек, они становятся самыми крутыми, не отдают другим в убани пальму первенства. Другие пытаются отобрать. Потом кто-то выигрывает деньги, у него требуют: «отстегни в общак» и т.д. Всего весь этот круг – человек двести. Из тусовки (ближайшей, более узкой) всего-то четыре-пять человек <...> [ПМА 2009, м., 46].

Смотрящий убани – ubnis makurebeli - лидер среди биржевиков квартала, чья авторитетная позиция помимо личных уличных успехов объяснялась близостью к вору в законе и последним легитимировалась. Убанский смотрящий должен был иметь безукоризненную репутацию и пользоваться доверием воров, поскольку он «сводил» деньги общака, собиравшегося в убани. Уличный кодекс диктует соблюдение «святости» и неприкосновенности общака, идея почти «физической» невозможности покушаться на общаковые деньги прослеживается в интервью: «И какой был подход. Если ты доставал двадцать лари и восемьдесят пять тетри, не знаю, парень, он [вор] же не видел то, ты же мог отдать десять лари и восемьдесят пять тетри, десять себе оставить, такое именно не случалось, это как бога не обманешь, он все-таки на тебя смотрит, такой был подход, Двадцать лари и восемьдесят пять тетри» [ПМА 2011, м., 22]. С таким же осуждением рассказывают и о случаях «крысятничества» - воровства общаковых денег.

С разрешения контролирующего общак вора деньги из убанского общака могли быть выделены в случае острой необходимости тем, кто имел хорошую репутацию в уличном

сообществе, причем инициатива могла исходить не только от смотрящего: «<...> были такие уважаемые типы, они могли не быть ни ворами, ни убанскими смотрящими, но они могли притронуться к нему [к общаку]. Например, лежат десять тысяч, общие деньги убани, и этот ребенок *kai bichi*, например, у него *tavani* (*tavani* в уличном сленге - долг в азартных играх. Подробнее об азартных играх на улице будет сказано в параграфе 2.7), и они могли, если у него трудности, отложить ему, и отдать: «Вот брат, уладь свою проблему». Если он был хорошим типом [*kai tiri*]. Не пойми меня неправильно, мне случалось брать такие деньги, мне давали. Он звонил, «у этого парня трудности» - «нет проблем, дайте сколько нужно» [ПМА 2012, м., 24]. Деньги квартального общака не только передавались вору, они служили также кассой взаимопомощи, доступ к которой имели только высокостатусные биржевики – *kai bichebi*. Взять такие деньги, однако, означало оказаться в долгу как у верхушки уличного сообщества, так и у представителей воровского мира, которым передавались деньги общака.

Авторитетная позиция квартального смотрящего *makurebeli* в убани позволяла ему регулировать отношения между биржами в убани, «разбирать дела» конфликтующих сторон, «устанавливать положение». Те же отношения переносились из убани в школьную среду, где квартальные иерархии определяли и формировали школьные. Наглядный пример тому дает материал М. Салдадзе: «В разговоре с директором мтацминдской школы выяснилось, что долгое время школа была под «наблюдением» «убани» и у школы был свой «смотрящий» («макуребели») из «убани», который сам был ее учеником. В подобной ситуации школа именуется «черной». В том случае, если в школе нет «смотрящего», ее называют «красной». По аналогии с зонами функция «макуребели» состоит в том, чтобы обеспечить влияние «убани» и ее парней в школе, создать порядок, приемлемый для них, и защищать тех, кто принадлежит «убани». Если ученики из других районов нарушали определенную субординацию, установленную в среде учеников, имело место давление на них. Такая тенденция в мтацминдской школе прослеживалась до 2005 года (со слов учителей). Установленный порядок, по словам директора школы, был изменен путем перевода определенного круга учеников, представлявших «убани», в другие школы» [Салдадзе 2011]. Основная функция смотрящего заключалась в менеджменте конфликтов. Ссмотрящие регулировали взаимоотношения не только между учениками, к ним обращались представители школьной администрации и учительского состава, поскольку именно смотрящий знал расстановку сил в школе изнутри и мог разрешать конфликты. Заняв такую высокую позицию, смотрящий обрекал себя на необходимость постоянной бдительности, ведь статус нужно постоянно оборонять от возможных на него покушений.

Квартальный смотрящий *makurebeli* – единственная позиция формализованного лидерства в уличных сообществах. В каждой группе-бирже, и в квартале в целом выделялись молодые люди, имевшие высокий статус и пользовавшиеся авторитетом в сообществе, популярные в силу своих личных качеств. Однако их особая позиция в сообществе формально никак не фиксировалась, их лидерство определялось отношением к ним других членов группы.

Как внутриубанские, так и межубанские конфликты парадоксальным образом ведут, в первом случае, к сплочиванию сообщества, а во втором – к формированию межубанских социальных сетей. Плотная социальная сеть – основное достижение уличного этапа биографии, число контактов имеет решающее значение на улице, где любое не имеющее негативной окраски знакомство, даже просто знакомство «в лицо» - уже потенциально полезный в будущем ресурс. Пройдя процедуру примирения, недавние противники перестают быть чужими, каким были до стычки и последовавшего за ней разбирательства: «Когда после конфликта и после драки вас помирили, ну, уже немножко было это, неудобно не поздороваться. А когда ты с ним уже при каждой встрече здороваешься, потом уже начинаешь спрашивать, как дела, слово за слово, и потом вы уже подружитесь, а потом уже на эту тему смеетесь, годы спустя: «Ты помнишь, парень, как мы подрались, и все такое». То есть очень часто такое в принципе происходило. < ... > С помощью этих драк, по моему мнению, убани объединялись, если это не было что-то очень серьезное, радикальное, может быть, кто-то кого-то убил или что-то такое, ну в таком случае, если кого-то убивали, в таком случае этого не происходило» [ПМА 2009, м.,27].

Наибольшее количество связей имели *kai/dzveli bichi*, то есть те, кто находился на верхушке уличной социальной лестницы. Это объясняется их большей активностью на улице, а также тем, что они сознательно стремятся к обогащению своего социального капитала, который представляет основной ресурс и инструмент на улице. Например, тот же молодой человек, который рисовал социальный портрет своего квартала Вера, деля его на три части, в каждой из которых был свой круг биржевиков, отметил: Там знаешь, какая была ситуация? Те, кто жили этой уличной жизнью и все время напирала на это *dzvelbichoba* [*dzvelbichobas atsveboda*], вот те, которые были такие, у них было *dzmakatsoba*, близкие отношения с такими же как они из разных убани.

- Соб.: То есть с *kai bichebi* из разных убани?

- И.: Из разных убани тоже, но в этом случае я говорю про один убани, просто его разные отрезки. То есть пройти по Кекелидзе и разделить ее на три места, три части, нижняя Кекелидзе, средняя и верхняя, да <...> Они [биржи других частей убани] были отдельно, мы

были по отдельности, но их *dzveli bichebi* были на короткой ноге друг с другом [*akhloblobdnen*]. Этот с этим близок, тот с тем... [ПМА 2011, м., 29].

Обладать авторитетом и «именем» значит автоматически стать членом «клуба» других таких же авторитетных, вступая в мужское сообщества равных по чести. Как гласит уже упоминавшаяся уличная поговорка, «*kai bichi* встретил [другого] *kai bichi*, и радуется» [ПМА 2011].

Биржевые группы в убани – производные соседского сообщества, один из способов его актуализации. Биржевая структура соседского сообщества обусловлена городским ландшафтом. Бирже человек принадлежит по праву рождения в этом месте (принадлежность к той или иной бирже квартала связана с местом жительства) и в это время (биржи объединяют сверстников). В идеальном случае поколенческой преемственности мальчик, выходя на биржу, строит свои социальные связи не с нуля, а отталкиваясь от связей, уже наработанных поколением своих родителей. В случае переезда инициация в состав биржи по новому месту жительства происходит через ритуал гостеприимства, другой ритуализированной процедуры входа нет.

Значение практики биржевания исторически изменчиво в зависимости от социального, экономического и политического контекста, который предопределяет те или иные функции биржи. Так, развитие теневой экономики и потребность, которую теневой мир начал испытывать в силовом, информационном и организационном ресурсе улицы, привело в 1970-е гг. к тому, что биржи из досуговых гомосоциальных групп начали превращаться в пехоту теневого мира. Стояние на бирже перестало быть праздным времяпрепровождением и приобрело значение квартального дозора. Биржа встала на страже интересов локального сообщества против государства, которое воспринималось ими как враждебное.

Структура квартального сообщества биржевиков обусловлена статусной и возрастной иерархиями, которые актуальны для каждой биржи в отдельности и накладываются на совокупность всех бирж сообщества. Старшие биржевики передают младшим уличный опыт, и, прежде всего, свои наработанные социальные связи на биржах вне квартала. Отношения «старший-младший» престижны и служат повышению репутации участников. Граница между средней и младшей возрастными группами теряет актуальность по мере приближения младшими к возрасту окончания школы.

В попытке осмыслить наличие четкой возрастной иерархии в городских уличных сообществах, можно было бы связать ее с особым уважением к возрасту, «подобием геронтократии» или «геронтофилии», которые этнографы описывают на материале кавказских культур [Карпов 1996: 136-137, Чеснов 2007: 121]. Однако приведенный пример исследования

Д. Хардинга на материале афроамериканской улицы также демонстрирует аналогичную возрастную иерархию. Судя по всему возрастная иерархия – типичное явление в подобных сообществах. Однако подчеркнутое стремление к обучению младших «воспитанности», «вежливости», «уважению к старшим» можно трактовать как характерное для грузинской или, шире, кавказской культуры независимо от уличных установок.

Внутри соседского сообщества близкие по возрасту биржи обычно соперничают, но объединяются перед лицом внешних конфликтов. Какая-то биржа может лидировать в убани, типичное выражение лидерских амбиций таких групп – стремление контролировать убанский общак.

Сбор и хранение убанского общака, который должен был передаваться вору – практика, которая с наибольшей очевидностью демонстрирует наложение структур воровского мира и квартальных сообществ. Общак контролировался квартальным смотрящим, чья позиция должна была подтверждаться воров в законе. Квартальный смотрящий – единственная позиция формализованного лидерства в квартальных сообществах. В остальных случаях лидерство тех или иных участников сообщества или групп определялось только отношением к ним окружающих.

Конфликты в уличной среде в долгосрочной перспективе вели к поддержанию и укреплению социальных связей в соседском сообществе. Столкновения за пределами убани конструировали внешние связи. В результате наиболее плотную сеть связей, как внутри убани, так и по городу создавали высокостатусные биржевики *kaï biçebî*, которые, упрочивая и обороняя этот статус, участвовали в большем числе конфликтов.

2.4. Уличная дружба. Конструирование родства и инцеста

Помимо возрастной иерархии, а также связей, построенных по локальному принципу, структура уличного соседского сообщества определяется также уже неоднократно упомянутыми выше отношениями *dzmakatsoba* – уличной дружбы. Они требуют отдельного рассмотрения. *Dzmakatsoba*, сленговое обозначение дружбы, производное от «*dzmakatsi*», широко употребляется в грузинском языке наряду с литературным «*megobroba*» («дружба»). *Dzmakatsoba* осознается в грузинской культуре как особое явление, в грузинском частном и публичном дискурсе в ряду «институтов», маркируемых как «грузинские» вместе с «институтом тамады», «институтом девственности» и «институтом «улицы» присутствует и «институт *dzmakatsoba*». Часто можно услышать, что у грузин особая, не встречающееся в других культурах дружба-*dzmakatsoba*, с исключительными, высокими ценностями и

обязательствами друг перед другом. Само слово *dzmakatsi* (мн. число - *dzmakatsebi*) образовано двумя корнями *dzma* – «брат» и *katsi* – «мужчина».

Ключом для понимания идеологической основы отношений, приписываемых и предписываемых *dzmkatsebi*, служит распространенное на улице представление о невозможности любовных/сексуальных/брачных связей с сестрой *dzmakatsi* (для удобства в дальнейшем условлюсь называть эту идею «табу сестры *dzmakatsi*»).

На одном из популярных грузиноязычных интернет-форумов молодой человек от первого лица рассказывает историю-некролог своего друга, «единственного сына» и «грузинского *vazhkatsi*» (молодца) который полюбил сестру своего *dzmad napitsi* (побратима), *dzmakatsi*. Рассказчик посоветовал ему признаться брату девушки в своем чувстве и попросить ее руки. Молодой человек следует совету, и *dzmakatsi* со словами «изменник» пускает в него пулю. По формальным признакам, «художественности» исполнения нарратив очень напоминает образец жанра грузинского подросткового письменного сетевого фольклора – небольшие рассказы о дружбе и любви с трагическим концом, однако, независимо от того, принадлежит ли приведенная история фольклору или повествует о реальных событиях, она иллюстрирует действительно бытующую на улице идею о запрете на упомянутые отношения. Нужно сразу оговориться, что эти представления являются далеко не всеобщими, о чем свидетельствуют, в том числе, многочисленные дискуссии в грузиноязычном Интернет-пространстве (например, инициированное на «Тбилисском форуме» обсуждение-статистический опрос «Проблема сестры *dzmakatsi* (окончательное заключение)», где голоса поддержавших утверждения «любовь к сестре *dzmakatsi* это измена» и «*dzmakatsi* должен смириться» распределились как 23,81 и 75,85 процентов при общем числе выразивших свое мнение в 586 человек) [*dzmakatsis dis problema*].

В горячих спорах по поводу правомерности данного табу выявляется пары противопоставляемых друг другу дискурсов. Обобщая, можно сказать, что сторонники запрета апеллируют к традиционализму, а противники к модернистскому дискурсу. Противники данной нормы ассоциируют ее с «отсталостью», «дикостью», «ограниченностью», «азиатством», *gruzinoba* («грузинством» - сленговое слово образовано от русского экзоэтнонима «грузин», и в противоположность литературному «*kartveloba*», образованного от самоназвания «*kartveli*», используется для обозначения совокупности тех осуждаемых представлений и поведения, которые принято считать грузинскими). Сторонники, в свою очередь, обвиняют своих оппонентов в том, что они чрезмерно «европеизировались», ассоциируют «табу на сестру» с грузинскими традиционными ценностями, а отказ от него – с европейской сексуальной распушенностью.

Данное табу осознается как составной элемент высоко ценимого «института dzmakatsoba», оно принадлежит к дискурсу о «dzmakatsoba» и «братстве», отказ от него воспринимается как отрицание «института» в целом. Так же как dzmakatsoba как совокупность представлений и практик ассоциируется с «улицей» и с уличными нормами поведения, а значит, хотя бы подспудно, и с воровскими понятиями, связывается с ними и данный запрет. Тем не менее, в отличие от многих других «неписаных уличных законов», которые напрямую и однозначно возводятся к понятиям, моральные истоки «табу сестры dzmakatsi» определенно не называются. Наряду с понятиями данное табу выводят также из «общечеловеческих» морально-этических норм, «грузинских мужских понятий» (нормы поведения современного мужчины, не возводимые, в отличие от уличного кодекса, к нормам воровского мира), религиозных канонов и этнографической традиции.

Аналогичным образом неоднозначны и объяснения, которые даются по поводу природы этого табу. Запреты и табу – это культурные приспособления, которые дают ориентиры для поведения и интерпретации поведения, экономя усилия на размышление и рефлексию, и данное табу воспринимается скорее как аксиома. Однако споры, которые возникают по поводу его правомерности, побуждают к рефлексии. В ответ на вопрос, почему невозможны отношения с сестрой dzmakatsi, приводятся несколько основных трактовок.

Мнения тех, кто поддерживает или оправдывает запрет, разделяются на две большие группы. Первая группа воспринимает запрет как безусловное табу, для второй отношения являются допустимыми, однако влекут за собой прекращение dzmakatsoba с братом девушки. Причину этого видят в том, что брату, как одному из ближайших мужских родственников сестры вменяется в обязанность защита ее чести и благополучия, прежде всего от посягательств других мужчин, а вступая в отношения с сестрой своего друга, «никто не знает, что случится потом» [dzmakatsis dis problema]. Для других проблема заключается в том, что в результате романа с сестрой друга у dzmakatsobi появляются темы, которые они не могут обсуждать друг с другом, т.е. исчезает возможность ценимой в отношениях dzmakatsoba абсолютной открытости» [dzmakatsis dis problema]. К первой группе можно отнести и тех, кто говорит о сложности принятия факта возможности сексуальных отношений между сестрой и другом как таковых.

Представители второй группы, для которых сестра друга - абсолютное табу, отождествляют отношения dzmakatsoba с братскими или побратимскими, из чего и выводят свои объяснения причины запрета. Само присутствие корня со значением «брат» в слове dzmakatsi используется как аргумент в пользу буквальной трактовки природы отношений dzmakatsoba как братской: «Слово «брат» не просто так фигурирует в «dzmakatsi», оно

сакрально» [dzmakatsis dis problema]. Dzmakatsoba связывается с этнографически известными отношениями побратимства, особенно распространенных в прошлом в горных районах Грузии, и осмысливается как «грузинский древнейший неписанный закон». Невозможность брачных отношений с сестрой dzmakatsi также выводится из традиции побратимства: «Вспомните ту же древнейшую грузинскую традицию fits-vertskhlis chama²⁹, моя мать - твоя мать, моя сестра - твоя сестра, мой враг- твой враг, мой - брат твой брат, и, что круче всего, моя жена - твоя ...невестка. Теперь подумайте, почему невестка, а не сестра?.. Потому что сестра – это свято, нельзя называть сестрой женщину, с которой ложится твой брат или наоборот» [dzmakatsis dis problema]. Нужно отметить, что побратимство как живая практика фиксируется и в конце XX века – в 80-е гг. антрополог Тамара Драгадзе описала его для сельской Рачи, причем рачинцы вступали в отношения побратимства и с жителями других регионов Грузии, в том числе с горожанами, т.е. практика была актуальна не только для Рачи и не только для сельского населения. В отношении побратимства могли вступать только равные по возрасту и социальному статусу, не только мужчины, но и женщины, также они могли заключаться и между разнополыми людьми. Желаящие стать побратимами надрезали себе пальцы, смешивали кровь и произносили клятву, факт братания обязательно должен был быть засвидетельствован третьим лицом. Драгадзе пишет о трех категориях родства, которые выделяли жители Рачи: кровное родство, свойство и духовное родство (sulieri natesaoba). Побратимство, вместе с молочным родством и кумовством, относилось к последней категории. [Dragadze 2001: 96]. Поскольку в Грузии связь горожан с селом очень тесна, и как указывает сама Драгадзе, побратимами становились и горожане, можно говорить о том, что даже при отсутствии живой практики побратимства в городе сейчас, сама идея горожанам хорошо знакома и не воспринимается как чуждая или «экзотически-архаическая»³⁰.

Из вышеизложенного становится понятно, что «табу сестры dzmakatsi» представляет естественное следствие признания dzmakatsi братом и его сестры сестрой. Другим на улице предписываются искренние братские чувства, что, как считается, должно автоматически исключать возможность какой бы то ни было чувственности в отношениях с сестрой dzmakatsi. «Сестра твоего dzmakatsi является (должна быть) то же самое что твоей сестрой. Отсюда вывод, что если ты влюбляешься в девушку, брата которой ты называешь dzmakatsi, значит, ты его обманываешь и он для тебя не настоящий dzmakatsi! Или второй вариант: ты

²⁹ fits-vertskhlis chama – (букв. «съедание клятвы-серебра») один из грузинских этнографически описанных региональных ритуалов братания, подразумевавший выпивание вина, в которое предварительно были стесаны частицы серебра.

³⁰ Рассказывают, что традиция побратимства актуальна в некоторых регионах Грузии и сейчас. Мне, к сожалению, не удалось проверить эти сведения.

тот человек, который полюбит даже свою сестру, то есть тебе всерьез нужно лечиться!» [dzmakatsis dis problema].

Из вышеизложенного становится понятно, что отношения между dzmakatsebi мыслятся как братские, только не в кровнородственном плане, не как данные, а как приобретенные. Если проводить аналогию с приведенной Драгадзе рачинской категоризацией, dzmakatsoba будет соответствовать духовному родству. В грузинской культуре самые крепкие обязательства и самые незыблемые связи подразумевают отношения родства. Отношения dzmakatsoba отражают стремление посредством конструирования родства обеспечить в отношениях дружбы те обязательства, то доверие и интимность, которое в этой культуре может гарантировать прежде всего (если не исключительно) именно родство.

Данное явление хорошо укладывается в общую тенденцию стремления к максимальной экзогамии, которую можно проследить как по этнографической литературе, так и в современной грузинской культуре. «В грузинском праве (как и в адатах) к кровному родству относили также родство по кормлению из одной груди. Строго воспрещалась женитьба на невестке или свояченице, т. е. по свойству... У сванов в брак могли вступать лица, родство которых исчислялось двенадцатью степенями. В Кахети браки исключались не только между родственниками, однофамильцами, но и в пределах одного убани (квартала). В Месхет-Джаваheti, кроме родства по крови, родственниками считались и члены фамилии кума. Старались также не жениться в своем селе. У мегрелов запрещались браки между родственниками, однофамильцами, прихожанами одной молельни³¹» [Волкова 1982: 114-115]. Сегодня для городской Грузии характерно стремление к отказу от брачных отношений с т.н. «*gare bidzashvilebi*» (букв. «внешними кузенами») однофамильцами, родство между которыми невозможно проследить, однако все-таки считающимися родственниками. Фиксируется также скепсис по отношению к браку с однофамильцами, которые не считаются родственниками вовсе, причем это может касаться не только малочисленных горских фамилий, но и больших фамилий, иногда даже тогда, когда их представители происходят из разных областей Грузии. Я знакома с молодой женщиной, которая, решая, развивать ли ей романтические отношения с мужчиной, беспокоилась о том, что его мать являлась родственницей крестной ее сестры. Опасность подобных браков часто рассматривается как прегрешение против Бога. За решением о возможности такого брака обращаются к церкви, хотя грузинская православная

³¹ Можно предположить, что одной из причин экзогамии в территориальных сообществах была принадлежность к одной локальной церкви (братья во Христе).

церковь не налагает запрета на подобные браки (запрещены только кровосмесительные браки и браки между находящимися в отношениях кумовства).

В утрированном виде экзогамные представления городской молодежи отражает цитата, которую приводит форумчанин в обсуждении «проблемы сестры dzmakatsi»: «Раньше.. на радио...был один диджей... Дапна. Ну и у него была передача «женщина и мужчина»...И однажды позвонила какая-то девушка и короче «мне нравится однокурсник, но влюбиться в однокурсника это обломно. Ну и этот Дапна выслушал ее и говорит: Что такое, влюбиться в однокурсника обломно, влюбиться в соседа обломно, влюбиться в dzmakatsi обломно, влюбиться в брата подруги обломно... Что происходит, люди, мы решили не размножаться?» [dzmakatsis dis problema].

Действительно, считается, например, что между растущими в одном убани не может быть сексуально-брачных отношений. В отличие от «табу сестры dmzkatsi» в данном случае идеи запрета нет, просто предполагается, что этого не произойдет естественным образом, и что лучше и правильнее искать себе пару где-то в другом месте, т.е. подальше. Нужно сказать, что это предположение вполне оправдано. И.В. Утехин в «Очерках коммунального быта» в связи с российскими коммунальными квартирами пишет: «длинная история совместного взросления накладывает отпечаток на отношения выросших вместе детей: так, редко встречаются романы между такими молодыми людьми, а случаи браков нам не встречались вовсе» [Утехин 2004: 113]. В «Очерках» приводится также пример израильских киббуцев, где эндогамный брак представлялся инцестуальным [Там же].

Таким образом, для городской Грузии характерны выраженные экзогамные представления, причем важно, что они касаются не только членов своей кровнородственной группы, но могут касаться и представителей одной социальной группы. Как кажется, следствием этих представлений является и «табу сестры dzmakatsi». Так, в смысле возможности брачных отношений, сестра dzmakatsi помещается в ту же категорию, что и, например, уже упомянутые «внешние кузены». Нарушение табу ассоциируется если не с биологическим инцестом, то с инцестными отношениями в более широком смысле, т.е. социальное родство метафорически прочитывается как кровное. Так, один из участников интернет-дискуссии объясняет табу тем, что dzmakatsebi являются друг для друга самыми близкими людьми, иначе говоря, входящими в первичную социальную группу: «Очень вероятно, что ты видишь своих кузенов или просто родственников намного реже..., чем dzmakatsi (так и бывает в большинстве случаев), и dzmakatsi для тебя самый близкий человек!!! Ну так вот, кем, получается, тебе приходится сестра самого близкого для тебя человека...??? Ради бога, прошу, не надо понимать инцест (кровосмешение) в прямом смысле!!!» [is mokles].

В отличие от описываемых Драгадзе отношений побратимства, для вступления в которые требуются совершение ритуала смешения крови, dzmakatsoba такого ритуала не требует. Хотя о таких случаях иногда и рассказывают, но воспринимаются они только как некий произвольный романтический жест, но вовсе не как обязательная для заключения dzmakatsoba процедура.

Что же делает отношения dzmakatsoba братскими? Приведу несколько высказываний из Интернет-дискуссии, обосновывающих неприемлемость отношений с сестрой dzmakatsi:

1. «Человек входит в твой дом как твой брат. С ним ведут себя так, как с членом семьи, от которого ничего не прячут и перед которым ничего не приукрашивают. Твой dzmakatsi может жить вместе с тобой» [is mokles].

2. «...потому что обламывает, когда тыходишь в дом к брату, вы вместе едите, живете, ваши отношения до конца открыты и в это время ты испытываешь сексуальное влечение к члену его семьи [is mokles].

И еще одна реплика, в которой в ответ на просьбы к сторонникам «табу» объяснить, каковы же причины запрета, один из тех, кто табу высмеивает, ерничая, моделирует, как ему кажется, предсказуемый ответ оппонентов:

3. «Я с dzmakatsi вместе и ел и ходил воровать, а сестренка для нас жарила картошку, когда было нужно... В нашем кругу и в kaibichoba это неприемлемый понт и все...» [dzmakatsis dis problema].

Во всех трех высказываниях выделяется два основных момента: принятие dzmakatsi в дом, в семью и совместный прием пищи друзьями дома. (Здесь нужно оговориться, что внимание к ним в дискурсе о dzmakatsoba прослеживается не только в отношении «табу на сестру», но и безотносительно этого запрета). Так, рассказывая о своем dzmakatsi, один мой знакомый акцентировал внимание на том, что может прийти к другу в дом в его отсутствие, взять или попросить у родителей дать его одежду. Подчеркивается, что как своего друга должна принимать и семья его dzmakatsi, соответственно, подразумевается, что dzmakatsi имеет по отношению к семье друга соответствующие обязательства: «Ну скажем, он погиб, да? Его родители – те же твои родители, его жена и дети – как твоя невестка и собственная сестра, а его детям внимание. Или если он был в армии... Да, уделяют внимание. Вот я вам же сказал, когда у меня умер ребенок [рассказывающий в этот момент был в тюрьме – Е.З.], его

похоронили мои dzmakatsebi. И когда я приехал, первое, что сказала моя мать, «venatsvale³² твоих dzmakatsebi. Я вообще не чувствовала, что тебя здесь не было» [ПМА 2007, м., ок. 44].

Дженэт Карстен в работе *After Kinship*, в которой она пытается уйти от противопоставления «биологического» и «социального» родства, показывает, что именно разделение одного домашнего пространства и совместный прием пищи в семье становятся теми факторами, посредством которых родство не дается, а создается, конструируется. Причиной этому становится «сама качественная насыщенность опыта, который мы имеем в домах», по Карстен эти два процесса постепенно создают родство даже между теми, кто не связан узами, образовавшимися в результате сексуальных связей [Carsten 2004: 35]. Как кажется, практики и дискурс разделения дома и пищи dzmakatsebi – одновременно и инструмент конструирования родственности и следствие представлений о родственных отношениях между ними.

Обращает на себя внимание повторяющееся использование эпитета «святой храм» по отношению к семье dzmakatsi: «Твой dzma-katsi! (дефисом подчеркиваются составные корни слова, переводящиеся отдельно как «брат» и «человек», «мужчина»). Личность, которая тебе верна. Верна! (Далее обыгрывается буквальное значение корней, образующих слово «верный» *ertguli* и переводящихся буквально как «одно сердце»). То есть, как твое сердце расположено к твоей сестре, брату, матери и отцу, с таким же сердцем ты должен быть верен ему, а он с таким же сердцем должен входить в твою семью. С одним и тем же сердцем! Так же, как твоя семья является для тебя святым храмом, таковым она должна быть и для него». Для сельской Рачи Тамара Драгадзе пишет об оппозиции духовности и сексуальности как об одной из определяющих измерений, противопоставляющих духовное родство кровному. [Dragadze 2001: 123]. Следствием этого противопоставления является удваивание числа колен родства, до которого запрещается брак между потомками крестных и «биологических» родителей ребенка (в случае с кровным родством браки невозможны до седьмого колена, в случае кумовства – до четырнадцатого). Уличный дискурс определяет отношения с семьей dzmakatsi как «чистые», а саму семью как святой храм. Кажется что на улице, так же, как и в

³² Тот же глагол, что и *genatsvale* (косвенный объект второго лица, единственного числа), но с показателем косвенного объекта третьего лица. Буквально этот глагол можно перевести как „я заменил их [в беде]“, он может использоваться для экспрессивного выражения восторженной симпатии или признательности.

описанных Драгадзе отношениях духовного родства, мы имеем дело со стремлением исключить любую сексуальную составляющую из отношений, которые возникают с членами семьи *dzmakatsi*. Одно из определений, которые даются понятию *dzmakatsi*: «*dzmakatsi* – это человек, которому ты можешь доверить свою семью», подразумевают также, что *dzmakatsi* – защитник чести женщин семьи, а не тот, кто будет на нее покушаться. [ПМА 2011, м.,21].

Родство и братство поставляют значительную долю концепций, которые ложатся в основу идеологии *dzmakatsoba*. Однако дискурс и в какой-то мере даже практики *dzmakatsoba* демонстрируют не только сходство родством, но и аналогии с романтической влюбленностью.

Здесь важно отметить, что отношения *dzmakatsoba* мыслятся, прежде всего, как диадические: хотя *dzmakatsebi* могут составлять группу, отправной точкой является связь между двоими. Истории о *dzmakatsoba* часто драматизированы и овеяны романтикой. Часто подчеркивается, что *dzmakatsebi* должны знать друг о друге абсолютно все – отношения между ними должны быть максимально открыты.

Вот, например, так рассказывает мой двадцати двухлетний знакомый о своем *dzmakatsi*: «Если я приду к Бачо и скажу, что мне нужно достать денег (в грузинском слэнговом оригинале – *puli maq sachalicho*, что подразумевает, скорее всего, вымогательство или кражу), если он останется дома или не примет близко к сердцу, я тоже останусь дома. Куда мне идти, куда я пойду, когда мы как одно тело, один человек, моя радость – твоя радость, мои трудности – твои трудности». [ПМА 2011, м., 21]. Между друзьями приняты близкие телесные контакты, *dzmakatsebi* ходят обнявшись, целуются, нежно треплют друг друга по голове, это практикуется, в том числе, и публично. Датский антрополог Мартин Фредериксен, исследовавший дружеские группы молодых людей в Батуми и включившийся в их среду, также обращает внимание на эту составляющую отношений между друзьями: «Мы скучились в маршрутке, идущей в Батуми... Сидя на заднем сидении, Гиа опирается на мою ногу, пока мы обсуждаем группу, которая нам обоим нравится. Он гладит мое колено и играет с ниткой, которая выбилась из моих джинсов. С другой стороны от меня сидит Нико. Одной рукой он обнимает за плечо меня, другой Эмиля». [Frederiksen 2011: 88]. Проявления нежности типичны для мужчин и в ситуации застолья. Захмелев, они признаются друг другу в любви, обнимаются, говорят о том, как скучали друг по другу и т.д. Нужно сказать, что поцелуи приняты между мужчинами в Грузии не только между близкими друзьями, мужчины, например, целуются при встрече, а в ситуации уличной разборки посредник, замирив конфликтующих, нередко предлагает им поцеловаться.

Я согласна с М. Фредериксеном в том, что описанные практики и способы проявления чувств не подразумевают сексуальности. Например, информанты несколько раз упоминали в интервью, что им приходилось спать в одной кровати со своим *dzmakatsi*, об этом говорилось естественно, не как о чем-то исключительном. Рассказывая это, молодые люди хотели проиллюстрировать исключительную и ценную для них близость своих отношений с друзьями. Сходные отношения асексуальной гомосоциальности описывает Мэтью Овза на материале текстов песен афроамериканских рэпперов [Oware 2011]. Такое проявление чувств к другу, как и любая форма проявления чувств, диктуется культурой. Здесь важен подчеркнута асексуальный характер этой близости, ведь маскулинность в этой культуре строится на противопоставлении гомосексуальности.

Вернемся к вопросу конструирования родства между *dzmakatsebi*. Использование терминов родства для оформления отношений между друзьями - распространенное явление в «уличных» культурах – как у российских «братков» в 90-е гг., так и, например, в хорошо изученных афроамериканской [Venkatesh & Levitt 2000: 428; Jimerson & Oware 2006: 36] и латиноамериканской уличных культурах [Vigil 1988: 433-434]. Уличные сообщества представляют собой только один из многих случаев того, как в социальной группе воспроизводятся «родственные», а уже - «братские» отношения. Так, И.С. Кон приводит пример побратимства у казаков и бурлаков [Кон 2005: 115], Т.Б. Щепанская пишет об «астральном» братстве, заключавшемся в среде городского андеграунда Москвы и Петербурга 80-х гг. [Щепанская 2004: 219-220], С. Розалез, рассматривая вопросы маскулинности солдат-чико в американской армии в ходе войны во Вьетнаме, говорит о формировании *hermandad* – особого братского единства между сослуживцами [Rosales 2013: 312]) и т.д.

В отличие от других уличных норм табу на имеющие сексуальную подоплеку отношения с сестрой *dzmakatsi* на грузинской улице возводят скорее не к воровским понятиям, а к известной в Грузии этнографической традиции побратимства, которая еще в 80-е гг. XX в. фиксировалась как живая практика. Табу сестры *dzmakatsi* отражает устойчивую склонность к сохранению и заострению экзогамных запретов, характерную для грузинской культуры, в том числе, и сегодня. Так, например, запреты на браки между живущими в одном убани этнографически фиксировались в Кахети и Самегрело. В Тбилиси брачные связи внутри городских кварталов-убани тоже рассматривались как не вполне естественные, хотя, в отличие от рассматриваемого табу, строгого запрета не было. Табу сестры *dzmakatsi* представляет следствие осмысления *dzmakatsoba* как приобретенной братской связи. Табу сестры *dzmakatsi* – следствие конструирования братства между уличными друзьями как

логически вытекающая из него идея инцеста. Dzmakatsoba дискурсивно конструируется через идею разделения друзьями домашнего пространства, пищи, одежды, а идея инцеста – через «святость» семьи dzmakatsi, уподобление ее храму. Dzmakatsi - первый защитник чести женщин семьи друга, а не тот, кто станет ее компрометировать. Именно ему друг доверит семью на время своего отсутствия. Dzmakatsoba отражает стремление к созданию внутри выведенной из пространства семьи уличной структуры связей альянса на основе родства, поскольку в грузинской культуре именно родство гарантирует максимальный уровень обязательств и доверия. Парадоксальным образом дискурсивное оформление и некоторые практики dzmakatsoba демонстрируют аналогии с романтической влюбленностью. Это ни что иное как инструмент конструирования особо близких, доверительных, интимных отношений между уличными друзьями. Наряду, например, с казачеством и бурлаками, dzmakatsoba представляет еще один пример искусственного родства (братства) в гомосоциальных группах.

2.5. Борьба за «имя». Принцип общей репутации

Социализация подростков в уличном сообществе подразумевает непрерывное самоутверждение – борьбу за *sakheli*, буквально «имя». Это главный капитал, который стремятся завоевать, а завоевав – сохранить. Имя - эксплицитная категория, присутствующая в дискурсе. Пытаясь определить, какие качества отличают «нормального», «уличного» парня, один из моих собеседников назвал «самолюбие» [ПМА 2011].

Элайджа Андерсон на материале бедных негритянских кварталов Филадельфии выделяет близкую к «имени» категорию уважения. Уважение дает гарантию, что с индивидом будут обращаться надлежащим образом, так, как он того заслуживает. Андерсон показывает, что, когда на кону стоит вопрос уважения, могут последовать жесткие конфликты, которые потенциально ведут даже к гибели одного из участников. То же самое я увидела и на тбилисской улице: например, молодой человек, который панибратски потрепал по голове другого в публичной ситуации, был впоследствии убит, за убийством последовала череда отмщений, которые осуществляли члены уличных дружеских групп молодых людей и отец одного из них [ПМА 2012, ж., 48]. Как прокомментировал один из моих собеседников, «в мужском разговоре даже легкое прикосновение может быть сочтено за оскорбление» [ПМА 2009, м., 21].

Я буду использовать термин «репутация», поскольку он наиболее близок к эмному термину «*sakheli*», который мои собеседники часто использовали, интерпретируя те или иные уличные ситуации. Альтернативой могло бы быть использование термина «честь», поскольку в антропологической традиции эти два термина часто толкуются одинаково. Так, например, П.

Дж. Уилсон определяют термин «репутация» как комплекс ценностей, которые отражают согласование того, как человек видит себя сам с тем, как его видят другие [Wilson 1969: 80]. В то же время Б. Дж. Малина, Дж. Питт-Риверс и Дж. Перистиани дают идентичное определение термину «честь» [Malina 1981: 30, Pitt-Rivers 1966: 21; цит. по. Crook 2009: 593]. И. Кант в своих лекциях использует эти два термина как синонимы [Kant 2012: 137].

Вместе с тем Дж. Малина выделяет два типа чести, и это разделение позволяет уточнить определение термина «репутация». Дж. Малина пишет о двух типах чести – чести приписанной и приобретенной. Приписанная честь – это то, что человек получает без приложения усилий, пассивно, например, по факту рождения в той или иной семье. Это социально признанное утверждение достоинства, которое сопровождает и характеризует человека [Malina 1981:32]. В свою очередь приобретенная честь – это социально признаваемое утверждение достоинства, которое получает человек за то, что превосходит других в социальном взаимодействии [Malina 1981:32; Pitt-Rivers 1966: 23]. Для определения этого взаимодействия Дж. Малина предлагает модель «вызова-ответа». «Вызов-ответ» - это социальная игра наподобие перетягивания каната, в которой участники, придерживаясь общепринятых правил, провоцируют друг друга с целью получить честь противника. Честь при этом воспринимается как ограниченный ресурс. «Вызов-ответ» - это формат коммуникации, где послания передаются от источника к адресату. Некто (источник) отправляет сообщение адресату, используя установленные культурой каналы, сообщение производит определенное действие. Источник здесь – тот, кто бросает вызов, а сообщение – либо символический жест (слово, подарок или приглашение), либо действие, либо и то и другое. Каналы всегда публичны, публичность гарантирует, что адресат должен будет тем или иным образом отреагировать на вызов, причем даже его бездействие трактуется сообществом как ответ [Malina 1981: 33]. Об этом же пишет П. Дж. Уилсон применительно к репутации: «Феномен репутации для своей реализации требует наличия социальной группы» [Wilson 1969: 79]. В контексте отношений чести модель «вызова-ответ» - взаимодействие, которое имеет минимум три фазы: 1) вызов (некое действие); 2) восприятие сообщения тем, кому оно предназначено, и сообществом; 3) реакция адресата и оценка его реакции сообществом. Вызов – это претензия на социальное пространство оппонента, которая может быть позитивной или негативной. Позитивная претензия подразумевает попытку получить некую долю социального пространства через демонстрацию определенного поведения – это может быть похвала, просьба о помощи, оказание помощи, обещание помощи и т.п. Негативная претензия – это попытка вытеснить адресата из его социального пространства посредством оскорбления, угрозы и т.п. [Malina 1981: 33]. Дж. Малина подчеркивает, что модель «вызова-ответа» может

быть разыграна только между равными по статусу. Вызов - это угроза узурпирования репутации адресата. Дж. Малина пишет: «Когда адресат, получив вызов от равного, не отвечает на него, он теряет свою репутацию в глазах сообщества <...> При этом он теряет свою честь в пользу того, кто бросил вызов, а тот, в свою очередь, приобретает честь адресата» [Malina 1981: 35-36]. Таким образом, из рассуждений Дж. Малины следует, что приобретенная честь синонимична репутации. Именно в значении «приобременной чести», вслед за концепцией Дж. Малины и интерпретациями моих собеседников, буду использовать этот термин я.

Репутация человека на улице измеряется числом имеющих высокую репутацию лиц, которые могут его рекомендовать. Практика «называния имен» или оперирование рекомендациями в случае конфликта – яркий пример того, как работает завоеванная в соседском сообществе репутация. В зависимости от того, между кем происходит конфликт, для мирного его разрешения часто бывает достаточно рекомендации вора, одного из уличных авторитетов, или просто *kaï bichi* с высокой репутацией. Поиск посредника, который может дать рабочую рекомендацию – главный способ урегулирования конфликтов на грузинской улице: «А еще во время базара [на разборке], когда начинался разговор, что, брат, я так-то и так-то живу, меня так знают, всегда это использовали, что «вот они меня могут охарактеризовать». Ну, если у тебя есть рекомендация мэра города, что «он *kaï bichi*», уже... там то же самое, «меня характеризуют воры, этот вор, тот вор» [ПМА 2012, м., 24].

Появление мобильной связи сделало возможным получение моментальной рекомендации, что, как можно предположить, свело на нет возможную эскалацию многих конфликтов. Чтобы донести рекомендацию до группы заинтересованных лиц стали использовать громкую связь: «делался звонок: «Что это за тип?», и пусть он тут же стоит, ну и что, это не было [оскорблением] (то есть оскорблением не считалось то, что, запрашивая рекомендацию у третьих лиц, статус и репутацию человека тем самым ставили под сомнение. В других контекстах по нормам кодекса демонстрировать сомнения в репутации или статусе считалось непозволительным и требовало ответных действий], звонили: «Он хороший тип, наш», и уже более *dobri bazari* шел [добрый базар]. По телефону, на громкую связь включали, на лауд спикер, кто-то говорил, а масса слушала с той и другой стороны» [ПМА 2012, м., 24].

Ценность репутации и постоянные опасения, что на нее может быть совершено посягательство, заставляет подростка быть очень чувствительным к любой, даже мнимой угрозе, причем, чем больше он поднимается по лестнице престижа, тем больше повышается эта чувствительность, поскольку есть что терять, больше поставлено на карту: «Нельзя прощать грубый ответ. Надо сказать: «Что тебя заставляет кричать, парень?» Нельзя прощать

ни малейшего оскорбления» [ПМА 2007]. Точно также, чем больше амбиции подростка в отношении улицы, тем скорее и острее он будет реагировать на брошенные вызовы.

