

# «Пацаны не извиняются»: социологическая концептуализация казанского феномена

МИХАИЛ Д. БЕЛОВ\*

<https://orcid.org/0000-0001-8848-2726>

АНТОН П. КАЗУН\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-0091-5388>

\* Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе, Лос-Анджелес, США

\*\* Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

*Рекомендация для цитирования:*

Белов М. Д., Казун А. П. (2025) «Пацаны не извиняются»: социологическая концептуализация казанского феномена. *Социология власти*, 37 (4): 269-294  
EDN: WAFEBF

*For citation:*

Belov M. D., Kazun A. P. (2025) "The Boys Don't Apologize": A Sociological Conceptualization of the Kazan Phenomenon. *Sociology of Power*, 37 (4): 269-294

Поступила в редакцию: 02.10.2025;  
прошла рецензирование: 10.11.2025;  
принята в печать: 14.11.2025  
Received: 02.10.2025; Revised:  
10.11.2025; Accepted: 14.11.2025



© Authors, 2025  
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

**Резюме:** Громкое «пацаны не извиняются» — это не слоган сериала и не ностальгия по «дракам за асфальт», а рабочий принцип уличной культуры чести, возникший на стыке распада институтов, миграций и новой городской анонимности. Мы рассматриваем книгу «Слово пацана» Роберта Гараева как массив этнографических свидетельств, и переводим его в язык социологии: от аномии и социальной дезорганизации — к ритуалам инициации; от «чушпана» как клейма — к технике очерчивания границ; от маскулинных режимов тела — к уличному правовому плюрализму и «микро-Левиафанам», которые создают порядок снизу там, где государство выключено. С помощью социологических теорий мы закрываем разрыв, оставленный нарративным стилем книги, и предлагаем читателю набор оптик, с которыми привычные сюжеты перестают быть «локальной экзотикой» и становятся узнаваемыми механизмами производства порядка и насилия. Текст обзорной статьи адресован не только социологам и криминологам: он показывает, почему казанский феномен резонирует сегодня и как он переводит городской «шум» в структуру правил, телесных практик и возникающих порядков. Тем самым рассматриваемый кейс перестает быть

«локальной историей» и становится прибором: он калибрует наш язык описания неформальной власти и уличного порядка; в этой статье мы раскрываем механизм, который можно опознавать не только в «казанском образце», но и в нынешних подворотнях и телеграм-чатах.

*Ключевые слова:* казанский феномен, социальная дезорганизация, уличные сообщества, неформальные институты, правовой плюрализм, насилие, неформальная власть

## “The Boys Don’t Apologize”: A Sociological Conceptualization of the Kazan Phenomenon

Mikhail D. Belov\*

<https://orcid.org/0000-0001-8848-2726>

Anton P. Kazun\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-0091-5388>

\* University of California, Los Angeles, USA

\*\* National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

270

*Abstract:* “Boys don’t apologize” is not a TV slogan or nostalgia for “fights for asphalt,” but a working principle of a street culture of honor that emerged at the intersection of institutional breakdown, migration, and new urban anonymity. We read Slovo patsana (The Boy’s Word) by Robert Goraev as a dense corpus of testimony and translate it into sociological language: from anomie and social disorganization to initiation rituals; from “chushpan” as stigma to the technique of boundary-drawing; from masculine bodily regimes to street-level legal pluralism and “micro-Leviathans” that generate order from below where the state is effectively switched off. We turn to sociological theory as a slab of static asphalt to account for the blood on the boys — since they themselves frequently say they “just fell.” In doing so, we close the theoretical gap left by the book’s narrative style and offer readers a set of lenses through which familiar plots cease to be “local exotica” and become recognizable mechanisms for producing order and violence. Addressed not only to sociologists and criminologists, the review shows why the Kazan phenomenon still resonates and renders urban “noise” into a structure of rules, practices of body, and emergent orders. Thus the case stops being a “local history” and becomes an instrument: it calibrates our language for describing informal authority and street order; in this article we unpack a mechanism recognizable not only in the “Kazan template,” but also in today’s back alleys and Telegram chats.

*Keywords:* The Kazan phenomenon, social disorganization, street communities, informal institutions, legal pluralism, violence, informal authority, gangs

## Введение

Книга Роберта Гараева «Слово пацана. Криминальный Татарстан 1970–2010-х» предлагает читателям уникальный материал — сотни устных и письменных свидетельств о так называемом казанском феномене, подростковых уличных субкультурах позднесоветского и постсоветского периодов, которые были построены на насилии. Автор как бывший участник одной из банд через серию интервью с очевидцами и анализ различных открытых источников воссоздает очень объемную и рельефную картину событий, включавших появление сотен молодежных группировок, которые вели «драки за асфальт» и пытались найти свое место в непростой период отечественной истории. Кроме того, сильный резонанс вызвала недавняя экранизация книги в виде одноименного сериала (сюжет которого, впрочем, имеет мало общего с оригиналом). Так, фраза «пацаны не извиняются» была привнесена именно сериалом — в ней в емкой форме отражен один из ключевых принципов уличной культуры чести. Высокий интерес читателей и зрителей к казанскому феномену (на некоторое время вызвавший в СМИ и социальных сетях даже что-то, напоминающее «моральную панику», в т.ч. волну подражаний, как после фильма «Бригада») показывает, что он выходит далеко за пределы обычного общественного интереса к истории, но также ощутимо резонирует с нашим настоящим.

271

Несмотря на богатый эмпирический материал, книга «Слово пацана» дает читателю лишь краткий набросок того, что можно было бы назвать теоретической концептуализацией. Безусловно, в книге присутствуют отсылки к ряду важных и значимых исследований, однако делается это «между делом», поскольку в книге нарративы участников сами рассказывают о себе. Как отмечает сам автор, *«это единственная книга, целиком составленная из голосов выживших — и желающих рассказать правду»* (Гараев 2020)<sup>1</sup>. Автор имеет право на такой подход к повествованию, что в том числе делает книгу доступной для более широкой аудитории. Однако это же обстоятельство создает интересный исследовательский пробел.

Целью настоящей статьи является закрытие данного пробела через проведение анализа ключевых идей и выводов книги «Слова пацана» с опорой на социологию права, криминологию, антропологию и гендерные исследования. Мы обсудим значение принципа «пацаны не извиняются» через культуру чести и маскулинность, проанализируем систему возрастной стратификации (от «скорлу-

<sup>1</sup> Все цитаты, оформленные курсивом, взяты из книги «Слово пацана» Роберта Гараева (2020).

пы» до «стариков») как ритуалы инициации, рассмотрим понятие «чушпана» через призму теории стигматизации, а также гендерные нормы и сексуальные практики через концепцию дисциплинарной власти. Задача статьи состоит не только в том, чтобы дополнить книгу Р. Гараева классическими и современными теориями, но и предложить исследовательскую оптику, которая позволит критически отнестись к тем феноменам, которые затрагиваются в книге и сериале.

Структурно текст будет выстроен следующим образом. Мы разбили книгу на ключевые содержательные блоки и выделили в них концепты, требующие обсуждения. Каждый раздел будет посвящен той или иной части казанского феномена. Для каждого блока мы предложим социологическую концептуализацию, основанную на классических теориях, а также дополнительную трактовку, основанную на современных эмпирических исследованиях.