Многие мои собеседники говорили о важности первого вызова как определяющего статус в сообществе: «Ну, здесь важен был первый опыт столкновения. Вот когда с определенного возраста *kai bichebi*... определить иерархию перед классом, начиналось тестирование, кто кого куда определит в какое, ну в это тестирование не попадали многие ребята которые <...> ну, *dzveli bichebi* оставались, к которым не приставали, *vazhkatsi bichebi*, [их] оставляли в покое, ну и ребята, которые в первый случай не сумели за себя постоять, или за них не сумели постоять, они надолго попадали в плохую категорию» [ПМА 2011, м., 31].

Любая угроза репутации требует незамедлительных ответных действий, иначе угрозы будут умножаться: «Шел нажим. Постоянно друг на друга давили. Как козлы рогами. И если раз стерпел оскорбление, то потом трудно оттуда выбраться. Потом <...> ты все время под пинком» [ПМА 2007, м., 21].

Угрозу репутации представляют как собственные «ошибки» (поступки, не соответствующее нормам кодекса), так и преднамеренные посягательства окружающих. Чаще всего это трактуемое как оскорбление речевое или неречевое действие, касающееся самого индивида или его близких. Акт уличной агрессии-вызова носит сленговое название *shekeneba*. Часто практикующейся формой *shekeneba* является претензия на материальную собственность (деньги, одежда, мобильные телефоны и прочие престижные объекты) – когда у подростка просят одолжить или отнимают вещи.

Ущерб репутации в зависимости от его тяжести квалифицируется как провал или *garicheba* (порча, позор, «опущение»). *Garicheba* не просто наносит ущерб имени, но ведет к репутационной смерти, исключая возможность строить уличную и, тем более, воровскую карьеру.

Нанесение ущерба чужому имени позволяет повысить собственный престиж. С угрозой *dachagvra* – «притеснения» - на улице вынужден сталкиваться каждый подросток: «Или была и такая категория людей... человек мог быть совершенно невиновным и совершить какую-то совсем маленькую ошибку, все люди ошибаются, он совершал маленькую ошибку, и этот его бил по голове, притеснял, чтобы в массе поднять свой авторитет» [ПМА 2007, м., 21]. Другой мой собеседник рассказывая о том, как сверстники стремились самоутвердиться за счет понижения чужого статуса, называл это «выявлением *kle*» - «все пытались выявить *kle*» – т.е. поймать человека на чем-то, что даст основание для присвоения ему этого статуса. То же самое описывает и Элайджа Андерсон на своем материале: «Возвышение себя в значительной мере зависит от опущения другого» [Anderson 1999: 75]. Один из моих собеседников описал

механизм и смысл *garusheba* следующим образом: «Ты его называешь крысой, *prochi*³³, их на улице зовут *prochi*. И ты вообще ставишь на таких типах крест на улице, они уже никто. <...> Он же [считается на улице] классным типом, а ты говоришь пяти-шести уличным типам: «Он, брат, делает вот это, это и это [то есть сообщает о чем-то, что осуждается уличным кодексом и дает основание присвоить негативный статус], этих пять типов привлечешь на свою сторону, чтобы тебе не было сложно в столкновении с ним, и идешь, и портишь [*arusheb*] этого типа». А почему ты его портишь? Ты его портишь затем, чтобы остался только ты. Типа царя [...]. Потому что когда у него было влияние, ты же понимаешь, тебя так не ценили» [ПМА 2012, м., 24]. *Garusheba* используется как инструмент, позволяющий устранить конкурентов в борьбе за лидерство в сообществе.

Один из инструментов конструирования репутации представляет процедура «разборки», которая позволяет через установление факта нарушения кодекса определить правого и виновного. Уличная биржа, в свою очередь - это основная сцена, на которой фиксируются изменения репутации и статуса, благодаря бирже эти факты быстро становятся достоянием всего соседского сообщества. Ее участники пересказывают друг другу истории об «исполнителях» и случаи «порчи / опущения» и «провалов». Биржа и сама по себе представляет арену, на которой разыгрываются вопросы имени, это «одно из мест, чтобы людям, массе, показать свои возможности <...> [ПМА 2009, м., 24]. Как метко сформулировал один из моих собеседников, «суть биржи – пиар себя самого» [ПМА 2011, м., 26].

Для завоевания имени на улице важно быть способным на дерзкие поступки. Подразумевается любой поступок, связанный с риском, и чем больше риск, тем больше этот поступок добавит в репутационную копилку. По отношению к тем, кто готов идти на большие риски, используют калькированный с русского языка сленговый термин *ispalniteli* (а также *shemsrulebeli*, грузинским эквивалентом слова «исполнитель»), иногда *spasobni* (от русского «способный»). Приведу пример из интервью, свидетельствующий о высокой ценности «сделанного»: «Часто можно было слышать эти фразы: «Что у тебя, парень, сделано?» То есть что ты видел в этой жизни, ты, мальчик, выращенный на паркете? Часто друг другу такие фразы говорили» [ПМА 2007, м., 21]. Подростки, стараясь получить одобрение и заслужить покровительство авторитетов улицы, часто готовы исполнить любые их поручения: «На улице самые опасные четырнадцати-пятнадцатилетние, так как они готовы сделать все что угодно и круче всех исполняют (*asruleben*), между прочим» [ПМА 2012, м., 24]. О сравнительно большей склонности молодых к уличному насилию пишет Дэн Силверман. Он объясняет это

³³*prochi* - вульгарное «задний проход».

большей озабоченностью молодых будущим [Silverman 781-782]. Действительно, молодым предстоит дольше находиться в этой среде, а что еще более важно – они еще не утвердились на улице, их статус только определяется, а значит, каждая «ошибка» будет иметь последствия.

Свидетельством богатого уличного опыта, без которого сложно завоевать имя на улице, является наличие шрамов, однако не любых. Имеет значение место ранения: шрам на ягодице считается постыдным, а на лице – «сучьим шрамом», знаком, свидетельствующим о стукачестве.

В уличной среде высоко ценится искусство жеста – умение симпровизировать нестандартный и часто рискованный ход. Ян Кёлер в своей работе приводит историю, в которой 13-летний *dzveli bichi* нападает на студента, которого он считал «маменькиным сынком», чтобы отобрать у него куртку [Koehler 2000: 57]. Когда жертва, несмотря на направленный на нее пистолет, отказывается отдать вещь, нападающий совершает, казалось бы, бессмысленный поступок – передает пистолет жертве со словами: «Если ты считаешь, что можешь мне противостоять, докажи». Такое поведение выглядит безрассудным, но оно оправдано в условиях уличной среды: в случае счастливого исхода рассказ о таком жесте будет передаваться из уст в уста всем сообществом³⁴.

Совершение кражи – доступный способ проявить дерзость, причем ценен в данном случае не столько материальный результат, сколько сам факт содеянного. Воровство с точки зрения ориентированной на воровской мир уличной культуры – престижное занятие. Приведу два показательных примера:

- И.: «Мы с моим *dzmakatsi*, когда были эти беспорядки, взломали будку [ларек, торговую точку], что-то нам в голову взбрело. Ну не знаю, в этом, в хулиганском понте... И думали, что мы крутые масти.

- Соб.: А зачем вам это было нужно?

- И.: Ну, поблатовали среди *dzmakatsebi*, мол, смотрите, что мы сделали». [ПМА 2007, м., 24]. Очевидно, что престиж воровства на грузинской улице обусловлен возможной трактовкой уличного опыта как этапа на пути к воровской карьере. Вместе с тем это подростковое воровство вполне может рассматриваться также в ряду описанных на примере многих культур практик ритуального молодежного воровства, сочетающихся со строгим запретом на воровство в своей среде (этот запрет ярко проявляет себя и в грузинской уличной среде как осуждение крысятничества) [Рыблова 2007].

³⁴ Эпизод заканчивается тем, что студент принимает из рук грабителя пистолет, спрашивает о его возрасте и, получив ответ, со словами «я не стреляю в детей» приставляет пистолет к своему виску и спускает курок (выстрел не последовал, поскольку пистолет оказался неисправным).

Грабеж у сверстников – еще один способ самоутвердиться. «Очень многих грабили из-за одежды. И тем более... Если ты выходил на биржу в джинсах. Иногда могло быть, что ты и сам их купил, но говорил, что мол, я вот с того типа снял [уличный период говорящего пришелся на 70-е гг., когда джинсы были престижным объектом]» [ПМА 2007, м., 44].

Сбор денег в общак для помощи или под предлогом помощи заключенным – практика, где распределение ролей сборщика и сдающего четко определялось уличным статусом. Со сбором денег для «братьев, которым трудно» можно было столкнуться не только в убанской среде: «В школах собирался общак, в университетах собирался общак, лекция нормально не проводилась, за партами <...> в школах было то же самое» [ПМА 2012, м., 24]. Собирающий деньги, убеждая сдать в общак, использует аргументацию, опирающуюся на уличные понятия: «Он подходил к тебе: «Вот, брат, я собираю деньги, все положили, а ты нет. Что ты за тип такой выходишь, когда этот положил, тот положил, а ты не положил?» Не положишь: «Парень, как это называется, «я не кладу»?!». К тому же потом тебе скажут, ты за то платишь, за это платишь [у тебя есть деньги, чтобы тратить на себя], а вот парни сидят» [ПМА 2012, м., 24]. Казалось бы, помощь заключенным укладывается в логику уличной культуры, и действительно, *kaï biçhi* обязан сдавать деньги в общак. Различие заключается в том, что *kaï biçhi* – тот, кто сам собирает деньги, но не тот, у кого просят. Если к тебе подходят и начинают «исполнять в разговоре» (*gisruleben laparakshi*), это значит, что в рамках этого взаимодействия тебе навязывают роль фраера, *aripi*³⁵: «А если он к тебе подходит, ты уже *aripi*. Если он столько с тобой разговаривает, ты *aripi*, но ты даешь деньги, будто бы ты не *aripi*, будто бы ты по-свойски (*jigrulad*) даешь, но даже ты сам понимаешь, что ты *aripi*» [ПМА 2012, м., 24]. Чтобы не потерять лицо, в этой ситуации нужно либо бить (например, если речь идет о ком-то, кто должен знать твой статус), либо дать понять, что партнер по взаимодействию ошибся, увидев в тебе фраера, что ты тот, кто сам собирает, а не тот, у кого просят: «Да, брат, не проблема [...] я знаю свое дело, я сейчас со своими кое-что проворачиваю, мои вот те-то и те-то, и я для них бегаю [то есть я уже собираю деньги для «своих» заключенных], давайте этим займитесь вы, а если что мы к вам присоединимся» [ПМА 2012, м., 24].

Когда я предположила, что в ситуации «развода» (используя терминологию российской улицы), можно попробовать превзойти разводящего в разговоре (базаре), мне пояснили, что «если у тебя такой большой багаж, чтобы превзойти в разговоре, то у тебя есть

aripi — на старотбилисском городском койне «наивный», «тот, кого легко обмануть», «незнающий». Вероятнее всего, мои собеседники, разговаривая с женщиной, используют это слово как эвфемизм для слова *kle*, или, как здесь, для слова «фраер».

и мышление, что надо делать на улице, и ты не допустишь до того, что кто-то к тебе подойдет и попросит» [ПМА 2012, м., 24].

Однако повторюсь, это не значит, что *kai bichi* не сдает деньги в общак. Он сдает, но делает это по своей инициативе: «Если у тебя было желание, и ты слышал, что сегодня собирается *saerto* [грузинский эквивалент, использующийся параллельно с русской калькой *obshiaki*], сегодня будет сводиться *saerto*, тебе [об этом специально] говорить не нужно, если ты классный тип, «Вот, парни, это от меня, и давай-давай, что-то отправим» [ПМА 2012, м., 24]. В свою очередь, из этого не следует, что *kai bichi* не может попытаться побудить другого *kai bichi* сдать деньги в общак так, чтобы это не расценивалась как оскорбление и покушение на статус. Принципиально важно, чтобы побуждение не могло быть расценено как попытка «развода», а это подразумевает, что оно не должно иметь форму просьбы: «Дато, брат, тридцать первого [числа] мы с парнями что-то планируем [планируем отправлять деньги], и ты знай» - он просто говорит тебе, как информацию, что вот это происходит, базара нет» [ПМА 2012, м., 24].

В мужской уличной культуре принято и необходимо демонстрировать щедрость. Несовершенство великодушного жеста в ситуации, когда он ожидаем, чревато радикальными репутационными потерями. Адресат щедрости – *dzmakatsebi* и сообщество *kai bichebi*. «Щедрость обязательна на улице. Если у тебя появляются деньги – ты должен делиться с друзьями, пригласить куда-нибудь, устроить застолье. Если все скидываются, обязательно надо положить деньги, лучше занять ради этого. Друзьям я никогда не одалживаю – даю просто так. У нас деньги общие». Того, кто не продемонстрировал ожидающейся от него щедрости называют *prochi* (О негативных статусах-оскорблениях, соответствующих определенным нарушениям кодекса, будет сказано подробнее в главе 3). По словам моих собеседников, если не умеешь тратить, то есть не знаешь, когда и по отношению к кому это следует делать, никогда не сможешь занять заметное место на улице и, более того, потеряешь уже приобретенные позиции: «Кому какое уважение оказать, кому что сделать. Это обязательно <...> Многих, человек десять точно знаю, которые стояли на улице, кто гнул вилки и всаживал пулю в пулю, но их погубило то, что: «Ээ, брат, один раз к тебе пришли деньги, второй раз», и уже ему поставили вопрос «Ты гуляешь [*gulaob*, калька с русского], а тут люди в тюрьме <...>, у них обуви нет, штанов нет». «Ладно, ладно» - его дела уже становятся плохи, ты начинаешь на него наезжать, и постепенно он уже ломает рога и спускается на низкую ступень, потом еще один случай, и ты его уже ломаешь, уже дерешься с ним» [ПМА 2012, м., 24]. Таким образом, норма щедрости как таковой переплетается с нормой

добровольных пожертвований в общак, которую должен принимать в расчет любой претендующий на высокий статус на улице.

Несмотря на жесткость и часто жестокость репутационной борьбы, в ней не приходится быть одиноким воином. В репутационной борьбе можно искать и найти опору. Включенность в локальное сообщество обеспечивает каждому право рассчитывать на его поддержку: «В принципе знаешь как это? Если ты не попадаешь уж совсем в несправедливую ситуацию, ты не окажешься притесненным [*ar daichagrebody*] <...> Улица была очень сильной, всегда существовал тот круг, который ты поддерживаешь, или который тебя поддерживает против этой уличной агрессии и это работало, и сегодня работает. То есть, возможно, в какой-то момент кто-то притеснит тебя, может быть, отняли мой мобильный телефон, потому что их было пятеро, а я один. Возможно, тебя притеснили, но если ты их найдешь и, наверное, если ты приведешь с собой своих друзей [неразб.] в конечном счете, хотя бы и у вора, но ты найдешь справедливость» [ПМА 2011, м., 23].

На поддержку может рассчитывать каждый, кто состоит в дружеском, соседском, родственном коллективе. Корпоративные обязательства могли распространяться не только на членов реального соседского сообщества, но и на членов воображаемой общности жителей одного из «больших» тбилисских кварталов – Нахаловки, Мтацминды, Глдани и т.д. Эти люди могли не знать друг друга лично, но в критический момент тот факт, что вместе они все были «нахаловцами», «мтацминдцами», «глданцами», вызывал к жизни локальный патриотизм, которым можно по-разному манипулировать. Вот пример из разговора с жителем Сабуртало: «Взаимная поддержка это был такой момент, что даже если когда вот такое случалось, что вот, например, у меня что-то произошло с каким-то нахаловцем, и я увидел не моего убнели, а какого-то сабурталинца со знакомым лицом и [он мне говорит] «Брат, у тебя что, проблемы?». Потому что это уже касается Сабуртало, с какой стати нахаловец должен наезжать (в оригинальной грузинской фразе «блатовать» *eblataos, blataoba*) на пекинца (жителя улицы Пекина, относящейся к Сабуртало) при сабурталинце» [ПМА 2009, м., 27].

Представляется, что для понимания специфики внутриубанских и межубанских отношений решающее значение имеет правило, которое я буду называть принципом общей репутации (см., например, Tirole 1996). Оно предполагает, что ущерб репутации, нанесенный любому члену группы, приравнивается к оскорблению всей группы и каждого из ее членов, и наоборот. Согласно этому принципу честь и репутация индивида находится в прямой зависимости от репутации членов родственных, соседских, дружеских групп, к которым индивид принадлежит, а также от коллективной репутации этих групп как общностей. Эта взаимозависимость репутаций не только подразумевается, но осознается и проговаривается.

Обеспокоенность репутацией тех, на кого распространяется действие этого принципа, в случае угрозы их чести предполагает не только помощь, но также контроль и давление – так, контролируют, например, репутацию живущих в убани девушек и женщин.

Сила принципа общей репутации может оказываться выше императива подчинения нормам уличного кодекса. Как большую смелость и рискованный поступок описывает информант решение убанского лидера защитить «виновного» жителя своего квартала от «справедливых» нападков ребят из другого квартала. Лидер объяснил мотив своего поведения «крамольным» с точки зрения уличного кодекса образом: «kaí biçi из чужого убани я предпочитаю çmori из моего убани» [ПМА 2012, м., 24]. Открыто провозглашать подобное мог позволить только человек с особой харизмой и влиянием на улице.

Принцип общей репутации действовал, в том числе, и по отношению к тем, кто не пользовался уважением и симпатией в убанском сообществе. Молодой человек, выросший в одном из тбилисских районов многоэтажной типовой застройки, с неприязнью отзываясь о группе парней из своего убани, не входивших в его компанию, рассказывает, что «...Но хоть они и такие рожи, даже ради них у нас случался конфликт. Потому что, как бы там ни было, он из твоего убани [твой убнели], и ты не дашь его угнетать, в конце концов, лучше пусть он от тебя получит что заслуживает. Тут знаешь, какой понт? Приходит какой-то глданец [на разборку], и ты говоришь, минутку... идет базар, ты пытаешься вытащить его [своего убнели] из этой ситуации, если этот несчастный не совсем уж зарвался, минутку, и лучше тебе самому ударить его [своего убнели] и все, хватит, он получил, и уходите отсюда... понимаешь, чтобы этот его не побил» [ПМА 2012, м., 24]. Внутренняя логика «установления справедливости» силами своего сообщества состоит не в попытке облегчить участь человека из своего убани, а в желании исключить порочащее имя группы вмешательство чужаков во внутренние дела сообщества.

2.6. Уличная дружба как тождество репутаций

Выше я рассмотрела случаи, когда репутационные требования определяют отношения между группами, а также отношения индивидов как представителей этих групп. Особый случай репутационных отношений представляет dzmakatsoba. Молодой грузинский блоггер, представляя свою трактовку лексикона понятий дружбы, следующим образом акцентирует разницу между словами «megobari» (друг) и «dzmakatsi»: «Друг - это человек, с которым мы часто делимся своими тайнами, любим проводить вместе время и нам приятно общаться. В наше время статус «друга» [megobari], к сожалению, отступил на задний план – на место товарища и знакомого - зато закрепилось слово «dzmakatsi»..., разве что иногда скажем

«лучший друг». Сегодня, если мы с кем-то «дружим», кто-то легко может обругать его по матери, а нас особо это и не интересует – он же друг, не dzmakatsi!» [gjera gogos da bichis «megobrobis?]. Таким образом, dzmakatsoba от дружбы (megobroba) отличают, прежде всего, именно отношения регламентированной репутационной взаимозависимости.

Отношения dzmakatsoba представляют собой составную часть социального института «улицы», это дружба, подчиняющаяся правилам уличного кодекса. Именно обусловленность кодексом определяет жесткие репутационные требования, которые предъявляются к ее участникам. Причем, если об уличном кодексе мои собеседники говорили как о «тяжелой, сложной идеологии», то регламентированные кодексом отношения dzmakatsoba называют самой трудной для следования его частью [ПМА 2009, м., 19]. Таким образом, следование кодексу может восприниматься как некое испытание, как постоянная работа по поддержанию репутации и проверка на пригодность к такой постоянной работе.

Рассмотрим историю, рассказанной мне двадцати семилетним молодым человеком. В момент нашего разговора он был менеджером по продажам, в период, когда происходил ниже изложенный инцидент – учеником «Десятилетки для одаренных»³⁶, а позже - студентом консерватории. Рассказывая нижеследующую историю, он объясняет, почему у него не сохранился убанский круг друзей sadzmatso. История примечательна потому, что в ней находят выражение многие концепты, важные для грузинской «улицы», и, в частности, для норм и практик dzmakatsoba.

«У меня вообще нет контакта с убанским sadzmatso [круг друзей - dzmakatsebi]. Абсолютно. Нет, как же, контакт-то есть, очень хороший, здороваемся и все такое. Там произошло так, что мы кое из-за чего поссорились и разошлись. Ну и это интересная тема – почему можно разойтись с dzmakatsi. С убанским dzmakatsi. Однажды сижу я дома, мне лет шестнадцать-семнадцать и приходит этот мой второй dzmakatsi и говорит мне, зовет меня, «спускайся», я ему говорю «ты поднимайся», а он нет, «спускайся, я не смогу подняться, меня пбили». Ну, я тут же спустился, этот dzmakatsi в крови ну и всякое там. Я говорю «что случилось?». Он: «у нас была проблема с кулинарийцами, с Чорной» - был у нас один такой тип. У меня с ним были очень хорошие отношения, и сейчас хорошие. Я говорю: «Где он? Пойдем, поговорим с ним». Ну пошли мы, говорю «Пойдем, уладим эту проблему». Там тема как началась? Расцеловались мы с Чорной, то-се, как дела. Этих я где-то оставил. Ну, поговорил с ним, говорю, ты же знаешь, что он мой dzmakatsi, так в каком понте? Ты меня не

³⁶ Тбилисская школа для музыкально одаренных детей, где обычная программа средней школы сокращена в пользу предметов, связанных с музыкальным образованием.

уважаешь или что, что это за базар? «Бичо... Во-первых я не знал, что они твои *dzmakatsebi*, во-вторых мы их по базару задавили. Я этого типа обругал, а он меня не ударил. Он *kle*». Ну и здесь какая тема: мой *dzmakatsi* рассказывает что-то такое, исходя из чего я должен ударить типа [Чорну], но он мой близкий и поэтому *dzmakatsi* мне этого не скажет [т.е. не скажет «иди и побей его»]. «Давай, брат, тогда рассмотрим эту проблему. Мой *dzmakatsi*, ясно, ближе мне, чем ты». Я позвал его [*dzmakatsi*], говорю «Так и было?» [т.е. так, как рассказывает Чорна] Если бы он сказал «нет, брат, этого не было», я бы тут же ударил Чорну. Я говорю ему «что ты врешь!»...Он понурил голову. «Бичо, он тебя обругал, и ты его не ударил?!». Там что получилось - с него, с этого моего *dzmakatsi*, кроссовки сняли, куртку сняли [т.е. отняли] <...> Из этого *sadzmakatso* с несколькими я раньше подрался, с несколькими у меня был серьезный конфликт. Но поскольку я и Чорна *vakhloblobdit* [т.е. были друг другу *akhlobeli* – букв. близкими], это уладилось, не обострялось, так сказать, хотя все еще между нами была напряженка... Я говорю, «без базара, Чорна, я потом к тебе зайду и мы по-другому поговорим». Увел этих с собой и побил» [ПМА 2009, м., 27].

Попытаемся вычлениить и интерпретировать те культурные нормы, на которых строится логика действий участников инцидента. Один из ключевых моментов, на котором необходимо остановиться, – резкая смена линии поведения рассказчика, который изначально намереваясь отстаивать честь своих *dzmakatsebi*, а в результате избивает их и порывает с ними отношения. Происходит это потому, что, во-первых, в ходе «рассмотрения проблемы» с представителем враждебного *sastavi* [слово груз. сленга, происходящее от рус. «состав», которое можно перевести как „компания», „тусовка»] рассказчик выясняет, что с точки зрения норм уличного кодекса они допустили серьезную ошибку, наносящую урон их индивидуальной чести. В ходе стычки с этим *sastavi* они получают словесное оскорбление, степень тяжести которого, по нормам кодекса, требует незамедлительного ответа действием, проще говоря, им было сказано нечто такое, после чего по законам чести им не оставалось ничего другого, как ударить. Однако вместо этого герои инцидента бездействуют. Противная сторона, в свою очередь, видя грубейшую «ошибку», которую они допускают, получает основание отнести их к категории *kle*, т.е. к низшей в иерархии уличных статусов категории. Именно это дает им моральное право перейти к дальнейшему наступлению и нанести новое оскорбление, отняв престижные для уличной культуры предметы одежды, которыми в то время являлись кроссовки и кожаные куртки [Koehler 2000].

Сам рассказчик прокомментировал свой резкий переход от намерения поддержать своих *dzmakatsebi* к размежеванию с ними, во-первых, предположением, что в ситуации, когда уже его честь будет поставлена под угрозу, его *dzmakatsi* так же будет бездействовать. Вторым

немаловажным фактором была их ложь. Прося у рассказчика выступить посредником в конфликте, они скрыли от него или неверно изложили суть происшествия. Таким образом, *dzmakatsebi* нанесли урон уличному статусу рассказчика, выставив его в крайне невыгодном свете перед сильным «составом» из их же убани, с которым он раньше находился в ситуации довольного острого конфликта, а на момент рассматриваемого инцидента достиг шаткого нейтралитета.

Решающую же роль в разрыве со старыми друзьями в рассмотренном инциденте сыграл императив одной из норм уличного кодекса, согласно которой основанием для отнесения к категории *chmogi/kle* является дружба с *dzmakatsi*, за которым уже признан этот статус. Пользуясь российской уличной терминологией, «правильный пацан» не должен иметь таких друзей. Другой информант, Лаша, рассказывает, как ему, будучи двенадцатилетним подростком, следуя этой норме, пришлось прекратить *dzmakatsoba* с одним из своих лучших друзей: «Про одного моего *dzmakatsi* мне все время говорили [другие *dzmakatsebi*], что мне надо расстаться с ним, потому что он выглядел как-то не так <...> [рассказчик назвал еще какие-то общие причины]. Однажды у этого *dzmakatsi* случилась драка, после которой он остался в минусе – то есть его побили. Если бы он побил, это называлось бы «остался в плюсе». Он после драки тут же помирился с теми, кто его побил, <...> ведь тот, кто остается в плюсе, уже не хочет дальше проблем, он легко мирится. Меня еще раньше сильно доставали по поводу того, чтобы я с ним расстался. Хотя был случай, когда этот мой *dzmakatsi* поступил очень мужественно (*vazhkatsurad*). Однажды в какой-то стычке этого *dzmakatsi* спросили: «Кто твой *dzmakatsi*?». Он назвал меня. Ему сказали, что это неправда. После этого случая ко мне пришли те мои *dzmakatsebi* и сказали, что раз так случилось, раз он не ответил на оскорбление, расстанься с ним» [ПМА 2011, м., 30].

Таким образом, по уличным понятиям, нельзя дружить с тем, кто совершает ошибки, «прокальвается» в вопросах чести. Т.е. обязанность поддерживать *dzmakatsi* действительна до тех пор, пока он не будет обвинен в нарушении уличного кодекса. Так, например, в случае особо тяжкого нарушения кодекса решение о необходимости прекращения *dzmakatsoba* с нарушителем мог вынести вор в законе [ПМА 2009, м., 27].

В связи с кодексом необходимо упомянуть важное для тбилисской улицы представление о примате справедливости над личными отношениями, которое также объясняет запрет на *dzmakatsoba* с теми, кто имеет низкий статус в уличной иерархии. Справедливость – и кодекс, который ее утверждает – иерархически выше предписания поддерживать своего. Однако, как мы видели, трактовка справедливости бывает довольно свободная и зависит от статуса того, кто трактует.

Вернемся к Лаше, которого его компания когда-то вынудила расстаться с близким другом из-за того, что тот, будучи побит, тут же помирился с агрессорами. Тогда двенадцатилетний Лаша подчинился жесткой норме кодекса и требовавшей ее исполнения группе, однако через какое-то время столкнулся со сходной ситуацией, на примере которой он неожиданно для себя обнаружил, что в подобных случаях существует альтернатива. «Я однажды рассказал своим dzmakatsebi про одного из нашей компании: «Его обругали, а он даже рукой не пошевелил». Когда я это рассказывал, думал что мои dzmakatsebi просто исключат его из своего круга, а реакция была неожиданно для меня более человеческая: пойдём, найдем тех, кто его оскорбил и побьем. Это было для меня открытием, что оказывается, и так можно, переходом на новый этап» [ПМА 2011, м., 30].

И.С. Кон в своем исследовании дружеских отношений пишет о двух фактически противоположных друг другу нормативных идеалах дружбы, определяющихся иерархическим соотношением идеала личной преданности и идеала справедливости [Кон 2005]. Следование тому или иному идеалу он связывает с принадлежностью к одному из типов обществ, выделяемых Лотманом по принятым в них способам усвоению культуры. «В одних обществах обучение культуре осуществляется преимущественно путем индивидуального примера, а в других - путем усвоения системы более или менее общих правил» [Лотман 1971]. Первый тип обучения, как более личный, диктует примат преданности учителю над верностью его учению.

По И.С. Кону в таких культурах будет различаться и нормативный идеал дружбы: «в первом случае утверждается безусловная личная преданность другу («Какой он мне друг, если он меня судит?!»), а во втором действует формула: «Платон мне друг, но истина дороже». Поэтому то, что будет сочтено правильным в одной культуре, окажется неверным в другой» [Кон 2005].

Если мы попытаемся применить предложенную типологию к нормам дружеских отношений на грузинской улице, то формально, по предписаниям уличного кодекса, она окажется среди общественных систем, где предпочтение отдают истине. Фактически же, в реальных отношениях, Платон все-таки оказывается дороже, и требуется только найти способ не быть обвиненным в попрании истины.

Вернемся к рассматриваемому инциденту. Рассказчик разрывает отношения со своими dzmakatsebi, обнаружив, что они совершили нечто не подобающее *kai bichi*, и в результате этого соседские ребята, с которыми у них случился конфликт, получили основание назвать их *kle*, т.е. публично констатировать понижение их статуса в *убани*. В этой ситуации уличный кодекс предписывает прекратить отношения *dzmakatsoba*. Ключевую роль здесь играет принцип общей чести, описанный выше.

Для тбилисской улицы известное русское выражение «скажи, кто твой друг и я скажу, кто ты» имеет буквальное значение. Однако речь идет не о тождественности вкусов и предпочтений друзей, и не о сходстве их жизненных стилей. Тождественны друг другу «имена», т.е. репутации, честь *dzmakatsebi*. Любой ущерб для чести одного *dzmakatsi* автоматически становится ущербом для чести другого. Точно так же положительная репутация одного из друзей распространяется на другого. Так, например, говорят, что невозможно представить себе ситуацию, когда *dzmakatsebi* одалживают друг у друга оружие: т.к. эти отношения предполагают, что *dzmakatsebi* априори принимают участие в разборках друг друга [ПМА 2011, м., 26].

Приведу здесь слова самого героя рассматриваемого инцидента: «То есть почему я их побил? Реально тут какой был понт, не потому что ах, что-то там... Он мой *dzmakatsi*, сечешь, то есть он мое *sakheli* (имя). Убани – это что за масть? Знаешь, это имя, что ты за тип [что ты из себя представляешь]. У тебя вообще может не быть *dzmakatsi*, но у тебя будет этот момент – ты можешь быть способен подраться с двадцатью, пошевелить рукой, побить их и тебя за это оценят. Ты *vazhkatsi bichi* (мужественный парень)... И *sadzmakatso* реально – это мое имя. И я сам лично – имя моего *sadzmakatso*» [ПМА 2009, м., 27]. Здесь интересно замечание рассказчика, что быть уважаемым можно даже не имея *dzmakatsi*, создав себе хорошее имя самостоятельно. Репутация на улице настолько зависит от окружения, настолько принципиально важны для ее создания ассоциируемые с тобой люди, что факт возможности сделать себе имя самостоятельно рассказчик считает нужным отметить особо.

Беречь свою репутацию – обязанность *dzmakatsebi* не только по отношению к себе, но и друг к другу: «До сих пор так, я пойду на все ради своего *dzmakatsi*, только бы он был прав, я им доверяю в том, что они будут правы, потому что много раз были такие ситуации, и они во всех случаях были правы. Незначительные ошибки может совершить каждый, но не такие, что...» [ПМА 2009, м., 27]. Рассказчик не формулирует свою мысль до конца, но очевидно, что под недопустимыми ошибками он имеет в виду те, которые влекут за собой понижение статуса.

Таким образом, *dzmakatsebi* становятся друг для друга своеобразной визитной карточкой. В конфликтной ситуации достаточно назвать имя общего *dzmakatsi*, чтобы стороны отказались от претензий друг к другу – этот принцип, используя русский предлог, на улице называют *cherez dzmakatsi*. Приобретая право называть кого-то своим *dzmakatsi*, человек получает возможность пользоваться его именем как рекомендацией при установлении отношений с третьими лицами: «Допустим, где-то встретились люди из разных убани. Хоть в Сочи, хоть в другом убани. «Ты знаешь Гугу, Мишу знаешь, этого знаешь?» Уже из уважения

к ним и эти друг другу оказывают уважение» [ПМА 2007, м., 44]. Dzmakatsoba представляет важный инструмент создания отношений доверия на улице, которое в этом пространстве является необходимым ресурсом.

Dzmakatsi может представлять своего друга в любых уличных ситуациях, действовать от его лица на разборках, «заменять» его, и это является одним из тех уличных «правил», которые осознаются как ключевые. Взаимозаменяемость dzmakatsebi в делах чести настолько рельефно выражена, что формально dzmakatsi действуют не от лица друг друга, они фактически тождественны друг другу, выступая чуть ли не двойниками.

Принцип общей репутации, а соответственно и ответственности за совершенные поступки лежал в основе практики мщения (*abaroti* – от русского «оборот»), особенно распространенной на улице в беззаконные 90-е гг., когда агрессия направлялась не на непосредственного противника в конфликте, а на его dzmakatsi: «Был в городе и такой случай, что... пока обе стороны не задержали, совершенно не изменилась ситуация, продолжались abarotebi и с одной, и с другой стороны...то один нагрянет, убьет dzmakatsebi этого, то другой нагрянет, убьет dzmakatsebi того» [ПМА 2009, м., 19].

Принцип общей репутации объясняет и действия dzmakatsebi Лаши, вынудивших его расстаться с другом, «оставшимся в минусе», и тут же помирившимся со своими обидчиками. На этом примере хорошо прослеживается фактор давления группы на межличностные отношения между друзьями. Друг Лаши не входил в компанию, которая добивалась, чтобы тот прекратил с ним отношения dzmakatsoba, т.е. эта компания считала себя вправе вмешиваться в личные отношения своего члена с посторонним человеком. Проводя свои интересы, эта группа подростков опиралась на кодекс, легитимировала им свои требования. Отношения дружбы не могут быть личным делом двоих участвующих в них индивидуумов т.к. они затрагивают также интересы и честь группы, к которой эти индивидуумы принадлежат.

Принцип общей репутации dzmakatsebi, действующий на тбилисской улице, абсолютно укладывается в «принцип равенства по чести», который предлагает Бурдые в «Практическом смысле». Бурдые рассматривает отношения чести в числе других актов обмена, где «для осмысления всех наблюдаемых поступков чести и только их одних достаточно задать один фундаментальный принцип — принцип равенства по чести <...> обмен честью, как и всякий другой обмен (дарами, словами), определяется в качестве такового — в отличие от одностороннего насилия при агрессии <...> тем, что в нем заключается *признание партнера* (за которым в данном случае признается равенство по чести)» [Бурдые 2001: 197]. Отношения dzmakatsoba – это отношения чести, а значит, они могут быть построены и поддерживаться

только между равными, поэтому dzmakatsoba с тем, чей статус был понижен, становится невозможным.

Приведу еще одну цитату из интервью с Лашей, в которой он описывает, как именно он прекратил отношения со своим другом: «Сейчас мне очень стыдно, когда я вспоминаю этот момент, это один из самых болезненных моментов, мне тяжело это вспоминать. Я все тянул время, не мог решиться сказать ему, что мы больше не dzmakatsebi. Но он узнал об этом раньше от кого-то. Он спросил, правда ли это. Я ответил, что да. Он спросил, почему, я объяснил, что из-за этой ситуации. Но я сказал, что это *не отразится на наших отношениях, мы будем общаться как раньше* .

- Соб.: «И что, ваши отношения не изменились после этого?»

- Лаша: Может быть, после этого мы уже не так часто виделись. То есть я отдал предпочтение той шайке dzmakatsebi, с которой мне тогда хотелось быть. Тогда мне было 12 лет. Сейчас этот dzmakatsi один из моих самых хороших друзей» [ПМА 2011, м., 30].

Начало и прекращение отношений dzmakatsoba должно быть обозначено участниками этих отношений вербально. Пока не произошло обоюдное подтверждение факта установления dzmakatsoba, они не могут называть друг друга соответствующим образом. Вот как Лаша рассказывает о том, как он налаживал дружеские отношения с одной из авторитетных компаний: «Этот *kutoki* (очевидно от русского «куток», то же что состав, компания) были крутые типы, и меня к ним тянуло. Я постепенно начал с ними dzmakatsoba, сначала с одним, потом с другим – не со всеми сразу. У меня еще не со всеми *было сказано*, что «мы dzmakatsebi. Хотя с некоторыми это *сказано было*» [ПМА 2011, м., 30]. Речь здесь идет об отношениях двенадцати-четырнадцатилетних подростков, поэтому необходимость проговаривать вступление и выход из дружеских отношений в значительной мере объясняется ритуализованностью, характерной для детской дружбы, но также она, безусловно, связана и с важными следствиями в отношении общей чести и возможностью пользоваться именем dzmakatsi публично. Моменты, когда человек получает/теряет это право, должны быть четко обозначены.

Именно это право утратил друг Лаши, когда тот объявил, что прекращает с ним отношения dzmakatsoba. Выделенные мной курсивом слова Лаши о том, что прекращение dzmakatsoba не отразится на их отношениях, и они продолжают общаться по-прежнему, на первый взгляд, кажутся парадоксальными, но на самом деле они высвечивают (возможно, не осознанную самими носителями культуры) множественность форм института дружбы, соответствующих разным коммуникативным средам. Практикующаяся в уличной среде dzmakatsoba – одна из таких форм. Здесь отношения между друзьями имеют свои специфические

черты, свои нормативные предписания, отличные от норм дружеских отношений вне этого пространства взаимодействия. Таким образом, объявляя своему другу о прекращении *dzmakatsoba*, но уверяя в сохранении *прежних отношений*, Лаша сообщает ему, что в смысле взаимных прав и обязанностей на улице они больше не связаны, но вне улицы сохраняют эмоциональную дружескую связь и возможность общаться. Представляется, что этот пример «раздвоения» отношений не очень типичен и представляет скорее исключение из правил. Конечно, продолжение отношений с низкостатусным другом, скорее всего, все же могло вызывать недовольство той компании, которая вынудила Лашу прекратить с ним *dzmakatsoba*. Однако Лаша, желая сохранить друга и тонко чувствуя институционально-нормативную специфичность *dzmakatsoba*, использует эту лазейку в своих интересах. Формально отношения Лаша с его другом больше не представляют угрозы для «имени» ребят из этой компании - ведь они больше не являются *dzmakatsebi*. Как можно определить те отношения, которые сохраняют Лаша и его бывший *dzmakatsi*? Это эмоциональная привязанность, находящаяся вне регламентации *dzmakatsoba*, дружба, нормативные установки которой регулируются не уличным кодексом, а другими источниками и агентами – обыденной этикой, примерами из художественной литературы, отчасти – семьей (мужские члены семьи могут в той или иной степени разделять нормативные установки *dzmakatsoba*). Это дружба неформальная, в противоположность *dzmakatsoba* – дружбе формализованной.

Согласно правилам кодекса *dzmakatsebi* обязаны оказывать друг другу помощь в уличных стычках, как отмечалось выше, отказ дать отмазку (оказать помощь, в уличном слэнге используется калька с русского слова «отмазка») является основанием для потери статуса *kai bichi*. Важно, что это требование касается не только ситуаций, в которых затронуты интересы *dzmakatsi* лично, но также и случаев, когда *dzmakatsi* просит поддержки ради третьего лица. Это становится инструментом, позволяющим мобилизовать большие массы людей. На грузинской улице влияние и авторитет человека в значительной мере определяется конкретными людьми, а также группами, которые «за ним» стоят. Среди таких групп наиболее близкой является *sadzmakatso* или группа друзей, которые «двигаются» вместе. *Sadzmakatso* для подростка, молодого человека – источник уверенности в себе и существенная гарантия защищенности на улице. Взрослея и приобретая уличный опыт, он отсеивает ненадежных и моделирует круг из нескольких друзей, в котором максимально уверен. За каждым из этих друзей стоит еще несколько «надежных» *dzmakatsebi*, которые также обязаны оказать ему поддержку, если их друзья ради него попросят, или просто по знакомству, а возможно и без него: «Какая разница, мое *sadzmakatso* вообще не вмешается <...>, но у меня будут <...>

dzmakatsebi моего близкого, типы, которых я вообще не знаю, но он скажет, «это мой человек и у него какая-то проблема» [ПМА 2009, м., 27].

К определенному возрасту у такого молодого человека, при условии построения успешной карьеры и репутации на улице, строится сеть из «надежных» людей, которая распространяется за пределы соседского сообщества и покрывает территорию города, а возможно и выходит за его пределы.

Иметь сильный *sadzmakatso* значит не только обладать силовым и информационным ресурсом, но и быть конкурентноспособным в вопросе завоевания женской благосклонности. Принадлежность молодого человека к популярному составу, с которым считаются на улице (как и другие его уличные успехи), воспринимается противоположным полом как свидетельство его авторитета, мужественности и вообще «крутости». К тому же, завязывая отношения с молодым человеком, девушка и сама получает возможность пользоваться ресурсом его *sadzmakatso*, как минимум, в виде внимания и опеки со стороны его друзей, к которым их обязывает, опять же, уличный кодекс.

Принцип общей чести вкупе с требованием обязательной помощи *dzmakatsi* превращает *sadzmakatsoebi* (букв. «дзмакацтва») в сильные сообщества, в случае необходимости способные согласованно действовать и проводить свои интересы. Ресурс доверия, которым располагают *sadzmakatsoebi* благодаря регулированию прав и обязательств между друзьями уличным кодексом в беспокойное время Гражданской войны в Грузии в 1991 – 1993 гг. и период после нее создал условия для институализации части «дзмакацств». Д.В. Громов говорит о возникновении в 90-е гг. «социального лифта», позволяющего уличной молодежи из группировок довольно легко переходить в бандформирования» [Громов 2009: 20]. Некоторые из «дзмакацств» Тбилиси превратились в «братства» *sadzmoebi*, банды с высокой степенью сплоченности, которые сделали улицу источником дохода, занимались крышеванием и другой экономической деятельностью: «У нескольких *sadzmo* была претензия на то, чтобы быть самыми серьезными, самыми опасными, самыми авторитетными, это были банды, грубо говоря, это был вопрос власти» [ПМА 2009, м., 27].

У формализованной дружбы, опирающейся на принцип общей чести, помимо гарантий обязательной поддержки, которую она предоставляет, есть и другая сторона. *Sadzmakatso* становится для молодого человека не только «спиной» и опорой, но и тем коллективом, который задает ему как личности жесткие рамки. Пример этому – уже рассмотренный случай Лаши. В грузинском художественном фильме «Прогулка в Карабах», повествующем о жизненных перипетиях молодого человека в Грузии 90-х годов, есть сюжетная линия, посвященная любви героя к девушке легкого поведения. Помимо семьи молодого человека

именно его sadzmakatso прилагает активнейшие усилия к тому, чтобы разлучить его с неподобающей ему «партией» [morchiladze 2004].

Имя или репутация – самый ценный ресурс на улице. Чем больше уличные амбиции, тем больше чувствительность даже к самым незначительным угрозам имени. Имя может иметь количественное измерение – по величине круга лиц с высокой репутацией, которые могут предоставить рекомендацию. Имя и базирующаяся на нем рекомендация – основной инструмент регулирования уличных конфликтов. Принципиальное значение на улице имеет первая стычка – то, как ты справишься с первым покушением на имя. Наличие в арсенале уличных процедур опции «порчи», «позора», близкого по функции к тюремному опущению, позволяет сделать репутационный крах однозначным и очевидным для всего сообщества. В репутационной гонке используются разные стратегии – от оборонительной, охранительной, до агрессивной – ведь возвыситься можно и за счет опущения другого. Уличная биржа представляет основную сцену, где фиксируются и становятся общим достоянием репутационные завоевания и потери. Собственно, смысл участия в уличной жизни и состоит в самопродвижении, поле для которого предоставляют квартальные биржи. Рискованные и дерзкие поступки, нестандартные, эффектные жесты, демонстрация щедрости – необходимый для построения репутации в сообществе набор инструментов. Принцип общей репутации, предполагавший ответственность каждого за репутацию коллектива, и соответственно, ответственности группы за индивидуальную репутацию, представляет механизм, облегчающий жизнь в условиях постоянной репутационной борьбы и необходимости отражать обусловленные ею вызовы. Этот принцип актуализировался независимо от характера личных отношений между ребятами с биржи – его действие распространяется даже на тех, кто имеет низкий статус в убани. Поддержание коллективной репутации убани оказывается важнее внутренней иерархии статусов.

Действие принципа общей репутации распространялось не только на членов реального локального сообщества, члены которого были объединены знакомством и реальными взаимоотношениями, но и на воображаемые, символические сообщества жителей более крупных городских кварталов, образованных из нескольких убани. Становится понятно, каким образом локальный патриотизм, представляющий собой следствие принципа общей репутации, становился удобным инструментом для мобилизации широких масс (подробнее об этом будет сказано в главе 4). Этот принцип – основа как локального патриотизма, так и других действующих на улице групповых солидарностей.

Принцип общей репутации также определяет организацию отношений *dzmakatsoba* – формализованной и регламентированной уличной дружбы. Хотя функционирование *dzmakatsoba* не ограничивается рамками уличной среды, нормы и правила этих отношений во многом определяются уличными понятиями. В пространстве улицы дружба не принадлежит сугубо частной жизни, она является предметом контроля всего уличного коллектива, к которому принадлежат друзья или один из них. Если дружба обычно строится на обмене – материальном или символическом, то на грузинской улице обмениваются, прежде всего, ресурсами репутации и насилия. С годами и опытом происходит этическое переосмысление продиктованных кодексом регламентаций дружбы, молодой человек движется по пути снижения ее формализации к «этической» дружбе.

2.7. Азарт и репутация. Уличные ставки

О *mazavshikoba*, или *khelze gamazva* («вмазывании на руку»), я узнала, когда эта тема несколько раз сама всплыла в интервью. Грузинское название этой практики связано с понятием «маза» в русском жаргоне, где оно полисемично, но в части значений совпадает с грузинскими терминами *mazi* (ставка) и *mazaoba* (делать ставку). Так, глагол «мазать» имеет значение «заключать пари» (««Торпедо» продует, мажем?» [Епишкин 2010]), а существительное «маза» употребляется в значении ставки в игре, на тотализаторе. Словари дают еще, как минимум, четыре значения существительного «маза»: 1) пари: «Есть маза, он не придет!»; 2) возможности что-то сделать или получить; 3) заступничества, связей, блата, знакомства; 4) идеи, мысли [Елистратов 2000]. Можно найти указания и на другие значения этих слов и их производных, обозначающие те или иные реалии воровского мира, например, «маз» или «мазь» — уважаемый вор, ловкий мошенник, «мазиха» — карта-дама, женщина, относящаяся к блатному миру.

По уровню эмоционального накала рассказов о *mazavshikoba* в интервью я поняла, что столкнулась с одной из важнейших для улицы тех лет практик. Правила *khelze gamazva* следующие: играющий держит пари (ставит *maziani*, *mazi*, делает ставку (*mazians debbs*)) с другим играющим или «мазавщиком» (теневым букмекером) и сообщает сумму, которую он готов поставить на ту или иную спортивную команду. В случае выигрыша партнер по игре обязан выплатить ему условленную сумму, в случае проигрыша сумму выплачивает игрок, который делал ставку. Долг, выплачиваемый проигравшим в азартных играх, на грузинском уличном сленге называется *tavani*. В качестве крайнего срока выплаты *tavani* традиционно назначается полночь условленной даты. Обычно в уличном *khelze gamazva* действует правило, согласно которому игра прекращается, когда сумма проигрыша достигает *pataloki* (от рус.

потолок) — двух тысяч долларов, хотя мои собеседники часто упоминали примеры, когда эта сумма была значительно выше. Ограничение обусловлено тем, что «это доступная сумма, которую может достать любой человек, может быть с трудом, но все же это доступная сумма...» [ПМА 2011, м., 21]. Особенность *mazavshikoba*, в сравнении с азартными играми в казино или популярных в Грузии тотализаторах, состоит в том, что здесь можно играть, не имея денег. По словам моих собеседников, именно поэтому (помимо более высоких, по сравнению с тотализаторами, ставок) в *mazavshikoba* могут проигрываться огромные суммы: «В *mazavshikoba* проигрывают больше денег, чем в казино. Потому что у тебя — на *posle* [рус. «после»]. Ты звонишь: «Поставь пять тысяч долларов», — а в этот момент у тебя их нет. Ты думаешь: через месяц у меня будут. А через месяц у тебя столько набирается [видимо, проигрышей в процессе попыток отыграться и выплатить первый долг]. А в казино надо иметь кэш. Ну и потом продают дома, еще что-то» [ПМА 2012, м., 24]. Ставить *maziani* (предлагать пари) может любой. Стороной, принимающей пари, тоже может быть непрофессиональный игрок, но есть и «профессиональные» мазавщики, которые превращают эту деятельность в бизнес. По словам моих собеседников, за таким бизнесом обычно стоят воры в законе или сотрудники правоохранительных органов, которые «крышуют» его, получая процент; в первом случае говорят о «традиционных» двадцати процентах, которые грузинские воры брали за свои услуги [ПМА 2011, м. 21]. Криминолог Г. Слэйд, опираясь на материалы Городского суда Кутаиси, упоминает случай, когда «группа преступников» под патронажем вора в законе, рэкетировавшая ломбарды, устанавливала свои игровые автоматы и вымогала долю с игровой прибыли» [Slade 2013: 58].

Само по себе *mazavshikoba*, понимаемое как заключение пари с условной денежной ставкой, не является в Грузии незаконным, однако, в случае, если устанавливается его регулярный и организованный характер, оно подпадает под санкции закона как незарегистрированная предпринимательская деятельность. Также законом карается вымогательство и «членство в воровском мире», в которых — в случае, если причастность воров к игровой сделке будет установлена, — могут быть обвинены практикующие *mazavshikoba* [sakartvelos siskhlis samartlis kodeksi, статья 223; ras ver umtkitsebs 2010; sportis sasakhlestan 2013].

В основе практики *khelze gamazva* лежат три основных механизма, обеспечивающих ее функционирование. Первый — доверие игроков друг другу, основывающееся на их репутации. Если мазавщик не доверяет игроку, он не будет с ним играть, откажется принимать от него ставку. Поэтому во взаимодействии игроков часто принимает участие третье лицо — посредник (уличный авторитет или вор), который становится гарантом исполнения

обязательств той стороной, которую он представляет. Посредничество в денежных спорах, связанных с азартными играми, и сбор игровых долгов представляют традиционную деятельность воров в законе, первоначально занимавшихся этим в советских тюрьмах [Oleinik 2003; цит. по: Slade 2013: 58]. Роль посредника в *khelze gamazva* может заключаться как в предоставлении рекомендации потенциальному игроку, на которую полагается мазавщик, принимая решение, стоит ли ему рисковать, играя с этим партнером, так и в принятии на себя ответственности за выплату одним из игроков долга. В следующем фрагменте моей беседы с двумя уличными авторитетами-посредниками они рассказывают о том, как выступали гарантами выплаты выигрыша.

И.1: Ну он так задержал, на день, а потом мы были посредниками. Уже мы должны были с ним [с мазавщиком] разговаривать, он [проигравший] уже не мог появиться. Ну, тут идея какая: раз с его стороны кто-то нашелся, кто возьмет на себя ответственность, что он вернет деньги, глупость, если он [мазавщик] где-то скажет, что он задержал на день, да он даже и меньше задержал, ничего и не случилось.

И.2: Он задержал часть.

И.1: Да, задержал часть. На один день.

И.2: Семсот лари или что-то такое, да? Короче, тысячу триста дал вечером, и мы сказали, мол, завтра отдадим остальное, просто так случилось, что они ехали, везли деньги и попали в аварию, ведь проблем нет? Он говорит, мол, нет, никаких проблем, лишь бы деньги принесли. [Как будто обращаясь к проигравшему] «Он потом и еще с тобой будет играть, ну и что, что нарушил, он знает, что ты тот, кто приносит деньги» [не нарушает долговые обязательства] [ПМА 2011, 1: м., 21 ; 2: м., 22].

Второй механизм — это норма уличного кодекса, согласно которой не выплативший в срок игровой долг становился «фуфлом», т. е. подвергался порче (*garicheba*). Он приобретал уличный статус, полностью рушивший его репутацию и делавший его изгоем на улице: «...менталитет все-таки большую роль играет в том смысле, что ты настолько не хочешь быть фуфлом, что в любом варианте лезешь из кожи вон и все-таки достаешь деньги» [ПМА 2011, м. 21].

В тюремном кодексе идея «фуфлошничества» связана с актом гомосексуального опущения: «В результате невыплаты карточного долга или невыполнения других финансовых обязательств перед «братвой» становятся «фуфлошниками», считается, что у человека всегда есть некая последняя «монета» для расплаты — его зад, или «фуфло», на тюремном жаргоне»

[Зейналов: гл. 21 «Голубые»]. В уличном фольклоре в связи с фуфлошничеством вместе с одеванием цветной одежды³⁷ также фигурирует «сажание на бутылку», но, рассказывая о реальной практике превращения в «фуфло» (*gafufloeba*), мои собеседники говорили только о пощечине, которую проигравшему, объявляя его фуфлом, дает тот, кому он не принес в срок деньги (назвать проигравшего «фуфлом» мог только он). Подчеркивается также, что ни объявление человека «фуфлом», ни пощечина не являются обязательными. Человек становится «фуфлом» по самому факту невыплаты денег, даже если тот, с кем он играл, не объявит об этом «в обществе» (на практике это, разумеется, не отменяло значения огласки). С фуфлошником прекращали отношения *dzmakatsoba*, на улице он превращался в персону нон грата.

Третий механизм — принцип общей репутации, который побуждает всех, кто входит в область «репутационной круговой поруки» проигравшего, предпринимать действия по недопущению краха его репутации. В частности, мои собеседники называли выплату проигрыша за друга (при наличии такой возможности) главной обязанностью, налагаемой отношениями *dzmakatsoba* [ПМА 2011, м., 22]. Принцип общей репутации предполагает, что ущерб, нанесенный чести любого члена группы, приравнивается к оскорблению всей группы и каждого из ее членов, и наоборот. Согласно этому принципу, репутация индивида находится в прямой зависимости от репутации членов родственных, соседских, дружеских групп, к которым индивид принадлежит, а также от коллективной чести этих групп как общностей. Эта взаимозависимость репутаций не только подразумевается, но осознается и проговаривается. Обеспокоенность репутацией тех, на кого распространяется действие этого принципа, предполагает не только помощь в случае угрозы их чести, но также контроль и давление — так контролируют, например, честь «своих» девушек и женщин.

Понятно, что в случае, когда речь идет об обеспечении выплаты очень крупных сумм, перечисленных механизмов может быть недостаточно, и заинтересованные участники могут прибегать к любым средствам давления на должника — запугивание, шантаж, угрозы семье и т. д.

Вероятно, распространение *mazavshikoba* на улице связано с практикой игры «с зоны», когда мелкие игроки просят своих близких на воле сделать за них небольшие ставки на футбольные матчи, а более серьезные игроки играют друг с другом на крупные суммы прямо

³⁷ Мне не удалось выяснить, существовала ли практика насильного одевания в цветную одежду, упоминание о ее связи со статусом «фуфло» присутствует в дискурсе в виде фраз наподобие «готовь цветную рубашку», «я для тебя цветную майку уже купил» и т.д.

внутри зоны. Самые же серьезные игроки играют с находящимися на свободе; в этом случае ставка составляет минимум тысячу лари [“mazavshikis” 2013].

Создается впечатление, что уличная практика *khelze gamazva* в описанном виде представляет собой относительно новое явление. Об этом свидетельствуют данные интервью с собеседниками сорока лет и старше: «Раньше играть *pristavkaze* [«приставкой», от рус. приставка] считалось недостойно. Приставка — это когда играешь не на деньги, которые у тебя в кармане лежат, а на деньги, которые ты в случае проигрыша должен принести после» [ПМА 2009, м., ок. 48].

Часто ставки делают по программам тотализаторов (т. е. договариваясь использовать установленные тем или иным тотализатором умножающие коэффициенты, применяющиеся в случае выигрыша или проигрыша каждой из команд) или же играют на конкретную сумму. Играют как на улице между собой, так и встречаясь с мазавщиками у тотализаторов и казино, часто делают ставки по телефону. Как сказал один из моих собеседников, «если атмосфера казино — приглушенный свет и дым, то атмосфера *khelze gamazva* — это улица», ведь «ты же с улицы звонишь» [ПМА 2011, м., 22].

Mazavshikoba стало активно обсуждаться в СМИ во время Чемпионата мира по футболу 2010 г., а также в связи с дискуссиями о запрете игорного бизнеса в Грузии и предполагаемой опасности развития в результате этого запрета «подпольных» игровых практик. В этот же период «на тех людей, которые занимались этим бизнесом, началась целая кампания преследования со стороны государства» [ПМА 2011 м., 21]. Особый резонанс получило дело известного футболиста Гиорги Деметрадзе, который обвинялся в *khelze gamazva* и последующей попытке договориться («криминальной сделке») о снижении выплаты с привлечением «носителей воровского менталитета» (*mazavshikoba* 2010).

Практика *khelze gamazva* окрашена спектром сильных эмоций — азарт, триумф, отчаяние, стыд. Один из моих собеседников однажды обмолвился, что недавно встретил проигравшего знакомого, которому нечем было заплатить *tavani*: «Он прятался, не мог подняться в убани [т. е. не мог появиться в своем квартале], так как ему было стыдно» [ПМА 2011, м., 22]. Проигрыш в *mazavshikoba* и страх быть объявленным «фуфлом» связывает эту практику с темой суицида. В отмеченный период особого внимания к рассматриваемой практике в СМИ появилось несколько публикаций, где излагались истории самоубийств подростков и молодых мужчин из-за проигрыша в *mazavshikoba* (например: *mazavshikoba* 2010). Драматические истории о суицидах, уже приобретшие черты нарративизации, рассказывали и мои собеседники: например, такова история о том, как отец хотел проучить сына-игрока и не сказал ему сразу, что долг уплачен, а тот выбросился из окна [ПМА 2011, м.,

21]. Приведу целиком один рассказ от первого лица, который, на мой взгляд, хорошо передает атмосферу репрезентаций mazavshikoba.

«Я тебе расскажу из своей жизни. У меня было tavani, я много сдал уже, мне где-то три тысячи оставалось принести, и все где-то пятьдесят человек в убани стоят, и уже одиннадцать часов двенадцать минут [традиционный срок выплаты tavani — полночь], и денег нет. Парни говорят: «Давай, ворвемся на колонку» [ограбим автозаправку]. А я не хочу так — врываться на колонку, а ты в такой момент именно sprasobni [от рус. способный] на это, если ты до этого жил по-мужски, а потом кто-то должен назвать тебя фуфло, ты ворвешься, ты правда туда пойдешь, ну это все очень плохо. Ну, я давай домой, мама — последняя надежда, раньше мне соседка давала, она сказала, что у нее нет, говорю маме, у моего dzmakatsi [друга] семья рушится, он заложил золото в ломбард, обязательно надо его оттуда забрать. Мама говорит: «Я пойду, возьму у Тамрико» [соседки]. А я знаю, что у Тамрико нет, сам только что был. А это был 2006 год, я два года назад купил компьютер, сел в ворд, пишу письмо. Пишу письмо моему sadzmatso [группа dzmakatsi — уличных друзей], у меня включена песня из «Призрака», я так не плачу, просто сижу, и сами, как вода, льются слезы. Отец рядом в соседней комнате, он и не догадывается, что происходит, я пишу письмо, очень теплое письмо парням, и у меня лежит одна пуля. Представь себе, какой ужас эта игра. И я знаю, что я так жить не смогу, вот в такой я был гордыне [рассказчик в других частях нашей беседы говорит о переосмыслении уличного опыта, которое произошло у него под влиянием обращения к православию], нажимаю на принт — не печатает, нажимаю на принт — не печатает, звоню своему dzmakatsi, у него тоже принтер. — «Какой принт, парень, — выходи, что-нибудь сделаем, уже полдвенадцатого». — «Ой, давай, делай, что я тебе говорю». Одним словом, он не напечатал. Что-то мне начал объяснять, мне было не до того, чтобы его слушать. Поднимается моя мать и дает мне деньги. «У Тамрико не было», — говорит, будто бы она к Тамрико ходила.

Нет, я бы отнес ему деньги. Я бы сходил на колонку, ограбил бы, взял бы деньги, но все-таки это сделал бы [самоубийство], потому что я не смог бы жить так, разбойником. Нет шанса. Я спускаюсь, там двое моих dzmakatsi: «Давай, все, пошли», я говорю — «Подождите, куда пошли?» — «Почему ты такой спокойный, Ника?». Ну и я вытаскиваю деньги. Пошли, отнесли эти три тысячи долларов. Потом пошли, еще деньги остались, и мы круто выпили. Это плохо, что в конце улицы всегда это самоубийство [ПМА 2012, м., 24].

При всей драматизации и даже трагичности историй о mazavshikoba, репрезентации khelze gamazva содержат и положительные коннотации. Mazavshikoba дает молодым людям

остроту ощущений, возможность для риска и азарта, надежду выйти с честью из критической ситуации проигрыша или стать предметом восхищения в своем убани в случае выигрыша. Сам процесс поиска денег для выплаты проигрыша, понимаемый как поиск выхода из драматической ситуации, становится самоценной деятельностью. Один из моих собеседников, пытавшийся «завязать» игрок, говорил об этом так: «Самый кайф — не когда выплатил, а когда проиграл: тогда ты весь в мыслях, весь в себе» [ПМА 2011, м., 22]. О *khelze gamazva* говорят как о зависимости, когда человек начинает нуждаться в ощущении связанного с игрой и даже с проигрышем напряжения.

И.: «...друг, когда искал деньги, чтобы выплатить проигрыш, говорил: «Мне нужна веревка» [чтобы повеситься]. Когда выплатил, опять: «Мне нужна веревка».

Соб.: Почему?

И.: Потому что выплатил» [ПМА 2011, м., 22].

Игроки с очевидной гордостью рассказывают, как всё их *sadzmakatso* собирало деньги, чтобы заплатить их проигрыш. Количество готовых сдать деньги для выплаты твоего *tavani* свидетельствует о широте твоей социальной сети, в которой ты пользуешься хорошей репутацией, величине круга, где тебя ценят. Это делает *mazavshikoba*, как лотерею репутационных ставок, еще более заманчивым — даже в случае проигрыша оно давало шанс заработать репутационные очки в сообществе.

Собранные на выплату *tavani* деньги обычно не возвращают прямым образом (хотя возможен и такой вариант). Это скорее долг с отложенной реципрокностью, в том числе и когда эти деньги преподносят как подарок. Часто такие деньги возвращали через некоторое время в такой же ситуации проигрыша — когда проигрывался уже тот, кто до этого сдавал на *tavani*. В ряде случаев это было «делом совести» (*namusis ambavi*), и внесенные суммы никак не фиксировались: «Если я тебе помог и дал сто лари, ты же не дашь мне [потом] десять лари» [ПМА 2017, м., ок. 30]. В других случаях долговые отношения были значительно более формализованы: составлялся список внесенных сумм [ПМА 2017, м., 33]. Если в убани собирался общак, вариантом возврата долга, не разрушавшим его трактовку как «подарка», но позволявшем не нести груз отложенной реципрокности, было вложение денег в общак. К примеру, это было логичным способом возврата долга, если он был преподнесен как «подарок» от *sadzmakatso*.

Очевидно, что перечисленные механизмы, обеспечивающие выплату *tavani*, представляют собой потенциально полезный инструмент для тех, чья прибыль связана с игорным бизнесом. Проигрыш успешно трактуется теми, кто занимается этим бизнесом, как *tavani*. Апеллируя к уличному кодексу и последствиям такого грубого его нарушения, как

невыплата *tavani* в срок, они обеспечивают возврат проигранных денег: «Воров якобы уже нет, но они так прекрасно разбирают по черным понятиям эту ситуацию. <...> Прекрасно... Будто бы уже нет этих воров в законе и людей черных понятий, но они прекрасно используют это потом в свою пользу» [ПМА 2011, ж., 29]. Поскольку *gafufloeба* все еще имеет негативные последствия для репутации и, соответственно, социальной жизни, определение проигрыша как *tavani*, вкупе с угрозами, оказывается действенным способом давления: «То есть — «Ты не сдашь [*tavani*]? Плохи будут твои дела. Я создам тебе на улице очень плохую ситуацию». То есть он тебя пугает. И ты вынужден, это момент мужественности, что ты должен сдать» [ПМА 2011, ж., 29]. Такой бизнес опирается на уличные связи, необходимые для оказания давления: «У него есть эти люди черных понятий, которые потом, если этот тип не платит денег, он их вмешивает, и они идут и говорят: «Парень, ты должен сдать *tavani*, должен принести, если ты не принесешь вовремя, будешь иметь дело с нами». Он связан с улицей» [ПМА 2011, ж., 29].

Упоминание угроз здесь не случайно. Необходимость прибегать к угрозам объясняется, в том числе, заметным обесцениванием идеи репутационного краха, связанного с невыплатой *tavani* в конце 2000-х гг. Об этой тенденции говорили все собеседники, с которыми мы касались темы *tavani*, причем, по их словам, процесс начался в последние несколько лет и происходил буквально у них на глазах. Его связывают с реформами, проводившимися правительством Михаила Саакашвили: «Много и таких, кто ходил в убани, и мы знали, что они стали *fuflo*, в конце это их уже больше не обламывало, когда пришел Миша, четыре года где-то назад это *gafufloeба* вошло в моду. Ну, конечно, приятно это не было. Но если раньше два человека в год становились *fuflo*, теперь — десять человек в день. Потому что это *tavani* было воровское, больше ничего. Проиграешь, не принесешь и не покончишь с собой. И сейчас я знаю многих, которые в свое время не принесли, но с ними *dzmakatsoben* [продолжают отношения *dzmakatsoba*] как ни в чем ни бывало. Сейчас им уже наплевать на *tavani* и на *mazavshikoba*. Просто когда делать было нечего на улице: «Что сделать? Может быть, выиграем», — и они *mazaobdnen* [мазали, т. е. делали ставки] [ПМА 2012, м., 24].

Вместе тем, конечно, идея *fuflo* даже в таких случаях не теряет силу полностью: при случае этим людям припоминают неудобный факт их биографии. На уровне убани механизм, обеспечивающий выплату *tavani*, действительно был преимущественно репутационный — для того чтобы он действовал, было достаточно страха прославиться как *fuflo*.

Несмотря на деградацию построенного на уличных (воровских) понятиях репутационного механизма *tavani*, сами воры, тем не менее, оставались той силой, к которой обращались, чтобы обеспечить возврат игровых денег. При этом, в условиях, когда воры, спасаясь от преследований закона в эпоху борьбы М. Саакашвили с организованной

преступностью, покинули страну, свои действия они осуществляли из-за границы (по звонку). Рассчитывая на свои 20 % от выигрышей, теперь они действовали не через кодекс, а скорее как мафия, которая, используя свои сохранившиеся в стране связи, оказывала давление на должников:

- И.1: «Нет, случаи-то конечно есть [когда действует механизм *tavani*], просто я говорю, что людей это не так уже волнует. Был же случай по телевизору, что воры из Греции, из России, из Москвы были в курсе дела, и пятнадцать-двадцать процентов выигранного принадлежало им. В том случае, если кто-то не мог заплатить, он знал, имя и фамилия не имеют значения [видимо, под именем (и фамилией) имеется в виду репутация], что это его и все. Они [деньги] — его, и когда он заплатит...

И. 2: Родственники должны побеспокоиться и достать.

И. 1: Он позвонил и сказал, что в конце месяца деньги должны быть [ПМА 2011, 1 — м., 21, 2 — м., 22].

* * *

Для завоевания репутации на улице необходимы дерзкие поступки. Поступок должен быть связан с риском, и чем больше риск, тем больше очков он добавит в репутационную копилку. Для обозначения тех, кто готов идти на большие риски и совершать поступки на улице, используются калькированные с русского языка сленговые термины *ispalniteli* (а также *shemsrulebeli*, грузинский эквивалент русского слова исполнитель) и иногда *spasobni* (от русск. способный). Представляется, что практика *khelze gamazva* с ее значением репутационного вызова получила особую важность именно в эпоху, когда пребывание на улице уже не могло рассматриваться как достаточно «серьезное» занятие: улица больше не сулила привлекательных карьерных перспектив, а большая часть рискованных практик, с помощью которых зарабатывались репутационные очки (мелкие кражи и ограбления, участие в разборках и т. д.) теперь стали малодоступными, так как влекли за собой предписанные законом последствия. В этих условиях участие в мужской игре чести — *khelze gamazva* — становилось чуть ли не единственным способом для зачастую не занятых (или не занятых всерьез) ни учебой, ни работой парней проявить себя, совершить поступок. Однако вскоре под пристальное внимание государства попала и эта практика, что, вместе с постепенным расширением набора одобряемых обществом этических альтернатив понятиям, привело к потере *mazavshikoba* — практикой, в организации которой значительную роль играл уличный кодекс, — своего значения репутационного генератора.

2.8. Улица как обязательный биографический этап

Проводя интервью, я столкнулась со сложностями, которые были вызваны тем, что значительная часть моих информантов в самом начале разговора или даже еще раньше, в тот момент, когда мы договаривались об интервью, старались сразу же провести разделительную черту между собой и улицей, заявляя приблизительно следующее: «Я был далеко от всего этого». Казалось, что после этой фразы брать интервью не имело смысла. Как мне стало понятно впоследствии, отчасти это было связано с табуированностью темы улицы в эпоху «антиворовской» кампании М. Саакашвили, отчасти - с переоценкой значения уличного опыта в своей биографии. Тем не менее, потом в ходе разговора оказывалось, что провозглашаемая «далекость» в действительности вовсе не свидетельствовала о невключенности информанта в уличное сообщество. И для человека, чьи интересы и жизненные ориентиры уже давно вышли за пределы соседского социума, подтверждение достойного места, которое он в нем занимал, продолжает иметь большое значение. Даже тогда, когда информанты позиционировали свой случай выстраивания отношений с улицей как исключительный и говорили о себе как о «белой вороне» (имея в виду, что за пределами их круга интересов оставалось все, что было актуально для их «уличных» сверстников), целью ремарок, которые они делали в ходе интервью, было показать, что они пользовались в этом сообществе определенным уважением.

Желание оценить свой опыт столкновения с улицей как положительный объясняется принятым обществом и воспринимающимся как нормальный биографическим шаблоном, в котором «улица» должна обязательно присутствовать в жизни подростка. Большинство участников форумов утверждают необходимость для каждого в той или иной степени пройти «школу улицы». Однозначно отрицательное отношение к этому опыту – редкое исключение. Уличный опыт считается необходимым, прежде всего, потому, что он испытывает человека, учит его преодолевать любые жизненные трудности. Его сравнивают с опытом, который дает армия. Так, по словам одного информанта, «человек, который пожил той жизнью, в жизни всегда найдет дорогу, такой человек почти все видел, у него был очень серьезный опыт» [ПМА 2007, м., 25]. Здесь нужно отметить, что начиная с 1960-х годов армия начала терять свое значение в жизни тбилисцев, поскольку все больше родителей находили возможность освободить своих сыновей от военной службы или добивались организации их краткосрочной службы в местных частях [Koehler 2000: 28]. Я не раз слышала от молодых тбилисцев об их негативном отношении к службе в армии («С какой стати кто-то будет мной командовать?»), которое стало меняться после реформ вооруженных сил при М. Саакашвили, и особенно во время Грузино-российской августовской войны 2008 года, когда армия начала

ассоциироваться с героизмом и патриотизмом. Многие с «улицы» тогда записывались добровольцами.

Мне часто говорили о том, что улица учит искусству отношений, дает возможность научиться выбрать правильную линию поведения и ориентироваться в самых разнообразных ситуациях. Без этого опыта «ты что-то вроде инопланетянина». Улица рассматривается как главный воспитатель мужественности, необходимый этап, который должен пройти мальчик, чтобы стать настоящим мужчиной: «Улица – это школа, которая должна тебя сформировать как мужчину! Чтобы стать мужчиной, тебе не поможет ни образование, полученное в школе, ни семья!» [rok/metal kulturis mimdevrebi 2007].

Из вышеприведенных примеров становится понятно, почему «уличный этап» жизни рассматривается как необходимый в биографии: отсутствие этого опыта подвергает сомнению свою мужественность и приспособленность к жизни. Поэтому не удивительно, что важным для идентичности может быть не только простое обладание этим опытом в прошлом, но и высокий статус, занимаемый в уличном сообществе в молодости. Приведу пример из интервью: «Нет человека, у кого не было бы комплекса *dzvelbichoba*. Он может быть хорошим режиссером, и никого не интересует, кем он был в молодости, а он скажет: «Я в молодости был дзвели бичи». А он не был. Я уверен, что он не был» [ПМА, м., 35].

С другой стороны, положительную репутацию на улице важно иметь не только в прошлом, но сохранять доброе имя и в настоящем, поскольку «... улица это такая вещь, там должен вырасти твой сын, там ходит твоя семья, всегда нужно, чтобы тебя ценили, каждый человек» [ПМА 2012, м., 24].

Однако степень погруженности подростка в жизнь биржи в его период *бичоба* может быть разной. Нормальный жизненный сценарий подразумевает, что с поступлением в вуз, началом работы или другой деятельности, не связанной с локальным сообществом, биржа должна утратить значение в жизни мужчины, или, точнее, уйти на задний план, трансформировавшись в досуговую группу, с которой мужчина проводит лишь ограниченную часть своего времени вместе с такими же, уже обремененных семьей и работой сверстниками-убнели. Приведу цитату из интернет-форума, участники которого обсуждают вопрос о необходимости уличного опыта. Автор высказывания позиционирует себя как обладающего обширным уличным опытом человека, но все же говорит о том, что в какой-то момент необходимо остановиться и выбрать другой путь: «Я и улицу видел и абсолютно все, что с улицей связано; меня и задерживали, и отпускали, я и воровал, и отнимал, у меня до сих пор есть старые *dzmakatsebi*, но нет, ну... Я хочу сказать, что и улица – это хорошо, но вовремя нужно прийти в себя» [rok/metal kulturis mimdevrebi 2007].

Моментом выбора, который должен сделать подросток между дальнейшим укреплением своего авторитета в местном сообществе с возможностью последующей воровской карьеры и карьерой за пределами локального сообщества, обычно считается период, наступающий после окончания школы. С этого времени от молодого человека ожидается, что он постепенно будет сужать свои связи с биржей, вследствие недостатка свободного времени и сменой жизненных ориентиров в пользу образования, создания собственной семьи, и в результате, карьеры вне соседского сообщества. Вот как, к примеру, описывает свои отношения с убанской биржей один из моих собеседников, менеджер по продажам двадцати семи лет, ранее активно вовлеченный в уличную жизнь: «Ну а те кто был моего возраста, и там аналогично: у кого-то семья, у кого-то свой бизнес, кто-то работает вообще абсолютно в другом месте, кто-то стал компьютерщиком, кто-то айтишником, кто-то работает в банке. И вот этот народ то же самое, летом по вечерам они тоже бывают вместе, это уже другая тема, это побыть вместе, это просто потому, что их либо много, и они у кого-то дома вместе не поместятся, просто это уже по-дружески, в хорошую погоду они стоят вместе, И их жены тоже иногда бывает рядом встанут, там уже идет чисто дружеское. То есть редко бывает, чтобы какая-нибудь драка или конфликт» [ПМА 2009, м., 27]. Очевидно, что возможность присутствия жен на таких дружеских «биржах» друзей, свидетельствует о совсем другом значении этого времяпрепровождения. Другой мой собеседник специально уточнил, что такие встречи старых друзей уже не несут той нагрузки, которая подразумевалась под «укреплением биржи» [ПМА 2011, м., 29].

Эти «биржи» уже не имеют постоянного круга участников, как это бывает с биржами молодых людей, они превращаются просто в место, где можно пообщаться с соседями: «Там ты встречаешь очень многих знакомых, с которыми у тебя до этого не было никакого соприкосновения, и ты это, узнаешь тысячу всяких новостей, слухов и сплетен, вот просто как женщины сидят на кухне и сплетничают, а мы разговариваем там». Нетрудно представить, что позже такие «биржи» в убани становятся важной поддержкой для пожилых людей, которые сохраняют благодаря им социальную активность.

Сохранение молодым человеком прежней активной вовлеченности в жизнь локального сообщества и по завершении периода студенчества, даже при его включении в предписываемые обществом для этого периода жизни сферы деятельности (образование, работа, семья) часто описывается в терминах «увязания в болоте». Один из моих собеседников с горечью прокомментировал такое «застревание» на уличном этапе друзей своего сына: «<...> Они оглянулись на себя, на то, что происходит вокруг них – «в какое болото мы попали!». Они ведь не маленькие уже, взрослые». [ПМА 2009, м., ок. 46]. Задержавшиеся на

улице в случае, если они не смогли добиться высот и в уличной карьере, часто реализовывают себя, поступая на службу в правоохранительные органы (в 1990-е гг.) или пополняя ряды духовенства (в 2000-е).

С другой стороны, хорошая репутация и высокий статус, завоеванные на улице в «свое время», сохраняются за человеком и после прекращения активной уличной жизни, это достижения, которыми он сможет распорядиться и в дальнейшем. Сумевший выстоять в условиях жесткой уличной иерархии постепенно достигает состояния уверенности в своем социальном капитале. Прошедший «академию улицы» воспринимает город как домашнюю территорию – освоенную через свой положительный и отрицательный социальный опыт, наработанные связи: «Уже такой момент, что я, например, если у меня будет какая-то проблема, с кем-то произойдет конфликт, у меня есть dzmakatsebi фактически в каждом убани» [ПМА 2009, м., 27]. Именно это имел в виду Д. Конквиргуд, говоря об организации уличных групп через коммуникативное и физическое определение пространства. Стоит вспомнить, что согласно Конквиргуду, каждая уличная группа укоренена на четко ограниченной территории, и ее коммуникативная задача - трансформировать маргинальное, и в значительной мере враждебное городское пространство в означенный мир дружеских отношений и эмоциональной насыщенности, что достигается посредством ритуала, символа и драматургии. [Conquergood 1994].

Позже, когда такие успешные игроки социального поля делают карьеру, оказываются «на должностях», они получают преимущество перед теми, кто не обладает такой широкой сетью связей [ПМА 2011, м., 29]. Биография одного из моих собеседников, развивавшаяся на моих глазах, представляет яркую иллюстрацию того, как «улица», полученные на ней коммуникативные навыки и построенные связи становятся плацдармом для не связанной с улицей жизненной карьеры. Когда мы впервые встретились, Дато был помощником депутата от правящей партии «Единое национальное движение». С Дато меня познакомила приятельница, вспомнив о моем исследовании, когда тот в ярких красках рассказывал ей о произошедшей у него накануне драке. Дато – располагающий к себе, открытый молодой человек, обладатель бесчисленных друзей и постоянно звонящего мобильного телефона, число его контактов в социальной сети Facebook приближалось к тысяче. Приятельница рекомендовала мне Дато как хорошо и на собственном опыте знающего улицу человека: «С восьмого класса его называли школьным makurebeli» [ПМА, ж., ок. 48], по его словам, в «Х», большом, застроенном многоквартирными «корпусами» периферийном районе Тбилиси, его все знали [ПМА 2012, м., 24]. Позиция Дато по отношению к своему уличному опыту была двойственной. С одной стороны, он с явным осуждением комментировал многие уличные

реалии. В его рассказах об уличном опыте моментом переосмысления уличной жизни, поворотной точкой предстает опыт временного служения в монастыре (с ростом популярности православия и церкви среди молодых людей это стало распространенной практикой). Представляется, что для молодых людей (временное) монастырское служение является способом безболезненного, мягкого ухода от интенсивной уличной вовлеченности. Пребывание в монастыре воспринимается сообществом как легитимная причина прекращения участия в тех или иных уличных практиках, отход от них аргументируется тем, что после пережитого в монастыре религиозного инсайта у человека «открываются глаза», и он больше не хочет и не может соприкоснуться с «грязью улицы». Высокий уровень безработицы в Грузии и отсутствие профессиональных навыков становятся причиной окончательного выбора церковного служения как жизненного пути многими молодыми людьми с улицы. С другой стороны, несмотря на критику уличной жизни для Дато было очень важно, что он был уважаем, и до сих пор пользуется уважением в уличной среде. В команду депутата от ЕНД он попал, когда тот еще работал в этом же районе X. Дато подчеркнул, что познакомился с депутатом еще раньше, до его победы на выборах. С предвыборной кампанией депутата связан эпизод с организацией расклейки агитационных плакатов, о котором рассказал Дато. Поддержка представителя партии, ассоциирующейся с преследованием воров и борьбой с воровской идеологией – по уличным понятиям однозначный «грех», нарушение кодекса и, в целом, дело бесчестящее. Дато подчеркнул, что те из его друзей, кто жил «воровской жизнью» и, тем не менее, не осуждал его за политическую карьеру, все же никак не могли позволить себя участвовать в предвыборной кампании. Для себя Дато смог найти оправдание этой деятельности, противопоставляя уличному дискурсу аргументацию «правого дела». Он не только считал для себя возможным этим заниматься, но и сумел организовать расклейку силами разных бирж района: «Я тоже лично сам клеил, не проблема, я в этом ничего такого плохого не вижу, я поддерживаю человека, хочу, чтобы этот человек победил, я не только плакат, я стену разрушу и новую построю, если для дела это будет нужно. Это нужно делу. Я делаю так. Нет проблем, были дети, и я попросил их это сделать. Непосредственно я сам, чтобы показать пример, я встал и начал, ну-ка, давай, и во всем этом огромном районе это дело было сделано. И это был не только мой состав, были и другие составы» [ПМА 2012, м., 24]. Очевидно, что Дато был интересен и полезен депутату в силу его хороших коммуникативных способностей, а главное – авторитета, который он имел в районе: «Мой кандидат попросил меня познакомить его с моими друзьями. [Я сказал ему:] Они все будут с нами». Дато осознавал, что улица – один из возможных способов «подняться очень высоко». Одним из первых больших достижений Дато по продвижению депутата стала организация в районе концерта популярной

грузинской группы, с участниками которой он был в хороших отношениях. Дато подчеркивал, что ребята никогда не выступали на политических мероприятиях, но ради него сделали исключение. В свою очередь, Дато пообещал им, что не будет приглашать телевидение, и «как сказал, так и сделал, не привел» [ПМА 2012, м., 24]. Работа Дато в команде депутата продолжилась в городском Сакребуло³⁸. Делая успехи в политической карьере, Дато подчеркивал, как ему важно сохранить его уличную репутацию и связи: «Я каждый вечер иду и стою с этими парнями. Я и с пьяницами пью, чтобы не думали, что я испортился, раз у меня хорошая работа, я в правительстве». Он прекрасно понимал, что политическая карьера в «Националах» противоречит идеалам улицы, поэтому предпочитал акцентировать не идею верности кодексу, уличной правде, а идею верности «братским» отношениям, которые он сумел выстроить на улице. В связи с этим он любил цитировать фразу из «Дата Туташхиа»³⁹: «Пусть святость нашего братства будет важнее наших призваний». Дато всячески подчеркивал, что осознает свою ответственность за тех, кто до сих пор остается на улице (и не достиг успеха), что друзья для него важнее карьеры: «А сейчас я если чего-то достигну, в первую очередь дам работу тому, кто стоит на улице» [ПМА 2012, м., 24]. Через несколько лет я узнала, что Дато назначили главой (*gamgebeli*) его родного района X.

В те годы, когда мне пришлось столкнуться с улицей, она уже не могла предоставить возможность жизненной карьерой в своих пределах, соответственно в значительной мере потерял силу и уличный дискурс. Дискурсу уличной правды без большого риска ущерба для собственной чести можно было противопоставлять другие дискурсы. Однако улица продолжала сохранять значение одного из возможных социальных лифтов, но если раньше он мог вести как к карьерным достижениям вне улицы, так и на ней, то теперь она потеряла значение конечной цели, тем не менее, оставшись значимым плацдармом. История Дато – история карьерного успеха, значительную роль в достижении которого сыграли уличная репутация и контакты. Конечно, она не может быть типичной в силу действительно незаурядного карьерного продвижения Дато, но она иллюстрирует принцип возможного использования уличного ресурса в жизненной карьере.