## Теоретические основания

272

Мы условно разбиваем повествование книги Роберта Гараева на шесть блоков-вопросов, каждый из которых затрагивает важный аспект феномена. Откуда появились молодежные группировки? Почему «пацаны не извиняются»? Как происходил процесс инициации новичков и «карьерного продвижения» внутри группировки? По каким причинам казанский феномен приобрел столь выраженные характеристики маскулинной культуры, какое место в нем было отведено девушкам? Почему группировки конфликтовали друг с другом и как их власть соотносилась с государственной? Данные вопросы, безусловно, не охватывают всех аспектов казанского феномена, но при этом являются ключевыми для его понимания. Рассмотрим каждый из этих вопросов последовательно.

## Истоки казанского феномена: аномия и деформация

Казанский феномен, как описано в книге Роберта Гараева, представляет собой яркий пример девиантности, возникшей в условиях радикальных трансформаций советского общества. Этот раздел фокусируется на истоках феномена, подчеркивая роль урбанизации, миграции и институциональных сдвигов, таких как амнистия 1953 года. Для интерпретации мы опираемся на классические теории аномии (Дюркгейм и Мертон) и городского пространства (Зиммель), дополняя их другими подходами, такими как теория социальной дезорганизации Шоу и Маккея (Shaw, McKay 1942), объясняющая рост преступности в урбанизированных зонах через ослабление социальных связей. Эти теории позволяют концептуализировать

феномен как результат структурных деформаций: разрыва между традиционными нормами и новыми социальными реалиями, приводящего к маргинализации и формированию альтернативных субкультур.

Гараев отмечает: *«Когда в 1968 году колхозникам дали паспорта, произошла массовая миграция из сельской местности. Следовательно, городской социум маргинализировался»*. Согласно Дюркгейму (Durkheim 1897/1952), миграция может приводить к «аномии» — состоянию нормативного вакуума, где традиционные сельские нормы (например, коллективный контроль и трудовая этика) разрушаются, не заменяясь (по крайней мере, на протяжении первых нескольких десятилетий) городскими, что способствует разрушению солидарности и росту девиантности. Мертон (Merton 1938) развивает эти идеи, вводя альтернативную концепцию аномии как ситуацию несоответствия легитимных средств и целей: мигранты стремятся к городскому успеху (цели), но лишены легитимных средств (образование, работа), что вынуждает их прибегать к «инновациям» в форме преступных субкультур. Здесь маргинализация второго поколения мигрантов приводит к адаптации сельских традиций (например, кулачные драки деревня на деревню превратились в драки улица на улице) к городским условиям, формируя молодежные силовые группировки как альтернативные социальные структуры. Теория Зиммеля (Simmel 1903/1950) позволяет добавить к этому, что анонимность мегаполиса усиливает отчуждение, делая группировки способом восстановления утерянной идентичности.

273

Недавнее исследование Сампсона (Sampson 2012) актуализирует эту проблематику. Теория коллективной эффективности (collective efficacy), разработанная Сампсоном, может быть определена как комбинация социальной сплоченности сообщества (взаимное доверие и солидарность между соседями) и готовности к совместным действиям по контролю за поведением (например, вмешательство в случаи нарушения норм, такие как подростковые драки или вандализм). В книге *“Great American City”* (Sampson 2012) Сампсон опирается на данные многолетнего проекта *“Project on Human Development in Chicago Neighborhoods”*, чтобы продемонстрировать устойчивые эффекты соседства, где структурные факторы (бедность, миграция, сегрегация) влияют на социальное поведение и состояние сообщества через коллективную эффективность. Высокий уровень коллективной эффективности снижает преступность, даже в неблагополучных районах, поскольку жители активно поддерживают нормы; напротив, в зонах с низкой эффективностью (как спальные районы Казани после массовой миграции) возникает вакуум контроля, благоприятствующий девиантным субкультурам, таким как уличные группировки. В случае с казанским фе-

номеном массовая миграция разрушила традиционные сельские связи, не заменив их городскими, что привело к «аномии» и росту молодежных банд как альтернативных механизмов контроля.

Кроме того, в книге отмечается другой источник феномена: «*Массовая амнистия 1953 года не только сыграла роль пускового механизма неустойчивого распада ГУЛАГа, но и открыла канал переноса специфических гуглаговских и заведомо конфликтных практик в “большой социум”*». Дюркгейм (Durkheim 1897/1952) интерпретировал бы амнистию как внезапный социальный сдвиг, вызывающий аномию через массовый приток индивидов, не интегрированных в общество, что приводит к росту девиантности, в казанском случае — к вовлечению молодежи в группировки под влиянием рецидивистов. Мертон (Merton 1938) увидел бы здесь «ретритизм» (непризнание ни целей, ни средств) среди освобожденных, переходящий в «инновацию» среди молодежи, перенимающей криминальную культуру как инструмент для достижения материального благополучия.

Массовое возвращение заключенных, в частности после амнистии 1953 года, становится моментом, когда в городской среде возникла межпоколенческая эскалация — передача лагерных норм поведения в повседневную жизнь (Wildeman, Sampson 2024). Освобожденные мужчины, являясь носителями лагерного кода (иерархичности, жесткой солидарности, автономной морали и недоверия к государству), при дефиците легальных каналов социальной реинтеграции выступали агентами их масштабного распространения в городской среде. Эти принципы усваивались подростковыми компаниями, превращая насилие в способ самоуправления, а территорию — в источник символического статуса. Так лагерная культура, утратив институциональные стены, обрела новое дыхание в городских улицах, где социальный порядок воспроизводился через страх, лояльность и «понятия».

Рассматривая казанский феномен через призму теории социальной дезорганизации Шоу и Маккея (Shaw, McKay 1942), можно говорить не о хаотичном взрыве девиации, а о постепенном распаде механизмов локального контроля в пространстве стремительной урбанизации. Оригинальная работа Шоу и Маккея рассказывает о преступности в урбанизированных районах Чикаго, куда стекались мигранты, а уровень преступности оставался тем же, даже если население обновлялось полностью. Казань конца 1960–1980-х годов переживала миграционный приток сельского населения, утратившего привычные формы сельской солидарности и не встроившегося в городские. В новых рабочих и спальных районах складывались анонимные сообщества, где традиционные институты оказывались неэффективными, а социальный контроль становился фрагментированным. В этих «переходных зонах» возникали молодежные группировки, выполнявшие компенсаторную функцию:

они конструировали локальный порядок там, где общественные институты больше не устанавливали норму. Уличная лояльность и насилие становились языком новой городской организации — своеобразным ответом на дезорганизацию, а не ее простым следствием.

Теория «продвинутой маргинальности» (*advanced marginality*), разработанная Лоиком Ваканом в книге “*Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*” (2008), предлагает сравнительный анализ механизмов социальной изоляции в неолиберальных обществах, фокусируясь на американских «гипергетто» (как в Чикаго) и французских «банлье» (пригороды Парижа), где маргинальность — это не просто бедность, а продукт государственных политик, включая пенитенциарную систему и урбанистическое планирование. Вакан вводит понятие “*advanced marginality*” как новую форму исключения, характеризующуюся территориальной стигматизацией (районы как «проклятые места»), дезорганизацией труда (прекариат вместо стабильной занятости), потерей социальных связей и усилением государственного надзора (тюрьмы как «цеха» по производству маргиналов). Исследование показывает, как глобализация и неолиберализм производят «урбанизированную нищету», где тюрьмы становятся источниками стигмы, перенося практики выживания (иерархия, насилие) в городскую среду. В контексте казанского феномена это особенно релевантно: амнистия 1953 года, как «пусковой механизм», аналогична вакановскому «пенитенциарному буму»; это перекликается с формированием группировок как «антигетто» — саморегулируемых пространств сопротивления стигме. Исходная книга Вакана фокусируется на Западе, но его рамка может быть полезна для объяснения казанского феномена, который является не осколком социализма, а скорее эффектом перехода к капитализму, где группировки заполняют вакуум, источником которого является государство.