Несмотря на переоценку своего уличного опыта, этическое переосмысление норм уличного кодекса, которое происходит с возрастом, усвоенная на улице система моральных координат не может не отзываться в последующей жизни. Тому подтверждение признание

³⁸ Представительский орган власти города.

³⁹ Дата Туташхиа – название романа грузинского писателя Чабуа Амирэджиби. Главный герой романа – борец со злом абрек Дата Туташхиа. Одна из важных линий произведения соотносит судьбу Даты с судьбой его любимого двоюродного брата Мушни Зарандиа, жандарма на службе Российской Империи, с которым Дата по этой причине вынужден оказаться по разные стороны баррикад. Оба брата по-своему стремятся принести пользу своему народу.

моего собеседника, тридцатилетнего эколога: «Сейчас в современных отношениях многое основывается на тех понятиях. Сейчас я уже не считаюсь с теми законами. Но и сейчас я оцениваю [людей] с тех позиций: «мотай отсюда, ты kle» [ПМА 2011, м., 30].

По мере отдаления от уличного этапа жизни, улица, связанные с ней практики и представления, как правило, подвергаются деконструкции и критике. Однако, несмотря на распространенное стремление выстроить ретроспективную дистанцию между собой и улицей, полученные в этой среде статус и репутация, тем не менее, продолжают сохранять значение и по прошествии лет. Это не только вопрос выстраивания биографической идентичности, уличная репутация имеет практическое значение и после отхода от этой среды.

Улица – нормальный биографический этап, преимущественно одобряемый обществом, но чрезмерное погружение в уличную жизнь (по крайней мере, на момент исследования) трактуется как девиация, маргинальная жизненная стратегия.

Вовлеченность в уличную жизнь уменьшается с появлением интересов, занятий, а главное – карьерных перспектив, не связанных с локальным сообществом. Если уличный опыт был успешен, к этому времени молодой человек успевает построить разветвленную социальную сеть, на которую он опирался в рамках улицы, и которая останется немаловажным ресурсом в его жизненной карьере и вне уличного контекста. Смена модели поведения с уличной на «гражданскую» может оказывать не самой простой задачей, поскольку сохранение связей подразумевает и сохранение обязательств. Одним из способов снять с себя эти обязательства и сменить набор жизненных практик без потери связей является временное пребывание в монастыре, которое служит легитимным основанием переосмысления ценностей.

Постепенно биржа превращается в досуговую группу старых друзей, которая может терять признак гомосоциальности. Одновременно она утрачивает и значение арены репутационной борьбы, функцию народной милиции и полиции нравов. Теперь это – просто собрание соседей, которые выходят на улицу подышать воздухом и обменяться новостями.

Известные всем в Грузии примеры выдающихся политических и предпринимательских карьер бывших уличных лидеров не оставляют сомнений, что «улица – это один из способов подняться очень высоко». Помимо багажа связей, которым ценна улица, она также предоставляет возможность выстраивания карьеры с опорой на локальный контекст. Хотя в рассматриваемый в настоящем исследовании период улица уже не предоставляет привлекательных карьерных возможностей внутри себя, она вполне может служить базой для построения карьеры.

Ян Келер, наблюдавший «школу улицы» начала и середины 1990-х гг., пришел к выводу, что она не смогла противостоять коммодификации насилия, которая произошла в эти годы, была дискредитирована как социальный институт, и, в конечном счете, потерпела крах. Однако мои полевые данные 2000-х гг. свидетельствуют о том, что несмотря на вышеназванные противоречия в оценке улицы как этапа взросления она все же смогла сохранить свое значение значимого биографического этапа и социализирующего института.

ГЛАВА 3. УЛИЧНЫЙ КОДЕКС И УЛИЧНЫЕ ПОСРЕДНИКИ

Исследования «понятий» — тюремных или уличных кодексов на постсоветском пространстве и, ретроспективно, в Советском Союзе, несмотря на особое место, которое занимал тюремный опыт и сложившиеся под его влиянием культурные явления в советском и постсоветском обществе, не получили до сих пор того развития, которое можно наблюдать, например, в традиции американской антропологии применительно к тюремным и уличным кодексам США. Однако внимание русскоязычных интеллектуалов «понятия» привлекают достаточно давно [Шаламов 1989; Лихачев 1935].

Интерес к кодексам поведения традиционен для этнографов. Еще один, альтернативный подход к их изучению предлагает этнометодология. Если этнографы сосредотачивают свое внимание преимущественно на том, каким образом кодексы влияют на поведение, то этнометодологи фокусируются на самой практике апеллирования к кодексам. Эта практика рассматривается в рамках дискуссии об отчетах о социальном действии (*accounts of social actions*) — о высказываниях, при помощи которых один актер объясняет свое поведение другому, так что его действия воспринимаются окружающими как оправданные [Wieder 1974].

Среди этнографических исследований уличных кодексов одно из последних и наиболее заметных принадлежит Элайдже Андерсону, описавшему жизнь афроамериканского гетто в Филадельфии. Для Андерсона кодекс — это реально существующий набор правил, частично фиксированных, частично изменчивых, регулирующих взаимодействие в публичном пространстве, и в частности насилие. Нарушение этих правил влечет за собой санкции [Anderson 1999]. Этнометодологический взгляд на уличные кодексы представлен работой Лоуренса Видера, который рассматривал кодекс заключенных, проходящих принудительную программу адаптации. Для Видера кодекс — не набор норм, а скорее непрерывный процесс, в ходе которого кодекс самовоссоздается как инструмент убеждения, позволяющий человеку представить свои действия как упорядоченные, регулярные и соответствующие нормам морали; это процесс создания социальной реальности, доступной восприятию участников взаимодействия, где фигурируют отсылки к кодексу [Wieder 1974: 186]. Благодаря своей гибкости кодекс воспринимается как набор правил, которые предопределяют поведение, но в действительности он используется только для объяснения или обоснования поведения [Там же: 197].

Анализируя еще один пример кодексов поведения — действующий на грузинской улице — я использую достижения обоих подходов, считая, вслед за соединившими их Джимерсоном и Овза [Jimerson & Oware 2006], что они не противоречат друг другу, а только подчеркивают разные аспекты функционирования рассматриваемого социального явления.

В связи с распространенными на улице нормами кодекса и приемами их применения представляет интерес также классификация правил, которую, опираясь на идеи Дугласа Норта, приводит в своей работе о неформальных практиках в российской экономике Алена Леденева [Ledeneva 2001: 5–8]. Вслед за Нортом, она разделяет правила на формальные, неформальные и «неписанные». Различие между первыми и вторыми заключается в степени: иными словами, формальные и неформальные правила представляют собой континуум, на одном полюсе которого находятся обычаи, табу, традиции и т.д., а на другом — писанные своды законов, конституции и т.д.

При проекции этой классификации на реалии грузинской улицы формальным правилам будут соответствовать нормы, установленные государством, а неформальные будут представлены нормами уличного кодекса или «понятиями».

Неписанные правила не являются ни формальными, ни неформальными. Это те пути, которыми формальные и неформальные правила можно обойти или соблюсти только частично. Таким образом, неписанные правила — это метаправила, или правила о правилах. Неписанные правила — это знание, которое позволяет ориентироваться в наборах формальных и неформальных правил и способах принуждения к их выполнению. Не будучи артикулированными, они дают ориентир, помогающий понять, каким правилам следовать в том или ином контексте. Применение одного формального или неформального правила и пренебрежение другим, выполнение одних решений и игнорирование других — все это примеры манипулирования правилами. Содержание неписанных правил состоит не в самих предписаниях, как в случае формальных и неформальных кодексов, а в потенциальных возможностях манипулирования этими предписаниями. Умение оперировать ими приобретает только через практический опыт.

По своей природе эти правила таковы, что они всегда будут оставаться неписанными. Они ускользают от любых не учитывающих контекст формулировок. Нагляднее всего проиллюстрировать работу неписанных правил можно выявив практики, которые подразумевают следование этим правилам [Ledeneva 2001: 5–8].

Тбилисский уличный кодекс является организующим для формата уличного «базара» — дебатов в рамках уличных разборок. Именно контекст уличной разборки и ее разновидности — уличной медиации — я использую при раскрытии прагматики «понятий», т.е. описании методов и контекстов применения составляющих кодекс неформальных правил. Рассуждения о практике применения кодекса были бы невозможны без его рассмотрения как системы неформальных правил. В свою очередь, понимание моральных и социальных

оснований этих правил было бы неполным без рассмотрения их взаимоотношений с воровским миром — той средой, на которую опирался их моральный авторитет.

Случай грузинского уличного кодекса представляет интерес как пример советских и постсоветских «понятий» в нероссийском и нерусскоязычном обществе.

Область функционирования уличных «понятий» в Грузии не ограничивалась собственно улицей, к ним могли апеллировать в совершенно разных социальных контекстах и ситуациях: так, отсылки к кодексу могут фигурировать в публичной речи политиков, в деловых переговорах и т.д. Распространенность уличных «понятий» во всех слоях общества проблематизируется в грузинском общественном дискурсе (СМИ, интернет-форумы) и в частных разговорах [kurduli kontrkulturis shesakheb 2001; dzvelbichoba khalkhshi da politikashi]. «По уличным понятиям живут 85 % грузин» — характерный пример суждений [kai bichoba, kurduli gageba 2007]. Такая оценка свидетельствует скорее о внимании к проблеме улицы и функционирования «понятий» в обществе, чем о реальной широте их распространения. Появлению ощущения повсеместного господства «понятий» способствует и заметное присутствие уличной фразеологии в грузинской речи (в том числе в высказываниях публичных фигур⁴⁰). В то же время норма «не стучать» — краеугольный камень уличного кодекса — действительно звучит в самых разных социальных контекстах, например, ее в позитивном ключе транслируют детям школьные учителя.

Как и городская «уличная культура» в целом, «понятия» — городское явление. Хотя в сельской Грузии также можно найти локальные примеры распространения «понятий», их функционирование вне городской среды — результат проникновения городской культуры в село («В селе человеку не объяснишь [«по понятиям»], он не понимает») [ПМА 2012, м., 24].

О кодексе («понятиях») носители культуры обычно говорят как о «миллионе нюансов», изложение которых либо невозможно, либо не имеет смысла. Кодекс в узком значении — как неформальные правила — это именно нормы поведения, которые воспринимаются как таковые на самой улице и маркируются как «понятия», «воровское» и пр. Спектр того, что я подразумеваю под уличным кодексом, шире: это все правила и метаправила поведения, которые связаны с идеей мужской чести и репутации.

⁴⁰ Ср. путинское «мочить в сортире».

3.1. Воры, авторитеты и уличный кодекс

Рассуждая о соотношении тюремного (воровского) и уличных кодексов, можно сказать, что в Грузии уличный кодекс — это язык, создание и толкование нормативных законов которого приписывается и отводится представителям воровского мира.

Одновременно «понятия» в Грузии ассоциируются с универсальной моралью и особенно часто — с грузинскими идеалами мужественности: «К слову, если назвать моего отца *dzveli bichi*... единственное, что он работает. А так он живет обычной *dzvelbicheskoy* жизнью. У мужских и воровских понятий очень много общего. Или было, во всяком случае. <...> если ты мужчина, то ты не останешься под *abaroti* [под действием «оборота» — необходимости ответить на оскорбление]» [ПМА 2011, м., 22].

Связь уличного кодекса с воровской культурой отражена уже в одном из его эмных обозначений: наряду с *kuchuri gageba*, букв. «уличное понятие», «уличное понимание», или просто *gageba* «понятия», используются также названия *kurduli gageba* «воровское понятие» или *shavi gageba* «черное понятие».

Уличный кодекс на советском и постсоветском пространстве рассматривается в исследованиях Вадима Волкова и Светланы Стивенсон, посвященных российским бандитам конца 1980-х — начала 2000-х гг. Бандиты — участники группировок, которые сложились на базе уличных сообществ. Они занимались рэкетом, а также вели иную экономическую деятельность. В отличие от воров, бандиты не имели значимого биографического отношения к традиционному уголовному миру и использовали в своей деятельности навыки своих прошлых профессий или занятий (спорт, служба в милиции и т.д.) [Волков 2002: 90]. Оба автора рассуждают о соотношении воровского (тюремного) и бандитского кодексов и подчеркивают принципиальные различия между социальным порядком и, соответственно, кодексами воров и бандитов. С их точки зрения, различие между ними коренится в условиях их формирования: если воровские «понятия» отражают почти постоянное пребывание представителей этого мира в заключении в рамках иерархически организованных тюремных групп, то бандитский кодекс организован преимущественно вокруг недозволенной предпринимательской деятельности [Stephenson 2015: 182]. Вадим Волков, рассуждая о российских бандитах, видит в их кодексах переосмысленные и адаптированные к новым формам деятельности воровские «понятия» [Волков 2002: 91]. Иными словами, В. Волков склонен видеть между бандитским и воровским кодексами отношения преемственности. Сходным образом соотносит эти кодексы и Светлана Стивенсон [Stephenson 2015]. По мере трансляции культуры Гулага в общество воровские «понятия» постепенно становятся частью уличного знания и так же, как и более поздние бандитские понятия, до сих пор широко

используются членами уличных групп [Stephenson 2015: 180]. Однако передав бандитам и улице некоторые ключевые культурные нормы и модели организации, воровской мир не смог навязать им свой порядок, т.к. его кодекс и принцип социального устройства не соответствовали более новым российским реалиям. В результате в постсоветской России вору утратили свое культурное влияние [Там же: 186], фактически уступив место бандитам.

В Грузии до середины 2000-х гг. вору, используя свою социальную сеть, помогали вернуть украденное, оказывали услуги по арбитражу, принуждению к выполнению долговых и других обязательств: «Было в случае чего-то крупного, пари, в этом случае, чтобы застраховать себя от такого, что не смогли отдать или еще что-то, дай-ка я подключу вора или какого-нибудь авторитета <...> подключали авторитета и он тоже был в доле, но он также и контролировал, чтобы они получили вовремя то, что им причитается» [ПМА 2011, м., 29]. «По понятиям», вору не должны были вмешиваться в семейные конфликты.

Для обращения к вору необязательно было иметь такого среди личных знакомых, однако нужно было иметь *dostupi* - от рус. доступ - посредника, посредством рекомендации которого или используя имя которого «выходили» на вора. Для погруженных в уличные сети найти вора не составляло большого труда: «Все знали, тогда <...> существовали любые контакты. Проблем не было, все знали, что он из этого убани, ты приходишь в этот убани и ну, к слову, если ты не знаешь, где он живет, то спросишь кого-нибудь, все друг друга знали, тогда было такое время, либо через драки, либо через *dzmakatsi*, все друг друга знали» [ПМА 2011, м., 29].

Очевидно, что уличные сети, в свою очередь, были важным ресурсом для представителей воровского мира и авторитетов. Так, осуществляя на улице свои намерения и решения, например, сбор дани, привлечение к ответу виновных, вор редко действовал лично. Для решения своих задач он использовал уличных молодых людей, которые искали контактов с вором, поскольку нуждались в этих отношениях как для построения криминальной карьеры, так и для завоевания уличного авторитета: «вор не вмешивается сам, действует через *kaï bichebi*, которые вокруг него все время вьются <...> Возможно, сам вор сам не снизойдет до того, чтобы туда пойти, если тот, к кому надо идти, не особо уровень [т.е. если контактировать нужно с кем-то, чей статус для вора слишком низок], и он посылает их [приближенных к нему *kaï bichebi*], что я от такого-то вора, он просит долю <...>» [ПМА 2011, м., 29].

Подростки, с еще неустоявшейся репутацией, имели особый интерес сблизиться с теми, кто был связан с воровским миром, и повисить, тем самым, свои очки в уличном сообществе, поэтому они легко могли становиться инструментом в их руках: «И маленьких детей использовали, у которых еще мышление не сформировалось, семнадцати лет, шестнадцати

лет, был случай, шестнадцатилетнего ребенка [заставили убить вора], в пятом массиве было, кстати. И такие мугамы⁴¹ были. Детей использовали, чтобы <...> Садилась, ребенок старательный, он сделает. «Иди, это нужно для воровского, брат». И они - лишь бы им что-то поручили. Они шли, и именно круче всех делали дело, они были самые большие исполнители. И сегодня на улице самые aрасні [рус. опасный] четырнадцати-, пятнадцати-, шестнадцатилетние дети» [ПМА 2012, м., 24].

По многим рассказам об уличных конфликтах подростков поход к вору представляется естественным и закономерным способом их разрешения. В то же время мне встречались и другие, на мой взгляд, более взвешенные оценки, согласно которым эта практика не была такой уж повсеместной [ПМА 2011, м. 23]. Однако, в любом случае, даже если склоняться к мнению, что воровской арбитраж был скорее исключительным способом разрешения конфликтов между молодыми людьми на улице, можно заключить, что сама возможность обращения к вору имела значение высшей инстанции в разрешении споров, уподобля характер промежуточных инстанций и механизмов на улице воровскому арбитражу, и поддерживая референтное значение уличного кодекса.

Угроза привлечь к разрешению конфликта «людей» - под коими подразумевались воры, имеющие в воровском мире вес «авторитеты», или просто успешные на улице «kai bichebi» - была расхожим способом оказания давления в конфликтной ситуации, причем она могла применяться в более широких контекстах, чем те, в которых подключение этих сил обычно практиковалась в действительности: «Я сталкивался и с таким, что «закончи мне ремонт, иначе я подключу вора». Когда рабочему говорят: «Давай, заканчивай, а то я заставлю тебя поговорить с людьми». Прямо он не говорил, что «я подключу вора», но: «я заставлю тебя разговаривать с людьми, имей в виду». То есть просить dzveli bichi или этого [вора, авторитета] разговаривать с рабочим по поводу ремонта, немножко такой понт... [не принято] [ПМА 2011, м., 27].

Информанты, имеющие уличный опыт, даже после отхода от уличной жизни и ее переосмысления обычно так или иначе связывают идею справедливости с ворами в законе и их правосудием, признают их авторитет и положительно оценивают влияние и на улицу, и в целом на порядок в обществе. «Вор?... Ты знаешь, какие они были типы, вот в наше время [говорящий 1981 г.р.] еще оставались, к слову, воры старого поколения, [поколения] Чайника

⁴¹ mugami – сленговое слово, здесь возможно перевести как «прием», «способ». Интересно, что этимологически оно восходит к мугаму как особого рода музыкальному произведению, требующему мастерского исполнения; заимствовано из азербайджанского языка.

— вот такие у них были клочки <...> Вот они были реально, как тебе сказать... По крайней мере, они были образованные люди. Не академическое образование. Но они были умными, то есть реально это были люди, мыслящие люди, потому что фактически они контролировали ситуацию, управляли хаосом и были реальными авторитетами» [ПМА 2009, м., 27].

На улице кодекс или воровские «понятия» метафорически иногда называют кристаллом, имея в виду их абсолютную чистоту и прозрачность. Носитель воплощенной в кодексе справедливости и верховный арбитр — вор в законе. Вор не может быть неправ, так как он принадлежит к тем, кто сам создавал правила, а значит, имеет конечное право на их трактовку и изменение. Идеальный сценарий подразумевает, что поход к вору окончательно определяет правую и виновную стороны в конфликте. Отказ «подняться к вору» (к вору, как к существу высшему, именно «поднимаются» — в грузинском языке для обозначения этого действия используется глагол *asvla*, обозначающий движение вверх), автоматически определяет отказавшегося как виновного: ««Давай пойдем со мной поднимемся к вору, [и выясним] так ли это». Ты отказывался подниматься, уже все, даже если ты до небес был прав, все равно тебя ломали. Отказ — и ты уже автоматически был виновен. Вор же тебя просил. Потом до него [до вора] доходило, что, мол, «мы его к тебе приглашали, а он не пошел». И он уже: «Как это называется, ты ко мне не пришел! Почему? Мы должны были выяснить правду, вот и все»» [ПМА 2012, м., 24]. После того, как в ходе конфликта одна из сторон сообщала, что «имеет место вмешательство вора», «дело поднято к вору», любые самостоятельные действия в рамках данного конфликта считались недопустимыми — он должен был быть разрешен при посредничестве вора.

Однако обычно уважительно-восхищенные характеристики относятся к вора́м прошлых лет, неким полумифическим героям «золотого века», каких не осталось в наши дни. Реальные примеры воровского правосудия часто не оправдывают идеалы: «Но реально <...> если одна сторона подключает вора или *dzveli bichi*, как бы они ни были неправы, если их подключили с этой стороны, он все же найдет средство, чтобы их оправдать [оправдать сторону, которая к нему обратилась], и, возможно, обвинить тебя. И все идет к примирению. Объективно разбор правого-виновного там происходит очень редко, по пальцам можно пересчитать» [ПМА 2011, м., 29].

Несмотря на идеализированные представления о воровском мире, веру в его справедливость, которые зачастую разделяли подростки, иногда уже в этом возрасте им приходилось сталкиваться с жизненными реалиями, пробивавшими брешь в их идеалах. Молодой человек рассказал мне историю о том, как вор под влиянием фактора родства вынес «несправедливое» решение по конфликту между подростками. Племянник вора славился тем,

что «абижничал» («abizhnikobda», от рус. «обижать»), все время попадал в неприятности и лез на рожон. Однажды вместе с компанией друзей он, с точки зрения уличного кодекса, с очевидностью несправедливо побил другого молодого человека. У того, в свою очередь, в его убани был знакомый вор, к которому он обратился за судейством, мотивируя свое обращение тем, что он: «<...> был прав и получил несправедливый удар» [букв. «мне попало от несправедливой руки», *araspravedlivi kheli tomkhvda*, где *spravedlivi* – калькированное русское слово] [ПМА 2011, м., 29]. Обидчик понимал, что по «понятиям» вор однозначно должен признать его виновным в конфликте, поэтому решил обратиться за помощью к дяде. Тот знал, кто будет рассматривать это «дело», и в телефонном разговоре сказал этому вору: «это мой племянник, сделай все нормально» [ПМА 2011, м., 29]. В результате вор с самого начала повел разбирательство так, чтобы не «испортить» (*ar gaapuchos*) молодого человека, т.е. не присвоить ему уничтожающий публичное лицо на улице статус *kle*. Тем не менее, вор все-таки не стал полностью отказываться от обвинения обидчика, что он мог сделать, прибегнув, например, к способу уклонения от однозначного вердикта, когда определенная степень вины и правоты признается за обоими. Вместо этого он присудил нарушителю взамен словесного опущения физическое наказание: «Ты встанешь, а он подойдет и сделает с тобой то же, что и ты с ним, будет бить тебя, а ты не двинешься и вынесешь это» [ПМА 2011, м., 29].

Если в подростковых уличных сообществах, тем не менее, вор имел неоспоримый вес, с его фигурой нельзя была не считаться, то с возрастом молодые мужчины открывают для себя возможность пренебрегать авторитетом вора и опирающимся на него требованиями: «У нас произошла драка, и когда мы встретились с ними, у нас была *strela* («стрелка»), один говорит, мол «подключены воры» <...> и вот нас вызвали их воры, пойдете, а мы, может, уже не в том возрасте, явно уже не дети, и говорим «пусть он сам сюда приходит, если ему что-то нужно, мы здесь с ним поговорим [смеется]» [ПМА 2011, м., 29]. Напомню, что отказ явиться к вору по его зову согласно уличному кодексу считается большим «грехом».

По мере приобретения уличного опыта молодые люди начинают понимать, что воровской мир не представляют собой сплоченного единства строгих последователей «черного закона», а состоит из преследующих свои интересы индивидуумов и групп, и что защиты от одних представителей этого мира можно искать у других его представителей. С возрастом и приобретением опыта молодому человеку становится очевидно, что «незыблемости» воровского закона можно противопоставить родственные, соседские и другие солидарности, а также индивидуальную силу. Проиллюстрирую последнее следующей историей. Ветеран абхазской войны, человек около сорока лет, живущий в зоне частной застройки в одном из центральных районов Тбилиси, открыл небольшое дело, связанное с

машинами (очевидно, с ремонтом или продажей запчастей). Для понимания последующих событий нужно принять во внимание характеристику, которую дал этому человеку рассказавший мне о произошедшем с ним эпизоде: «Знаешь, какой он человек? Он воевал в Абхазии, и это немножко повлияло на его психику, он пошел туда с самого первого дня и был до самого конца, до падения Сухуми, все время был там, у него погибли многие *dzmakatsebi* <...>, и когда он вернулся, стал очень нервный, в таком варианте, что у него дома лежало три автомата, и если кто-то что-то скажет, он правда может взять этот автомат и выпустить очередь» [ПМА 2011, м., 29]. Об экономической инициативе этого ветерана стало известно некоему вору из другого убани, который прислал к нему «*kai bichebi*» за своей «законной» долей. Когда те пришли и сообщили свою цель визита, ветеран вышел во двор и обрушился на них с ругательствами: «Да кто такие вообще эти воры, так их и так, я был в Абхазии и убивал людей, у меня убивали *dmzakatsebi*, мать вашу, всех воров и Аль Капоне. <...> У меня только танк во дворе не стоит, остального имеется достаточно» [ПМА 2011, м., 29]. В результате «*kai bichebi*» удалились, с обещанием «поговорить об этом позже». Окончательно снять претензии вора на долю в бизнесе в их убани пообещали местные квартальные уличные лидеры: «Нет базара, мы это уладим [в интервью используется глагол *movakomarebt*, жаргонное производное от *komari* игра в кости], базар замрет [сленг. *chakvdeba bazari* – вопрос будет закрыт], но впредь не поступай с ворами так неподобающе, не устраивай ругань» [ПМА 2011, м., 29]. Так три фактора – непредсказуемость человека, не боящегося пойти на насилие, прямое отрицание воровского мира как референтной силы и вступление в действие убанской солидарности заставило одних игроков, выступавших под воровским знаменем уступить индивидуальной силе и другим игрокам, также выступавшим под воровским знаменем.

Выражение пренебрежения к ворами как к влиятельной силе, описанное в этих примерах, начиная с конца 1980-90-х годов стало возможным отчасти и потому, что с этого времени воры начали терять контроль над улицей (в главе 4 об этом будет сказано подробно). Однако, если с 1990-х гг. воры уже слабо контролировали улицы, они все еще контролировали тюрьмы, поэтому для тех, кто имел шанс туда попасть, имело смысл открыто не противоречить ворами или уличному кодексу.

Согласно данным интервью, брать деньги за услуги арбитража воры и авторитеты стали сравнительно поздно: «[К]огда появился термин «мой вор, твой вор», т.е. во время разборки, представь себе, что это такое «мой вор», т.е. я ему плачу деньги, а ты платишь своему, — это уже не воры. Раньше [ворам за разбор дела] не платили деньги. Но в моем детстве [1990-е — начало 2000-х гг.] уже да. Были, например, стодолларовые воры» [ПМА 2009, м., 23].

С конца 1970-80-х годов улица становится не только поприщем, где зарабатывают

престиж и репутацию, но и сферой деятельности, которая может приносить материальные выгоды: «...считалось хорошим тоном, когда идет парень, девятнадцать, двадцать лет, двадцать один год, и: «Я живу улицей». Улица его кормит и поит. Он ходит в ресторан, ходит к девочкам, ходит в гостиницы, одет, у него есть машина, и все это с помощью улицы» [ПМА 2011, м., 53].

Существовала норма, согласно которой вор брал себе двадцать процентов от суммы, выплату которой он должен был гарантировать. Однако на практике вознаграждение зависело от конкретных обстоятельств дела и от характера отношений между вором и участниками этого дела. Следующий пример иллюстрирует разнообразие схем вознаграждения вора за посреднические услуги: «Знаешь, какую я помню ситуацию? У [человека] украли машину, а его dzmakatsi был вором. Он пришел к вору, своему dzmakatsi, и [говорит]: «так-то и так, у меня украли машину». Ну и он [вор] взял и <...> выяснил, кто украл, и вернул машину, а когда вернул, то [сказал укравшему]: «В той машине лежало две тысячи долларов, брат, в чемодане, и его тоже надо вернуть», а ничего не лежало, просто он так сделал. Было две тысячи, тысячу взял хозяин [машины], тысячу взял вор» [ПМА 2011, м., 29]. Мы видим, что в данном случае тот, кому вор оказывает услугу, ничего не платит вору, который помогает «по дружбе». Однако вор все-таки получает вознаграждение, но не от пострадавшего, а от укравшего. За неимением комментария рассказчика к этой истории предположу, что в этом случае вор имел право на «компенсацию» от укравшего потому, что были затронуты интересы и честь его близкого человека, а значит, согласно уличному кодексу, и его честь тоже. Здесь вступил в действие тот же принцип, который лежит в основе нормы неприкосновенности для воровства квартала, где живет вор. Вор получает возмещение ущерба своей чести в материальном эквиваленте и делит полученную сумму с другом, чья честь, разумеется, также была поставлена под удар, что требовало компенсации.

Представление о том, что воры прошлых лет не брали плату за свои услуги, несомненно способствует их идеализации. Так или иначе, услуги по урегулированию конфликтов, которые оказывали вору и опирающиеся на кодекс и близость к воровскому миру «авторитеты», были востребованы и в 1990 — 2000-е гг., и раньше, в том числе и среди тех, кто был далек от «уличной жизни». Несмотря на то, что субъектами этого права признавались только владеющие «языком улицы» мужчины, это не лишало возможности обращения к нему других лиц. Если, скажем, женщина предпочитала решить свой вопрос у уличных «авторитетов», она могла сделать это через посредника — например, ориентирующегося в уличных отношениях родственника-мужчину. Или женщине могли предложить «уличный» путь урегулирования, если у нее произошел конфликт с кем-то, для кого такой способ предпочтителен: например, в

ходе спора с соседом из-за построенной им крыши, которая загораживала вид из окна, тот предложил моей тбилисской знакомой «привести своих», т.е. пригласить посредников-мужчин, с которыми был бы возможен разбор вопроса «по понятиям» [ПМА 2011, ж., 46].

Улица предоставляла один из возможных и доступных способов разрешения конфликтных ситуаций — выбирали ту из альтернатив, которая представлялась наиболее эффективной. Приведу воспоминания молодого человека, сотрудника банка, не идентифицирующего себя с улицей, о его «уличном периоде», пришедшемся на конец 1990-х — начало 2000-х гг.: «Деньги надо было платить и там и там⁴²... [т.е. и ворами, и полиции]. Но все-таки среда, в которой я вырос, [где] все-таки вор был идеалом, оказала и на меня влияние, потому что я всегда думал, что лучше было иметь дело с ворами, чем с легавыми. Частично, скажем, и из-за моего имени [т.е. из репутационных соображений], частично и потому, что они скорее помогут» [ПМА 2011, м., 29]. В годы направленных против организованной преступности реформ и мер, предпринятых при М. Саакашвили, когда большинство воров и авторитетов покинуло страну, мне рассказывали о практике дистанционных разбирательств, которые обычно производились через компьютерную программу Skype.

Путь решения вопроса через вора, «авторитета» может рассматриваться как более мягкий, позволяющий не обострять ситуацию дальше: «Я вспомнил про Вахтанговича, он такой тип, у него большая компания, деловой человек, знает что к чему и все такое. Но когда ему для чего-то потребовалось, нужно было получить деньги [т.е. получить с кого-то причитавшиеся ему деньги], он пришел опять же к «авторитету». И сделал он это потому, что не хотел загонять его [должника] в еще более серьезные проблемы — ты ещеходишь в его, виновного, положение. А если бы к нему явилась милиция, этот тип бы вообще получил по полной. Лишили бы свободы и так далее. А тут если «авторитет» с тебя требует, во всяком случае, он тебя не лишит свободы. Виновен — значит виновен» [ПМА 2011, м., 21]. Наличие у воровского правосудия примирительной функции на первый взгляд роднит его с традиционными для Кавказа схемами медиации. Практика урегулирования конфликтов через посредников, описанная на северокавказском материале советского и постсоветского времени, в рассматриваемых кавказских культурах воспринималась и функционировала как инструмент, позволяющий достигнуть примирения сторон и тем самым не допустить запуска механизма кровной мести [Албогачиева 2014: 96–97; Бабич 2014: 81; Берсанова 2014: 117–119].

⁴² Воры традиционно брали 20 % от суммы, в которую оценивался предмет конфликта.

С другой стороны, воры могли не только останавливать, но и предписывать, или легитимировать отмщение: «Ну, может быть, его [тому, кому следовало отомстить] и не убивали, но его наказывали, могли не убить, а порезать, а может, даже и убивали. Или могли сказать что, «вашего dzmakatsi ведь убили, а его не должны были убивать, он этого не заслужил [ar iko magis ghirsi], так что давайте [действуйте], мы вам в этом деле помогаем [можете рассчитывать на нашу помощь], и вот они что-то либо его убивали, или убивали его dzmakatsi, а потом вмешивались воры, и дело, так сказать, улаживалось» [ПМА 2009, м., 21]. Таким образом, воры не останавливали насилие, но определяли меру насилия, ту точку, когда оно должно было закончиться. Можно предположить, что конфликты, затрагивающие вопросы чести, как между индивидуумами, так и между группами, строятся по принципу, который Грегори Бейтсон определял как симметричный схизмогенез (*symmetrical schismogenesis*), или раскол. Этот принцип отношений подразумевает прогрессирующее нарастание интенсивности поведения оппонентов в ходе обмена симметричными ходами. Например, если ответом на хвастовство является хвастовство, то оппоненты начинают толкать друг друга к еще большему хвастовству. По Бейтсону, если этот процесс никем и ничем не ограничивается, он ведет ко все более и более острому соперничеству и в конечном счете краху всей системы [Бейтсон 2000]. «Уличная медиация» «по понятиям» позволяет контролировать схизмогенез, определяя, шаг какой из сторон должен стать заключительным. Это возможно потому, что за уличным арбитром признаются право и способность определять «виновного» в конфликте так, что стороны удовлетворяются решением медиатора. Именно поэтому считается, что опирающийся на «понятия» социальный порядок позволяет сдерживать насилие на улице.

Услуги арбитража, оказываемые ворам и «авторитетами», — более эффективный и быстрый путь решения вопроса тогда, когда наказание, обеспечиваемое формальным правом (через государство), для истца не важно. Выбор между двумя юридическими полями был относительно свободным, но, «по понятиям», в каждом конкретном случае он должен был быть окончательным: дело, начатое «со стороны улицы», с той же «стороны» должно быть завершено. Это объясняется вполне рационально: «Скажем, я тебе дал в долг деньги, ты мне не возвращаешь... Тот, с твоей стороны, с кем я буду разговаривать <...> он тоже должен быть членом моего мира. Ну и потом переход оттуда туда создает проблемы и первой и второй стороне, потом в расследовании начнется: «Кто к вам приходил?» — я думаю, ты понимаешь, что я имею в виду. Ну и есть и своего рода догма, что если ты побеспокоишь кого-то со стороны улицы, ты не должен идти, не должен доверяться ни одному органу. Это уже сложилось как догма. А откуда это берет начало... Но это оправдано, да» [ПМА 2011, м., 22].

Воры в законе – т.е. лица, за которыми признается соответствующее звание – не

единственные, кто оказывает услуги арбитража на грузинской улице. Арбитражем занимаются также и не носящие воровского звания, но уважаемые улицей люди, снискавшие репутацию тонких знатоков кодекса, имеющие обширный и успешный уличный опыт и контакты с воровским миром. Так, по данным моих полевых материалов «dzveli bichi может разобрать дело, только когда он dzmakatsobda (то есть был в отношениях dzmakatsoba) с ворами, когда они за ним стояли» [ПМА 2009, м., 27]. По аналогии с обозначением в грузинской этнографической литературе фигур, осуществлявших нацеленное на примирение сторон и предупреждение актов мести правосудие, я буду называть таких людей медиаторами. Мои собеседники обычно говорили о них как об «авторитетах».

Медиатор, выдвигая аргументы на переговорах, опирается, прежде всего, на уличный кодекс. Опора на кодекс и личный авторитет – факторы, легитимирующие его действия. Авторитет медиатора должен быть достаточным, чтобы выбор в пользу уклонения от его решения виделся участниками как имеющий более нежелательные последствия, чем частичный или полный отказ от своих интересов в конфликте: «Это [то, как будут действовать участники конфликта] зависит от остроты ситуации и от того, кто посредник. Если острота ситуации превышает авторитет посредника, в этом случае, конечно, с ним не будут считаться и будут делать то, что хотят. Но если его авторитет больше, чем эта осложнившаяся ситуация, тогда с ним будут считаться и будут улаживать ее так, как решит этот авторитет» [ПМА 2011, м., 29].

Медиатор, представляя в споре обратившуюся к нему сторону, может вести в переговоры только со знающим нормы кодекса и умеющим ими оперировать мужчиной, относящимся к той же возрастной категории. Если среди участников спора с другой стороны таковых нет, противоположная сторона должна предоставить соответствующую названным критериям фигуру, которая будет представлять ее интересы: «Скажем, я тебе дал в долг деньги, ты мне не возвращаешь и я пришел к тебе [решать вопрос о возвращении денег]. Ты девушка и я с тобой, конечно, не смогу разговаривать, кто-то же у тебя будет, с твоей стороны, кто со мной поговорит. И этот с твоей стороны, с кем я буду разговаривать, если я – авторитет, то я с абы кем не буду разговаривать, он тоже должен быть членом моего мира [ПМА 2011, м., 22].

Личное знакомство для обращения к медиатору необязательно – медиаторов находят по своим социальным сетям. Приведу слова медиатора, объясняющего, каким образом его нашел человек, нуждавшийся в помощи: «...мне он был никто, я с ним познакомился... Друг, dzmakatsi...к моему dzmakatsi пришли с тем, что: «Что делать?», «Кого побеспокоить?», «Как поступить?», мой dzmakatsi сказал про меня: «Такой вариант тебя устраивает?». Он не прямо

ко мне пришел [а через друга]. Потом я с ним познакомился». [ПМА-2011, м., 22].

Позволю себе привести здесь довольно подробный рассказ уличного медиатора об одном из случаев его посредничества. На примере представленной истории становится видно, что уличное посредничество представляет собой довольно трудоемкий и кропотливый процесс дознания, переговоров, контроля за выполнением сторонами обязательств.

И1: «Был такой случай, насчет денег. Теща одного типа, который пришел к нам с просьбой, дала в долг деньги своей сотруднице — тут женщины [были задействованы] — а потом та женщина уехала за границу. В этом случае надо было получить деньги [т.е. в этом состояла задача рассказчика как посредника]. Тот, к кому надо было идти [разбираться], здесь был ее сын, а тот, чья это была теща, сам начал улаживать эту проблему.

Соб: Сам?

И1: К слову, тут расходы, если к тебе придут и скажут «помоги мне», то какая-то доля этой суммы и тебе принадлежит [медиатору]. Если бы он сам это уладил, то все деньги бы остались у него. То есть он пришел к сыну этой женщины, что вот такая ситуация, и этот парень пообещал, мол, я должен взять деньги из банка и максимум через месяц верну деньги. И после этого, после первого обещания, этот парень пообещал еще раза три, прошел год, и в конце концов он [зять одолжившей деньги женщины] уже пришел к нам — ну <...> он пришел к моему другу, тот позвонил мне, мол, ты мне нужен, надо поговорить, такой вариант. Я говорю «пожалуйста» <...> Ну и мы начали все это, потом мы лично с тем парнем поговорили <...> Мы знаем, что он раз шесть уже обещал, и меня уже не устраивает, чтобы он просто мне пообещал <...> Он уже не посмел больше оттягивать время, но, наверное, денег у него тоже не было, и он привел, поставил в курс дела другого какого-то сололака [т.е. «авторитета» из Сололаки, жителя одного с рассказчиком квартала], их было двое, они пришли и состоялся разговор <...> Так получилось, что и они убедились, что эти деньги должны были быть заплачены. Они тоже сказали, что эти деньги надо заплатить. Мы ушли, они тоже разошлись, и на следующий день он уже должен был принести деньги, мол, «я принесу до вечера». Они [посредники] со стороны того парня ведь тоже побеспокоились [приняли участие в этом деле], и теперь если он не принесет мне деньги, я уже могу их требовать с того, кто его сопровождал, то есть он берет на себя ответственность, так как он его сопровождал. Ну и мы также все-таки упомянули, что если ты не принесешь деньги, условно, дай нам твой номер, чтобы мы с тобой связались. Ну, это все произошло, официально. Он ушел, и еще не наступил вечер, этот парень сам звонит, который с ним приходил [т.е. посредник]: мол, «хочу с вами встретиться» — «пожалуйста, мы там-то и там-то, приходи».

Соб: Какая-то создалась проблема.

И1: Да, проблема вот с чем <...> Выяснилось, что его теща не одолжила деньги, а дала под проценты. Я об этом понятия не имею, я думаю, что она просто одолжила деньги, «верни через два-три месяца», тут время не имеет никакого значения [в случае одалживания под проценты], в общем, просто одолжила деньги. У нее десять лет может быть этот долг, просто пусть платит проценты. Такие деньги [долговые проценты] не спрашивают. И что тут за ситуация: теперь уже ты в плохом положении.

Соб: А почему он тогда не сказал?

И1: Вот и у меня тут же возник этот вопрос.

И2: И уже если сказать этой второй стороне [посредникам с другой стороны], что «я не знал», — [они скажут] «Что не знал? Если ты не знал, то куда ты пришел?»

Соб: А вторая сторона почему не сказала?

И1: Вторая сторона тоже не знала. Потом этот парень, то есть тот, чья мать должна была отдать деньги, выяснил, ему позвонила его мать, она там, в Греции⁴³, тоже была в розыске, и тут тоже из-за каких-то долгов была в розыске. Одним словом, это точно выяснили, и была одна женщина, Тамуна, она могла это подтвердить, что она действительно дала под проценты. И так же, как и вторая сторона берет на себя ответственность, так же и ты должен взять ответственность.

Соб: И вы в этом случае как неправые как-то пострадали?

И1: Нет, не пострадали, просто тут на уровне самолюбия. Ну легко может быть, что он официально с тебя спросит, «почему ты не знал» <...>

И2: Ты берешь ответственность и должен знать все нюансы, до самых незначительных... То есть можно сидеть с диктофоном и писать [смеется].

Соб: А в этом случае почему они пришли именно к вам?

И1: Почему они пришли, потому что они соседи, тот, который мне позвонил, и тот, который должен был получить деньги, они друзья. Он, этот Рамаза, сказал моему другу, а мой друг, не знаю, хочешь, я ему позвоню и спрошу, почему он вспомнил про меня [смеется]» [ПМА 2011, И1 – м., 21, И.2. –м., 22].

Слово «официально», которое рассказчик использует здесь дважды, очень показательное. Оно свидетельствует о высокой степени «процедурности» опирающихся на кодекс взаимодействий, о четком выделении таких взаимодействий в особый формат, в рамках

⁴³ Греция — одно из основных направлений трудовой миграции из Грузии на момент интервью.