275

Казанский феномен как следствие аномии и социальной дезорганизации — это пример того, как девиация способна становиться формой локальной нормализации. Молодежные группировки восполняли вакуум контроля, создавая собственные правила, которые для участников обладали большей легитимностью, чем государственные нормы. В этом смысле феномен можно трактовать как обратное зеркало советского порядка: чем более абстрактными и далекими были официальные институты, тем более конкретными и осязаемыми становились правила улицы. Здесь важно, что речь идет не о простом разрушении норм, а о перераспределении нормативного авторитета — от государства к уличным сообществам. Такой перенос демонстрирует, что девиантность создает новые, масштабные и локально тотализирующие формы социального порядка и нормативности, пусть и маргинализованные. Таким образом, казанский феномен иллюстрирует заполнение социальным поряд-

ком старой доброй Гоббсовой лакуны: он выявляет, что социальный порядок никогда не исчезает полностью, а лишь меняет носителей и каналы воспроизводства.

Однако как возможна такая реструктуризация социального порядка в рамках целого города? Учитывая бóльшую анонимность и в принципе базированность города по Зиммелю, такая ситуация скорее возможна как раз в городах, чем в сельских поселениях, поскольку требует определенной степени неопределенности, к которой городские жители привыкли и благодаря которой (спокойная) городская жизнь как таковая является возможной. В контекстах низкой коллективной эффективности дефицит неформального социального контроля создает регулятивные вакуумы, которые заполняются группами, обладающими опытом локальной координации и ситуативной организации. Эти формы адаптации направлены не столько на интеграцию в город как структурное целое, сколько на восстановление минимального локального порядка. В ситуациях устойчивой коллективной эффективности подобная институциональная импровизация оказывается ненужной и потому не возникает. Массовая миграция и амнистия создали не просто рост девиантности, а спрос на предсказуемость и правила: именно их группировки и предоставили, конвертируя сельские практики солидарности и конфликта в городские регламенты принадлежности и санкций, а тюремные репертуары — в операционные схемы иерархии и контроля. Такой замещающий порядок одновременно интегрирует (дает идентичность и карьерные «траектории») и закрепляет маргинальность: он снижает неопределенность для своих членов, но повышает ее для города в целом, нормализуя насилие и перераспределяя ресурсы вне легальных каналов. Таким образом, казанский феномен — не побочный шум трансформаций и не случайность, созданная узкой группой людей для поддержания собственного порядка, а устойчивый режим локального управления, возникающий на пересечении аномии, пространственной дезорганизации и провалившейся коллективной эффективности; там, где последние начинают восстанавливаться, замещающий порядок теряет управленческую функцию и редуцируется до символической идентичности либо распадается, что и произошло позднее (более подробно см.: (Wildeman, Sampson 2024) про процесс интеграционного дезистенса).

276

## **Культура чести и легитимация насилия: почему пацаны не извиняются?**

Культура чести предстает перед читателями как ключевая система норм, регулирующая поведение участников уличных группировок

в Казани 1970–2010-х годов. Этот раздел концептуализирует феномен через легитимацию насилия как механизм поддержания репутации и групповой идентичности в условиях слабого государственного контроля. Мы опираемся на теорию культуры чести Нисбетта и Коэна (Nisbett, Cohen 1996), где насилие — это ответ на угрозы чести в маргинализированных сообществах. Дополним анализ теорией кодекса улицы Андерсона (Anderson 1999), объясняющей, как в бедных урбанизированных зонах насилие становится «кодексом» для самозащиты, что переключается с казанскими «понятиями», а также микросоциологией насилия Коллинза. Эти подходы позволяют понять, почему пацаны не просят прощения.

Гараев пишет о кодексе чести следующее: *«Пацаны защищают свою территорию и честь — они обязаны встать в отмах, если их оскорбляют или посылают на три буквы. Пацан не может быть коммерсом (с коммерса можно только получать), пацан обязан выглядеть опрятным и ходить в чистой одежде. Своих (а в начале 1980-х и чужих) пацанов нельзя бить ногами. Пацан должен уважать своих старших и выполнять их поручения. Кроме того, сами понятия работают только в кругу равных, то есть таких же, как и ты, пацанов»*. Эта цитата иллюстрирует легитимацию насилия как императива чести. Согласно Нисбетту и Коэну (Nisbett, Cohen 1996), силовой ответ — это защита репутации в обществах со слабым правопорядком, где оскорбление требует немедленного насилия, чтобы избежать потери статуса. Авторы фокусируются на сравнении южных и северных штатов США, где Юг, на котором происходит больше «убийств чести» (argument-related homicide) при равном с Севером уровне «корыстных» (felony-related) убийств, характеризуется «культурой чести» — системой норм, где личная репутация (особенно мужская) зависит от готовности защищать ее через агрессию, особенно в ответ на оскорбления или угрозы. Корень культуры чести на Юге уходит во времена, когда одним из ключевых механизмов защиты хозяйства, ключевым элементом которого было стадо, была страховка репутацией возмездия. Так как государственные механизмы защиты зачастую не могли дотянуться до тех краев, лучшим способом защититься от кражи была репутация собственника хозяйства, готового жестко расправиться с грабителями. Затем эти нормы встраиваются в общественные институты, и вот уже насилие с любой стороны считается оправданным, потому что в каждый момент времени каждый «мужчина должен постоять за себя». В контексте казанского феномена это особенно релевантно: слабый контроль милиции в 1980-х (как «слабое государство») делал необходимый насильственный ответ на любой намек на оскорбление чести императивом для защиты репутации, аналогично культуре «южный штатов». Такого рода сопоставление позволяет нам поставить под сомнение романтизацию Дикого За-

пада, едва ли бывшего в большей степени героическим (кроме как в пересказах самих носителей соответствующего габитуса), чем повседневность казанских группировок. Запреты (например, не бить ногами «своих») встраивают насилие в статусную иерархию. Такое формирование культуры чести приводит к тому, что каждый в любой момент готов конфликтовать с каждым, так как обязанность защищать честь становится частью нормативного порядка. Нормативность защиты чести характеризуется постоянным напряжением и не только разжиганием конфликта по необходимости или из умысла, но и включает в себя постоянный поиск возможного нарушения в адрес собственной чести. В отличие от Юга США, где скорее отдается предпочтение индивидуальной чести, индивидуальной репутации возмездия и индивидуальному действию в попытках эту честь отстоять, казанские группировки можно охарактеризовать как более коллективистские, и оскорбление чести одного из членов группировки легко интерпретируется как оскорбление всей группировки. Нормы чести также по-разному встраиваются в общественные институты из-за разных институциональных условий в Казани и на Юге США: в Штатах культура чести стала получать поддержку на уровне законов, общественного мнения и политических практик (поддержка военных акций и применения смертной казни, широкая трактовка прав на самозащиту), тогда как в случае с казанским феноменом институционализация происходит через формирование новых коллективных институтов (таких как «понятия» в их интерпретации казанскими группировками), направленных прежде всего на регуляцию тех, для кого защита чести является актуальной.

Теория субкультуры насилия Вольфганга и Ферракути (Wolfgang, Ferracuti 1967) показывает, что запрет на «бить ногами» нормализует контролируемое насилие для поддержания внутригруппового статуса и позволяет четко различать применение правил в отношении своих и чужих, приводя к росту насилия среди тех, кто имеет к ней отношение (McGloin et al. 2011). Таким образом, насилие, нормализованное и институционализированное, становится нормой среди участников группировок и выступает обязательным элементом социализации. Более того, оно становится своего рода капиталом, наличие которого влияет на статус внутри группировки, где репутация и уважение измерялись способностью «стоять за улицу» и демонстрировать готовность «держаться удар». Именно готовность к агрессии и умение применить силу становились ключевыми показателями статуса. Противоположные же действия, такие как извинения, сигнализируют слабость («пацаны не извиняются»), негативно влияют на статус внутри группы и даже могут вести к потере идентичности.

Можно найти и другую интересную параллель. Теория кодекса улицы, разработанная Элайджей Андерсоном в книге “Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City” (1999), представляет собой этнографический анализ жизни в бедных афроамериканских кварталах Филадельфии, где насилие применяется как стратегия выживания в условиях экономической маргинальности и слабого государственного контроля. Андерсон вводит понятие «код улицы» как неформальный набор правил, где агрессия и «жесткость» становятся своеобразной формой капитала для защиты репутации, особенно среди молодежи, сталкивающейся с повседневными угрозами. Это поведение противопоставляется законопослушным (“decent”) семьям, которые пытаются придерживаться норм среднего класса, но вынуждены адаптироваться к уличной культуре для самозащиты. Эмпирические данные Андерсона показывают нам двойственную мораль: насилие — не хаос, а ритуализированный кодекс, где уважение зарабатывается через демонстрацию силы, а слабость (например, извинения) приводит к потере статуса и дальнейшей виктимизации. Нетрудно увидеть в этом описании множество параллелей (вернее, почти дословных описаний) с книгой Гараева.

279

В этом разделе мы рассмотрели несколько теорий и объяснений в применении к казанскому феномену, чтобы попытаться с их помощью ответить на вопрос о роли и статусе насилия в подобных группах. Анализ показывает, что казанский феномен по сути своей не уникален. Это не столько (и точно не только) продукт позднесоветской эпохи, сколько следствие совпадения определенного набора социальных условий и динамики их развития. По сути, схема примерно одна: существует лагуна, до которой государство не может дотянуться, где есть дефицит институционального контроля, что приводит к формированию субкультурных норм чести, которые, в свою очередь, нормализуют насилие как средство защиты репутации; затем эти практики закрепляются в повседневных ритуалах. Достаточно убрать из этой цепочки один из факторов, и институционализация насилия провалится.

Гараев делает вывод: *«Пацанский кодекс также говорит об агрессивном характере этих мини-государств. Об этом можно судить из запрета на курение, алкоголь и наркотики — ты всегда должен быть трезв, чтобы в любой момент дня и ночи встать на защиту группировки. Пацан должен контролировать речь, сохранять самообладание и быть в хорошей физической форме»*. Эта цитата подчеркивает, как самоконтроль легитимирует готовность к насилию. Также она показывает, что из самоконтроля рождается определенный дисциплинарный порядок или «мини-государство», о чем мы поговорим немного позднее.

## От «скорлупы» к «суперам»: ритуалы инициации

Ритуалы инициации в казанских уличных группировках предстают как структурированные процессы социализации, превращающие подростков в полноценных членов субкультуры. Этот раздел предлагает концептуализацию феномена через призму ритуалов перехода, подчеркивая их роль в формировании идентичности, иерархии и групповой лояльности в условиях социальной турбулентности. Мы опираемся на теорию ритуалов перехода ван Геннепа (van Genner 1909/1960), описывающую инициацию как три этапа: сепарацию (отделение от прежней жизни), лиминальность (промежуточное состояние испытаний) и инкорпорацию (вхождение в новый статус); развитие этой идеи Тернером (Turner 1969) как «антиструктуры», где в лиминальности рождается групповая солидарность, а также теорию социального напряжения Мертона (Merton 1957), видящую группировки в качестве альтернативных каналов мобильности в стратифицированном обществе, где подростки «продвигаются на следующие уровни» через ритуалы. Эти подходы позволяют понять, как от «скорлупы» (младший возраст) к «суперам» и далее формируется иерархия, где ритуалы (драки, запреты) обеспечивают дисциплину и интеграцию.

280

Все начинается с юного возраста: *«Младший возраст, нижняя ступень в местных группировках, называлась по-разному: скорлупа, шелуха, чеграши, зеленые, первый возраст. Это было сродни подготовительному классу: никаких серьезных поручений (особенно если тебе двенадцать), кроме как постоять на пиках».* Вот так в книге описывается ритуал инициации: *«Также могли подойти на улице и попытаться тебя “обшакалить”.* Если ты не стушевался, правильно ответил и в случае оскорбления прыгнул в отмах, экзамен считался сданным. К 1990-м городские правила пришивания стали похожими по всему городу, отличаясь лишь в деталях». Эта цитата иллюстрирует уличный «экзамен» как ритуал вступления. В логике ван Геннепа (van Genner 1909/1960), мы можем сказать, что «обшакалить» (попытка отъема денег) — сепарация, первая стадия инициации, отделяющая потенциального члена от «чушпанов», а «отмах» (драка) — испытание стойкости, требуемое для успешной инициации. Согласно теории Тернера (Turner 1969), развивавшего идеи ван Геннепа, можно было бы увидеть здесь антиструктуру: спонтанная драка создает «равенство в хаосе», формируя *communitas*, особую форму солидарности среди пацанов. В отличие от жесткой ритуальной структуры перехода, казанскому феномену была свойственна урбанистическая импровизация со спонтанностью драки, которая сама по себе становится инициационным механизмом. Мертон (Merton 1957) интерпретировал бы это как социальный лифт: в обществе с ограниченной мобильностью группировки

предлагают альтернативные средства для получения статуса через ритуалы. Кроме того, такие тесты могут компенсировать школьные неудачи, превращая «неудачников» в героев субкультуры (Cohen 1955).

Денсли (Densley 2013) описывает вступление в банду не как единичное событие, а как длинный и постепенный процесс. Ключевую роль в нем играет доверие: в банды легче попасть тем, кто связан родственными или дружескими узами с действующими членами. Это своего рода «гарантии» против предательства и ошибок отбора. Но помимо доверия важны и «сигналы», которые невозможно подделать (*hard-to-fake signals*), отличающиеся от более легких требований, таких как, например, запрет курить, который все равно систематически нарушался группировщиками: *«...они не употребляли наркотики и алкоголь и даже не курили: на это существовал запрет от старших. Они ходили на регулярные сборы, жили по пацанским понятиям, воевали между собой, "щемили чушпанов" (трепировали подростков, не участвовавших в группировках), ездили в Москву и Ленинград снимать одежду с мажоров и драться с люберами»*. Будущие члены должны показать, что они обладают нужными качествами — смелостью, готовностью применять насилие и рисковать ради группы. Это выражается в драках, демонстрации «боевого капитала» или поступках во благо других членов. Такие действия становятся доказательством лояльности и пригодности. Наконец, во многих случаях формальное принятие сопровождается ритуалом насилия — например, классическим “being jumped in”, когда новобранца избивают старшие. Этот акт не только проверяет выносливость, но и символически закрепляет насилие как основу групповой жизни.