которого все сказанное «официально», а значит, говорящий готов нести за свои слова ответственность.

Действующая сила, лежащая в основе уличного медиаторства, — репутационный капитал задействованных посредников, который служит гарантом исполнения обязательств. Именно поставленной на кон репутацией обусловлена ответственность, о которой говорит рассказчик. Гарантируя исполнение обязательств, он рискует своей честью. Посредник берет на себя ответственность за слова и действия лица, чьи интересы он представляет, а также за соответствие кодексу содержательной и процедурной сторон дела, которое он ведет.

В данном случае медиатор допустил ошибку в отношении содержательной стороны вопроса, поскольку не владел в достаточной мере материалом дела. Деньги — предмет спора — были отданы в долг под проценты, чего медиатор не знал и, следовательно, исходил из ложных представлений об условиях долговой сделки. Уличные медиаторы, согласно норме кодекса, которая осуждает экономические отношения, квалифицирующиеся как «ростовщичество», могут посредничать о возвращении основной части долга, но не процентного дохода. Поскольку предпосылки, из которых исходил медиатор-рассказчик, были ложными, договоренности, которых ему удалось достичь в ходе переговоров, оказались недействительны.

На эту же норму медиатор ссылается, рассказывая другую историю, где выступая посредником по вопросу возвращения денег кредитору в частной ипотечной сделке, он мог ходатайствовать о возвращении только основной части долга, но не процентов. «Процент, сколько [от той суммы, которую] он отдал, процент не просят. То что ты <...> отдал, ты должен потребовать, чтобы тебе вернулось, а если там начислилось что-то сверху в виде процентов, а там пятьдесят тысяч может подняться до ста тысяч, это неправильно, если говорить догматично» [...] он дал восемнадцать тысяч. А дошло до тридцати трех тысяч, со всеми процентами, ну скажем, с пятнадцатью процентами. Ты требуешь изначальные деньги — восемнадцать. Верни мне то, что я тебе дал. [ПМА 2011, м., 21].

Рассмотрим этот случай посредничества в ипотечной сделке подробнее. Некий человек, уже упоминавшийся ранее Вахтангович, не имевший, по словам медиатора, текущих связей с улицей, «простой ипотекарь», дал пожилой супружеской паре под десятипроцентный кредит деньги под залог квартиры. В условленный срок они не вернули ни основную сумму, ни причитавшиеся ему проценты. Выяснилось, что квартира была зарегистрирована не на их имя, поэтому он не мог вернуть деньги путем ее реализации. Пара оказалась аферистами, уже не первый раз использовавшими эту обманную схему. У пострадавшего же это был первый опыт ипотечного кредитования, поэтому он не смог проследить, присутствуют ли нужные

документы, и правильно ли они оформлены. Вахтангович обратился к уличному медиатору, молодому человеку двадцати с небольшим лет, с просьбой помочь добиться возвращения денег. По достигнутой договоренности в случае успеха дела медиатор должен был получить половину суммы. Пару в переговорах представлял их сын, поскольку ни муж, ни жена не являлись для медиатора подходящими партнерами: она, будучи женщиной, он – в силу большой разницы в возрасте между ним и медиатором: «Ну и ты же не сможешь разговаривать ни с семидесятилетней женщиной, ни с семидесятилетним мужчиной, кого-то надо найти, <...> может, какого-нибудь парня» [ПМА 2011, м., 21]. Переговоры длились около двух-трех месяцев, по словам медиатора, «очень длинный и утомительный процесс» [ПМА 2011, м., 21]. В результате две трети суммы удалось вернуть, однако с последней частью долга возникли сложности: «раза три-четыре были такие варианты, что «скорее, скорей приходи <...> будто бы он [сын должников] должен взять деньги из банка, а потом: «вы опоздали, мы уже уехали, мы уже в Кахети, приеду на следующей неделе», и все такое [ПМА 2011, м., 21]. Когда переговоры зашли в тупик, оказалось, что сын должников был «сотрудником какого-то отделения», о чем он сообщил в расчете, что пострадавший испугается связанных с возможным вмешательством правоохранительных органов последствий и не будет требовать оставшуюся часть долга. В результате эту сумму вернуть не удалось, и Вахтангович попытался (тоже безуспешно) обратиться в суд, где он мог надеяться на возвращение не только основной части долга, но и процентов. Эта история – наглядный пример того, как уличные правовые механизмы и официальные правовые институты могут совмещаться, вступая в диалог внутри одних и тех же практик, и как, вопреки распространенным на улице нормативным представлениям о необходимости выбора в пользу одного из механизмов, уличного или официального, эти механизмы последовательно используются в рамках одного и того же «дела». В приведенной истории представитель противной стороны оказался не только с улицы, но и из отделения, и эту многогранную идентичность он предполагал использовать как ресурс. В рамках одного и того же конфликта уличному авторитету пытаются противопоставить силу, проистекающую из наделенности официальными полномочиями. Это часть повседневных практик, пусть и расходящихся с нормативными установками улицы. Однако те, кто пытается бравадить свободой выбора методов, открыто заявляя о неразборчивости в средствах («Я все равно это верну, если потребуются воровы – при помощи воров, потребуются легавые – при помощи легавых»), подвергаются осуждению со стороны тех, кто идентифицирует себя с уличными ценностями [ПМА 2011, м., 21].

На чем базируется репутационный капитал медиатора? Применительно к мафии и силовым предпринимателям России, которые также оказывают посреднические услуги, Вадим

Волков пишет о «репутации решительности», противопоставляя ее коммерческой репутации [Волков 2002]. Если коммерческая репутация основывается на коллективной вере клиентов в способность поставщика выполнить свои обязательства, то репутация решительности говорит о готовности применить силу. Репутация решительности принадлежит сфере отношений между владельцами средств насилия и не имеет непосредственной связи с клиентами или покупателями. Она возникает на основе прецедентов решительного, последовательного и успешного применения силы в условиях стратегической конкуренции. Если «[в] случае мафии, государства на международной арене или любой другой организации, наделенной возможностью использовать силу по своему усмотрению, их коммерческая репутация как поставщика охранных услуг будет зависеть от репутации решительности и других качеств, обеспечивающих надежное сдерживание потенциальных угроз», то коммерческая репутация уличного медиатора как поставщика посреднических услуг будет обусловлена его репутацией представителя мира, где репутация представляет собой нечто более сложное, чем просто готовность применить физическую силу — это репутация переговорщика, знатока уличных методов, обладателя связей [Там же: 113]. Если коммерческая репутация направлена на клиентов, а репутация решительности — на силовых конкурентов, то адресат репутации медиаторов — городское сообщество «хороших парней», сообщество равных по чести, чей статус определяется в категориях уличного кодекса. Коммерческая репутация переговорщика сходна с репутацией решительности силовых организаций, поскольку, подобно тому, как признание охранного предприятия клиентами является следствием его признания другими владельцами силы, репутация переговорщика является следствием его признания другими потенциальными переговорщиками, но в отличие от нее не основана на конкуренции.

3.2. Уличный кодекс: от системы правил к мастерству манипулирования

Умение оперировать кодексом приобретается только через практический опыт, ведь сами правила не содержат указаний на то, в каких именно ситуациях их применение необходимо, уместно или оправдано. Из этого следует, что тот, кто не принадлежит к сообществу носителей правил, будет неспособен их применить, даже если сами правила будут ему известны. Эта неспособность связана с тем, что только «свои» владеют фоновыми практиками, в основе которых лежит имплицитное, объединяющее членов сообщества носителей правил практическое знание. Фоновые практики контекстуализируют использование правил, помогая определиться с их применением. Умение оперировать правилами — знак принадлежности к сообществу. Тот, кто умеет говорить на языке улицы — языке кодекса, имеет право претендовать на место в этом сообществе равных.

Понятие фона или фоновых практик предложил Серль, рассуждения которого приводит В.В. Волков в своей статье о правилах: «В основе любого социального института лежит система конститутивных правил, то есть формальная структура института, без которых данный институт не существовал бы. Эти правила могут быть сформулированы эксплицитно и применяться при обучении, как, например, правила шахматной игры или дорожного движения, либо могут оставаться несформулированными и осваиваться на практике, как, например, правила денежного обращения, которым мы следуем в повседневном использовании института денег. Однако во всех случаях человек, явно или неявно осваивающий правила социальных институтов, формирует тем самым структуру фоновых навыков и предрасположенностей, чувствительных к системе правил. Таким образом, то или иное правило будут иметь свои эквиваленты в виде навыков и предрасположенностей к определенным реакциям, которые являются частью фона (*background*) и которые сами не есть правила. Они активизируются при попадании человека в контекст определенного института и определяют то, насколько успешно этот человек справляется со своей деятельностью» [Searle 1995, цит. по Волков 1998: 21].

Любое взаимодействие в рамках «улицы» требует знания уличного кодекса. Обладающие способностью ловко им оперировать играют ведущую роль в «разборках» и имеют большие шансы занять лидерские позиции в уличном сообществе.

Уровень компетенции в области «понятий» зависит от степени вовлеченности в уличную жизнь и наличия связанных с улицей карьерных планов. Но минимальное знание кодекса необходимо любому городскому подростку: «Правило существовало. Неписанные законы, которые до конца я так и не смог постичь, даже тогда. Всего я не знал, меня и не интересовало. Я знал бытовые, так сказать, правила, которые были необходимы для общения. О криминальной карьере я не думал <...>, и поэтому для меня не было необходимо все это знать» [ПМА 2007, м., 44].

Подростки усваивают кодекс как друг от друга, так и от своих «взрослых братьев», ребят на семь–десять лет старше, под патронажем которых они находятся. «Взрослые» могут прямо инструктировать младших, как, с точки зрения «понятий», следует поступить в той или иной ситуации: «Мы или шли с ними на разборку [как медиаторы] или вместо того, скажем, чтобы самим говорить, это, в основном, когда маленькие, младшие по возрасту, мы наставляли: «Упомяни то-то и то-то»» [ПМА 2011, м., 29]. «Врослые, я понимаю, что они больше меня видели, у них больше опыта, и я хочу спросить совета, что делать, и пришел ко взрослому брату и спросил, он меня научил... То, что ты спрашивал, он на это отвечал. Что правильно, что неправильно, в какой ситуации что нужно делать» [ПМА 2007, м., 21].

Искусство оперировать кодексом оттачивается на бирже, где совершившиеся и предстоящие разборки обсуждаются «теоретически» и оцениваются биржевиками.

Кодекс строится на оппозиции «воровского» — всего, что одобряется и ассоциируется с идеалами «воровской справедливости», и «сучьего» — всего, что порицается и ассоциируется с «легалыми», тюремной администрацией и их приспешниками — прежде всего, доносителями. Морально-этические основания норм кодекса обычно имплицитны, т.е. то, почему следует поступать так или иначе, не обсуждается. На моральное значение этих норм указывают ярлыки-статусы, которые присваиваются их нарушителям: «Каждое поведение имеет свое название: *nasedka*, *prochi*, *fufloshniki*, так прямо и называли <...>, вот *krisa* называли по поведению» [ПМА 2012, м., 24]. Поясню значение перечисленных в цитате статусов: *nasedka* — «наседка», некто, тайно занимающийся наблюдением и доносительством по заданию правоохранительных органов, *prochi* применяется для обозначения человека, которому нельзя доверять, т.к. в определенных ситуациях он проявил себя как подлый или слабый, *fufloshniki* — «фуфло», проигравший в азартную игру и не выплативший вовремя долг, *krisa* — «крыса», нечестный в денежных вопросах, ворующий у своих.

К каждому физическому и речевому действию на улице может быть потребовано подтверждение его легитимности с точки зрения кодекса, что особенно распространено в отношении обвинений, оскорблений и т.д.: «Каким бы он ни был виновным, когда ты приходил, такого не было, чтобы сразу же ударить, ты объяснял [виновному с точки зрения норм кодекса], что «ты вот это сделал, тут ошибся», а потом уже бил его. Чтобы заинтересованные люди на материале поняли, [что] случилось так-то и так-то, и потом бьешь. Если бы ты сразу ударил, потом тебя заставили бы объяснить, [почему ударил без объяснений] сначала объясни» [ПМА 2012, м., 24].

Значительная часть (если не подавляющее большинство) сленговой лексики «понятий» — заимствования из русского жаргона: *razborka*, *spravedlivi*, *abaroti* «оборот, ответное силовое действие» (в современном разговорном русском используется слово «обратка»). Эта лексика осознается как специфическая, ее называют «терминами».

Не только всеобъемлющее описание уличных методов, но и исчерпывающая фиксация уличного кодекса как набора правил является невыполнимой задачей, поэтому чтобы составить представление о содержании «понятий» и методах манипулирования ими, обратимся лишь к некоторым примерам норм, а потом рассмотрим случаи, иллюстрирующие, как эти нормы используются в контексте конкретных взаимодействий.

Все нормы, которыми представлен уличный кодекс, можно разделить на две группы: нормы, регулирующие физическое действие (преимущественно насилие), и нормы,

регулирующие речевое действие. Интересно, что словесное оскорбление наносит больший урон чести, чем физическое.

За пределами поля, обозначенного нормами кодекса, лежит беспредел (*besprideli*) — необоснованное, а значит, «несправедливое» насилие. Беспредельщики — агрессоры, сознательно игнорирующие всю систему отношений, построенную на кодексе и уважении к опирающимся на него авторитетам.

Нормы кодекса выстраивают образ идеального пространства взаимодействий, где поведение строго регламентировано, где каждое действие подотчетно. Уличный парень не должен терять самоконтроль. В этом отношении грузинская городская уличная культура противоположна, например, тому, что описывает Диего Виджил применительно к мексикано-американской уличной культуре чикано Южной Калифорнии. Одной из ее важных ценностей является понятие *locura*, которое обозначает особое состояние человека в драке, в котором он превращается в своего рода берсерка, теряя контроль над собой и совершая «дикие» и «сумасшедшие» действия. Большинство достигает этого состояния при помощи алкоголя или наркотиков [Vigil 1988: 439]. Грузинская улица стремится к строгой процедурности и педантичной выверенности каждого действия. Здесь «пойти вразнос» нельзя даже в драке: кодекс регулирует как, кого и чем можно бить, с нарушителей будут «спрашивать». В драке снимаются ограничения только на речевые действия: может быть без последствий сказано то, за что вне драки пришлось бы ответить.

Приведу некоторые примеры норм первой группы, регулирующих физическое действие:

- запрет на «действие» (имеются в виду насильственные действия) в домашнем пространстве;
- запрет на вызов человека из домашнего пространства с целью совершения над ним насильственных действий;
- запрет на насильственные действия в отношении сидящего на корточках;
- запреты бить лежащего, пьяного, сидящего на корточках, бить ногами, «предметом» (т.е. разрешается драка только голыми руками);
- запрет на насильственные действия в отношении сопровождающего женщину;
- запрет на драку из-за конфликтов, связанных с (азартной) игрой⁴⁴;

⁴⁴ Изначально запрет относился к имеющей особое значение в воровской культуре карточной игре. Интересно, что сейчас этот запрет могут переносить также на сетевые компьютерные игры. Мне пересказывали связанную с ним шутку: «Играешь — разбирай дело с админом» [ПМА 2012, м., 24].

- запрет иметь при себе оружие, если характер встречи заранее определен участниками как ненасильственный (переговорный);

- обязательность насильственного действия (удара) в ответ на ряд вызовов (например, в случае «ругательства по матери» (*dedis gineba*);

- запрет на участие в разборке в состоянии алкогольного опьянения или под действием наркотиков и пр.

Нормы, регулирующие речевое поведение, определяют коммуникативный формат уличной разборки, целью которой провозглашается установление «правды». Уличная разборка относится к практикам, где внимание участников к соблюдению кодекса максимально обострено.

Значительная часть норм, регулирующих речевое поведение, регламентирует допустимую в процессе разрешения конфликтов аргументацию, инструменты убеждения, в том числе то, как участники свидетельствуют, т.е. делают утверждения о фактах. Так, регламентации подлежит лингвистическая форма высказываний в рамках уличных диспутов. Подобная тенденция к формализации, детальной проработке описывается в литературе как характерная черта правового языка [Danet 1980: 540]. Регламентирующие речевое поведение нормы являются, с одной стороны, процедурными правилами обычноправового регулирования, с другой — элементами риторической культуры, формализованной коммуникации. Рассмотрим несколько примеров таких норм:

- запрет использовать в отношении человека определенные (классифицируемые как наносящие урон чести) ругательства без сопровождения их «обоснованием» или *aprawdania*, т.е. объяснением, почему адресат их заслуживает;

- запрет на утверждение фактов и событий, свидетелем которых говорящий не был. С логикой этого запрета связана, например, норма, касающаяся азартных игр, согласно которой назвать человека «фуфлом» и таким образом присвоить ему соответствующий негативный статус может только тот, кому этот человек непосредственно проиграл;

- запрет использовать в качестве аргумента информацию, полученную от женщины, и тем более противопоставлять ее словам оппонента на разборке. Это объясняют тем, что с женщины нельзя «спросить», к тому же по уличным понятиям женщина считается «пестрой», т.е. не «черной» — чтящей «воровскую справедливость», и не «красной», т.е. находящейся на стороне государственной (изначально советской) власти, поэтому ей нельзя доверять;

- запрет упоминать факты, в которых человек сомневается; он предполагает, что из речи исключаются выражения «может быть», «я думал» и пр.;

- запрет на сослагательное наклонение, т.е. запрет в ходе разборки делать допущения и предположения о собеседнике, выстраивать гипотетические ситуации с участием собеседника («Если бы ты это сделал...»);

- запрет выражать сомнение в правдивости ответа на вопрос. Логика этой нормы такова: если ты спрашиваешь, удовлетворишься ответом, а если ты знаешь ответ, не спрашивай;

- запрет на вмешательство третьих лиц в разговор двоих;

- запрет на прямые вопросы об уличном статусе собеседника (нельзя спросить «кто ты?», следует спрашивать «какой жизнью ты живешь?»);

- запрет договариваться о «стрелке» (т.е. встрече с целью разборки) по телефону. Нарушивший эту норму может быть обвинен в *bozoba*, т.е. в «сучьем поведении», стукачестве. Запрет объясняют тем, что телефоны могут прослушиваться правоохранительными органами. Представляется, что предпосылки нормы состоят в стремлении исключить любые заочные формы коммуникации, поскольку они делают возможным неочевидное для собеседников манипулирование ими со стороны третьих лиц (например, принуждение под дулом пистолета).

Знание этих и подобных норм абсолютно обязательно для построения успешной карьеры на улице, и чем больше навыков уместного их использования, тем больше в арсенале инструментов для манипулирования.

Можно говорить о предпосылках, которые обуславливают особое значение кодекса как культуры коммуникативного взаимодействия для грузинской улицы. Если, например, российские бандиты и члены уличных группировок, тоже оперирующие «понятиями», в конечном итоге полагались все-таки на аргумент силы [Волков 2002: 99], в Грузии физическая сила вторична по отношению к силе слова. Это еще раз указывает на связь уличной и воровской культур в Грузии.

Как и в воровском мире, наиболее ценную компетенцию на грузинской улице составляет умение аргументировать — обосновывать свою правоту и чужую виновность. Именно поэтому эталонный для грузинской улицы образ уже упомянутого *dzveli bichi* вовсе не подразумевает внушающего опасения атлетизма. *Dzveli bichi* худ и сутул. В отличие от российской улицы, где бандиты выросли из разного рода спортивных объединений и «качалок», на грузинских биржах атлетические успехи не входили в число первостепенных качеств. Это различие осознается и на самой грузинской улице. О «спортсменах» здесь говорят с пренебрежением, они устаиваются презрительных фраз наподобие «я тебе мускулы-то поотрезаю» или «ты что тут благуешь, парень, мускулы играют?» [ПМА 2011]. Согласно логике таких высказываний, культура грузинской улицы — это торжество не кулака, а слова. Вместе с тем, за этой риторикой (самопрезентацией) стоит и опора на реальную силу -

отрезать мускулы можно только победив физически, т. е. за щуплым воров стоит реальная сила людей, которые исполнят его повеление. Таким образом, почетной является не только словесная победа (в отличие от физической), но и делегирование полномочий, подразумевающее наличие тех, кому их можно делегировать.

Слово понимается здесь как действие, значение, которое придается слову, прослеживается, в том числе, в ранжировании наказаний, к которым может «приговорить» вор или тот, кто определяет «правого и виновного», опираясь на силу «понятий». Воздаяние должно быть либо словесным, либо физическим. Если человеку был присвоен статус-оскорбление, физическое наказание к нему не должно применяться. Присвоение статуса будет, в отличие от физического наказания, непоправимым для чести уроном, причем тягчайшим считается словесное *garicheba* — ‘порча’ («порча» может осуществляться также посредством насильственного гомосексуального контакта; таким образом, термин *garicheba* имеет прямую параллель с «опущением» в российском воровском мире), ведущее фактически к репутационной смерти: «*garicheba* означает, что ты ничего уже не сможешь... высунуться, высунуться-то ты высунешься, но тут уже такой вариант, что все на тебя косо смотрят и всякое такое» [ПМА 2011, м., 22].

Разумеется, физическая сила нужна улице, и улица ее применяет, но подчеркивает свое презрение к тем, кто использует ее как основное средство: «И вообще серьезные авторитеты, которые стояли на улице, сами дело не делали, сами отходили в сторону, и у них был такой, который по-воровски назывался *ganetsi* [«гонец»] или, прости меня, *shniri* [«шнырь»]. Но *shniri* не знал, что он был *shniri*, он был будто бы классный тип, но для воров он был *agiri*, ему говорили, вот этого надо поломать, идите поломайте <...>. Ну, например, борцы, какие-то спортсмены, уличные типы, их запускали...» [ПМА 2012, м., 24].

Второстепенная роль физической силы объясняется среди прочего все более широким применением на улице оружия, которое фиксируется начиная приблизительно с 1970-х гг. Рассказы о недопустимости использования в драке ножа на улицах Тбилиси 1950–1960-х гг., несмотря на очевидно имеющую место идеализацию прошлого, имеют под собой и реальные основания. Позднее все более распространенными становятся случаи применения огнестрельного оружия. Понятно, что если в распоряжении имеется нож или пистолет, которые ты готов пустить в ход, физическая подготовка становится уже не такой значимой.

Одаренных особенно виртуозным умением оперировать «понятиями» на улице называют «говорящими», именно они играют ведущую роль в процессе «разбора дела» (*sakmis garcheva*). Они владеют широким арсеналом известных на улице приемов убеждения и аргументации (в том числе готовыми риторическими формулами). Такой говорящий был

способен обратить фактически любую ситуацию в пользу своей группы, естественно, подобные таланты высоко ценились на улице:

И: Человек, который был страшно языкастый, были типы на улице, которых всегда брали на разборку, даже откладывали на день, например, если его не было в Тбилиси, чтобы его взять, такого языкастого, потому что он мертвого мог оживить, виновного мог до неба оправдать. Ну по-воровски это не было *chesni* [честно], оправдывать виновного, но в конце уже шло все это грузинство... [под «грузинством» здесь имеется в виду установка поддерживать своих. Рассказчик поясняет, что это не «честно», т.е. не соответствует идеалам «воровской справедливости»].

Соб: «Но формально все было соблюдено.

И: Формально да. Он был виновен, но базарил так, что срезал на слове и все, тут же его затыкал <...> В основном ариффов. Когда шел базар, вот он с тобой базарит, базарит, а рядом тип стоит, и он раз — задаст вдруг ему вопрос, тот растеряется, скажет какой-то дебилизм и [хлопает в ладоши] тут же срезается на слове, ну, понимаешь, ты с ним базаришь, базаришь, а рядом его *dzmakatsi* стоит, ну и спрашиваешь что-то у него, а тот вообще отключился, может быть, не слушал, и ты тут же его на этом слове ловишь» [ПМА 2012, м., 24].

В этом примере описан один из множества используемых на улице приемов или методов, которые позволяли, оставаясь в пределах определяющейся правилами легитимности и опираясь на эти правила, совершать действия, которые могли быть диаметрально противоположны тому, что этими правилами предписывалось.

Мы подошли к рассмотрению метаправил, неписаных правил, или правил о правилах. Поскольку, как уже было сказано в начале изложения, они неотделимы от контекста, рассмотрим несколько конкретных случаев их применения.

Как мы помним, прямой вопрос о статусе на улице («Кто ты?») считается неприемлемым. Он воспринимается как вызов этому статусу, обязывающий к ответу, особенно если понятно, что статус спрашивающему известен. Приведу пример случая нарушения этой нормы. Конфликтующие стороны собрались на разборку. Представитель одной стороны ошибается и, вопреки норме кодекса, задает этот вопрос представителю другой группы, молодому человеку, который стремится к воровской карьере. Молодой человек принимает вызов, вскакивает, готовый ответить, обидчик предлагает выйти из дома, чтобы решить вопрос в драке. Но группа оскорбленного молодого человека, состоящая из людей с более высоким, чем у него, статусом, хочет избежать драки и не дает конфликту обостриться. Нарушивший кодекс не претендует на воровскую карьеру, т.е. его ошибка «стоит» недорого, а они не хотят осложнений, поэтому прощают ему оплошность. Таким образом, норма кодекса нарушается

первый раз. Молодой человек оскорблен, тем более что, заявляя о своем стремлении к воровскому званию, он становится крайне уязвимым: ему особенно важна чистота его репутации, а значит, он не может позволить себе игнорировать брошенные вызовы. Что ему делать, если он не может пойти наперекор своей более высокостатусной группе? Он притворяется, что оскорбитель в действительности не ставит под сомнение его статус и вопрос был задан «в другом смысле». Норма кодекса была обойдена во второй раз. На правило ссылаются только тогда, когда это выгодно ссылающемуся, в противном случае он постарается представить ситуацию так, будто бы она не подпадает под действие правила [ПМА 2012, м., 24].

Важнейшим для овладения техникой «уличного базара» является искусство поймать противника на слове, т.е. на нарушении нормы, регулирующей речевое поведение. Эта техника позволяет участнику разборки, уличив противоположную сторону в ошибке или спровоцировав на нее, уйти от обсуждения вопроса, в котором его позиции не прочны, в результате чего «правый» и «виновный» в споре меняются местами.

Ловить, разумеется, можно не только на слове, но и на действии, что иллюстрирует следующая история:

Однажды на разборке вот так базарили, [с той стороны] были ариффы, они не знали [«понятия», улицу] настолько хорошо. Он [dzmakatsi рассказчика] был виновен, но пытался перевести разговор на что-то другое, а не на дело <...> бац-бац-бац, а он [dzmakatsi] сидел на корточках и что-то такое тому сказал, что тот должен был действовать [в ответ на это] и ударил его сидящего на корточках, ну и состав уже весь перекинулся на это [сосредоточился на обвинении в нарушении нормы не бить сидящего]. А тот ведь был прав» [ПМА 2012, м., 24].

Среди норм, регулирующих речевое поведение, был упомянут запрет на использование информации, в истинности или точности которой говорящий сомневается. Приведу отрывок из разговора с информантом, иллюстрирующий манипулирование этой нормой: «Еще на улице, во время разговора, вот мы начали говорить, правый — виновный [т.е. в ходе разборки, цель которой установить виновного], «я думал» — вот если ты брякнул это слово «я думал, брат», он тут же тебе: «Что ты думал, брат» — и тут же тебя на этом ловит. «Я думал», «Я точно не помню» — «Что значит, ты точно не помнишь?» Вот ты выпил, и у тебя вышла драка, ты рассказываешь, случилось так, так и так, просто искренне рассказываешь, но вдруг в ходе разговора говоришь: «Вот мы идем, потом какие-то появились, я точно не помню, сколько их было»... Он тут же тебя ловит. Ты в этом разговоре уже ненадежный человек, и, прости, потом

он тебе говорит: «А как тебя поимели, ты помнишь?» — «Кто меня поимел?» — «Ну, раз ты одного не помнишь, может быть, ты и этого тоже не помнишь?» [ПМА 2012, м., 24].

Аналогичную возможность для манипулирования предоставляет норма, запрещающая, задав вопрос, выражать сомнение в полученном ответе, а также задавать вопрос с целью подтвердить уже имеющуюся информацию. Приведу еще один отрывок из интервью:

В чем все ошибались на улице... Вот которые были арифы, они приходили и: «Брат, так случилось?» Ты ему говоришь: «Не было такого». Он: «Как это не было!» И тут ты уже! Он мог быть правым, понимаешь, стопроцентно правым, но если он это спрашивает, все, ты уже срезал его на слове. Вот в этом многие ошибались, очень многие» [ПМА 2012, м., 24].

Еще один пример манипулирования нормами — формальное их соблюдение, по сути выливающееся в действие, противоположное тому, что эта норма утверждает. Так, смысл нормы, запрещающий приходить с оружием на переговоры, состоит в том, чтобы гарантировать мирный характер встречи в случае, если об этом условились ее участники. Однако эта норма может использоваться для совершения жеста, цель которого — устрашение противника. Стороны приходят на встречу и демонстративно выкладывают внушительного вида оружие. Посыл у этого действия следующий: «Мы перед вами чисты, но способны и готовы применить силу».

Помимо маневрирования в пределах кодекса, имеющие харизму и высокую репутацию на улице могут позволить себе открыто действовать вразрез с его нормами. Вернемся, например, к упомянутому запрету на драку из-за игровых конфликтов. Информант с высокой репутацией на улице, замечая, что подобное считалось и «по-уличному», и «по-воровскому» неприемлемым, рассказывает об эпизоде, когда он с ребятами из своей квартальной компании выехал разбираться с оскорбившими его брата и мать в ходе сетевой игры: «Это был мой брат, мой брат и моя мать [оскорбление относилось к dedis gineba, «ругани по матери», требующей незамедлительного ответа], я не смог успокоиться, так-то я знал, что он [инициировавший разборку брат] не был прав, [начав разборку] из-за игры, но я очень такой... в таких случаях не уступаю, это оскорбление, и мы выехали, и у нас произошла драка» [ПМА 2012, м., 24]. Тот же информант, зная, естественно, о запрете на использование информации, полученной от женщины, считал возможным сделать из него исключение в отношении близких ему женщин: «Я всегда говорил, в отличие от них, что <...> это моя подруга, моя родственница, моя сестра, я ей верю, а ты кто, чтобы я тебе поверил?» [ПМА 2012, м., 24].

Мотив столкновения необходимости соблюдать, хотя бы формально, кодекс и стремления оставаться лояльным своей соседской, родственной, дружеской группе часто звучит в интервью: «Я все время им говорю, они знают мой подход, что меня не интересует

правый, неправый (*martali, mtkuani*)... Интересно, конечно, я люблю правду, но когда неправый - твой брат, твой друг, я его предпочитаю тысяче правых. Я буду поддерживать его и буду виновным, а они по-другому думают, что в действительности даже своего брата... много раз случалось, я сам присутствовал, что он своего собственного брата парень ругал по матери, прилюдно, потому что у него были сделаны такие *pastupkebi* (поступки), что он был очень плохой человек, и тот был вынужден. Просто для меня это было недопустимо» [ПМА 2012, м., 24].

Дарованная высокой репутацией и харизмой свобода позволяет переключать нормативные коды, по необходимости апеллируя то к уличным понятиям, то к другим нормативным ценностям, таким как религия, национализм, общие этические принципы и т.д. Например, молодой человек с высокой репутацией на улице, начавший работать в органах государственного управления, нарушая, таким образом, норму кодекса о несотрудничестве с государством, объясняет свой выбор, ссылаясь на популярные националистические ценности, при этом приправляя их уличными риторическими фигурами: «Да я не только в »Националах»⁴⁵, я буду где угодно, где моей стране требуется и где я смогу делать добро. Я не сделаю *prochoba* [подлый, низкий поступок], запусти меня хоть к тысяче сук, я все равно буду действовать по своей правде и все равно буду прав. Вот мое *aprawdania*. Где бы я ни был, никто не сможет заставить меня сделать сучье» [ПМА 2012, м., 24].

На улице, разумеется, осознают, что нормы кодекса используются людьми в своих целях, инструментально, и дают этому соответствующую моральную оценку: «Такое часто случается, когда ты немножко с этой стороны [«со стороны улицы», т.е. имеешь уличный опыт], как бы ты ни был виновен, ты выкарабкаешься, поймаешь на слове, на чем-нибудь. В итоге все это грязь, очень плохое» [ПМА 2012, м., 24]. Однако всем также очевидно, что пытающийся следовать кодексу, невзирая на статусы, не продержится в этой среде — это нарушение неписаных правил: «На улице тоже так. Того, кто слишком уж говорит правду, на улице не хотят. Если ты уж слишком кричишь правду, кто-нибудь тебя уберет» [ПМА 2012, м., 24].

Воровские понятия, в том смысле, в котором о них говорят как о прозрачном и чистом кристалле, конечно, должны быть едиными везде и для всех — разве в вопросах истины могут быть разночтения? Такой дискурс о кодексе господствует на нормативном уровне. Однако на уровне практик картина оказывается иной. Так, выясняется, что в разных кварталах —

⁴⁵ Имеется в виду основанная М. Саакашвили партия «Единое национальное движение».

соседских сообществах города «по-разному понимают одно и то же воровское, если, конечно, у них действительно нет опыта, они не жили этой жизнью [т.е. не имели опыта непосредственного общения с ворами, не сидели]» [ПМА 2012, м., 24]. Не отрицая идею единого воровского закона, которому следуют мифические «истинные воры» и который воплощает идею справедливости и фактически является ею, на улице осознают, что на уровне городских кварталов воровской закон начинает жить своей жизнью.

На примере истории, рассказанной мне моим собеседником, продемонстрирую механизм, посредством которого меняются нормы кодекса. Молодой человек, стоя на улице в компании, разговаривал с некими «серьезными типами» (т.е. людьми, по отношению к которым нужно было выказать уважение), когда к ним с шумом, громко разговаривая, приблизились его подвыпившие друзья-dzmakatsebi. Друзья не вняли его просьбе вести себя тише, в результате чего были им побиты. На следующий день dzmakatsebi пришли к нему разбираться, ведь он нарушил норму, запрещающую бить пьяного. Молодой человек, владея красноречием и даром убеждения, сумел объяснить, что он, конечно, простит пьяному «шаткую походку», но не намерен терпеть, если каждый раз, напившись, он будет ругать его по матери. «Они замолчали <...> Когда я это все сказал, все увидели, что это так, что это справедливо. А потом, когда что-то случилось, все уже: «Ну что, напился, брат, иди отсюда, шаткую походку-то я тебе прощу...» [ПМА, м., 24]. Из этого небольшого эпизода становится понятно, что уличное право прецедентно и его нормы могут пересматриваться при условии, что этот пересмотр будет инициирован или поддержан харизматичным и авторитетным лидером или группой. Этот тезис подтверждает и П. Дж. Вилсон, говоря о том, что «в маленьких группах, функционирующих на основе непосредственного взаимодействия, репутация становится основой кодексов и систем ценностей» [Wilson 1969: 79].

Уличное право, или «понятия», которыми оперируют молодые люди в кварталах Тбилиси, оспариваются и трансформируются в пределах образующих реальную коммуникативную общность уличных сообществ. В какой-то момент норма оказывается неудобной тому или тем, у кого достаточно авторитета изменить ее по своей воле, и правила меняются. В результате каждый городской квартал имеет свою правовую специфику.

Суммирую вышесказанное характерным размышлением информанта:

Каждый год, в 2010-м, в 1995-м были все время разные «понятия», а «понятия» — одни, в натуре одни. Ну какой тут понт [понт — сленг. «тема», «фишка»], знаешь? Вот нас четверо, и что-то случилось. Мы кому-то сделали плохое, мы виновные. Но мы хотим из этого дела выйти правыми. И мы собираемся сто человек, и если мы говорим, что это так, а они на это [утвердительно] кивают, то после этого дня оно уже меняется, и становится так. И из-за

этого... только какой-нибудь dzveli⁴⁶, который в натуре сидел и жил этой жизнью, разве что он тебе скажет дело... [скажет, как должно быть с точки зрения истинной «воровской справедливости»] Оно меняется, все меняется. Как меняются законы в Парламенте, так и там [на улице] меняются законы. Вот, например, я сильный, а вы дали слабину, и вы не хотите со мной противостояния и проблем <...>, и вот я тебе говорю, что мацони черный, и если весь этот состав, весь этот район знает, что так было решено, значит так и есть. Ты уже потом обо мне не скажешь, что я неправ, и никто уже этого не оспорит, все говорят, что это так. И потом идет такое понятие, что мацони черный. Вот такой понт» [ПМА 2012, м., 24].

С одной стороны, уличные понятия возводятся носителями культуры к воровскому кодексу и в своем узком значении (как система неформальных правил) имеют с ним общие черты; с другой стороны, они отождествляются носителями с грузинскими идеалами мужского поведения и морали, и даже больше — с общечеловеческими этическими принципами. Воспринимаемая связь «понятий» с воровским кодексом, в сочетании с особыми чертами, присущими воровскому миру в Грузии — его вписанностью в «легальное общество» и высоким престижем — способствовали широкому распространению «понятий» и укреплению их моральной силы. «Понятия» использовались представителями воровского мира как инструмент управления улицей, моральная сила кодекса и вера в «воровскую справедливость» упрочивали друг друга. Однако наиболее существенным в вопросе взаимосвязи уличного кодекса и воровского мира кажется то, что именно вора́м отдавалось право на конечную трактовку и модификацию норм кодекса (хотя на практике, конечно, трактовать кодекс и даже вводить прецедентные новшества, как мы увидели, может любой, чьи позиции в уличном сообществе крепки).

В Грузии вору́ осуществляли неформальный контроль в соседских сообществах и, в частности, над уличными группами, оказывали услуги арбитража, посредничали в случае краж и помогали вернуть краденое владельцу. Близость к вору́ была необходима уличным авторитетам, поскольку эти отношения были залогом их высокой репутации в сообществе, позволяли оказывать посреднические услуги. В свою очередь, вора́м нужны были молодые люди с улицы, через которых они могли собирать сведения о жизни соседских сообществ, организовывать и осуществлять свою деятельность.

⁴⁶ В данном случае говорящий употребляет слово dzveli в значении авторитет «старой гвардии». Под dzvelebi подразумевают представителей воровского мира прошлого, в котором, как считается, воровские понятия еще не подверглись искажению и девальвации. На улице можно услышать этимологическое толкование, связывающее появление термина dzveli bichi с этим словоупотреблением.

Уличное правосудие – возможность обратиться к ворами или авторитетам – было доступно и тем, кто не принадлежал миру улицы, в том числе и женщинам, но сама процедура разбора дела, тем не менее, подразумевала участие только владеющих уличным кодексом мужчин. Уличное посредничество опирается на авторитет кодекса и воров, и, в первую очередь, на репутацию самого медиатора, которая служит гарантом исполнения стороной, которую он представляет, данных обязательств.

Воровской арбитраж в уличных конфликтах имел значение высшей инстанции, ее наличие определяло процедуру разбора дел и на более низком уровне, поддерживало актуальность уличного кодекса. Возможность подключения вора к конфликту, даже будучи нереализованной, служила сдерживающим фактом на улице. Воры не пресекали насилие, но определяли его меру. Используя свой авторитет, они предотвращали бесконечную эскалацию конфликта, определяя, чей ход станет последним. Выбор в пользу воровского правосудия был прагматичным – если в конкретном случае использование воров представлялось более эффективными, обращались к ворами.

Несмотря на критику и недоверие по отношению к реальным фигурам воров, обвинение их в корысти и предвзятости, авторитет «старых» воров прошлого и кодекса, авторство которого им приписывается, остается высоким и в современной Грузии. Логика таких диспозиций понятна: сомнение в Церкви не отменяет веры.

Недоверие к ворами связано с потерей ими позиций на улице начиная с конца 80-х гг. и с все большей коммерциализацией их деятельности. Воры все меньше напоминают арбитров, и все больше – нанятых сторонами адвокатов. По мере взросления молодые люди уже могут позволить себе не повиноваться воле вора, например, отказаться к нему явиться.

Следующий после воровского арбитража уровень уличного правосудия – посредничество авторитетов, по сути, уличных медиаторов. Деятельность авторитетов обычно была возможна только при ее легитимации ворами.

Значимый адресат репутации медиатора – не его потенциальные «клиенты», а сообщество *ka'i bichebi*, известных авторитетов города. Если медиатору доверяют на этом уровне, это является гарантией и для тех, кто обращается за его услугами.

Уличный кодекс делит мир на три части: «воровское», «сучье» (характеризующее «лежавых» и доносителей) и лежащий за их чертой «беспредел». Кодекс возводят к единой «воровской правде», но признают, что «понятия», действующие на улице, изменчивы. Изменения происходят в пределах реальных коммуникативных общностей — городских кварталов. Аргументация с опорой на нормы кодекса на улице имеет наибольшую силу, но яркие лидеры могут позволить себе переключение кодов и предложить нетрадиционные

аргументы, сослаться на альтернативные системы ценностей, приводя основания для своей трактовки кодекса.

Закон улицы прецедентен, и тем же харизматичным лидерам принадлежит право инициировать и утверждать внесение изменений в кодекс. «Понятия» — динамичная система, которая не остается неизменной и поддается манипулированию. На улице существует представление, что когда-то она была более стабильной, а вольная трактовка правил — инновация последних поколений, но помимо присутствия этой идеи в дискурсе, оснований полагать, что это так, нет.

Кодекс является инструментом утверждения и мерилom репутационного капитала, выступающего гарантом в практике уличной медиации. Апеллирование к кодексу позволяет представить решение медиаторов как справедливое и исчерпывающее конфликт. Опирающееся на кодекс уличное правосудие оказывалось в рассматриваемый период более эффективным и общественно одобряемым, чем государственное.

Кодекс, функционирующий в кварталах Тбилиси, безусловно, реален — как с точки зрения тех, кто его практикует, так и с точки зрения наблюдающего исследователя. Кодекс — это неструктурированный набор неформальных и неписаных правил, т.е. норм, которые переутверждаются в ходе их применения, а также методов и приемов применения этих правил. Неопределенность и пластичность кодекса не безграничны, однако фактически бесконечны приемы и методы его применения. Как сами правила, так и поддерживающие их социальные агенты и институты обладают моральным авторитетом в сообществе, в котором они функционируют. Кодекс в том смысле, в котором его воспринимают практикующие его, эксплицитен, моральные же основания правил имплицитны. Благодаря наличию соответствующих процедур и условий, кодекс позволяет легитимировать присвоение статусов, принятие правовых решений.

Парадоксальным образом язык уличных диспутов — «разборок» — отмечен чертой, типичной для правового языка — регламентацией не только способов, но и формы аргументации.