281

Главным способом инициации в уличных бандах становится именно структурированное или ритуальное насилие: *«Я не помню, пришлось ли мне в первый день вставать в отмах — там же проверяли, нужно было с кем-то побиться. Но в первые два месяца мне регулярно приходилось драться. Мы собирались на хоккейной коробке, все это было похоже на тренировки»*. Эта цитата подчеркивает повторяющиеся драки как тренировочный ритуал. Ван Геннеп (van Gennep 1909/1960) увидел бы «первые два месяца» как лиминарность (переходный период), где драки — испытания для инкорпорации. Тернер (Turner 1969) интерпретировал бы «хоккейную коробку» как пространство, где антиструктура (драки без иерархии) создает новую групповую солидарность во время осуществления ритуального перехода. Такие драки — реакция на статусное напряжение, превращающая агрессию в капитал новой субкультуры (Cohen 1955). У этого феномена также был отдельный термин: *«Хомутки — учебные войны. Чаще всего — кулачные бои пацанов одного возраста или двух и более возрастов (молодые*

со средними или супера с молодыми и им в помощь несколько средних) без ударов по лицу и ногам».

Фрейзер (Fraser 2015) на основе своего исследования банд в Глазго предлагает более общую рамку для понимания процесса инициации в банду и карьеры в ней. Главная идея заключается в том, что принадлежность к банде — это не просто проявление девиантности или криминальных наклонностей, а форма построения идентичности в условиях социального и экономического упадка. Потеря рабочих мест, ограниченные образовательные и карьерные возможности, пространственная сегрегация — все это заставляет молодежь искать признание и статус на улице. Банда становится пространством, где формируется особый “street habitus” — уличный набор навыков, телесных практик, способов общения и демонстрации силы. Фрейзер показывает, что уличная идентичность тесно связана с маскулинностью: статус «жесткого парня» дает ощущение силы и уважения там, где другие социальные лифты не работают. Важнейшую роль играет территориальность: квартал или район служит границей принадлежности, символическим маркером «своих» и «чужих». Подростки учатся «быть из банды» через участие в уличных конфликтах, через стиль одежды, жаргон, телесные позы. Эти практики не всегда ведут к серьезной криминальной карьере, но они выполняют функцию ритуалов отбора и доказательства лояльности.

282

Иерархия в группировках описывается Гараевым следующим образом: *«В крупных казанских группировках было до шести возрастов: спустя в среднем год или два после уже названного младшего возраста в один день вы все вместе переходили на ступень выше и становились суперами. Это происходило в тот момент, когда ваши старшие (супера) превращались в молодых (из-за схожести названия этого возраста с младшими часто возникала путаница), в то время как молодые становились средними, а те — старшими, и так вплоть до стариков».* Эта цитата иллюстрирует возрастную иерархию как статусный лифт, имеющий важное значение внутри группировки, поскольку на этом передвижении, на смене статуса и, главное, на коллективной надежде на его будущую смену — связанной с синхронной когортной ротацией, а не с личной конкуренцией — и держится группировка. Такая структура также описана исследователями, например, Донг с соавторами (2015) выделяют несколько разных стратегий участия в бандах: большинство вовлекается в подростковом возрасте и не задерживается больше чем на год-два, однако некоторые задерживаются дольше или даже вступают во взрослом возрасте. Из рассказа Гараева о ситуации вступления одного из группировщиков во взрослом возрасте мы также видим, что иерархия и положение в ней формируются через взаимосвязанную систему временных координат: возрастная ко-

горта задает формальный статусный уровень; стаж участия дифференцирует позиции внутри каждой когорты; а раннее вступление дает возможность накопления стажа и тем самым опосредованно влияет на устойчивость статусного положения.

В целом ритуалы инициации в контексте казанских группировок — это процессы социализации, обеспечивающие мобильность и солидарность. Однако такая социализация очень сильно завязана на идентичность и предполагает некоторую структуру мобильности внутри этой идентичности. Такая структура создана специально для мотивации сохранения идентичности для продвижения по мобильности, а отклонение от такой идентичности карается исключением из мобильности. В каком-то смысле, пока группировщик не видит альтернатив (а их действительно было сложно увидеть в то время в тех местах), он сталкивается с ошибкой невозвратных затрат, где идентичность и мобильность шантажируют друг друга под гнетом потенциального позора чушпанства.

### «Ты что, чушпан?»: выстраивание границ

Границы группы определялись через противопоставление «пацанов» (инсайдеров) и «чушпанов» (аутсайдеров), где последние подвергаются стигматизации и эксплуатации. Этот раздел концептуализирует феномен как процесс социального конструирования границ, поддерживаемых через исключение и насилие. Здесь мы будем опираться на теорию этнических границ Барта (Barth 1969), видящую границы как динамичные конструкции, поддерживаемые через дифференциацию и взаимодействие, теорию дифференциальной ассоциации Сазерленда (Sutherland 1939) и теорию лейблинга Беккера (Becker 1963). Эти подходы позволяют понять, как границы не только разделяют, но и легитимируют эксплуатацию, делая «чушпанов» объектами для «щемления» и укрепляя групповую идентичность.

Такое определение дается в книге: *«Чушпан/мореха/лох/черт — не участник группировки. Бесправный подросток или молодой человек, на которого не распространяются пацанские (пацановские) понятия»*. Эта цитата определяет «чушпана» как аутсайдера, лишённого некоторого базового набора человеческих прав. Согласно Барту (Barth 1969), такие термины конструируют границы через категоризацию: «чушпан» — маркер различия, поддерживаемый взаимодействием (например, «щемлением»), что усиливает групповую идентичность пацанов.

С точки зрения Сазерленда (Sutherland 1939), подобная динамика отражает механизм дифференциальной ассоциации, через который формируется и передается девиантное поведение. Границы груп-

пы, обозначенные противопоставлением «пацанов» и «чушпанов», создают социальное пространство обучения, где нормы и ценности «своих» закрепляются через постоянное отрицание и стигматизацию «чужих». В этом процессе участники группы усваивают специфические определения ситуации, которые оправдывают и нормализуют эксплуатацию, агрессию или пренебрежение к «аутсайдерам». Таким образом, девиантность здесь не выражает индивидуальную патологию, а становится результатом социального обучения, в котором противопоставление «мы-они» служит инструментом как идентичности, так и моральной легитимации насилия и неравенства.

Теория лейблинга Беккера (Becker 1963) добавляет к нашей концепции то, что ярлык «чушпан» усиливает девиантность, делая аутсайдеров уязвимыми. Для правильных пацанов весь остальной мир превращался в своеобразные «охотничьи угодья»: *«Тяжелей всего пришлось детям и подросткам обоих полов: путь от школы до дома превратился в настоящее испытание — мальчишек обирали до нитки, девочек могли завести в подворотню или увезти на машине и изнасиловать»*. Эта цитата иллюстрирует эксплуатацию аутсайдеров (и даже насилие над ними) как механизм поддержания и конструирования границы собственной группы. Барт (Barth 1969) называет такие стратегии поддержанием границ через насилие: обирание и изнасилование — взаимодействия, подчеркивающие «мы» и «они». Происходит отделение и стигматизация, где «чушпаны» становятся объектами, лишенными прав. Подобный лейблинг запускает цикл насилия, создавая порочный круг: жертвы уже стигматизированы, эта позиция закреплена, различие институционализировано, что позволяет дискриминировать и осуществлять насилие по отношению к жертве снова и снова (Becker 1963).