Кодекс — одновременно интерпретативное и предписывающее средство, но его предписания используются стратегически. Благодаря моральному авторитету, кодекс используется как для оправдания действий, так и для побуждения к соответствующим действиям, он формирует общее правовое поле и терминологию диспутов. Кодекс не только выстраивает формат, но и определяет конкретные процедуры публичного взаимодействия, а также риторические формы диспутов. Иными словами, кодекс определяет параметры и язык

взаимодействия в рамках практикующей его коммуникативной общности, формируя таким образом социальную реальность.

ГЛАВА 4. УЛИЦА КАК ЧАСТЬ ПРАВОВОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ГРУЗИИ

Как уже было сказано во Введении, с 2004-2005 гг. на грузинской улице происходят значительные сдвиги, связанные с приходом к власти возглавляемого Михеилом Саакашвили Национального движения и курсом на «нулевую толерантность» по отношению к преступности, проводившимся в жизнь в эти годы. Предпринятая кампания была прямо и косвенно направлена на борьбу с социальным порядком, частью которого являлась улица и который в дискурсе чиновников и уголовном кодексе Грузии связывался с понятием «организованная преступность». История проведенных в те годы в Грузии антикриминальных реформ подробно рассматривается в криминологической литературе последних лет [Slade 2003, Shelley, Scott, & Latta 2007, Slade 2011, 2012, 2013; Kupatadze 2012; Tangiashvili & Slade 2013], поэтому здесь я ограничусь лишь кратким изложением их содержания. Ниже я выскажу соображения, корректирующие понимание объекта, на который была направлена «антиворовская» кампания, и сосредоточусь на рефлексии самой улицы по поводу произошедших изменений. Однако, чтобы пролить свет на причины особого внимания реформаторов к улице, я сперва обращусь к значению фактора улицы в общественной жизни страны, а именно – рассмотрю связанные с уличными ценностями особенности правосознания носителей современной городской грузинской культуры, а также роль улицы в политической жизни Грузии.

4.1. Уличная культура и особенности правосознания в городской Грузии

Учитывая существование альтернативного способа урегулирования конфликтов и принуждения в тбилисской городской уличной культуре, описанных в главе 3, для городской Грузии позднесоветского (как минимум с середины 70-х гг.) и раннего постсоветского периодов можно констатировать правовой плюрализм, ситуацию, при которой в одном и том же социальном поле сосуществовали как минимум две правовые системы – формального и неформального, или иначе - городского обычного права. До прихода к власти возглавляемого Михеилом Саакашвили Национального движения государство закрывало глаза на существование последнего (в действительности же носители государственной власти также к нему апеллировали). В годы президентства М. Саакашвили произошло, во-первых, официальное признание функционирования в городе обычного права, во-вторых, была объявлена борьба с понятиями и со всей системой отношений, которая на них строилась.

Благоприятным условием и одной из причин развития неформальных правовых практик в городской Грузии стало негативное отношение к институтам государственной власти вообще и к органам охраны общественного порядка в частности. В то время как фигура уличного

лидера и кодекс, на который опирается его авторитет, рассматриваются как источник справедливости, государству в справедливости отказывается. В дискурсе интеллигенции часто можно столкнуться с проблематизацией отторжения общества от государства, причем объяснение ему обычно находят в истории: «Закон с двенадцатого века писался далеко от Грузии, неподчинение – предмет национальной гордости» [ПМА 2007, м., 48].

Можно говорить о стойком неприятии официальных институтов власти и правопорядка, сформировавшемся в грузинском обществе в советские годы. Это тем более понятно, если учесть что посты в государственных структурах всегда использовались теми, кто их занимал, для достижения неофициальных, недекларируемых целей (обеспечения личного благосостояния), и это было совершенно само собой разумеющимся и естественным. Логика «у государства свои законы – у нас свои» оказывается вполне предсказуемым следствием сложившейся в советские годы в правовом поле ситуации. В выступлении по одному из грузинских каналов лидер христианско-демократической партии произнес: «Справедливость - вот то, что больше всего необходимо государству, больше чем любой другой закон». Возможность подобных публичных высказываний из уст политического лидера довольно наглядно свидетельствует о том, что в представлении носителей культуры понятия «государственный закон» и «справедливость» лежат в разных плоскостях.

Складыванию негативного образа государства и государственных правоохранительных органов также способствовала достигшие своего пика коррупция и самоуправство, царившие в полиции и судебных органах в гражданскую войну и годы следующие после нее. В этот период полиция превратилась фактически в одну из банд, действовавших тогда в Тбилиси, однако банды подчинялись закону улицы и отрицали «беспредел», а полиция была не ограничена кодексом и средств не выбирала. Полиция занималась вымогательством денег, подбрасывая задержанным наркотики, с целью получить нужные показания прибегали к побоям и пыткам. Чтобы вернуть сына на свободу, родителям приходилось обращаться к помощи влиятельных родственников или знакомых, а если таковых не оказывалось, давать крупные взятки. Вопреки норме уличного кодекса, запрещавшего любое сотрудничество с государством, многие квартальные лидеры, потерпевшие неудачу в уличном сообществе, потеряв среди его членов уважение и доверие, шли на неофициальное соглашение с полицией, или просто вступали в ее ряды, и зачастую мстили тем, кого обвиняли в своих неудачах. Работать в полицию также шли страдающие наркоманией в надежде на более легкий доступ к добыче наркотиков. Учитывая все это, неудивительно, что органы охраны порядка не пользовались доверием у общества.

Помимо отказа в доверии, государству отказывалось также в праве на монополию на силовой ресурс. После абхазской и гражданской войн, а также, вероятно, отчасти в силу традиции иметь в личном пользовании оружие, известной в большинстве кавказских культур, у населения на руках оказались большие запасы вооружения. Приведу довольно красочную цитату: «Нужно было видеть в Новый Год, вот сейчас хлопают в хлопушки, а тогда было опасно выходить на балкон. Весь квартал стрелял в автоматы, какие-то ружья. Оружие очень легко можно было достать, кто-то за тридцать лари покупал, кто-то оружие менял на телевизор, кто-то закладывал в ломбард» [Тбилиси 2009, м., 29]. Легкий доступ к оружию, как кажется, еще больше ослабил позиции государства как обладателя монопольного права на принуждение.

Особенности правосознания, определявшие взаимоотношения с государственными органами контроля и подавления, в значительной мере завязаны на представления о мужественности и чести в грузинской уличной культуре. Нужно учитывать, что защита своей чести или чести близких, даже если используемые при этом средства идут вразрез с существующим в государстве законом – неоспоримая добродетель мужчины.

Выше уже рассматривалась концепция *kaibichoba* или *dzvelbichoba*, обозначающая набор ценностей, качеств и стиля поведения, на который равняются те, кто разделяет уличную идентичность. Еще один ценностный ориентир, имеющий исключительную важность в грузинской культуре, – концепция *vazhkatsoba*. Она суммирует представления о мужественности, мужской чести и в отличие от *kaibichoba*, релевантна не только для улицы, а определяет образ «достойного» мужчины вообще. Таким образом, мы сталкиваемся с двумя концепциями мужественности в современной грузинской культуре, одна из них, специфичная для уличной культуры, – это концепция *dzvelbichoba*, а другая, *vazhkatsoba*, – актуальна для грузинской культуры в целом. В позднесоветский и раннепостсоветский период эти две концепции настолько сблизились, что стали почти тождественны.

Приведу характерный эпизод. В свой визит в одну из тбилисских школ М. Саакашвили произнес перед собравшимися речь о проблеме роста преступности среди подростков и в том числе следующее: «Позавчера, в вышедшего после празднования дня рождения из подъезда восемнадцатилетнего мальчика выстрелили у всех на глазах, виновные убежали, но показания не дал ни один из присутствующих там молодых людей. Нелюди – это не только убийцы, но и те, кто это видел, кто только что перед этим клялся друг другу в любви, в том числе и убитому, а полиции даже слова не сказал о произошедшем. Они считают, что это было бы стукачеством» [sakartvelos prezidentma]. Глава государства не случайно обратился в своей публичной речи к этому случаю и заострил свое внимание на стукачестве (он употребил

именно это жаргонное выражение) - одной из самых одиозных форм нарушения норм уличного кодекса. Именно нежелание доносить оказывается одной из важных причин отказа от обращения в полицию. Я прокомментирую это исходя из некоторых позиций современной грузинской городской культуры.

В представлении носителей грузинской городской культуры обращаться за помощью в решении своих проблем в полицию значит быть стукачем. Осуждение стукачества – краеугольный момент уличной культуры, донос - тягчайшая ошибка, которая может караться смертью. Осуждение доносов на друзей, знакомых, соседей, как кажется, не нуждается в объяснении – они осуждаются и в русской, и во многих других культурах. Но в грузинской уличной культуре как стукачество трактуется также заявление в полицию на неизвестного потерпевшему нарушителя. В сравнении с максимально социально далекой и враждебной обществу полицией, находящийся «по ту сторону баррикад» нарушитель мыслится как социально близкий. Пострадавший находится с нарушителем в одном лагере противостояния государственным институтам принуждения. Нужно сказать, что обращение в полицию расценивается как «стукачество» не только в пределах норм уличного кодекса и ценностей *kaibichoba*, такая точка зрения распространена и в более широком обществе. Оно противоречит *vazhkatsoba*, то есть концепции мужественности в широкой грузинской культуре. Пытаясь найти объяснение стойкости императива не доносить, его иногда выводят из известного на Кавказе явления абречества, когда абреков, добровольно уходивших из общества мстителей и борцов с имперской администрацией, это общество оправдывало и часто поддерживало, поскольку они были носителями «престижной в народе идеологии» [Ботяков 2004: 225]: «...Опять же возьмем явление абречества. Отсюда идет - не выдавать [государству]» [ПМА 2007, м., 48].

Отмечу здесь же, что дача свидетельских показаний воспринималось как действие, родственное стукачеству. В подростковой уличной среде само слово «свидетель» было табуированным, даже если подразумевался не свидетель в суде, а просто очевидец. Вместо слова «свидетель» надлежало использовать эвфемизм. Из интервью: «Нет, сказать слово «свидетель» можно было, но сказать человеку «ты свидетель», это было оскорблением. Это приблизительно было то же самое, что сука» [ПМА 2007, м., 48].

Вторая причина отказа от обращения в полицию лежит в том, что уличной культурой оно трактуется как неспособность самостоятельно решать собственные проблемы. Тот же, кто неспособен сам за себя постоять в свою очередь – не *vazhkatsi*, не мужчина. Нужно при этом отметить, что идее самостоятельности в решении своих проблем не противоречит возможность обращения к своему социальному ресурсу, приобретенному через разного рода

связи – будь то родственные, школьные, квартальные или какие-то другие. Как раз отсутствие таких связей заставляет заподозрить в каком-то упущении или промахе в биографии, у настоящего мужчины такие связи должны иметься.

Не обращаться в полицию – это норма, уметь же противостоять полиции – значит проявить особое мужество. Этот мотив звучит во многих интервью. Вот один из примеров: «однажды я попал так сказать в облаву, и тот, кто пришел обыскивать, это в то время, когда я уже и задержан был КГБ (информант имеет в виду свой опыт задержания за участие в националистическом сепаратистском молодежном кружке, в результате которого он завоевал большой авторитет на улице благодаря тому, что не выдал своих – речь идет о конце 1970-х)... у меня был какой-то авторитет и мне надо было показать моей этой [уличной группе], что я что-то из себя представляю, и когда он пришел, я говорю, «подождите, покажите руки» - что в руках ничего нет и чтобы мне в карман не подбросили - и «извольте, теперь обыскивайте». Ну и это очень, очень положительно подействовало на членов моей группы, мой авторитет еще повысился» [ПМА 2007, м., 48]. Другие информанты с гордостью подчеркивали «геройское» поведение в полицейских участках, свое или своих знакомых, отказ любыми средствами от дачи показаний, с удовольствием рассказывали о случаях, когда им удавалось обмануть сотрудников охраны правопорядка. Такое поведение одобряется культурой, оно достойно мужчины, свидетельствует о его мужестве и повышает престиж. Интересно, что после приведенного пассажа информант заметил, что если бы он стремился к криминальной карьере, то было бы может даже лучше, чтобы ему подбросили наркотики и задержали, т.к. тогда у него появился бы необходимый для построения такой карьеры опыт заключения. Похожую ситуацию, когда опыт столкновения с полицией приобретает, по сути, инициационное значение, описывает, Джули Петит в своей статье о палестинской интифаде. Она показывает, что задержания палестинцев израильскими властями, их опыт лишения свободы и избиений в полицейских участках стали выстраиваться в палестинской культуре как ритуал перехода в статус взрослого мужчины, и такая форма инициации стала основным средством конструирования мужественности. После возвращения из заключения социальный статус молодых людей автоматически повышался [Peteet 1994: 31-49].

Императив не обращаться в полицию или «не выдавать» - норма, выходящая за пределы мужской уличной культуры. Приведу в качестве иллюстрации эпизод, произошедший в 2004-2005 гг. и рассказанный мне женщиной сорока восьми лет и живущим в ее семье племянником восемнадцати-девятнадцати лет, чей дом находится в одном из старых убани. Однажды она увидела из окна проходившего мимо человека лет сорока-сорока пяти «в длинном плаще, он *dzvelbichobda* (т.е. по его внешнему виду было очевидно, что он активный приверженец

уличной жизни), с золотыми зубами», который уже три раза до этого пытался зайти в дом, где жила ее семья и что-нибудь украсть (в том числе небезуспешно – однажды украл сумку) [ПМА 2011, ж., 48]. Женщина послала своего племянника, чтобы он «зашел с другой стороны дома, как будто случайно его встретил на улице, попросил сигарету и расспросил, откуда он (впоследствии оказалось, что вор был из соседнего убани). «Время – день, лето, все в убани на улице, по магазинам ходят» [ПМА 2011, ж., 48]. Племянник силой затащил его в подъезд (по его словам – «стыдно было бить прилюдно» [ПМА 2011, м., 26]) и побил. Соседи все-таки увидели. Затем вышла рассказчица-хозяйка дома, «отругала, сказала, чтобы он больше не приходил» [ПМА 2011, ж., 48]. Вслух прокомментировала «Не хочу, чтобы кто-то из-за меня сел в тюрьму» [ПМА 2011, ж., 48]. Кто-то из присутствующих соседей, указывая на сидевших неподалеку мужчин, о которых было очевидно, что они разделяют уличные ценности, сказал «они оценили эти твои слова» [ПМА 2011, ж., 48]. На мой вопрос рассказчице, почему она пожалела вора, она ответила: «Он как минимум год должен сидеть, я не хочу быть судьей, предпочитаю простить, главное, чтобы он понял, что не должен больше этого делать» [ПМА 2011, ж., 48]. Мы видим, что к «уличному» регулированию возникшей проблемы естественным образом может обращаться зрелая женщина, оно не является прерогативой не прошедших через уличную социализацию мужчин. Результативность решения проблемы таким путем находит одобрение у локального сообщества, как у «обычных жителей» - ведь соседи тоже заинтересованы, чтобы вор больше не появлялся в их квартале,- так и у уличноориентированных – визит полиции в квартал не состоялся, женщина и ее племянник продемонстрировали лояльность уличным правилам. Племянник действует так, как подобает действовать молодому мужчине в этой ситуации (он заметил, что бабушка девушки, которой он нравился, подошла к нему и похвалила за то, что он «так хорошо побил этого вора»), а рассказчица находит для своих действий христианскую мотивировку («не судите», «прощайте») [ПМА 2011, ж., 48].

Можно говорить, что в том виде, в котором «улица» существовала до недавнего времени, она выступала как конкурент государства, предлагая альтернативные механизмы управления, регуляции, контроля. Распространенные на «улице» представления подразумевали негативную оценку государственных институтов правопорядка, государству отказывалось в доверии и справедливости, одной из важнейших ценностей уличной культуры.

Особенности правосознания носителей грузинской уличной культуры в значительной мере определяются характерными для нее представлениями о мужественности, мужской доблести и чести. Защита личной чести и чести сообщества, к которому принадлежит человек

– будь то семья, жители его квартала или круг друзей – является первостепенной обязанностью и добродетелью мужчины. Эта обязанность стоит выше долга законопослушного гражданина. Сотрудничество с государственными институтами правопорядка, в частности, сообщение информации трактовалось в уличной культуре как донос и оценивалось как тягчайший урон репутации информирующего. В ситуации взаимодействия с институтами правопорядка нарушитель и потерпевший склонны проявлять солидарность в первую очередь друг другу, оставляя государство «по другую сторону баррикад». К тому же, предлагая свои услуги по контролю и принуждению, государство претендует на то, что традиционно считалось делом индивидуальной чести мужчины, превращая его в человека, не способного за себя постоять. Можно утверждать, что «недоносительство» - важная ценность, распространяющаяся в Грузии за пределы уличной культуры.

4.2. Улица и политика

Революция Роз, а затем и массовые уличные протесты в Грузии периода президентства М. Саакашвили характеризовались активным участием молодежи. Молодежь стала одним из важнейших фигурантов возглавленного в начале 2000-х гг. М. Саакашвили Национального движения. Именно деятельность молодежного движения Кмара дала толчок первой на постсоветском пространстве цветной революции. Активное участие студенчества и молодежи в политических движениях было характерно и для советской Грузии – яркие примеры – движение за сохранение государственного статуса грузинского языка в 1978 г., национальное движение конца 1980-х годов прошлого века.

Исследователи молодежных уличных сообществ на материале разных культур описывают сложные и переменчивые отношения улицы с политикой и общественными движениями. В разных историко-политических контекстах она оказывалась задействованной в националистической, религиозной и революционной массовой деятельности. Нередко улица предлагала свою политическую и силовую поддержку властным элитам - или была вынуждена ее предоставить. Один из первых описанных случаев обращения к уличному ресурсу при решении задач местной политики относится к Соединенным Штатам. Ирландская политическая организация Тэммэни Холл в Нью-Йорке использовала мужскую культуру пабов и сообществ на углу улицы для достижения ирландского политического доминирования. «Помощь» групп молодых ребят на выборах координировалась и оплачивалась политиками и заключалась в целом спектре мероприятий от похищения голосов до избивания оппонентов.

Яркий пример последнего времени – активное участие в националистическом движении палестинской улицы [Hagedorn: 264-267].

Принимая во внимание то значение, которое еще недавно имела «улица» как социальный институт в городской Грузии и степень вовлеченности в уличные практики молодых людей, сложно представить, чтобы этот ресурс был никак не задействован и грузинской политической элитой. Несмотря на появление значительного числа публикаций, посвященных роли молодежных движений в цветных революциях и других политических событиях в постсоциалистических странах, и в том числе в Грузии [Rhodes 2011; O'Beacháina & Poleseb 2010; McGlinchey 2009; Nikolayenko 2007; Kuzio 2006; Khamidov 2006] рассмотрение механизмов, стоящих за массовым вовлечением молодежи в политику, мотивов молодежи, вовлекающейся в то или иное движение, не оказывается в числе исследовательских приоритетов.

В вопросе о характере связей между политической элитой и улицей в Грузии, роли улицы и уличных сетей в политической мобилизации молодежи определяющим фактором представляется наличие как косвенных, так и прямых, причем часто генетических, связей между современной политической элитой и улицей. Часть представителей этой элиты начала свою карьеру с активного членства, иногда лидерства в вооруженных уличных группировках, «братствах». Эти братства возникли и активно действовали в Тбилиси в начале 1990-х и были продуктом трансформации квартальных сообществ в условиях слома основ государственности в годы гражданской войны в Грузии. Выросшие из традиционных для Тбилиси квартальных подростковых сообществ - досуговых групп – эти группировки (Кулинариэлеби, Боротэби, Иосебидзэлеби, Нуцубидзское братство и др.) тоже были организованы по территориальному принципу. Начав с мелкого и крупного рэкета, они уже в те годы занимались бизнесом. Приобретая значительную материальную базу, участники этих групп начали выходить и на политическую арену, некоторые из них сумели занять на ней видные позиции. Плотное сплетение социальных сетей, характерное для грузинского общества, не позволяет скрыть такие биографические эпизоды. Аргумент «замешанности в сомнительных делах» используются оппонентами в борьбе за власть. Так «одного высокого чиновника обвинили в том, что у него были «хорошие отношения с Кулинариэлеби, это как минус, отрицательное... Ему пришлось доказывать, что он просто был знаком с Кулинариэлеби, но близок с ними не был, потому что жил тогда за границей» [ПМА 2001, м., 53]. Представители более молодого поколения политической элиты, чья юность пришлась на годы, следующие за периодом активной деятельности братств, также прошли этот предписываемый тогдашним общественным мнением этап мужской социализации, т.е. были вполне успешными в уличных

сообществах молодыми людьми. «Те же наши министры, я их всех знаю... Они были обычными студентами, которые и на бирже стояли и все такое. Никакие не заучки, не такие, как те, кого мы называли коммунистами, вот отличники, домашние червяки, которые не выходили из дома и дальше книжки ничего не видели. Они не были такими. Все они были достаточно такие, что понимали и *dzvelbichoba* и понятия и так далее» [ПМА 2011, ж., 30].

Таким образом, деятелям политической арены, как правило, на собственном опыте известны действующие на улице правила игры, они могут говорить с ней на одном языке и хорошо понимают, какие ресурсы она может предложить и как эти ресурсы использовать в собственных целях: «Эти типы, которые вот так подстраивались под эти ситуации, не прерывали связей вот с этими людьми, с которыми они были раньше [на улице], и когда возникала необходимость, вертели этими парнями» [Тбилиси 2011, м., 53]. В случае отсутствия прямых связей с «улицей», контакт может устанавливаться и через посредников, которые готовы выступить в качестве связующего звена между двумя мирами: «приходят, но не сами [политики], а те из этого убани, у кого с улицей есть связь: водитель депутата, родственник депутата, авторитет в убани» [Тбилиси 2011, м., 22].

В каких случаях политические игроки последних десятилетий обращаются к уличному ресурсу? Информанты говорят о двух типах событий, при организации которых может быть задействована улица. Во-первых, это выборы. Приведу отрывок из интервью: «Я же работала немного в «[название партии]», просто потом, чтобы не зафиксировалась конкретная партия, там мои друзья, и они обидятся. Когда проводились выборы, все партии в убани имеют связь с этими убанскими парнями. И всегда выигрывает та партия, у которой довольно большие связи. И почему. Эти убанские парни - контролирующая сила. Во-первых, ты узнаешь [через них] что думают люди, то есть, кто за кого голосует и так далее. А потом эти убанские парни, у которых есть власть, влияют на этих людей, за кого проголосовать. И всегда выигрывает та партия, у которой в членах больше вот таких убанских парней» [ПМА 2011, ж., 30]. Выполнить задачу отслеживания электоральных настроений и предвыборной агитации ребятам с биржи позволяет, во-первых, их включенность в соседское сообщество, во-вторых, наличие определенного веса в своей возрастной группе. Убанские парни, о которых говорят информанты, – сыновья и внуки соседей по кварталу, в старых малоэтажных районах Тбилиси их нередко знают по именам, в новых – хотя бы в лицо. Понятно, что они имеют доступ не ко всем жителям квартала, а только к более или менее включенным в жизнь локального сообщества. В основном, это будут сверстники и семьи сверстников: «Например, в убани я классный тип (*kai tipi*), меня парни уважают, убанские парни, и я говорю им, что я, братья, член этой партии, сейчас будут выборы, и эта партия должна победить, чего бы нам это не

стоило. Вы голосуете за эту партию, ваши члены семьи голосуют за эту партию» [Тбилиси [ПМА 2011, ж., 30]..

В годы президентства Шеварднадзе силовой ресурс улицы использовался для фальсификации выборов - убанские парни опускали в избирательный ящик бюллетени с «мертвыми душами»: «они вваливались, этот смотрящий со своими парнями, может быть они и не пускали в ход оружия, но когда ты знаешь, видел, что он разбойник, может быть тебе сейчас голову проломит, они вваливались, кидали то, что им надо было кинуть, никто и голоса не мог подать» [ПМА 2011, ж., 30].

Второй тип политических событий, в которых задействуется улица, - массовые протесты. Роль уличных лидеров в этом случае заключается в том, чтобы обеспечить или, наоборот, ограничить, участие людей, на которых распространяется их влияние, в политических акциях. Так, например, мне рассказывали о том, как квартальный лидер, опираясь на свой авторитет, обеспечил неучастие в организованной оппозицией уличной акции молодых людей из своего квартала. Известный писатель-публицист Дато Турашвили в книге «Было и не было», посвященной студенческому национальному движению в Грузии конца 1980-х гг., активистом которого был и он сам, вспоминает, что во время известных событий 9 апреля 1989 года⁴⁷, готовясь к столкновению с введенными в столицу войсками, студенты решили организовать отряды сопротивления по принципу квартальной принадлежности т.к. «были уверены, что расположившись таким образом, мы будем драться крепче и охотнее» [turashvili 2009: 136]. Этот пример кажется очень показательным, поскольку, во-первых, наглядно демонстрирует потенциал локальной квартальной идентичности. Несмотря на то, что молодых активистов в рассматриваемом случае объединяли студенческие связи, а отнюдь не принадлежность к тому или иному квартальному сообществу, при организации отрядов сопротивления они сознательно сделали ставку на чувство локального патриотизма⁴⁸. Во-вторых, этот эпизод выявляет потенциал «тбилисской улицы» как социального института. В данном случае он выражается в осознаваемой самими носителями культуры способности «улицы» к организации и мобилизации масс. В некоторых социально-политических контекстах квартальные мужские сообщества потенциально

⁴⁷ Речь идет о проходившей в Тбилиси многодневной антиправительственной акции грузинского Национального движения, подавленной 9 апреля 1989 года по указанию Политбюро ЦК Компартии внутренними войсками и десантниками советской армии.

⁴⁸ Здесь нельзя не привести пример актуализации локальной квартальной идентичности во время августовской войны между Россией и Грузией в 2008 году. От молодых людей, которые не пожелали примкнуть к числу отправившихся на фронт добровольцев, можно было услышать следующее объяснение своего решения: «Вот когда они [российские войска] придут в Тбилиси, я выйду защищать свой убани» [ПМА 2009, м., 27].

способны трансформироваться в боевые единицы. Предпосылки для этого процесса создают, характерные для этих сообществ агрессивные практики маскулинности, в частности - коллективные драки. У молодых людей, выросших вместе в одном из тбилисских убани, уже есть опыт боевой самоорганизации. Об этом же пишет Ю.М. Ботяков применительно к Сухуми, где «высокая степень самоорганизации жителей активно используется официальными властными структурами. ...Жители кварталов г. Сухум представляют собой личный состав подразделений резерва абхазской армии, и именно он является наиболее ее боеспособной частью» [Ботяков 2013: 229-230]. В отсутствие работ, посвященных «улице» в Сухуми, устные рассказы работающих там полевых исследователей свидетельствуют о том, что «улица» как социальный институт устроена в этом городе сходным с Тбилиси образом.

При подготовке тех или иных политических событий, в которой планируется привлечение квартальных лидеров и человеческого ресурса, который они способны предоставить, крупные политические партии практикуют организацию т.н. квартальных «штабов». Эти «штабы» призваны скоординировать деятельность «убанских парней». С этой целью в одной из квартир, расположенной в квартале, где собирается биржа, членов которой планируется привлечь, организовывается «офис». Например, «на Шанидзе была снята одна квартира, за которую платил такой бывший этот [биржевик], теперь уже состоятельный и с деньгами, и у него было прямо задание для них, он платил определенную сумму, снимал, в месяц раздавал этим парням по триста лари, и с утра до вечера они там дежурили <...> хороший офис, где свободно была выпивка, еда, то-се, вся такая...шпана ходила в этот офис, те, кто стоял в убани, и у них было прямо задание собрать голоса, сделать рекламу, запугать, и все то, что им требовалось» [ПМА 2011, м., 53].

Обратим внимание, что в данном случае коммуникация с «улицей» оказывается возможной благодаря наличию «уличного» опыта в биографии одного из политических деятелей. В приведенном примере квартальный «штаб» был создан во время проведения предвыборной кампании, информанты рассказывают также о практике использования таких «офисов» при подготовке уличных акций оппозиции: «Там они [убанские парни] собирались, планировали, например, десять человек здесь встанет, десять человек там встанет с транспарантами» [ПМА 2011, м., 22].

Организация таких «штабов» - один из способов, к которым обращаются политические игроки, чтобы мотивировать «убанских парней» к сотрудничеству. Помимо денежного вознаграждения они получают альтернативное уличному перекрестку и более комфортное место для собраний. Им обеспечивается досуг, условия для которого создает наличие «офиса», очевидно, льстящее самолюбию биржевиков. Обеспечение досуга использовалось, помимо

материального поощрения, и для мотивации к участию в уличных акциях: «Было тоже... приехали украинки-активистки, в палатках, крутые девчонки. В общем, все что угодно делали, только бы у них были люди» [ПМА 2011, м., 22].

Убанскими парнями зачастую движет также расчет на возможное построение карьеры в рамках того или иного политического объединения. Учитывая остро стоящую в Грузии проблему безработицы, а также низкий престиж рабочих специальностей и работы в сфере обслуживания у мужчин (особенно молодых), даже теоретическая перспектива возможных карьерных дивидендов может быть очень привлекательна для молодых людей с биржи.

Не стоит исключать и патриотические мотивы, которые могут воодушевлять даже тех молодых людей, которые первоначально шли на сотрудничество с политическими объединениями из других соображений. Один из информантов дает такой весьма пронизательный комментарий: «А потом аппетит приходит во время еды, потомходишь в эти мугамы [т.е. начинаешь погружаться,ходишь во вкус], когда ты там. «Моя Родина». Хотя бы в качестве щита тебе же нужно, что-то же нужно сказать, не будешь же говорить, что пришел карьеру делать. А потом, может быть, глубокоходишь в эти чувства, так что это становится частью твоей жизни. Ты себя убеждаешь, что ты правда патриот, что любишь Родину» [ПМА 2011, м., 22].

Помимо добровольного участия в том или ином политическом событии может иметь место и результат прямого давления со стороны заинтересованных в уличной поддержке политических сил. Пример вынужденного сотрудничества представляет кратко упомянутый мной раньше случай, когда квартальный лидер обеспечил неявку на оппозиционную уличную акцию убанских парней из своего соседского сообщества. Инструмент давления на квартальных лидеров найти несложно – у большинства из них имеется в биографии какой-то факт, подпадающий под карающее действие государственного закона. Вот как рассказывает об этом случае информант: «Тут даже психологически... они же знают, что, когда парня посадили, ему было двенадцать лет, а вышел в тридцать, отрубил там восемнадцать лет, какое значение для него имеет свобода, элементарно даже если ему дают понять, хотя бы слегка, что если ты так не сделаешь, у тебя будут проблемы с этой стороны, и это уже для него важнее денег и чего угодно...Если сегодня ты можешь выйти из дома и свободно ходить, иметь свой *sastavi* и перемещаться из убани в убани, то у тебя больше не будет такой возможности» [ПМА 2011, м., 22].

Нужно еще раз прокомментировать характер лидерства в сегодняшних уличных квартальных сообществах. В сознании убанских парней мужская соседская группа сверстников – сообщество равных, в ней нет эксплицитной иерархии. Убанский лидер –

обычно неформальный авторитет, о его особом статусе в убани не говорят прямо, члены сообщества не признают наличие у него права каким-либо образом руководить убанскими парнями. Он не может отдавать распоряжений. Чтобы обеспечить неучастие в акции молодых людей из своего квартала, лидер сообщества может только косвенно на них повлиять. Так, по словам информанта, «он и так знал, что ни у кого не смог бы попросить, чтобы...[люди не выходили на акцию], но в целом распространились слухи, что ему вот так сказали, ну и разговоры, что кто его уважает...» [ПМА 2011, м., 22].

Здесь нужно помнить и о воспринятом тбилисской улицей из воровского мира табу на любые формы сотрудничества с государством и участие в политике. Еще недавно оно было одной из важнейших норм уличного кодекса. Несмотря на то, что ассоциирующиеся с воровским законом установки все больше и больше теряют позиции в уличной идеологии, можно ожидать, что уличный лидер будет избегать открытого нарушения норм, которые осознавались еще несколько лет назад как стержень уличной культуры, и уважение к которым считалось одним из достоинств настоящего мужчины.

Тем не менее, в уличном сообществе периодически становится известно о связях между уличными лидерами и представителями политических элит. Это порождает распространение на улице толков о том, что «вся улица управляется сверху» [ПМА 2011, м., 22].

Еще в начале 2000-х, в годы создания и активной деятельности молодежного движения Кмара, участие в политических движениях, в целом, было непопулярно на улице. По словам одного из информантов, «В то время идти в Кмару, это было что-то... Тогда авторитетами были воры, красть было более престижным, а Кмара и эти надписи для меня лично...[не представляли никакого интереса]» [ПМА 2011, м., 22]. Я не занималась специально историей и социологией Кмары, но можно предположить, что молодежь, идентифицирующая себя с ценностями и нормами уличной культуры, занимала в движении скорее периферийную позицию, по крайней мере, ее точно не было среди официальных активистов и лидеров движения. Вместе с тем представляется, что убанские лидеры были связаны с Кмарой, скорее всего, это были наиболее гибкие и дальновидные из них, те, кто смог быстро сориентироваться в изменяющейся политической ситуации и оценить возможные выгоды, которые сулили эти перемены. Но позволить себе открыто участвовать в движении могли себе только те, кто умел лавировать между необходимостью соотносить свои действия с уличным кодексом и теми практиками, которые неизбежно требовали прямого его нарушения. Остальные могли находиться лишь в орбите движения, сохраняя выжидательную позицию, однако извлекая для себя все же некоторые выгоды. Вот как комментирует информант мотивы таких молодых людей: «Буду неприкосновенным, если буду с ним дружить, если в чем-то мне понадобится, я

его использую. Ну, держишь хорошие с ними отношения, чтобы у тебя туда была дорога» [ПМА 2011, м., 22].

Однако всего несколько лет спустя сдвиг в уличной культуре, вызванный падением престижа воровского мира и ценностей уличного кодекса, сделал возможным не только участие идентифицирующих себя с уличными ценностями молодых людей в политике, но даже, по словам информантов, определенную моду на вовлеченность в те или иные политические движения.

Пик включенности улицы в массовые акции, большей частью оппозиционные, активного вступления урбанических парней в политические объединения пришелся на 2006-2008 гг. Однако, как можно заключить из данных интервью, к 2009 году этот процесс пошел на спад. Нашумевшую благодаря яркости исполнения акцию оппозиции «Город камер» (подробнее об этой акции будет сказано в параграфе 4.3) мои собеседники называли последней яркой вспышкой этой активности. «Последний заряд высосал этот «Город камер», будто бы оппозиция могла спасти нашу страну, а сейчас люди уже ни во что не верят, все уже потеряли надежду. И нет никакого смысла вступать в партии» [ПМА 2011, м., 22].

Таким образом, государству приходится принимать во внимание «улицу» и как возможный инструмент в руках политических сил. Так, в последние десятилетия улица была задействована, как минимум, в двух типах политических событий – в ходе проведения выборов и организации массовых политических выступлений. Эффективное использование улицы в организации этих событий становится возможным благодаря социальному капиталу участников уличных сетей, приобретаемому, в том числе, благодаря их включенности в квартальное соседское сообщество, и позволяющему им мобилизовать значительные человеческие ресурсы. Солидарность, возникающая на базе локального патриотизма, может в критические моменты преобладать над другими типами солидарностей, что определяет значение чувства урбанской гордости при использовании в политтехнологиях. Агрессивные практики маскулинности, присущие культуре квартальных сообществ, делают потенциально возможным создание на базе этих сообществ боевых единиц.

Установлению контактов между политическими силами и улицей и эффективному их взаимодействию способствует наличие «уличного» опыта у деятелей современной политической арены. Большинство из них способны говорить с «улицей» на одном языке или, по крайней мере, этот язык понимать. Однако нужно учитывать и факторы, оказывающиеся препятствием для налаживания сотрудничества улицы с государством и политическими элитами. Берущий начало в воровском кодексе запрет на сотрудничество с государством и

участие в политике долгое время был действенен и для грузинской уличной культуры, и, несмотря на резкое падение престижа связанных с воровским кодексом установок в последние годы, все еще может оказываться фактором, влияющим на построение отношений между улицей и политическими институтами.

4.3. Кампания по борьбе с воровским миром в Грузии: взгляд с улицы

После Революции Роз и вступления на пост президента Грузии М. Саакашвили государство стало предпринимать показательные меры борьбы против улицы и всей системы неформальных связей и теневой экономики, строящейся на «понятиях». И представителям политической элиты, и рядовым гражданам Грузии было очевидно, что эта система насквозь пронизывает грузинское общество уже многие десятилетия. Мишенью нашумевших реформ Михеила Саакашвили, направленных на борьбу с коррупцией и организованной преступностью и позволивших журналистам говорить о «грузинском чуде», провозглашалась организованная преступность, под которой, прежде всего, подразумевался воровской мир. Однако объявленная М. Саакашвили политика «нулевой толерантности» была направлена не только против воров в законе. Ее объектом была также «улица» или все пространство особых дискурсов и практик, ассоциирующихся с построением альтернативных государству институтов. В речи, обращенной к студентам Государственного технического университета, М. Саакашвили с определенностью причислил *kai bichebi* и убанских смотрящих к организованной преступности и публично констатировал ее глубокие корни в обществе: «Вы ведь видите, какие корни в Грузии пустила организованная преступность – она проникла во все сферы общества без исключения и обладает рычагами воздействия на общественную мысль. Она проникла и в политику, и такие политики вышли на улицу, чтобы защитить бандитов, что я нахожусь в глубоком недоумении». [sakarvelos prezidentma mikheil saakashvilma 2005].

В рекордно короткий срок, уже через два года после прихода Национального движения к власти было объявлено о победе над воровским миром: «В Грузии не осталось организованной преступности. Ни одного вора в законе на свободе у нас нет» - заявил М. Саакашвили [Новиков В. Украина... 2006].

Я попытаюсь скорректировать тезис об идеализации воров на грузинской улице, транслируемый СМИ и самими реформаторами, а также представить рефлексию самой улицы по поводу происходящих на ней в результате реформаторских усилий государства перемен.

Изложу основные вехи кампании по борьбе с организованной преступностью в Грузии, опираясь на исследования криминологов и материалы СМИ. Ключевые мероприятия были

предприняты в рамках реформы МВД и полиции, а также образовательной и тюремной реформы. Разработанные программы использовали готовые наработки, испытанные ранее практически в других странах: из них принципиально важными был изданный в США «Акт РИКО» 1970 г. или «Закон об организациях, связанных с рэкетом и коррупцией», и «Чрезвычайный декрет» итальянской Антимафиозной комиссии Италии 1992 г. Одним из важных консультантов реформы был виднейшая фигура антимафиозного движения сицилийского возрождения мэтр Палермо Леолука Орландо, который разрабатывал программу по развитию культуры законности для Грузии [Slade 2012: 43].

Реформирование полиции и тюрем было начато сразу же после Революции роз, в 2004 году [Slade 2012: 45]. Сотрудникам полиции было предложено пройти через конкурс, чтобы подтвердить право на занимаемые должности, в результате около 15000 человек покинули ряды полиции, что составляло около половины всего ее состава по стране. Были повышены зарплаты полицейским, учреждена новая полицейская академия. Дорожная полиция – наследие советского времени – была упразднена и уступила место патрульной полиции. Город был разделен на квадраты, по которым курсируют экипажи из двух человек. Кроме наблюдения за движением, полицейский патруль обязан реагировать на правонарушения на улице, бытовые конфликты, драки, пропажи мобильных телефонов, на звонки по телефону экстренной помощи [Михайловская 2012]. Патруль был оснащен новыми немецкими автомобилями, израильским оружием, электронным оборудованием, были построены новые здания полицейских участков. Чтобы подчеркнуть декларируемую «прозрачность» работы полиции проекты многих из этих зданий включали стеклянные стены, позволявшие наблюдать за происходящим внутри. Новые сотрудники прошли, однако, лишь незначительное обучение – шестинедельную программу, включавшую сведения об уголовном кодексе, административную и физическую подготовку [Slade 2012: 46].

Был существенно обновлен состав тюремных служащих (до 80% в отдельных тюрьмах), их зарплаты выросли на 200–300%. В 2006 г. начался процесс отделения воров в законе от остальных заключенных. Отныне воры в законе отбывали наказание в отдельной тюрьме №7 в Тбилиси, их право на посещения, телефонные звонки и переписку было сильно ограничено. Представители тюремных администраций, которые прежде имели договоренности с ворами в законе, были уволены [Slade 2013: 85].

Параллельно была начата кампания по насаждению «культуры законности». В частности была запущена программа «Безопасная школа», которая содержала меры, призванные усилить контроль над школьниками и повысить их правосознание. В грузинских школах с 2008 г. стал преподаваться курс гражданского образования, в рамках которого

ученикам рассказывали, в том числе, о негативной общественной роли организованной преступности и воров в законе в частности. В числе приоритетных тем значились: «Отношение ученика с законом», «Санкции, которые могут касаться несовершеннолетних», «Организованная преступность». В школьной структуре появилась новая позиция *mandaturi*, в чьи обязанности входило наблюдение за порядком и дисциплиной, обеспечение безопасности детей и предотвращение конфликтов и «превенция преступлений» в стенах школы и на примыкающей к ней территории [dimitri shashkini 2010]. К преподаванию специальных курсов в школах были привлечены сотрудники органов правопорядка [Slade 2012: 46]. Был выработан «кодекс поведения ученика», созданы электронные базы личных дел школьников.

Таким образом, основные усилия реформаторов были направлены не на убани – среду, где формировались уличные статусы, а на школу. Интересно, что согласно результатам исследования насилия в школьной среде, проведенного UNICEF, грузинские школы демонстрировали весьма благоприятные показатели, каких-либо значительных проблем, «связанных с группировками» не было зафиксировано [Slade 2013: 10]. Разумеется, реформаторы понимали, что не школа – главный рассадник «уличного менталитета», но именно в школе как в институте дисциплинарного общества легче производить учет, контроль, и социальные модификации [Фуко 2005: 136]. Разработать и реализовать подобную «Безопасной школе» программу для убани было бы много сложнее.

Одной из основных мер, предпринятых властью в направлении борьбы с криминальным миром и улицей, явилось принятие в конце 2005 года законодательства в области борьбы с организованной преступностью и рэккетом, карающее как «членство в воровском мире», так и, по сути, само ношение воровского звания. В области уголовного права появляется новая терминология – «вор в законе», «воровской мир», «разборка», «сходка», «общак». [sakartvelos siskhlis samartlis kodeksi]. По статье 223-1 (поправка № 2937 от 28.04.2006) 1). Членство в воровском мире карается лишением свободы сроком от пяти до восьми лет... Членом воровского мира признается каждый, кто признает его авторитет и регулярно действует в пользу достижения целей воровского мира. 2). Ношение статуса вора в законе карается лишением свободы сроком от семи до десяти лет, причем для установления ношения этого статуса лицом достаточно признание самим лицом этого факта [sakartvelos siskhlis samartlis , kodeksi]. Статья 37 санкционирует конфискацию имущества в случае наличия оснований считать, что оно было приобретено путем вымогательства (рэккета) или благодаря членству в воровском мире. Эта мера была призвана лишить организованную преступность материальной базы. В прессе широко освещались уголовные дела и приговоры, вынесенные ворами в законе и высоким чиновникам, обвиненным в коррупции.

В результате принятых мер около сорока воров в законе было задержано, гораздо большее число покинуло страну. Также были задержаны лица, признанные «членами воровского мира». [Slade 2012: 49].

Численность заключенных в стране резко увеличилась. Если на конец президентства Шеварднадзе она составляла 6000, то на 2011 год она достигла 24000. [Slade 2012: 49]. В 2012 г. Грузия стала четвертой страной в мире и первой на постсоветском пространстве по количеству заключенных на душу населения [Slade 2013: 80].

Параллельно меры, призванные способствовать внедрению культуры законности, принимались и на неофициальном уровне. Так, например, долго обсуждался неофициальный запрет на исполнение в ресторанах блатных песен. Существенной частью антиворовской кампании в Грузии была работа по развенчанию популярного в обществе в целом и на улице в частности романтического образа воровского мира, представлений о ворах как о рыцарях чести и аскетах, не отступающих от своих строгих моральных правил. Были обнародованы и широко транслировались видео и аудиозаписи, изобличавшие воров в грубом нарушении «воровских законов», в сотрудничестве с полицией, в деятельности, направленной сугубо на личное обогащение и т.д., в прессе активно освещались уголовные дела и приговоры, вынесенные ворами в законе и высоким чиновникам, обвиненным в коррупции.

Действительно, эти предложенные общественности материалы вызвали возмущение и дали улице пищу для обсуждений. Говорили, что эти записи изобличали воров в действиях, которые для «нормального человека, для мужественного человека неприемлемы», что «воры на самом деле думали о своей шкуре» [ПМА 2009, м., 24]. Однако ни для общества в целом, ни для улицы это не было открытием. В действительности, как уже было сказано выше, романтическим ореолом, против которого боролось государство, уже давно (или, возможно, всегда) наделялись только культурные герои – мифологизированные воровы «золотого века», истории о которых до сих пор пересказывают на улице. На момент начала реформ реальные фигуры, носивших воровское звание, уже не наделялись моральным авторитетом. Более того, еще в 1980-90-е годы на улице произошли события, в результате которых влияние воров в Грузии было поставлено под вопрос.

С началом перестройки и передела государственной собственности в Советском Союзе более влиятельная часть грузинских воров перенесла свою деятельность в РСФСР, где большие материальные ресурсы предоставляли более широкие экономические возможности. С приобретением Грузией независимости правоохранительные органы попытались «обезглавить» воровской мир, преследуя авторитетных его представителей, что тоже стало

причиной ослабления «черных» и подготовило почву для прихода новых сил [sekhniashvili, «mkhedrionuli» gakvetilebi].

Оставшимся в Грузии представителям воровского мира предоставлялась возможность участвовать в разделе сфер влияния и освободившихся экономических ниш, но на арене появилась новая конкурирующая сила – военизированная организация «Мхедриони» во главе с Джабой Иоселиани. Организация Мхедриони была создана политиком и криминальным авторитетом Джабой Иоселиани в 1990 г. на базе «уличного» ресурса, и функционировала исключительно за счет нелегальных источников дохода (преимущественно за счет контроля над поставками бензина). Давид Сехниашвили в своей статье, опубликованной в газете «Akhali 7 dge», характеризует эту организацию следующим образом «Мхедриони были не политическим объединением, а боевым, они представляли своеобразный аналог европейского «ордена». С тем отличием, что «ордена» в Европе создавались на религиозной основе». Д. Сехниашвили приводит клятву, которую произносили новые члены при вступлении в организацию: „Мое отечество, клянусь встать в ряды «Мхедриони», исполнять малые или большие задания его, чтобы вооружиться против видимых и невидимых врагов. Клянусь жертвовать собой для Родины и в случае необходимости отдать жизнь за дело освобождения ее из пленения. А если нарушу эту клятву, пусть проклянет меня народ» [sekhniashvili, «mkhedrionuli» gakvetilebi]. К середине 1991 года численность Мхедриони составляла около 10000 человек. Придя к власти, Э. Шеварднадзе пытался придать Мхедриони легальный статус и позиционировал их как «внутренние силы». В 1992 году отряды Мхедриони были использованы им для проведения карательных операций в Западной Грузии против сторонников бывшего президента Звиада Гамсахурдии. Позже Мхедриони участвовали в военных действиях в Абхазии. Выполняя политические задания, Мхедриони попутно занимались мародерством. В феврале 1994 г. Мхедриони были формально трансформированы в «Корпус спасателей». В 1994 г. членам организации было приказано сдать оружие, а после покушения на жизнь Э. Шеварднадзе в августе 1995 организация была распущена, Дж. Иоселиани арестован [Baev 2003: 131-133, Kukhianidze 2009: 219-220].

Вопрос о том, можно ли называть Джабу Иоселиани вором, в Грузии является предметом дискуссий. Важно то, что он стал лидером той части улицы, которая была все менее склонна принимать в расчет авторитет воров и зиждущийся на нем уличный кодекс, поддержал и стимулировал отчуждение улицы от воровского контроля. По мнению Д. Сехниашвили, Мхедриони стал привлекательной альтернативой для молодежи, которая была не готова к сложностям и ограничениям, сопутствующим борьбе за воровское звание, но, тем не менее, стремилась к уличному лидерству. Первыми в ряды Мхедриони вступили выходцы

из двух тбилисских убани – Ваке и Окрос убани, за ними вскоре последовали и другие кварталы [sekhniashvili, «mkhedrionuli» gakvetilebi].

Джаба Иоселиани и участники Мхедриони вступили в конфликт с представителями грузинского воровского мира, в результате которого многие из них уехали из страны или были убиты. Улица не вышла полностью из-под контроля воров, но их монопольное право на этот контроль было оспорено.

Мхедриони санкционировали то, что по существующим на улице понятиям трактовалось как беспредел. Вот как об этом рассказывает один из моих собеседников: «Они наплевали на воровской мир, они не были носителями той ментальности, которую подразумевала изначальная воровская идеология, для них мужество (vazhkatsoba) не было идеалом, поэтому главных мхедрионцев звали Вампира, Мавнэ (груз. Вредный). Представь себе, как такие могли быть носителями воровского, старого воровского, т.е. носителями мужественности»? [ПМА 2011, м., 23]. Пересмотр границ дозволенного и нормального на улице происходил в условиях гражданской и грузино-абхазских войн, продовольственного и энергетического кризиса, когда бандитизм, которым занимались Мхедриони, стал для части молодых людей единственным способом выживания, для других – средством обогащения, создания материальной базы, на которой позже, уже в мирное время, строились состояния и бизнес.

В противовес «воровским понятиям» «старой» улицы применительно к новому, свободному от контроля воров сегменту улицы говорят о «мафиозных понятиях». По данным проведенных мною интервью эпицентром «борьбы со стереотипами» (т.е. со сложившимися на улице «старыми», «консервативными» понятиями), начавшейся со второй половины 1980-х гг., были центральные и самые престижные кварталы Тбилиси Ваке и Вера, где в советское время селилась «красная интеллигенция», советская элита. Основными застрельщиками этой борьбы были «дети из успешных семей, которые были из криминального мира, но боролись с воровским, т.к. оно было для них уже устаревшим» [ПМА 2007, м., 21]. Интересно, что, по словам одного из моих собеседников, в Ваке не собирался общак [ПМА 2011, м., 30]. «У них и родители были влиятельные, поэтому они вели себя так свободно, они надеялись, что их родители из министерств, или начальники полицейского управления даже воров утихомирят» [ПМА 2011, м., 30]. На улице начались не практиковавшиеся ранее похищения людей с целью получения выкупа: «Мафиозное игнорирует всякую мораль. Похищение человека – это не укладывается в воровское. Дети [в грузинском «детьми» могут называть людей вплоть до 30 лет] начали эти похищения [людей]. Похищали тех, у кого не было связей, но были деньги [ПМА 2011, м., 30]. По полевым данным, к 1990-м гг. улицу уже практически не

контролировали воры, но они все еще контролировали тюрьмы, поэтому для тех, кто рисковал туда попасть (к их числу вряд ли могли относиться правонарушители из «влиятельных» семей), имело смысл не вступать с ворами в конфликт и считаться с нормами кодекса [ПМА 2009, м., ок. 46].

Эти новые тенденции, развивавшиеся на улице, совпали с появлением в конце 1980-х сначала в нелегальном прокате в Грузии, а потом и в легальном советском прокате американских фильмов о мафии - «Однажды в Америке» Серджио Леоне и нескольких других. В Грузии этим фильмам приписывают сильное влияние на смену ориентиров на улице. Рассказывают, что когда хоронили новых *kaï bichebi*, на их панихидах звучала музыка из этих фильмов [ПМА 2007, м., 35].

Таким образом, антиворовская кампания, предпринятая после Революции Роз и включавшая активную работу по дискредитации воровского мира, была предпринята в условиях, когда воры уже в значительной степени утратили свое влияние, существовал успешный прецедент оспаривания их авторитета на улице конкурирующими силами⁴⁹.

Несмотря на то что на улице и в широком обществе признается успех антиворовской кампании в части резкого сокращения числа носителей воровского звания на территории страны, в той ее части, которая затронула непосредственно улицу, она воспринималась как избыточная и излишне жестокая. Один мой собеседник, негодуя по поводу обнаруженных перед выборами 2012 года кадрами пыток, применявшихся к ворам в тюрьмах Грузии, восклицал: «Зачем репрессии эти против воров, изолировали их, и достаточно, пусть сидят. И причем тут дети [под «детьми» говорящий подразумевает молодежь]?» [ПМА 2012, м., ок. 42].

Энтузиазм, проявляемый новыми властями в области борьбы с воровским миром и возвращения эффективности полиции, трактовался разделяющими уличные ценности как личный биографический реванш, который представители этой власти пытались взять над средой, где им самим не удалось в свое время состояться. О М. Саакашвили часто говорили, что он не прошел уличный этап, не участвовал в борьбе за место и статус в уличном сообществе. Его рисуют обиженным на улицу маменькиным сынком, у которого в свое время «отняли в школьном буфете деньги на булочку» [ПМА 2011, м., 44]. Лидерам «Националов» в целом отказывали в соответствии стандартам мужественности, в умении войти в мужское сообщество равных. Вот типичная сентенция: «Все эти нынешние [«националы»]

⁴⁹ Согласно Я. Келеру, когда Мхедриони потеряли власть и влияние, на них начало охотиться не только набиравшее силу государство, им также начала мстить воровская диаспора. По его полевым данным, было известно множество случаев, когда членов Мхедриони убивали в тюрьмах специально внедренные киллеры, которые были арестованы по ничтожным предложениям. [Koehler 2000: 81]

закомплексованные, они не умели крутиться среди людей, кажется, что у них даже есть сексуальные отклонения. Теперь они дорвались, показывают будто бы они крутые парни [букв. «показывают свое bichoba»]. [ПМА 2012, м., ок. 42].

Этот сложившееся на улице видение «Националов» успешно использовал лидер объединенной оппозиции и кандидат на пост президента Грузии на внеочередных выборах 2008 г. депутат парламента Леван Гачечиладзе. Оппозиция, которую возглавлял Леван Гачечиладзе, известный в Грузии в том числе под своим «уличным» прозвищем «Гречиха», строила свой публичный образ с опорой на уличные ценности и действительно ассоциировалась в грузинском обществе с миром улицы. Интересно, что столкновение Гречихи с М. Саакашвили трактовалось как наступление на президента вакинцев – жителей уже упомянутого квартала советской элиты Ваке, которую, как считается, Саакашвили лишил многих привилегий. Известна пикировка Гачечиладзе и Саакашвили, в ходе которой Гречиха предложил президенту «Выходи, мол, на улицу, давай сядем, разберем дело». По рассказам, ответ Саакашвили был таким: «Я не лидер какого-нибудь убани, у меня есть кабинет и график встреч» [ПМА 2012, ж., 48].

Леван Гачечиладзе был также автором яркой акции оппозиции в апреле 2009 года, когда протестующие установили на проспекте Руставели в Тбилиси импровизированные камеры-клетки. «Город камер» - так называлась акция – символизировал не только судьбу, уготовленную оппозицией представителям действующей власти, но и насилие, которому, по мнению оппозиции, эта власть подвергала свой народ.

Во время моих полевых исследований в Тбилиси в 2007-2012 гг. мне очень часто приходилось слышать разговоры о находящихся в тюрьме знакомых, друзьях, родственниках, о людях, которые находятся еще только под угрозой заключения. Мир тюрьмы в Грузии тех лет ощущался как никогда близким. Мой собеседник, молодой человек, ассоциирующий себя с улицей, рассказывал: «И они столько посадили, из моего даже круга друзей, мои dzmakatsebi детства, на моих глазах человека три-четыре посадили, и просто пока не прошел год после их задержания, я не мог поверить, что, мол, «Мачо посадили» или «Тото посадили». Так неожиданно и настолько ни за что, между прочим» [ПМА 2011, м., 22].

Во многих интервью мои собеседники говорят о «терроре», который царил на улице в первые годы после Революции роз. Речь шла, прежде всего, о нашумевших уличных убийствах совсем молодых людей без разбирательств сотрудниками правоохранительных органов в ходе городских спецопераций (убийства Буты Робакидзе, Зуры Вазагашвили). В интервью звучит мотив страха перед государством, поселившимся на улице в эти годы: «...Как раз этот период, они только что пришли, и это была их политика - кто голову высовывал, тут же <...> А чтобы

запугать много не нужно. В конце концов, когда увидишь, что он сильнее тебя, что у него больше привилегий, все, проведена политика. Человек десять парней убили, и потом уже все боялись, как бы и меня не убили, зачем давать им с тобой расправиться» [ПМА 2011, м., 22].

Сроки за сбор общака, за разборку по воровским правилам, за сочувствие воровскому менталитету, за употребление наркотиков стали реальностью, при том, что в 2008 году возраст наступления полной уголовной ответственности был снижен до двенадцати лет. Рассказывают, что на улице стали избегать употребления сленговых слов, связанных с перечисленными реалиями и воспринимавшихся как часть «воровского жаргона»:

- И.: <...> «На улице насколько возможно нужно стараться, чтобы чужой не услышал.

- Соб: Чтобы кто не услышал?

-И.: Любой, кто угодно, поскольку ты никому не можешь доверять, чем меньше людей услышит, тем лучше.

- Соб: Что услышит?

- И.: Хотя бы это слово, что ты упомянула - «dzveli bichi», - даже только это. То есть поселился этот страх, поселился постоянный страх у людей» [ПМА 2011, м., 22].

Государственные органы принуждения стали восприниматься как непреклонный механизм, от которого невозможно уйти. По словам отца «уличного» молодого человека, который столкнулся с ультиматумом, предъявленным его сыну – заключение или отъезд из страны (выбор был сделан в пользу Киева), «следственные органы и пенитенциарная система работают как неумолимая и четкая машина, и противостоять ей невозможно» [ПМА 2012, м., 49].

Распространенной была практика политического давления через правоохранительные органы. К задаче усиления внимания убанских инспекторов к работе с подростками прилагались неформальные распоряжения по сбору информации о политических настроениях [ПМА 2009 м., 24; ПМА 2011, м., 22]. Обычной стала практика, когда признавших свою вину и помилованных освобождали на условиях политического сотрудничества – которое выражалось, преимущественно, в сборе голосов. Был принят закон о договоре с обвиняемым, и теперь 96% всех уголовных процессов в Грузии заканчивалось такими договорами. Обвиняемому предлагают заключить договор, где оговаривается, за какую предоставленную им информацию будет снижен срок и насколько. За особенно важную информацию возможно даже освобождение. [Михайловская 2012]. В результате «если кого-то выпускали из тюрьмы в то время, в них автоматически видели стукачей. В тех, кто им помогал – тоже. Воры распространяли информацию, что они стукачи. Но все на это в квартале закрывали глаза <...>

Это все происходило в нескольких кварталах, где государству было трудно собрать нужные голоса». [ПМА 2009, м., 24].

Как было сказано выше, одной из определяющих характеристик уличных бирж, центрального элемента грузинской городской уличной культуры, является практика совместного времяпрепровождения в уличном пространстве. Все мои собеседники были единогласны, констатируя значительное сокращение бирж на улицах города с приходом к власти Национального движения. По словам сотрудника патрульной полиции, с которым я проводила интервью, по отношению к квартальным биржам патрулю предписывалось выполнять работу по превенции потенциальных нарушений. Мой собеседник описывал ее следующим образом: «Ты видишь – много людей, остановишь: «Здравствуйте, у вас все в порядке? Может быть нужна какая-то помощь?». А когда ты их остановишь, смотришь же на людей, на какой они волне по отношению друг к другу» <...> Им нужно дать знать, что мы здесь передвигаемся, что для нас не осталось незамеченным, что они вместе, иногда бывает, когда их остановишь, все может быть вовсе не так, как они тебе говорят, ты попросишь у парочки удостоверение личности. Это знаете, как действует: если там что-то произойдет, то они уже знают, что мы знаем про нескольких из них, кто они, и мы в любом случае раскроем преступление, что бы там ни случилось» [ПМА 2011, м., 32].

Здесь необходимо учесть, что еще одной составляющей реформ была криминализация употребления не только тяжелых, но и легких наркотиков (марихуаны). Первый зафиксированный факт употребления наркотиков карался штрафом в пятьсот лари, второй – в две тысячи лари и условным лишением свободы, третий – сроком от семи до двенадцати лет лишения свободы [ПМА 2009, м., ок. 46]. Учитывая, что наркомания была давней и тяжелой проблемой Грузии, а употребление легких наркотиков – массовой среди молодых мужчин практикой, для значительного числа завсегдатаев уличных бирж появление на них стало отныне небезопасным.

Информанты рассказывали о стычках и даже драках с полицией на улице, кончавшихся избиением молодых людей. Приведу пример из интервью:

- И.: «В нашем убани было постоянно, что стражи порядка, если кто-то стоял с этой стороны на улице [т.е. разделял уличные ценности], шли драки, выстрелы, крики, и я тоже часто попадал в эту ситуацию. Утром встал, было сотрясение мозга.

– Соб.: За что?

- И.: Стоял на улице... Да и что там стоял, ситуация была уже настолько напряженная, что если видишь издали машину [патрульную], надо было ее сторониться» [ПМА 2011, м., 22].

Очевидно, что даже для тех, кто не имел прегрешений перед законом, привычный ранее доступ к публичному пространству оказался затруднен: «Даже если ты совершенно чист, все-таки есть противостояние: «Что тебе нужно на улице в такое время?» - «Свежим воздухом дышу, чувак [груз. «katso»], я в парке, где мне еще надо быть?» [ПМА 2011, м., 22].

Причиной конфликтов между патрульной полицией и биржевиками часто оказывалось самолюбие и мачизм уличных парней, не позволявшие им публично подчиняться стражам порядка или оставлять без ответа их слова или действия, которые расценивались как оскорбительные. В качестве примера можно взять уже упомянутую претензию патруля на контроль публичного пространства, так, мой собеседник объяснял свои мотивы следующим образом: «Парень, да я пойду, ты только проходи, и я пойду домой, не надо на меня смотреть, чтобы я все-таки пошел домой. Я самолюбивый человек, меня просто это обламывает, со мной отец уже так себя не ведет, чтобы «ну-ка иди домой, а я посмотрю». [ПМА 2011, м., 22] Патрульных машин, появляющихся в убани, стали избегать.

Можно предположить, что причиной такого рода стычек уличных парней с полицией было нежелание, а возможно неготовность и неспособность полицейских нового набора взаимодействовать с улицей. До полицейской реформы ряды полиции в значительной мере пополнялись теми же самыми «уличными мальчиками» с претензией на высокий уличный статус, которые по каким-то причинам (часто - из-за фатальных провалов в уличной карьере) оказывались с улицей по разные стороны баррикад. Мои собеседники говорили, что совершив «ошибку» и потеряв свой статус, бывший dzveli bichi идет в полицию потому, что для него все равно важны те ценности (понятия), но в уличной среде он им изменил, и пойти в полицию для него – единственный способ остаться мужчиной.

В составе новой полиции появились и стали доминировать, судя по полевым данным, люди другого рода: «Я говорю тебе с полной серьезностью, я по взгляду, по стилю одежды пойму, что он сотрудник – это сейчас, а раньше так не было. Раньше было, взглянешь на него – да он блатной, а потом когда ты его расшифровывал – оказывалось, легавый. А сейчас ему стоит только подать голос... да нет, я уже даже по стилю одежды и взгляду пойму» [ПМА 2011, м., 22]. Таким образом, социальный водораздел между полицией и улицей стал значительно более отчетливым.

Оценивая изменения, произошедшие на улице после прихода к власти Национального движения и реализации инициированных им реформ, один из моих собеседников говорит об изменении соотношения двух сил принуждения – уличной и государственной: «Раньше был баланс: улица была наверху, а полиция внизу, она была бессильна, а сейчас уже знаешь, как

пошло? Один период они стояли на одном уровне, были в каком-то противоборстве, а сейчас уже именно они выше, и много угнетения, и унижения. [ПМА 2011, м., 22].

Какие же изменения наметились внутри самой уличной среды? Практически все мои собеседники говорили об увелечении «беспредела», т.е. не оправдываемого уличными понятиями насилия на улице, связывая это с исчезновением посреднического и, в результате, сдерживающего участия воров. С одной стороны, воры и люди, близкие к ним по степени влияния на улице, физически исчезли из уличного пространства: «Мой друг, на которого воры возлагали большие надежды, сейчас он на Украине, т.к. здесь не мог оставаться. Он контролировал своих людей в убани, т.к. его боялись, у него был авторитет. Он мог отобрать у конфликтующих оружие. Таких людей больше нет на улице, и понятно, что больше не будет» [ПМА 2011, м., 26]. С другой, авторитету воров был нанесен очередной тяжелый удар: «Если кто-то говорил: «Давай решим [дело] у вора», другая сторона могла просто засмеяться» [ПМА 2011, м., 26]. Игнорирование понятий трактовалось как «гангстеризация» улицы: «Сейчас уже не воровское, а гангстерское – у кого больше оружия, тот сильнее» [ПМА 2011, м., 26]. Опасение употреблять сленг, ассоциирующийся с уголовно наказуемым «сочувствием воровскому миру», с одной стороны, и разочарование в ворах-современниках с другой, стали причиной смены обозначения языка уличных диспутов: если раньше в случае стычки предлагали разобрать дело по-воровски, то теперь - по-мужски.

Однако нужно пояснить, что если воры как реальные фигуры действительно в значительной мере утратили влияние и моральный авторитет, то этого не произошло с воплощенной в уличном кодексе «воровской» правдой. Последняя связывается в Грузии с благородными ворами «старой гвардии», и что еще более важно, крепко ассоциируется с мужскими, и даже, пожалуй, общечеловеческими ценностями. Так, по словам моей собеседницы, женщины около 45 лет, «можно перевести то же воровское мышление в другие термины – мужские [katsuri], но мышление то же самое будет» [ПМА 2009, ж., 45].

Произошел пересмотр взглядов на то, какие способы самообеспечения могут считаться на улице престижными и достойными мужчины. Раньше уличный парень гордился, что «живет улицей», что подразумевало самообеспечение при помощи воровства, вымогательства, грабежа, рэкета и т.д. Теперь, когда следование такой жизненной стратегии стало влечь за собой предписываемые законом последствия, мои собеседники с удивлением стали отмечать, что «шестнадцати-семнадцатилетние говорят о том, как заработать деньги» [ПМА 2011, м., 26]. Престижным стало построение собственного бизнеса. Между тем, с точки зрения уличных понятий, торговля считалась занятием недопустимым, отождествлялась с запрещенным кодексом «barigoba». (ср. рус. «барыги» - так братки-рэкетеры называли коммерсантов-

владельцев ларьков) Продавать можно было только то, что отнято, украдено. Один из моих собеседников, на момент интервью - эколог, рассказывал, что будучи подростком, поначалу пытался заниматься реализацией товаров из комиссионных магазинов, которые принадлежали его отцу. Когда он узнал, что «по понятиям», такая деятельность трактовалась как «barigoba», он тут же бросил этим заниматься. «Тогда я уже пытался отнимать у кого-то. Украсть, отнять куртку, продать. И это в том кругу считалось хорошим тоном» [ПМА 2011, м., 30].

Теперь же, по словам другого информанта, «лучший [видимо, имеется в виду «самый дальновидный»] dzveli bichi – тот, который, чтобы сохранить свой авторитет, чтобы его не задержали, не нарушает закон, и на старом авторитете пытается сделать карьеру. Если эти dzveli bichebi участвуют в политике, то их используют на выборах, но не дают никуда вмешиваться и за это позволяют иметь бизнес» [ПМА 2011, м., 48].

Мои собеседники осознают смену приоритетов среди быстро подстраивающейся под конъюнктуру молодежи, то, что «уличных понятий» уже не придерживаются последовательно. Приведу пример из интервью: «Сейчас очень редко, потому что такое правительство, уже редко увидишь dzveli bichi на улице. Сейчас трудно встретить человека, который был бы настроен на эту идеологию» [Тбилиси 2007, м., 21].

Один из моих собеседников, признававший за собой уличную идентичность, привел показательный пример, иллюстрирующий изменения, которые, по его мнению, произошли в сознании молодых людей. В 2005 году М. Саакашвили инициировал создание так называемых «лагерей патриотов» – финансируемых государством летних лагерей для подростков. Провозглашаемые цели этого проекта – привить молодежи чувство национальной гордости и способствовать решению социальных проблем. Каждый год, когда лагерный сезон закрывался, президент лично обращался к «патриотам» с речью. В качестве составляющей части социальной молодежной программы молодым людям была предложена возможность заработка – выполнение работ по городскому благоустройству, которые включают, главным образом, уборку улиц и озеленение города. Участвующие в программе подростки должны были надевать форму, идентифицирующую их как участников. Молодой человек прокомментировал участие подростков в программе следующим образом: «Сейчас совершенно другое. Раньше кто сделал бы это, шестнадцати–пятнадцатилетний парень, студент, кто бы вышел на улицу и надел бы форму... или девушка... и начал бы мести и убирать улицу, вот сейчас что начали эту занятость. Это что за патриоты вообще! Если бы раньше кто-то такое сделал, это было короче, ну... Его жизнь была погублена, могли убить. А сейчас ведь, видишь, молодежи на все это наплевать. Как будто вздохнули, не знаю, они очень свободно, уже никто не напряжен, никто не подойдет и не скажет: «Что на тебе это вот одето,

парень?» Такого больше не происходит. Второй тоже это наденет... Совсем другие рожи приходят» [Тбилиси 2007, м., 21]. Здесь нужно вспомнить, что любое сотрудничество с государством (государственная служба, служба в армии или даже обучение в государственном учебном заведении) однозначно осуждается в рамках уличных понятий. Считается, что наличие такого опыта в биографии исключает возможность построить воровскую карьеру. Говорящему, чей период *biçhoba* приходился на конец 1990-х годов, возможность добровольного участия подростков в таких государственных программах кажется удивительной. Констатируя появление новых настроений среди молодежи, он оценивает эти изменения как освобождение, снятие напряжения, причиной которого, по его мнению, раньше было господство уличной идеологии.

Демонстрация скрупулезной верности уличному кодексу, диктуемые этим кодексом практики, следование уличной (воровской) карьере - все это потеряло актуальность на улице. Более выгодная стратегия состоит в том, чтобы не отказываясь полностью от ссылок на кодекс совмещать дискурсы – уличный, религиозный, патриотический и др. «Воровская» жизнь перестала сулить какие бы то ни было выгоды: «Ты знаешь, кто так живет [«по-воровски»], он и на улице изгой. На улице тоже уже таких не хотят. И они вынуждены сидеть тихо. Те, кто вошли внутрь [те, кто отсидели], сто из ста сидят тихо. Девяносто девять, по крайней мере. Если хочешь так жить, тебе всю жизнь придется там сидеть [в тюрьме], а кому хочется там сидеть всю жизнь» [ПМА 2012, м., 24].

В объявленной правительством М. Саакашвили борьбе против коррупции и организованной преступности улица недвусмысленно причислялась к последней. Кампания включала реформу МВД, полиции, тюрем, школьную реформу, дискредитацию воров в законе в СМИ. Однако на момент начала кампании авторитет воров как реальных фигур был уже сильно подорван, и обнародованные материалы мало для кого стали сенсацией. Еще с началом перестройки наиболее сильная часть воров покинула Грузию, а оставшиеся существенно потеряли позиции в конкуренции с новыми силами, не признававшими их авторитет и воровской кодекс, и тоже претендовавшие на сферы влияния. На улице эти силы ассоциировались с созданной Джабой Иоселиани военизированной организацией Мхедриони. С точки зрения норм уличного кодекса Мхедриони классифицировались как «беспредельщики», понятия новой, не признающей авторитет воров улицы называли «мафиозными». В числе первых кварталов, которые продемонстрировали неподчинение воровскому авторитетету, называют Ваке и Вера, где селилась «красная» элита. Дети

советской верхушки благодаря заступничеству своих семей чувствовали безнаказанность как перед лицом воров, так и в отношении государственных институтов правопорядка.

В грузинском обществе политика «нулевой толерантности» воспринималась как неоправданно жестокая, особенно в той ее части, которая касалась молодых людей, школьного контроля и тюремных сроков за незначительные нарушения. Энтузиазм М. Саакашвили в борьбе с улицей объясняли его личным реваншем за детские травмы, связанные с низким статусом в этой среде. Образ команды президента как собрания потерпевших неудачу в уличном сообществе, закомплексованных «маменькиных сынков» успешно использовала та часть оппозиции, которая, в свою очередь, ассоциировалась с улицей. Одновременно эта же часть оппозиции соотносилась в обществе с кварталом советской элиты Ваке – считается, что этот слой в результате реформ новой власти был лишен многих доступных ему ранее привилегий.

Первые годы реформ на улице часто квалифицируются как «террор». Политическое давление, неминуемость сроков за привычные и безопасные еще недавно действия, по сути, изгнание бирж из публичного пространства – все это стало причиной поселившегося на улице чувства страха. Если раньше полиция формировалась в значительной своей части из тех, кто стремился к высокому уличному статусу, но не смог его достичь или сохранить, то теперь она стала восприниматься улицей как социально чуждая. Стало понятно, что полиция, впервые за долгое время, стала сильнее улицы.

Практически повсеместно можно было слышать о росте насилия на улице, который связывался с отсутствием регулирующей силы уличных авторитетов. С одной стороны, авторитету воров, и опирающемуся на него арбитражу был нанесен удар, с другой, кодекс продолжал ассоциироваться с идеалами справедливости и мужества.

С исчезновением возможности «жить улицей», у молодежи наметились новые престижные установки – на построение своего бизнеса, частное предпринимательство. Бывшие уличные авторитеты были вынуждены идти на политическое сотрудничество с властями, взамен чего получали возможность, используя свои связи и влияние, строить уже внеуличную карьеру.

Вовлечение молодых людей в такие государственные инициативы, как патриотические лагеря молодежи, участие в которых не совместимо с установками уличной культуры, позволяет говорить о том, что уличные идеалы стали терять значимость. Улица больше не предоставляла привлекательных карьерных возможностей, вложение сил в высокий уличный статус перестало быть прагматически оправданным. Однако уличный кодекс сохранил свое значение выразителя маскулинных и, шире, этических идеалов, но теперь в активную

конкуренцию с ним вступили другие дискурсы – в первую очередь, патриотический и религиозный.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мои собеседники часто предлагали свое объяснение существованию бирж, распространенности и популярности «дзвелбического» стиля и называли разные причины. В качестве одной из главных причин определяли проблему безработицы, говоря, что для нетрудоустроенной молодежи биржа – единственный способ реализоваться. Это действительно может быть справедливым, учитывая, что уровень безработицы в Тбилиси продолжал оставаться высоким (29 % на 2012 г.⁵⁰) [tbilisi – umushevrobis dedakalakia]. Неудивительно, что при неверии в возможности образования гарантировать трудоустройство и сложности получения привлекательной работы в отсутствие сильных связей, многие молодые люди долгое время выбирали единственный доступный способ самореализации – построение карьеры в местных квартальных сообществах.

Другое встречающееся объяснение довольно курьезно и связано со стереотипами маскулинности и характером гендерных ролей в целом. Считается, что женщины не только одобряют, но даже требуют от мужчин агрессивного мужественного поведения. Мужественность принято демонстрировать перед подругой. Один из примеров таких объяснений выглядит следующим образом: «Они [девочки] требуют этого от мальчиков. Вот тут пятнадцатилетняя девочка сделала так, что ее молодой человек убил, она не отставала от него, пока он не пошел его бить, просто он потом убил случайно. Девочки обуславливают это в основном, да. Потому что если что, маменькин сынок не сможет защитить» [ПМА 2007, ж., 34]. Действительно, учитывая, что высокий статус и хорошая репутация, завоеванные на улице, признаются и за ее пределами и могут конвертироваться в актуальные вне улицы ресурсы, а образ dzveli bichi лежит в основе доминирующей модели маскулинности, понятно, почему успешные на улице мужчины пользуются популярностью у женщин.

Некоторые собеседники, в особенности представители старшего поколения, чья молодость приходилась на вторую половину 1970-х годов, склонны объяснять феномен «улицы» чувством протеста против власти государства. Например, с оппозиционными настроениями связывает существование уличного кодекса сорока восьмилетний переводчик: «Скажем, раньше существовали такие понятия, и через это противостояли существующей ситуации, государственной политике. Это в принципе протест против любой власти. И я думаю, что во всех странах так» [ПМА 2007, м., 48].

О чувстве социального протеста говорит Мартин Санчез-Янковски [Jankowski 1991], объясняя лояльность членов соседского сообщества к местным уличным группам (в его случае

⁵⁰ На 2016 год он составлял 22% [umushevrobis done].

– бандам). Банды воспринимаются как агенты сопротивления несправедливому, по мнению членов соседских сообществ бедных кварталов, социально-экономическому порядку. В негритянских кварталах Филадельфии, о которых пишет Элайджа Андерсон, уличная культура тоже противопоставлялась культуре доминирующего белого общества [Anderson 1999].

Сильные националистические настроения в позднесоветской Грузии вкупе с особыми масштабами царившей в республике коррупции обусловили чувство отчужденности от государства, разделяемое многими ее жителями. Человеку, который отвергал двоемыслие и стремился следовать представлениям о чести, только и оставалось, что попытаться «выпасть» из готовых жизненных сценариев и иерархий. Между тем в обществе уже существовала целая сфера, не вполне подконтрольная государству и жившая с ним в симбиозе, – преступность. Ориентировавшиеся на воровской закон «блатные» и подражавшие им уличные авторитеты местного значения были относительно свободны от принуждения государства, даже находясь в местах заключения. Логика протеста, как представляется многим моим собеседникам, может отчасти объяснять феномен «уличной» культуры в Грузии. Действительно, оппозиционность грузинской улицы заслуживает внимания. Если в обществах, где улица занимает маргинальное положение, уличный протест носит преимущественно социальный характер, то в Грузии улица, не являясь социально или этнически маргинализованной, противопоставляет себя преимущественно государству.

В грузинском городском обществе улица воспринималась как обязательный биографический этап, без прохождения которого невозможно нормальное становление мужчины, однако этот этап должен был быть ограничен во времени, заканчиваясь созданием семьи и построением карьеры вне локального сообщества. Хотя криминальная карьера и могла восприниматься как престижный биографический сценарий, разумеется, она все-таки представляла экстремальный, исключительный жизненный выбор. В свою очередь, задержка на уличном этапе без определенных перспектив, безусловно, трактовалась как биографическая неудача.

Успех уличного этапа жизни тбилисского молодого человека определяется шириной социальной сети, в которой он пользуется положительной репутацией. На первом этапе уличного пути подросток учится разрешать конфликты в пределах своего квартала, и постепенно квартал становится средой, где все споры легко решаются, его социальным ресурсом и поддержкой в школе и в других убани. На последующих этапах, в случае успеха, в такое освоенное, безопасное пространство, где везде есть «свои», превращается весь город. Лучших результатов в конструировании социальной сети достигают обладатели высокого

уличного статуса.

Основной механизм формирования и функционирования солидарностей на улице, будь то локальные сообщества разного уровня или даже межличностные связи – это принцип общей репутации, который не только мобилизует в поддержку своих, но и побуждает контролировать их репутацию. Обязательства, обусловленные принципом общей репутации, часто вступают в противоречие с требованиями уличного кодекса, но только харизматичные лидеры могут открыто действовать вразрез с требованиями последнего.

В продолжение дискуссии о роли уличных групп в соседских сообществах (см. Yablonsky 1962; Suttles 1968; Horowitz 1987; Jankowski 1991) пример тбилисских бирж показывает, как уличные группы, на протяжении последней трети XX и начала XXI века демонстрировавшие разный уровень организации, – от досуговых групп до уличных банд, – берут на себя различные функции по отношению к соседскому сообществу. Они осуществляют неформальный контроль, действуют как своего рода «полиция нравов» или выступают в роли народной милиции, обороняя квартал и его жителей, в том числе, от представителей воспринимаемого как враждебное и чуждое государства.

Обусловленные уличной культурой социальные границы корректируют физические границы городских кварталов, но в то же время, формирование уличных групп в соседском сообществе в значительной мере определяется городским ландшафтом. Несмотря на городскую мобильность, внутри многих соседских сообществ прослеживается межпоколенное наследование социальных связей, что сплачивает как квартальные уличные группы, так и соседские сообщества в целом. Таким образом, вслед за Янковским, можно констатировать, что уличные квартальные сообщества, в данном случае тбилисские биржи, являются не следствием социальной дезорганизации, а наоборот – скорее коррелируют с высокой плотностью связей в соседских сообществах. Однако когда меняется роль государства, оно начинает вытеснять улицу из тех сфер, в которых оно раньше с ней сосуществовало, и значение социального института улицы в жизни общества снижается, уровень сплоченности соседских сообществ может оставаться прежним. Таким образом, плотность связей в соседских сообществах не является обязательным условием существования локальных уличных групп, их феномен определяется конкретными историко-культурными обстоятельствами.

Структура тбилисских бирж, помимо репутационного принципа, определяется возрастной и статусной иерархией. Актуальные для улицы изучаемого периода статусы или ролевые модели демонстрируют яркий параллелизм со статусами тюремной воровской культуры. С ними можно соотнести деление на воров, мужиков, козлов и опущенных,

действующее в советских и постсоветских тюрьмах.

Биржи представляют собой арену социального самопродвижения, завоевания престижа, и уличная жизнь отмечена постоянной, жесткой репутационной борьбой. При этом в структуре уличных сообществ не выделяются формализованные лидеры, кроме тех, чьи позиции требуют подтверждения представителями воровского мира. Еще одно измерение структурной организации уличных сообществ представляют узы искусственного родства, ярче всего проявляющие себя в построенных на тождестве репутаций отношениях уличной ритаулизированной дружбы. Конструирование фиктивного братства типично для гомосоциальных сообществ.

Уличная идентичность в Грузии строится, прежде всего, на самоидентификации с уличным кодексом. В обществах, где социальный институт улицы представляет маргинальную подсистему, при определении степени самоидентификации с улицей актуально разделение на благопристойных и неблагопристойных (*decent* и *indecent* по Э. Андерсону [Anderson 1999]). В Грузии, где в улице видят нормальную часть общества, важно, включается ли человек в игры чести или нет, то есть, как говорили мои собеседники, обладает ли он «самолюбием». Вопросы чести и репутации, в свою очередь, решаются на языке уличного кодекса.

Кодекс или уличные понятия представляют основу уличной идентичности и стержень уличной культуры. Как и уличная культура в целом, понятия – городское явление, и примеры апеллирования к ним вне городской среды – следствие проникновения городской культуры в сельские области. Не совпадающие полностью с воровским, тюремным кодексом, действовавшим в советских и постсоветских тюрьмах, и функционирующие в другой среде, носителями культуры уличные понятия возводятся к воровским понятиям, а иногда, в идеальном смысле, и отождествляются с ними.

Уличный кодекс представляет собой набор неформальных и неписаных правил, которые находятся в процессе постоянного переутверждения, а также методов применения этих правил. Понятия – динамичная система, они прецедентны и изменчивы. Развитие уличного кодекса происходит, прежде всего, в пределах реальных коммуникативных общностей – в соседских сообществах. Рассматривая уличный кодекс в контексте дискуссии о правилах и обращаясь одновременно к этнометодологическому и этнографическому подходам к кодексам поведения, я прихожу к выводу, что кодекс используется и как интерпретативное, и как предписывающее средство, но его предписания представляют предмет манипулирования. Уличный кодекс – средство достижения целей, самоутверждения, инструмент навязывания своей воли со стороны умелого пользователя, но одновременно и поле, площадка, инвентарь для постоянного соревнования. Таким образом, риторика разборки

это проявление своеобразного спортивного состязания, где у каждого из двух мастеров есть шанс вывернуться из трудного положения и удачно обосновать свою правоту. Уличные понятия формируют общее правовое поле и терминологию диспутов. Язык уличных разборок демонстрирует признаки правового языка, где регламентации подвергается не только содержание, но и форма высказываний. Кодекс определяет не только формат, но и процедуры публичного взаимодействия, а также риторику уличных диспутов. В рамках практикующих кодекс коммуникативных общностей понятия формируют социальную реальность.

В определении соотношения воровского кодекса и уличных понятий в Грузии наиболее существенно то, что именно вора́м отводилась право трактовать кодекс - функция верховных арбитров. Особенность грузинских воров заключается в том, что в Грузии они осуществляли неформальный контроль в соседских сообществах, в том числе - над уличными биржами, а также предоставляли услуги арбитража «гражданскому», не связанному с миром тюрьмы населению. Воровской арбитраж не останавливал уличное насилие, но обладал достаточной легитимностью, чтобы определить его необходимую меру и конечную точку, тем самым предотвращая эскалацию уличных конфликтов. Само наличие опции воровского арбитража служило сдерживающим фактором для уличного насилия.

Уличным посредничеством занимались не только представители воровского мира, но и уличные авторитеты, чья деятельность, наряду с наличием у посредника высокой репутации, требовала легитимации вора́м в законе. Поскольку уличные статусы определялись в терминах кодекса, право конечного толкования которого принадлежало вора́м, а определенные статусы и виды деятельности на улице требовали воровской легитимации, желавшие занять высокое положение на улице молодые люди стремились к контактам с воровским миром. Вора́ же использовали биржевиков как «пехоту», а также как источник информации и подспорье в организационной деятельности. «Блатные» претендовали на процент от уличной экономической деятельности, что вынуждало тех, кто стремился «жить улицей», искать позитивных контактов с представителями воровского мира. Таким образом, не являясь частью воровского мира, грузинская улица, безусловно, была связана с ним организационным, правовым, экономическим и этическим образом.