Функция понятия «чушпана» еще и в том, что оно становится живым напоминанием того, куда можно опуститься, если нарушить правила, тем «лейблом», который может быть тебе присвоен в случае, если тебя «отошьют», причем независимо от уровня, занимаемого в иерархии: *«Наши старшие убежали, а мы остались. Хорошо, менты приехали, нам немного попало, а так убили бы, нам было-то по пятнадцать-шестнадцать лет. Мы вернулись на улицу, все рассказали, те старшие, что были с нами и убежали, наврали что-то, а самые старшие поехали на Газовую и спросили у них, как все было. Те рассказали, что пиздюки остались и честно огребли по полной. Отшили тех троих, загасили как чушпанов»*. Эта цитата показывает, что «отшив» работает как механизм поддержания границ группы, а также защиты кодекса чести. Барт (Barth 1969) интерпретировал бы «отшив» как реконструирование границ: предатели становятся «чушпанами», усиливая внутреннюю лояльность тех, кто остается верен «понятиям». «Загасили как чушпанов» — это применение стигмы для легитимации более

жестокого наказания: их били уже не как «своих» (что в целом допустимо и часто встречается), а как «чужих» (т.е. могли бить ногами, что недопустимо по отношению к «своим»).

## Гендерные нормы и контроль телесности

Гендерные нормы в казанских уличных группировках предстают как жесткая система контроля над телесностью и поведением, где маскулинность доминирует, отражая патриархальные структуры советского и постсоветского общества. Этот раздел концептуализирует феномен через призму перформативной власти, подчеркивая, как гендер конструируется через телесные практики в субкультурах Казани 1970–2000-х. Мы опираемся на теорию гендерного перформанса Батлер (Butler 1990), понимающую гендер как серию актов, воспроизводящих нормы, а также теорию гегемонной маскулинности Коннелл (Connell 1987), объясняющую доминирование через контроль над телами и подчинение «других». Эти подходы позволяют понять, как запреты и роли (например, «бабы», «матрешки» и пр.) создают гендерную иерархию, делая тело инструментом доминирования и подчинения.

285

Вот так описывался гендерный контракт для девушек, которые встречались с членами группировок: *«Уличные пацаны называли девушек бабами. Пацан был в ответе за свою бабу и должен был следить за ней, например, чтобы в пьяном виде она не оскорбила твоих товарищей. В 1980-х пацан мог ходить с бабой (то есть встречаться) только при условии, что она девственница. После расставания с пацаном этой девушкой мог воспользоваться любой другой участник группировки. В 1990-х этот принцип исчез, зато оральный секс по-прежнему находился под запретом (и это роднит пацанские понятия с ровесниками)»*. Эта цитата иллюстрирует, среди прочего, полный контроль над женской сексуальностью. В логике Батлер (Butler 1990), «ответственность за бабу» и запреты (на потерю девственности и оральный секс) — повторяемые акты, воспроизводящие гендер: женщины перформативно подчиняются, мужчины — доминируют. Коннелл (Connell 1987) увидела бы здесь гегемонную маскулинность: пацаны контролируют женские тела для утверждения превосходства, где потенциальная возможность «воспользоваться» — акт коллективного доминирования.

Прежде всего, сам гендерный контракт — это не просто набор обычаев уличной среды, а элемент сложной социальной механики, в котором язык, запреты и повседневный надзор вместе производят и поддерживают гендерный порядок, набор исторически конкретных правил распределения власти, ресурсов и допустимых ролей между мужчинами и женщинами (Pateman 1988; Pateman. Mills 2007). В описанном случае контракт устроен как обмен «защиты»

на контроль: «пацан» предоставляет статус и безопасность, получая взамен дисциплину, сексуальную эксклюзивность и управляемость женского тела. Это не только моральная норма, но и элемент параправового порядка в ситуации правового плюрализма: «понятия» группировки становятся локальным правом, регулирующим интимность.

В логике перформативности Батлер (Butler 1990) ключевую роль играет повторяемость и воспроизводимость: когда девушку стабильно называют «бабой», когда «пацан в ответе за свою бабу» и «должен следить за ней», когда предъявляется условие девственности и поддерживается табу на определенные сексуальные практики, каждый из этих элементов действует как цитируемый акт. Он не описывает уже готовые роли, а снова и снова их создает. Лексема «баба» здесь — не нейтральный ярлык, а речевое действие, которое при каждом употреблении помещает девушку в позицию зависимой и поднадзорной; формула «следить за ней» — не просто бытовое требование внимания, а сценарий, который снова инсталлирует мужскую власть как норму близости. Требование девственности выступает ритуалом «правильного» входа в отношения: оно не только регулирует доступ к телу, но и задает образ «приличной» женственности, который надо повторять, чтобы остаться узнаваемой как «девушка, с которой можно ходить». Запрет на оральный секс, как и другие локальные табу, выполняет ту же перформативную функцию: он указывает, какие формы желания считаются допустимыми, а какие — «неправильными», тем самым дисциплинируя и перенастраивая саму возможность женского желания. В этой оптике даже санкции, которые следуют за «нарушениями» (например, публично артикулируемые телесные или поведенческие нарушения норм приличия в состоянии опьянения), — не просто наказания за проступок; это повторные акты, через которые участники подтверждают границы «правильной» женственности и маскулинности.

Конечно, для «пацанов» была важна доминация над «слабым полом», поэтому анализ этих практик целесообразно вести в логике гегемонной маскулинности: доминирующая форма мужского утверждается через контроль над женской сексуальностью и через «отчетность» друг перед другом (Connell 1987; Messerschmidt 2004/2010). «Пацан в ответе» — не приватная мораль, а механизм поддержания статуса в мужской иерархии: обеспечить «послушную» женщину — значит подтвердить свою включенность в гегемонный стандарт. Формула *«После расставания с пацаном этой девушкой мог воспользоваться любой другой участник группировки»* демонстрирует, что женщина выступает ресурсом мужской солидарности; это коллективный акт, укрепляющий гегемонию среди мужчин и закрепляющий их «дивиденды». Сдвиг 1990-х (исчезновение «коллективной

доступности» при сохранении табу) показывает не распад, а перенастройку гегемонии: набор приемлемых практик меняется, но принцип превосходства и контроля остается.

В целом женщины не допускались до «пацанских» дел: *«Женщина в пацанской среде была в подчиненном положении: она не имела права бывать на сборах, состоять в мужской группировке и вообще не участвовала в ее делах, если не была сестрой или женой»*. Эта цитата подчеркивает не только сексуальное, но и институциональное подчинение женщин. Батлер (Butler 1990) увидела бы «подчиненное положение» как перформанс: исключение из «сборов» воспроизводит гендерные роли. Коннелл (Connell 1987) интерпретировала бы это как гегемонию: женщины — «поддерживающие» фигуры (сестры, жены), подкрепляющие мужское доминирование.

Вместе с этим существовали и женщины, имевшие почти те же права, что и мужчины: *«Девушек-группировщиц в городе называли “матрешками” — это слово было эквивалентом слова “пацанки”. В Казани моего детства и юности они носили олимпийки, широкие клетчатые юбки, яркий макияж с яркими румянами и косую лакированную челку. Была также категория “подруга группировки”: например, подруга “Чайников” — это девушка, которая была своей в компании, участвовала в посиделках и пьянках группировки, но не состояла ни с кем в сексуальных отношениях»*. Батлер (Butler 1990) рассматривала бы атрибутику (олимпийки, челка) как перформанс фемининности в мужском пространстве. Коннелл (Connell 1987) — как подчиненную маскулинность: «матрешки» имитируют пацанов, но остаются маргинальными.