До воплощения в жизнь реформаторских инициатив эпохи, следующей за Революцией Роз, улица составляла конкуренцию государству, так как претендовала на регулирующую и контролирующую роль в тех же сферах, где эти функции стремились выполнять официальные институты. Это подкреплялось также тем, что уличный кодекс определял государственные институты правопорядка как воплощение антитезы утверждаемой им справедливости. Уличные представления о мужественности, достойном мужчине поведении обусловили

особенности правосознания не только социализировавшихся в городской культуре мужчин, определяющиеся уличным кодексом правове представления часто можно встретить и у женщин. В соответствии с этими представлениями сотрудничество с государственными институтами правопорядка, в частности, сообщение информации воспринимается как доносительство. К тому же, способность защитить себя и своих близких относится к обязательным качествам, сфере индивидуальной чести мужчины, и, вторгаясь в эту сферу, государство ставит мужскую честь под вопрос. Императив «недоносительства» - краеугольный камень уличной городской культуры - получил актуальность и за ее пределами.

Право – не единственная чувствительная для государства сфера, в которой оказывается задействована улица. В рассматриваемую эпоху уличные биржи вовлекаются в политические события двух типов - в проведение выборов и в организацию массовых политических выступлений. Благодаря своей высокой репутации в широких и разветвленных социальных сетях уличные лидеры могут мобилизовать в свою поддержку значительные массы, что не может не привлекать политических деятелей. Открытое вовлечение в политическую жизнь уличных лидеров, в свою очередь, свидетельствует об ослаблении сил, утверждающих авторитет уличного кодекса, одной из важных норм которого является отказ от участия в политике.

Еще во время Перестройки значительная часть наиболее влиятельных грузинских воров покинула Грузию, а оставшиеся были вынуждены столкнуться с новыми силами, не признававшими воровской авторитет. Эти силы сосредоточились преимущественно вокруг известного авторитета Джабы Иоселиани и созданной им организации Мхедриони. Биржи в городских кварталах, где селилась советская элита, попытались освободиться от воровского контроля на улице. Дети этой элиты могли противопоставить себя воровскому авторитету, поскольку чувствовали свою безнаказанность как перед лицом воров, так и в отношении государственных институтов правопорядка. Их новые понятия стали называть мафиозными.

Таким образом, к началу осуществления политики «нулевой толерантности» правительства М. Саакашвили улица уже имела опыт оспаривания воровского авторитета, и он в значительной мере был подорван. В рамках антиворовской кампании М. Саакашвили, инструментами которой стали реформы МВД, полиции, тюрем, школьная реформа, дискредитация воров в СМИ, улица вполне определенно трактовалась как элемент организованной преступности.

В грузинском обществе эта кампания была воспринята как излишне жестокая, особенно в той части, которая касалась улицы и молодежи. Реформаторский пыл М. Саакашвили воспринимался как попытка реванша за детские уличные неудачи. На самой улице первые

годы реформ часто определяют как террор, в результате которого на городских биржах поселился страх перед государством, зримо воплощенном в курсирующей по улицам патрульной полиции. Состав полиции был все меньше представлен бывшими dzveli bichebi, и биржевикам стало очевидно, что государство впервые на их памяти взяло верх над улицей. С другой стороны, повсеместно можно было слышать о росте уличного насилия, который связывали с исчезновением сдерживающей силы уличных авторитетов.

Улица перестала быть возможным источником экономических выгод, среди молодых людей возрос престиж карьеры независимого предпринимателя. Улица больше не обещала привлекательных жизненных перспектив, и многие молодые люди уже не видели смысла во вложении сил в уличные статусы. Однако уличный кодекс, тем не менее, продолжал оставаться мерилom мужской доблести и этическим идеалом, хотя с ним все больше конкурировали другие ценности – религиозные и патриотические.

Несмотря на потерю улицей карьерной функции, она и в рассматриваемый период сохраняла значение значимого биографического этапа и социализирующего института.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Дьяконов Е. "Петухи" и "опущенные" узбекских тюрем и зон (из книги "Zona.uz"). // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1339699020> [доступно 17.09.2017].
2. Новиков В. Украина вернула Грузии вора. 25.05.2006. // <https://www.kommersant.ru/doc/676549> [доступно 19.09.2017].
3. Сулим С. Что такое АУЕ и стоит ли его опасаться? Это «объект поклонения криминальных подростков» или городской фольклор? 20.06.2017 <https://meduza.io/feature/2017/06/20/что-такое-ауе-и-стоит-ли-его-опасаться> [доступно 25.09.2017].
4. Тарасов А. Страна из трех букв. АУЕ: Кто стоит за криминализацией подростков, вводит их в преступное пространство, или хроники новой пионерии. 16.06.2017. // <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/06/16/72816-strana-iz-treh-bukv> [доступно 25.09.2017].
5. ak tskhovroben damnashave mozardebi [Здесь живут подростки - преступники]. 18.11.2009. // <http://liberali.ge/articles/view/193/aq-tskhovroben-damnashave-mozardebi>
6. [доступно 08.09.2017].
7. alavidze g. ubani [Убани]. [Документальный фильм, личный архив режиссера]. 2011.
8. avchalis koloniashi kidev erti mkvlelobaa mosalodneli [В Авчальской колонии ожидается еще одно убийство]. // <http://www.opentext.org.ge/index.php?m=54&y=2002&art=6841> [доступно 08.09.2017].
9. bavshvebi kvekanashi, romelits modzaladeebs ekutvnit [Дети в стране, которая принадлежит насильникам] // "akhali 7 dge" [«Новые 7 дней»]. № 18", 11-18 maisi, 2007.
10. bugadze I. bolo zari [Последний звонок]. tbilisi: bakur sulakauris gamomtsemloba, 2004.
11. dimitri shashkini mandaturebis stsavlebis tsentrs etsvia [Дмитрий Шашкин посетил центр обучения мандатури] 30.03.2010. // <http://police.ge/ge/dimitri-shashkini-mandaturebis-stsavlebis-tsentrs-etsvia/1208> [доступно 12.08.2017].
12. dzaladobis mizezebi mozardebshi. „tavisupali azri” ninia kakabadzestan ertad” [Причины насилия среди подростков. «Свободная мысль» с Нинией Какабадзе], gamoshveba 2009 ts. // <https://gipa.ge/gipa> [доступно 28.12.2009].
13. dzmakatsis dis problema (sabolo daskvna), gamokitxva [Проблема сестры dzmakatsi (окончательный вывод), опрос]. // <https://forum.ge/?f=20&showtopic=33616332&st=165> [доступно 10.09.2013].
14. dzvelbichoba khalkhshi da politikashi, kuchuri gagebis gavlena sakartveloshi [Дзвелбичоба в народе и в политике, влияние уличных понятий в Грузии]. 2007 // <http://forum.ge/?f=19&showtopic=33747201&st=0> [доступно 12.11.2007].
15. gamtsemlidze d. kvelmokmedeba da gadasakhadebi. dato gamtsemlidzis saiti.

- [Благотворительность и налоги. Сайт Дато Гамцемлидзе]. // http://experti.ge/kvelmokmedeba_dagadasaxadebi.htm [доступно 16.09.2017].
16. gamtsemliдзе d. mkhedrioni. dato gamtsemliძის saiti [Мхедриони. Сайт Дато Гамцемлидзе]. // <http://experti.ge/kartuli22.htm> [доступно 28.09.2017].
17. gjera gogos da bichis “megobrobis”? [Ты веришь в “дружбу” девушки и парня?]. //
18. http://ucnauri.com/blog/logical_thinker [доступно 19.04.2011].
19. is mokles!!!, ratom... ristvis... ar mesmis... [Его убили!!!, почему... зачем... я не понимаю...]. // <https://forum.ge/?f=19&showtopic=33614144&st=45> [доступно 17.09.2013].
20. janmtelobis uplebis realizeba da mastan dakavshirebuli problemebi sakartvelos penitenciuრ sistemashi (spetsialuri angarishi, 2009 tseli, 2010 tslis pirveli nakhevari) [Реализация права на здоровье и связанные с ним проблемы в пенитенциарной системе Грузии (специальный отчет, 2009 г., первая половина 2010 г.]. // <http://brief.ly/xznzni2/?selected=3> [доступно 11.03.2017].
21. kai bichebi tsud kvekanashi [Хорошие парни в плохой стране]. 2008. // <http://presa.ge/index.php?text=news&i=3115> [доступно 22.01.2010].
22. kanonieri kurdebi [Воры в законе]. 2004. www.sapikhvno.org/viewtopic.php?p=81349&sid=47d7030ecad853705ba7c5bbb8b8b267 [доступно 12.11.2007].
23. ”kentsvlis” metodi arasrultslovanta dasasjelad [«Метод легких ранений» в качестве наказания несовершеннолетних]. 29.10.2012 <https://www.radiotavisupleba.ge/a/arasrulwlovanta-sasjeli/24753900.html> [доступно 08.09.2017].
24. manvelidze g. mglebi [Волки]. tbilisi: tbiliselebi, 2004.
25. “Mazavshikis” agiarebiti chveneба [«Мазавщик» признался и дал показания]. // <http://brief.ly/4t9u1e2/?selected=1> [доступно 11.03.2017].
26. mazavshikoba – azartuli tamashi tu gza sitsotskhidan sikvdilamde [Мазавщикоба – азартная игра или путь от жизни к смерти]. 16-07-2010 // <http://www.ambebi.ge/samartali/23455-qmazavshikobaq-azartuli-thamashi-thu-gza-sicockhlidan-sikvdilamde.html> [доступно 17.09.2017].
27. morchiladze a. agvistos pasiansi [Августовский пасьянс]. tbilisi: bakur sulakauris gamomtsemloba, 2001.
28. morchiladze a. mogzauroba karabagshi [Путешествие в Карабах]., tbilisi: bakur sulakauris gamomtsemloba, 2004.
29. morchiladze a. paliashvilis kuchis dzaglebi [Собаки улицы Палиашвили]., tbilisi: bakur sulakauris gamomtsemloba, 2000.
30. mozardta danashauli [Преступление среди подростков]. 2007. // <http://newsgeorgia.ge/online/20070928/42061057.html> [доступно 22.01.2010].

31. mtatsminda [Мтацминда]. <http://mtawminda.piczo.com/?g=30208042&cr=6> [доступно 12.11.2007].
32. ramkiani kurdebis korporatsia. gocha gvasalias saavtoro blogi [Корпорация рамочных воров. Авторский блог Гочи Гвасалии]. // <http://brief.ly/4t9u1e2/?selected=2> [доступно 16.09.2017].
33. ras ver umtkitsebs giorgi demetradzes prokuratura da ra daumales mis advokatebs [Что прокуратора не может доказать по Гиорги Деметрадзе, и что скрыли от его адвокатов]. 16-07-2010 // http://tbiliselebi.ge/?mas_id=6911&rubr_id=4&jurn_id=452010-12-11 [доступно 12.03.2017].
34. rok/metal kulturis mimdevrebi da kucha. [Последователи рок/метал культуры и улица]. 2007 // [www.georock.ge/forums/lofi version/index.php/t15820-50.html](http://www.georock.ge/forums/lofi%20version/index.php/t15820-50.html) [доступно 12.11.2007].
35. sachiroa tu ara kurduli mentaliteti [Нужен или нет воровской менталитет]. 2007 // <http://teen.ge/index.php?showtopic=1083> [доступно 22.01.2010].
36. sakartvelos prezidentma mikheil saakashvirma sakhelmtsipo teknikur universitetshi zhani kalandadzis sakhelobis auditoria gakhсна [Президент Грузии открыл в Государственном техническом университете аудиторию имени Жана Каландадзе]. // [http://president.gov.ge/print txt.php?id=341&1=G](http://president.gov.ge/print_txt.php?id=341&1=G) [доступно 14.08.2010].
37. sakartvelos siskhlis samartlis kodeksi: [Уголовный кодекс Грузии]. 2006 // tbilisis sakalako sasamartlo [Городской суд Тбилиси]. (http://tcc.gov.ge/uploads/kanonebi/sisxlis_samartlis_kodeqsi.pdf) [доступно 14.04.2017].
38. sakartveloshi bavshvta uplebebi pekhkvesh iteleba [В Грузии попираются права детей]. 07.12.2006 <http://www.humanrights.ge/index.php?a=main&pid=6347&lang=geo> [доступно 08.09.2017].
39. sekhniashvili d. "mkhedrionuli" gakvetilebi: ordeni, romelmats patriotizmi da dzaladoba gaaigiva [Уроки «Мхедриони»: орден, который превратил в синонимы патриотизм и насилие]. // <http://www.opentext.org.ge/index.php?y=2002&art=105672002-08-16> [доступно 10.02.2017].
40. sepiskveradze l. birzha [Биржа]. 14.02.2016. http://www.worldsport.ge/ge/page/134231_birja [доступно 10.10.2016].
41. sportis sasakhlestan "mazavshchikobis biznesi" hkvavis? [У Дворца спорта процветает бизнес мазавщиков?]. // <http://brief.ly/xznzni2/?selected=2>
42. [доступно 12.03.17].
43. tavi ar gaipucho, bicho! [Не погуби себя, парень!]. 2006. www.times.ge/print.php?id=3331 [доступно 22.01.2010].
44. tbilisi – umushevrobis dedakalakia [Тбилиси – город безработицы]. <http://www.gtuc.ge/?p=7245> [доступно 23.09.2017].

45. umushevrobis done regionalur chrilshi 2016 tsels, % [Уровень безработицы в региональном разрезе, %]. // www.geostat.ge // <https://goo.gl/images/im51Aw> [доступно 23.09.2017].
46. vakelebi <http://vakelebi.piczo.com/?g=46176378&cr=4> [доступно 12.11.2007].
47. 12 tslis mozards dasja upro gaaborotebs [Двенадцатилетнего подростка наказание еще больше озлобит]. 2008. www.humanrights.ge/index.php?a=article&id=2412&lang=ge [22.01.2010].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамкин В.Ф. Тюремная субкультура // Отечественные записки. 2008. № 2 (март-апрель). С. 111-124.
2. Абрамкин В. Ф., Чижов Ю.В. "Как выжить в советской тюрьме: В помощь узнику", Красноярск, Агентство "Восток", 1992.
3. Албогачиева М.С.-Г. Примирительные комиссии в Ингушетии: история и современность // Традиционные практики урегулирования конфликтов. Материалы ежегодного семинара 2010–2014 гг. / А. Коновалов (сост.). М.: МОО Центр «Судебно-правовая реформа», 2014. С. 92–114.
4. Александров Ю.К. Очерки криминальной субкультуры. М.: «Права человека», 2001.
5. Бабич И.Л. Возрождение института медиаторства в горских сообществах Северного Кавказа в советские и постсоветские годы (1950–2000 гг.) // Традиционные практики урегулирования конфликтов. Материалы ежегодного семинара 2010–2014 гг. / А. Коновалов (сост.). М.: МОО Центр «Судебно-правовая реформа», 2014. С. 65–91.
6. Бейтсон Г. Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова, М.П. Папуша; вступ. ст. А.М. Эткинда. М.: Смысл, 2000.
7. Белановский С.А. «Ждань» и «коммунары» (конец 1980-х годов) // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / сост. Д.В. Громов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009. С. 124 – 132.
8. Берсанова З.Х.-А. Обычай кровной мести и практика примирения в современной Чечне // Традиционные практики урегулирования конфликтов. Материалы ежегодного семинара 2010–2014 гг. / А. Коновалов (сост.). М.: МОО Центр «Судебно-правовая реформа», 2014. С. 115–123.
9. Ботяков Ю.М. Проявления системы организации абхазского сельского сообщества в условиях современного города (на примере Сухума) / Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 206-245.
10. Ботяков Ю.М. Абречество в фокусе конфликта личности в традиционном обществе //

Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 168–225.

11. Бурдые П. Практический смысл. М.: Алетейя, «Институт экспериментальной социологии», 2001.
12. Волков В.В. Силовое предпринимательство, XXI век: экономико-социологический анализ. Изд. 3-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012.
13. Волков В.В. Силовое предпринимательство. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2002.
14. Волков В. В. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал, 1998. № 3-4. С. 13-26.
15. Волкова Н.Г. Бытовая культура Грузии XIX-XX вв.: традиции и инновации. М.: Наука, 1982.
16. Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. Пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской. М.: Восточная литература, 2002.
17. Гишинский Я.И. Криминология: теория, история, эмпирическая база, социальный контроль. СПб.: Издательство Р. Асланова Юридический центр Пресс, 2009.
18. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.
19. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры. Geertz C. Thick descriptions toward an interpretive theory of culture // Geertz C. The interpretation of culture. N.Y. Basic books, 1973. Ch. 1. P. 3–30. http://anthro.org.narod.ru/files/Geertz_Thick_descriptions.pdf [доступно 12.09.2017].
20. Глonti Г., Лобжанидзе Г. Профессиональная преступность в Грузии (воры в законе). Тбилиси: ТраССС, 2004.
21. Головин В. В., Лурье М. Л. Идеологические и территориальные сообщества молодежи: мегаполис, провинциальный город, село // Этнографическое обозрение. 2008,1. С. 56-69.
22. Гофман Э. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу. Пер. с англ. С. С. Степанова, Л. В. Трубицыной. Под ред. Н. Н. Богомоловой и Д. А. Леонтьева. — М.: Смысл, 2009.
23. Громов Д.В. Люберецкие уличные молодежные компании 1980-х годов: субкультура на перепутье истории // Этнографическое обозрение. № 4. 2006. С. 23–38.
24. Громов Д.В. «Моральная паника» как механизм развития ряда молодежных сообществ Советского Союза и России // Историческая психология и социология истории. 2012. Т. 5. № 1. С. 164–178.

25. Громов Д.В. Подростково-молодежные уличные группировки как объект этнографического исследования // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 8-73.
26. Громов Д. В., Стивенсон С. А. Пацанские правила (на материалах московского региона, 1980–2000-е годы) // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 94–123.
27. Гуров А.И. Профессиональная преступность: прошлое и современность М.: Юридическая литература, 1990.
28. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1955.
29. Данелия Г. Безбилетный пассажир. М.: Эксмо, 2011.
30. Елистратов В. С. Словарь русского арго (материалы 1980–1990 гг.). М.: Азбуковник; Русские словари, 2000.
31. Епишкин Н. И. Исторический словарь галлицизмов русского языка. М.: Словарное изд-во ЭТС, 2010.
32. Ефимова Е. Современная тюрьма. Быт, традиции и фольклор. М.: ОГИ, 2004.
33. Ефремова Т. Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. М.: Дрофа; Русский язык, 2000 // <http://efremova.slovaronline.com> [доступно 27.03.2017].
34. Зейналов Э. Отсюда нет выхода. Из истории Пятого корпуса Баиловской тюрьмы (рукопись) <https://www.tyurem.net/books/zejnalov/021.htm> [доступно 15.03.2017].
35. Карбаинов Н.И. «Эй, хунхуз куда идёшь?! Здесь братва и ты умрешь!»: «уличные войны» в Улан-Удэ // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / сост. Д.В. Громов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009. С. 132 – 148.
36. Карбаинов Н.И. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодёжные субкультуры в борьбе за социальное пространство города) // Вестник Евразии, 2004, № 2. С. 170-183
37. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996.
38. Катерный И.В. «Народная социология»: 3-й Ядовский академический семинар // Социологические исследования. 2017. № 1. С. 148-152.
39. Кон И.С. Дружба. СПб: Питер, 2005
40. Кон И.С. Гомосоциальность и гомосексуальность. О природе мужского общения. <http://www.pseudology.org/kon/Articles/HomosocialnostHomosex.htm> [доступно 17.09.2017].
41. Костерина И. В. Конструкты и практики маскулинности в провинциальном городе: габитус «нормальных пацанов» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008, 11, 4.

С. 122-140.

42. Костюковский Я. История российской организованной преступности // Девиантность и социальный контроль в России (XIX - XX вв.): тенденции и социологическое осмысление. М., 1989.
43. Курзоватова, Л. А. Конструирование гендерных идентичностей в молодежной среде: роль насильственных практик // Материалы международной научной конференции "Мужское и женское в культуре". Санкт-Петербург, 26-27 сентября 2005 г. на сайте: www.sofik-rgi.narod.ru/avtori/konferencia/sbornik.htm [доступно 12.09.2017].
44. Лотман Ю. М. Проблема "обучения культуре" как её типологическая характеристика. // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. V. С.167–176.
45. Михайловская Т.М. Реформа полиции в Грузии и в России. СПб.: Норма, 2012.
46. Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / сост. Д.В. Громов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009.
47. Пирожков В. Ф. Законы преступного мира молодежи (криминальная субкультура). Тверь: Приз, 1994.
48. Прокументов Л.М. Групповая преступность несовершеннолетних и ее предупреждение. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1993.
49. Рыблова М.А. Экстремалы Дикого поля: основные этапы жизненного пути казака-воина // Мужской сборник. Выпуск. 3. Мужчина в экстремальной ситуации. – СПб.: Индрик, 2007. С. 207-223.
50. Салагаев А.Л., Шашкин А.В. Молодёжные группировки – опыт пилотного исследования // СОЦИС, № 9. 2004 (а). С.50-58.
51. Салагаев А.Л., Шашкин А.В. «Развод» по-казански: гендерные особенности виктимизации девушек членами молодежных преступных группировок// "Мальчики и девочки: реалии социализации. Сборник статей". – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2004 (б). С. 104-118.
52. Салагаев А.Л., Шашкин А.В. Насилие в молодежных группировках как способ конструирования маскулинности // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. V. No1, 2002. С. 151-160.
53. Салдадзе М. Агрессия и насилие как способ самоутверждения школьников // Наблюдая за изменениями: Стратегии адаптации на Южном Кавказе. Сб. стат. / Региональная стипендиатская программа Фонда им. Генриха Белля для молодых ученых на Южном Кавказе; [Ред.: Виктор Воронков (науч. ред.), Алена Хуцишвили, Джон Хоран]. - [СПб.]: Heinrich Boll Stiftung South Caucasus, 2011.

54. Синельников А. С. Словарь гендерных терминов / Под ред. А. А. Денисовой. — М.: Региональная общественная организация «Восток-Запад: Женские Инновационные Проекты»: Информация XXI век, 2002.
55. Старков О.В. Криминальная субкультура: спецкурс. М: Wolters Kluwer Russia, 2010.
56. Стивенсон С. Российские преступные группировки, их моральный кодекс и практики насилия // Мир России. Социология. Этнология. 2016. № 1. С. 35–54.
57. Стивенсон С. Казанский левиафан // Отечественные записки, № 6, 2006.
58. Тулегенов, В. В. Криминальная субкультура и ее криминологическое значение: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Специальность 12.00.08 - Уголовное право и криминология; Уголовно-исполнительное право. Науч. рук. Д. А. Корецкий. Ростов-на-Дону, 2003.
59. Утехин И. В. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2004.
60. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. М.: Праксис, 2005.
61. Ханипов Р.А. Подростково-молодёжная делинквентность в современной России. Специальность 22.00.04 – социальная структура, социальные институты и процессы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Москва, 2008 (а).
62. Ханипов Р.А. Укорененность тюремных и криминальных практик в культуре современного российского общества // Мир России. Социология. Этнология. Выпуск № 3 / том 17 / 2008 (б). С. 132-148.
63. Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М.: Институт философии РАН, 2007.
64. Шаламов В.Т. «Сучья» война: очерки преступного мира. Библиотека «Огонек». № 51. М.: Правда, 1989.
65. Шашкин А.Л., Салагаев А.В. Уличная маскулинность: Насилие и виктимизация // Наслаждение быть мужчиной: Западные теории маскулинности и постсоветские практики / Под ред. Ш. Берд, С. Жеребкина. СПб.: Алетейя, 2008. С. 251–263.
66. Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры М.: ОГИ, 2004
67. Aldridge, J, Medina-Ariza, J, Ralphs, R. Dangers and problems of doing 'gang' research in the UK. In: Frank van Gemert, Dana Peterson, Inger-lise Lein, editor(s). Street Gangs, Migration and Ethnicity. Cullompton, Devon: Willan; 2008. P. 31-46.
68. Anderson E. Code of the street. Decency, violence and the moral life of the inner city, NY, 1999.

69. Assche, V. K., Salukvadze, J. Tbilisi reinvented: planning, development and the unfinished project of democracy in Georgia, *Planning Perspectives*, 27:1, 2012. P. 1-24.
70. Baev P. 'Civil Wars in Georgia: Corruption Breeds Violence', pp. 127-144 in Jan Koehler & Christoph Zürcher (eds), *Potentials of (Dis)Order*. Manchester: MUP, 2003.
71. Becker H.S. *Outsiders; studies in the sociology of deviance*. London: Free Press of Glencoe, 1963.
72. bregadze I. *kartuli zhargonis leksikoni*. tbilisi:bakur sulakauris gamomtsemloba, 2005.
73. Brotherton D.C. *Youth Street Gangs: A critical appraisal*. London: Routledge, 2015.
74. Burfeind J., Bartusch D. J. *Juvenile Delinquency: an Integrated Approach*. London: Jones & Bartlett Publishers, 2011.
75. Driessen H., *Male Sociability and Rituals of Masculinity in Rural Andalusia*, *Anthropological Quarterly*, Vol. 56, No. 3 (Jul., 1983). P. 125-133.
76. Carsten J. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
77. Cohen, A. K. *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*, Glencoe, 1955.
78. Cohen, S. *Folk Devils and Moral Panics. The creation of the Modsand Rockers*. Oxford, 1972.
79. Collins R. "Patrimonial Alliances and Failures of State Penetration." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 636 (1) 2011. P. 16–31.
80. Conquergood D., *Homeboys and Hoods: Gang Communication and Cultural Space.*" *Group Communication in Context: Studies of Natural Groups*, NJ.: 1994. P. 23-55.
81. Coughlin, B. C., Venkatesh S.A. *The Urban Street Gang After 1970.*" *Annual Review of Sociology* 29: 2003. P. 41–64.
82. Crook Z. *Honor, Shame, and Social Status Revisited*. Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 128, No. 3 (Fall, 2009). P. 591-611.
83. Curro C. "Davabirzhaot! Conflicting claims on public space in Tbilisi between transparency and opaqueness", *International Journal of Sociology and Social Policy*, 2015. Vol. 35 Issue: 7/8. P. 497-512.
84. Danet B. *Language in the Legal Process // Law & Society Review*. 1980. Vol. 14. No. 3. P. 445–564.
85. Decker S. H., Pyrooz D.C. *The Handbook of Gangs*. NY.: John Wiley & Sons, 2015.
86. Densley, J. A. *How gangs work: An Ethnography of Youth Violence*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2013.
87. Dragadze T. A. *Case Study in Ratcha Province*. London: Routledge, 2001.
88. Douglas M. *In the active voice*. London; Boston, 1982.
89. Flynn M., Brotherton D.C. *Globalizing the Streets: Cross-Cultural Perspectives on Youth*,

Social Control, and Empowerment. Columbia University Press, 2008.

90. Fraser A. *Gangs & Crime: Critical Alternatives*. SAGE, 2017.
91. Frederiksen M. D. *The Last Honest Bandit: Transparency and Spectres of Illegality in the Republic of Georgia*. In: I. H. Knudsen and M.D. Frederiksen (eds), *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe: Relations, Borders and Invisibilities*. Anthem Press, 2015. P. 157-173.
92. Frederiksen M. D. *Good hearts or big bellies: Dzmak'atcoba and images of masculinity in the Republic of Georgia*. In V. Amit and N. Dyck (eds), *Young Men in Uncertain Times*, New York: Berghahn Books, 2012. P. 165-187.
93. Frederiksen M. D. *Haunted by time. Brotherhoods and temporal margins in the Republic of Georgia*. Ph.D. Dissertation. Faculty of Humanities, University of Aarhus Section of Anthropology and Ethnography, 2011.
94. Garot, R., *Where you from! Gang Identity as Performance // Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 36, No. 1, Feb. 2007. P. 50-84.
95. Garot R., *Inner-City Teens and Face-Work: Avoiding Violence and Maintaining Honor // A Cultural Approach to Interpersonal Communication*, Wiley-Blackwell, 2006.
96. Hagedorn J.M. *Gangs and politics in Youth Activism: An International Encyclopedia*, Lonnie R. Sherrod, 2006. P. 264-267.
97. Hall, S. and Jefferson, T. *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Routledge, 1975.
98. Hallsworth S. *The Gang and Beyond: Interpreting Violent Street Worlds Front*. Springer, 2013.
99. Hamilton, C., *Analysis of the Juvenile Justice System in Georgia*, Tbilisi, UNICEF Georgia, 2007.
100. Harding D. J. *Neighbourhood Violence and the Age Structure of Peer Networks: Socialization of Adolescent Boys in Disadvantaged Neighborhoods*, Population Studies Center Research Report 05-586, December, 2005.
101. Horowitz R. *Community Tolerance of Gang Violence*, *Social Problems* 34, 1987, 437-49.
102. Horowitz, R. *Honor and the American Dream: Culture and Identity in a Chicano Community*, Rutgers University Press, 1983.
103. Humphrey, C. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca: Cornell University Press. 2002.
104. Jacobs B.A. *Dealing Crack: The Social World of Streetcorner Selling*. Front Cover. UPNE, 1999.
105. Jankowski, M.S. *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley, CA,

1991.

106. jashi s. kalaki gldani // tskheli shokoladi, No. 35, 2008, gv. 53-60.

107. Jimerson J.B., Oware M. K. Telling the Code of the Street: An Ethnomethodological Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 2006, 35(1), P. 24–50.

108. Kant I. *Lectures on Anthropology*. Cambridge University Press, Dec 20, 2012.

109. kartuli enis ganmartebiti leksikoni. arn. chikobava. tbilisi 1986.

110. Kekoshvili V. Qurdi zonashi (Thieve in law in Prison) - Birth, Peculiarities and Death of the Play. Tbilisi, 2013 [на правах рукописи].

111. Khamidov A. Kyrgyzstan's Revolutionary Youth: Between State and Opposition. *SAIS Review of International Affairs*. Volume 26, Number 2, Summer-Fall 2006. P. 85-93.

112. Khutsidze, N. Protests Against Court Ruling on a Minor. *Civil Georgia*, March 22. 2007.

113. Klein, M. W. *Street gangs and street workers*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall. 1971.

114. Koehler, J. *Die Zeit der Jungs. Zur Organisation von Gewalt und der Austragung von Konflikten in Georgien*. Münster: LIT Verlag, 2000.

115. Koehler, J. (1999): "The School of the Street: Organising Diversity and Training Polytaxis in a (Post-)Soviet Periphery", *The Anthropology of East Europe Review: Central Europe, Eastern Europe and Eurasia*, Vol. 17, No. 2 (Autumn), 1999. P.41-55.

116. Kornhauser R. *Social Sources of Delinquency: An Appraisal of Analytic Models*. University of Chicago Press, 1978.

117. Kubrin Ch. E., Weitzer R. New Directions in Social Disorganization Theory. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, Vol. 40, 2003. P. 374-402.

118. Kukhianidze A. Corruption and organized crime in Georgia before and after the 'Rose Revolution'. *Central Asian survey*, 28, 2009. P. 215–234.

119. Kupatadze A. Georgia's Break with the Past. *Journal of Democracy*, Volume 27, Number 1, January 2016, P. 110-123.

120. Kupatadze A. *Organized crime, political transitions and state formation in post-Soviet Eurasia*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 2012.

121. Kuzio T. Civil society, youth and societal mobilization in democratic revolutions. *Communist and Post-Communist Studies*. Volume 39, Issue 3, September 2006. P. 365-386.

122. Laub J.H., Sampson R.J. "Unraveling Families and Delinquency: A Reanalysis of the Gluecks' Data". *Criminology*, Vol. 26, No. 3, 1988. P. 355-380.

123. Lauger R.T. *Violent Stories. Personal Narratives, Street Socialization, and the Negotiation of Street Culture Among Street-Oriented Youth*. *Criminal Justice Review*, Vol 39, Issue 2, 2014. P. 182 - 200.

124. Ledeneva A. *Unwritten Rules: How Russia Really Works*. Centre for European Reform, 2001. http://www.cer.org.uk/sites/default/files/publications/attachments/pdf/2011/e246_unwritten_rules-2203.pdf [доступно 27.02.2017].
125. Malina B.J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox, 1981.
126. Manning P. *The City of Balconies: Elite Politics and the Changing Semiotics of the Post-socialist Cityscape*. *City Culture and City Planning in Tbilisi: Where Europe and Asia Meet* / Ed. by K. Van Assche, J. Salukvadze, N. Shavishvili. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2009.
127. Mars G., Altman Y. *The Cultural Bases of Soviet Georgia's Second Economy* // *Soviet Studies*. 1983. Vol. 35. No. 4. P. 546–560.
128. McGlinchey, E. M. *Searching for Kamalot: Political Patronage and Youth Politics in Uzbekistan*, *Europe-Asia Studies*, 61:7, 2009. P. 1137 — 1150.
129. Mitchell L. *What's next for Georgia?: The End of the Rose Revolution*. *World Affairs*, Vol. 175, No. 5, 2013. P. 75-82.
130. morchiladze a. vakis geograpia da skhva [География Ваке и другое] // *teroris topografia. sabchota tbilisi*. Tbilisi, 2011. gv.170–183.
131. Nasritdinov, E., and Schröder Ph. 2016. "From Frunze to Bishkek: Soviet Territorial Youth Formations and Their Decline in the 1990s and 2000s." *Central Asian Affairs* 2016, 3. P. 1-28.
132. Nikolayenko O. *The Revolt of the Post-Soviet Generation: Youth Movements in Serbia, Georgia, and Ukraine*. *Comparative Politics*. Vol. 39, No. 2 (Jan., 2007). P. 169-188.
133. O' Beacha'ina, D., Poleseb, A. 'Rocking the vote': new forms of youth organisations in Eastern Europe and the former Soviet Union // *Journal of Youth Studies*. 2010. Vol. 13, nr. 5. 210. P. 615-630.
134. Oleinik , A., *Organised Crime, Prison and Post-Soviet Society*. Aldershot: Ashgate. 2003.
135. Oliver W. "The Streets". *An Alternative Black Male Socialization Institution*. *Journal of Black Studies*, vol. 36, 6: pp. 918-937. , First Published Jul 1, 2006. P. 918-937.
136. Okruashvili n. k. *tbilisis kalakmsheneblobiti ganvitareba (etapebi, tendentsiebi, prognozi) disertacia. stu* [Градостроительное развитие Тбилиси (этапы, тенденции, прогнозы. Диссертация СТУ]. khelmdz.: g. beridze, Tbilisi 2011 <http://www.nplg.gov.ge/dlibrary/collect/0002/000425/Oquashvili%20Ni.pdf> [доступно 20.03.2017].
137. Oware M. *Brotherly Love: Homosociality and Black Masculinity in Gangsta Rap Music*, *Journal of African American Studies* 15, no.1 (2011):25. P. 22-39.
138. Park, R. E. *Community Organization and Juvenile Delinquency* / Robert E. Park and Ernest W. Burgess (eds.), *The City*. Chicago, IL: University of Chicago Press, (1925) 1967. P. 99-112.

139. Petee J. Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian «Intifada»: A Cultural Politics of Violence in *American Ethnologist*. Vol. 21, №1, Feb., 1994. P. 31—49.
140. Pitt-Rivers J. Honor and social status. In J. Peristiany (Ed.) *Honour and shame: The values of Mediterranean society* (pp. 19-77). London: Weidenfeld and Nicols, 1966.
141. Pitts, J. *Reluctant Gangsters*. Cullompton: Willan Publishing. 2008.
142. Plekhanov, S. Organised Crime, Business and the State in Post-Communist Russia. In F. Allum and R. Siebert, eds. *Organised Crime and the Challenges to Democracy*. New York: Routledge. 2003.
143. Rhodes, C.L. *Three revolutions: A comparative study of democratization and youth movements in the post-Soviet sphere*, ProQuest Dissertations Publishing, 2011.
144. Rosales S. Macho nation? Chicano soldiering, Sexuality, and manhood during the Vietnam war era. *The oral history review*. 2013, vol. 40, no. 2. P. 299–324.
145. Salagaev A., Shashkin A. Violence and Victimisation on the Street: Power Struggle and Masculine Hierarchies in Russia // Hoikkala T., Suurpaa L. (eds.). *Masculinities and Violence in Youth Micro Cultures*. Helsinki: Finnish Youth Research Network, 2003. P. 13–47.
146. Salukvadze, J., Golubchikov, O. City as a geopolitics: Tbilisi, Georgia – A globalizing metropolis in a turbulent region. In: *Cities*, 2016, Vol. 52. P. 39-54.
147. Sampson, R.J., Graif, C. "Neighborhood Social Capital as Differential Social Organization: Resident and Leadership Dimensions." *American Behavioral Scientist*, 2009, 52(11). P. 1579-1605.
148. Sampson, R. J. "Crime and Public Safety: Insights from Community-Level Perspectives on Social Capital." *Social Capital and Poor Communities*, edited by Susan Saegert et al., Russell Sage Foundation, 2001. P. 89–114.
149. Sampson R. J., Morenoff J. D. and Earls F. Beyond Social Capital: Spatial Dynamics of Collective Efficacy for Children. *American Sociological Review*, Vol. 64, No. 5 (Oct., 1999). P. 633-660.
150. Sampson R. J. Collective Regulation of Adolescent Misbehavior. Validation Results from Eighty Chicago Neighborhoods. *Journal of Adolescent Research*, vol. 12, 2: First Published Apr 1, 1997. P. 227-244.
151. Sampson, R. J., Raudenbush S., Earls F. "Neighborhoods and violent crime: a multilevel study of collective efficacy." *Science*. 1997. P. 918-24.
152. Sampson, R. J., Laub J.H. Urban Poverty and the Family Context of Delinquency: A New Look at Structure and Process in a Classic Study. *Child Development*, Vol. 65, No. 2, Children and Poverty (Apr., 1994). P. 523-540.
153. Sampson, R. J., Laub J. H. *Crime and Deviance over the Life Course: The Salience of Adult*

- Social Bonds. *American Sociological Review*, vol. 55, no. 5, 1990. P. 609–627.
154. Searle J. *The construction of social reality*. New York: Allen Lane, 1995.
155. Shaw, C. R., McKay H.D. *Juvenile Delinquency and Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.
156. Shelley, L., Scott, E. R., & Latta, A. (Eds.). *Organized crime and corruption in Georgia*. Routledge, 2007.
157. Silverman, D., *Street Crime and Street Culture*. *International Economic Review*, Vol. 45, No. 3, August 2004. P. 761-786.
158. Slade G., Kachkachishvili I., Tsiskarishvili L., Jeiranashvili L., Gobronidze N. ‘Crime and Excessive Punishment: The Prevalence and Causes of Human Rights Abuse in Georgia’s Prisons’, Report, Open Society Georgian Foundation, Georgia. 2014.
159. Slade, G. *Reorganizing crime: Mafia and anti-Mafia in post-Soviet Georgia*. 1st edition. ed, Clarendon studies in criminology. Oxford: Oxford University Press, 2013.
160. Slade G. *Georgia’s War on Crime: Creating Security in a Postrevolutionary Context // European Security*. 2012. Vol. 21. Is. 1. P. 37–56.
161. Slade G. *The Georgian Mafia // Caucasus Analytical Digest*. 2009. Vol. 9. P. 5–8.
162. Slade G. *Georgia and Thieves-in-Law // Global Crime*. 2007. Vol. 8. Is. 3. P. 271–276.
163. Stephenson, S. *Gangs of Russia: From the Streets to the Corridors of Power*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015.
164. Stefes, C. H. *Governance, the state, and systemic corruption: Armenia and Georgia in comparison*. *Caucasian Review of International Affairs*, 2(2), 2008. P. 73-83.
165. Stephenson, S. *The Violent Practices of Youth: Territorial Groups in Moscow*. *Europe-Asia Studies* 64 (1): 2012. P. 69–90.
166. Suny , R. *The Making of the Georgian Nation* . Bloomington: Indiana University Press, 1994.
167. Sutherland E.H., Cressey D.R., Luckenbill D.F., David Luckenbill. *Principles of Criminology*. Rowman & Littlefield, 1992.
168. Suttles G. *The Social Order of the Slum: Ethnicity and Territory in the Inner City*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
169. Tangiashvili, N. & Slade, G. *Zero-tolerance schooling: education policy, crime, and democracy in post-Soviet Georgia*, *Post-Soviet Affairs*, 2013. P. 416-440.
170. Thomas, W. I. and Florian Znaniecki. ‘The Concept of Social Disorganization.’ Pp. 34-37 in Stuart H. Traub and Craig B. Little (eds.), *Theories of Deviance*. New York: F. E. Peacock Publishers, 1975.
171. Thrasher, F. *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, University of Chicago Press,

1927.

172. Tirole, J. A. Theory of Collective Reputations (with Applications to the Persistence of Corruption and to Firm Quality). *The Review of Economic Studies*, vol. 63, no. 1, 1996. P. 1–22.

173. turashvili d. iyo da ara iyo ra. tbilisi, 2009.

174. Venkatesh, S. A. The social outcomes of street gang involvement. JCPDR Working Paper 250, Columbia University, Joint Center for Poverty Research, December 13, 2001. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED460208.pdf> [доступно 13.08.2017].

175. Venkatesh, S. A., and Levitt S. D. “Are we a family or a business?” History and Disjuncture in the Urban American Street Gang. *Theory and Society*. 2000. 29(4). P. 427–462.

176. Vigil, J. D. Urban violence and street gangs, *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, 2003. P. 225–242.

177. Vigil J. D. Group Processes and Street Identity: Adolescent Chicano Gang Members. *Ethos*; 1988; 16(4). P. 421–445.

178. Whyte W.F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press, (1943) 2012.

179. Wieder D.L. *Language and Social Reality: The Case of Telling the Convict Code*. The Hague: Mouton, 1974.

180. Wilson P.J. Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnology. *Man, New Series*, Vol. 4, No. 1 (Mar., 1969). P. 70-84.

181. Wood, J. L. and Alleyne, E. Street gang theory and research: Where are we now and where do we go from here? *Aggression and Violent Behavior*, 15 (2), 2010. P. 100-111.

182. Yablonsky L. *The Violent Gang*. New York: Macmillan, 1962.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

Интервью (аудиозаписи и транскрипты), записи полевого дневника, сделанные во время полевых выездов 2007 – 2012 г. в Тбилиси. ПМА 2017 г. представлены уточняющими интервью, проведенными по переписке в период завершающей работы над текстом.

ПМА 2007

ПМА 2009

ПМА 2011

ПМА 2012

ПМА 2017