Существование таких женщин само по себе не является чем-то экстраординарным, однако их социальные практики и формы самоорганизации остаются слабо задокументированными, что существенно ограничивает возможности их эмпирического анализа. Норма Мендоза-Дентон в своей книге *“Homegirls”* о девушках, состоящих в бандах (Mendoza-Denton 2008), подчеркивает, что «девочки из банд» — это не фон мужского насилия, а самостоятельные акторы, которые конструируют принадлежность и статус через язык, телесные стили и субкультурные знаки. Девушки в бандах не просто воспроизводят нормы женственности, а активно переособирают их в практиках повседневного взаимодействия, переопределяя отношение между уважением, уличной лояльностью и телесной автономией. Мендоза-Дентон описывает, как язык и стиль образуют «сообщество практики», где узнаваемый стиль индексирует не только принадлежность, но и внутреннюю дисциплину и взаимную защиту. Получается, что женская солидарность в бандах — это пространство, где гендер и этничность производятся не через подчинение, а через постоянные микропереговоры и перформансы идентичности, в которых речь, одежда и тело становятся

политическими средствами навигации между школой, улицей и структурой власти (Mendoza-Denton 2010).

### **«Уличный Левиафан»: драки за асфальт, социальные лифты и правовой плюрализм**

Этот раздел концептуализирует феномен как правовой плюрализм, где уличные «законы» конкурируют с официальными, а насилие служит социальным лифтом в маргинализованном обществе. В нем мы будем опираться на теорию правового плюрализма Гриффитса (Griffiths 1986), описывающую сосуществование множественных нормативных систем в одном пространстве и теорию территориальной стигматизации Вакана (Wasquant 2008), объясняющую борьбу за пространство как сопротивление маргинальности. Также затронем вопрос экономической рациональности и значения группировок для экономической конъюнктуры того времени. Эти подходы позволяют понять, как драки за асфальт эволюционировали в экономические структуры, где плюрализм норм обеспечивал социальные лифты для пацанов, а стигматизация легитимировала насилие.

288

Одна из наиболее ярких работ на тему казанского феномена принадлежит перу Светланы Стивенсон (Stephenson 2011) — в статье про казанский феномен она рассматривает появившуюся лакуну власти с точки зрения Гоббсовой проблемы, описывая ее решение как фрагментированного Левиафана. В этом тексте Стивенсон рассматривает некоторые из тех тезисов, которые сквозной нитью видны и в данной статье: насилие в случае с казанскими группировками превращается из разрушительной силы в инструмент пересборки социального порядка, а само существование банд — в проявление альтернативного, нелегитимного, но функционального государства снизу. Концепция «уличного Левиафана» рассматривает группировки как автономные «мини-государства», где борьба за территорию («асфальт») сочетается с экономической трансформацией и плюралистическими нормами в условиях слабого государственного контроля в Казани 1980–1990-х.

Особенно интересным в статье Стивенсон является использование теории самого Гоббса о Левиафане — статья некоторым образом переворачивает всю логику Гоббса. В оригинальной концепции Гоббса хаос порождает общественный договор, согласно которому власть передается суверену, который наводит порядок на более низком уровне. Стивенсон же показывает обратное: в условиях распада советской и постсоветской государственности порядок рождается не сверху, а снизу — из уличных структур, из хаоса. Когда государство теряет легитимность и контроль, именно банды создают ло-

кальные правила, дисциплину и ограниченное право на насилие. Они становятся «микро-Левиафанами», создающими управляемый страх и предсказуемость на уровне двора, квартала, города. Таким образом, показанная в статье теоретическая работа — это инверсия Гоббсовой модели: не государство создает порядок среди индивидов, а коллективы создают суррогат государства и его функции.

Гараев характеризует период перед распадом СССР следующим образом: *«1982–1992 годы: Дележ асфальта и завоевание авторитета. Группировки появились на каждой улице, соседи дерутся стенка на стенку за территории. Массовые драки, жесткая дисциплина, запрет на курение и алкоголь; местами появляется отличительная атрибутика: “новотарские” носят значки “Речфлот”, “зининские” — зеленые шапки-фернадельки»*. В терминах Гриффитса (Griffiths 1986) здесь возникает ситуация нормативного плюрализма: уличные законы (дисциплина, правила членства, запреты, символические атрибуты) функционируют параллельно с государственной правовой системой и частично замещают ее. Вакан (Wacquant 2008) интерпретировал бы это как стигматизацию: борьба за территории — это сопротивление маргинальности в урбанизированных зонах, где атрибутика (значки, шапки) — маркеры идентичности против стигмы, вызванной социальным неблагополучием. Это не пацаны «стигматизированы» государством как неблагополучные молодые люди без шансов на будущее, нет — пацаны единственные нормальные люди в мире, наполненном «чушпанами».

289

Структуры, делавшие ставку на насилие, позволяли уже в 1980 году увидеть зарождение того, что впоследствии было описано как «силовое предпринимательство». В Казани, в отличие от Москвы или Петербурга, насилие сначала развивалось снизу, из уличных подростковых компаний, а не сверху, от бывших спецслужб. Это ключевое отличие — казанские банды стали прототипами «силовых предпринимателей» (Волков 2005), выросших из дворовой среды, а не из профессиональных силовиков. Конечно, такое отличие, в совокупности с сильной территориальной привязкой и локальностью, создает куда менее профессиональные объединения, которые не достигают описанной Волковым рационализации и не создают рынок силовых услуг. Насилие, таким образом, является не товаром, а самим основанием власти и порядка, это особый, территориально и социально вшитый вариант силового предпринимательства, который не только продает принуждение, но в первую очередь производит локальный порядок.

В отношениях с государством не последнюю роль играют экономические стимулы: *«Конец 1980-х — появление свободного предпринимательства и кооперативщиков, а с ними и рэкета, первых больших денег. Группировки постепенно встают на экономические рельсы»*. Эта цитата

подчеркивает постепенный переход от территориальных драк (часто не имевших явных экономических стимулов) к экономическому насилию и извлечению ренты с территории. Теория Гриффитса (Griffiths 1986) позволяет интерпретировать рэкет как форму нормативного плюрализма, как альтернативную норму, конкурирующую с государственным правом в переходной экономике. Группировки предоставляют защиту «коммерсам» в обмен на платежи, создавая систему неформального права и частного принуждения. В терминах Вакана (Wasquant 2008), этот переход на «экономические рельсы» можно понимать как конверсию маргинальности в капитал: уличные акторы трансформируют социальную стигму и территориальную зависимость в источник дохода и символического статуса, превращая насилие из признака исключенности в инструмент включения в рынок.

290

Как уже отмечалось выше, автор книги довольно прямо пишет о группировках как о квазигосударственных структурах: *«По сути, группировки напоминали закрытые мини-государства со своими территориями, законами, гражданами, жесткой возрастной иерархией, железной дисциплиной, специфическими ритуалами и модой»*. «Свои законы» означают правовой плюрализм, в котором находится место таким нормам и механизмам регуляции, как культура чести, возрастная иерархия, ритуалы инициации и другие аспекты, которые мы рассматривали в данной статье. В этом контексте правовой плюрализм проявляется не как аномалия, а как адаптивная форма порядка: улица вырабатывает собственные нормы справедливости и санкции, обеспечивающие относительную предсказуемость и безопасность там, где официальные институты недееспособны. Казанские группировки выступают своеобразными «уличными судами» и «полициями», формируя гибридный режим легитимности, в котором закон государства и закон улицы взаимно пересекаются, конфликтуют и частично дополняют друг друга. В этом контексте, в частности, в очередной раз видно большое отличие от других типов криминальных структур тех времен: казанские группировки создают правовой плюрализм, основываясь на своих нормах, а не являются встроенными в государственную структуру параинститутами, как в книгах про «большую» мафию в России (Galeotti 2018; Varese 2001).

Важным условием для формирования квазигосударственных структур является слабость формальных институтов: *«Милиция, которая поначалу закрывала глаза на проблему группировок, потому что "в СССР нет организованной преступности" (а раз ее нет, то и бороться с ней не надо), момент упустила и была уже не в силах справиться с ней. Несовершеннолетних хулиганов и драчунов по тогдашнему Уголовному кодексу привлекать было не за что»*. Эта цитата показывает, что в Казани того периода существовал вакуум правового контроля. Именно поэтому

возникает спрос на альтернативный закон или «понятия». Здесь уместна оптика Леденевой (Ledeneva 1998): описанный ею «блат» — это сети взаимности, личного доверия и встречных услуг — работает как культурно-нормативная инфраструктура параллельного правопорядка. Именно такие сети понижают транзакционные издержки вне государства, легитимируют обмен «услуга за услугу» и обеспечивают выполнение обязательств без суда и полиции. В казанском контексте это означает, что уличные «понятия» опираются не только на силу, но и на социальный капитал взаимности: дисциплина, долговые отношения и репутация связывают участников в самоподдерживающийся порядок, который замещает функции слабых формальных институтов и при этом воспринимается как «нормальный» и справедливый в глазах локального сообщества.

Следствием этого становятся истории, ставшие, пожалуй, самыми страшными частями книги и сериала: *«Помню, у нас девочка выкинулась из “Модницы” (это тоже на Вишневецкого), потому что ее изнасиловали гопники. А как девчонок затаскивали в вишневецкие “девятки”? Это же питец что было. Брали и затаскивали. Дело было очень невеселое. Но это мой город. Было и было, никуда мы от этого не уйдем».* Слабость формальных институтов, прежде всего, была по той части населения, которая не принадлежала к пацанской культуре, в том числе это создало основу для гендерного насилия. В этом контексте — уход молодого человека в банду или превращение девушки в «бабу» (обе истории хорошо раскрыты в сериале «Слово пацана»), которая встречается с кем-то из правильных пацанов, могло выступать как вполне рациональный механизм защиты.

## Заключение

Изначально мы хотели предложить какую-то общую теоретическую рамку, однако вскоре после начала написания статьи и углубления в анализ поняли: мы имеем дело не с объектом единичного акта теоретизирования, мы имеем дело с фандомом. Данная статья является обзором оптик для поля исследователей, которые изучают казанский феномен, как если бы существовало целое исследовательское поле *studies* казанского феномена.

Применяя различные теории, мы также хотели показать, что существует множество способов думать о структурированном уличном насилии, притом что его устройство и последствия — хорошо изученные описанные механизмы. После выхода сериала «Слово пацана» в медиа и интернете вышла куча материалов о том, что такое казанский феномен. Многие публикации преподносили ситуацию с бандами в Казани как что-то невероятное и уникальное. К счастью или к сожалению, это не совсем так. Это не уникаль-

ная история, которая имела аналоги во многих уголках не только постсоветского пространства и постсоциалистических странах, а во всем мире: где-то она была основана на шахтерской корпоративности, где-то на портовой экономике, а где-то на заводской рациональности и солидарности. Само слово «феномен», используемое для описания группировок в Казани, подчеркивает, с одной стороны, многогранность проблемы, с другой — ее уникальность. С многогранностью мы, как понятно из статьи, согласны; с уникальностью вопрос спорный — действительно Казань уникальна тем, до какого уровня систематизации и вездесущности дошли эти группировки, насколько концентрированным было это явление и как долго существовало, а также тем, насколько данная проблема — констелляция исторических обстоятельств. Все вышеперечисленное тем не менее объяснимые вещи, которые складываются в пазл: в нем есть пространство для рассуждения, а также для еще нескольких десятков статей, как эмпирических, так и теоретических, и в этой статье мы предложили некоторые оптики для таких исследований и рассуждений.

292

## Финансирование / Funding

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

The study was conducted within the framework of the HSE Fundamental Research Program.

## Список источников / References

Волков В. В. (2005) Силовое предпринимательство: Экономико-социологический анализ. Издательский дом Государственного университета — Высшей школы экономики. EDN: YWVMYZ

— Volkov V. V. (2005) Violent Entrepreneurship: An Economic-Sociological Analysis. Publishing House of the State University — Higher School of Economics. (in Russ.)

Anderson E. (1999) *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W. W. Norton. 352 p.

Anderson E. (2009) *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*. London: Routledge. 208 p.

Barth F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget. 153 p.

Becker H. S. (1963) *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press. 179 p.

- Butler J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. 236 p.
- Cohen A. K. (1955) *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. Glencoe: Free Press. 202 p.
- Connell R. W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press. 334 p.
- Densley J. A. (2013) *How Gangs Work: An Ethnography of Youth Violence*. London: Palgrave Macmillan. 213 p.
- Dong B., Gibson C. L., Krohn M. D. (2015) Gang membership in a developmental and life-course perspective. In: Decker S. H., Pyrooz D. C. (Eds.), *The Handbook of Gangs* (pp. 78-97). Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118726822.ch5>
- Durkheim E. (1952/1897) *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fraser A. (2015) *Urban Legends: Gang Identity in the Post-Industrial City*. Oxford: Oxford University Press. 304 p.
- Fraser A., Piacentini L. (2019) *Gangs and Globalization: New Perspectives on Youth, Crime and Justice*. London: Routledge. 224 p.
- Galeotti M. (2018) *The Vory: Russia's Super Mafia*. New Haven: Yale University Press. 344 p.
- Griffiths J. (1986) What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24, pp. 1-55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>
- Ledeneva A. V. (1998) *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. 256 p.
- McGloin J. M., Schreck C. J., Stewart E. A., Ousey G. C. (2011) Predicting the violent offender: The discriminant validity of the subculture of violence. *Criminology*, 49(3), pp. 767-794. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.2011.00235.x>
- Mendoza-Denton N. (2008) *Homegirls: Language and Cultural Practice among Latina Youth Gangs*. London: Blackwell.
- Mendoza-Denton N. (1996) "Muy Macha": Gender and ideology in gang-girls' discourse about makeup. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 61, pp. 47-63. <https://doi.org/10.1080/00141844.1996.9981527>
- Merton R. K. (1938) Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(5), pp. 672-682.
- Merton R. K. (1957) *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press. 645 p.
- Messerschmidt J. W. (2010/2004) *Hegemonic Masculinities and Camouflaged Politics: Unmasking the Bush Dynasty and Its War Against Iraq*. Boulder: Paradigm. 216 p.
- Nisbett R. E., Cohen D. (1996) *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*. Boulder: Westview Press. 119 p.
- Pateman C. (1988) *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pateman C., Mills C. W. (2007) *Contract and Domination*. Cambridge: Polity Press.
- Sampson R. J. (2012) *Great American City: Chicago and the Enduring Neighborhood Effect*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simmel G. (1950/1903) The Metropolis and Mental Life. In: *The Sociology of Georg Simmel* (pp. 409-424). New York: Free Press.

Stephenson S. (2011) The Kazan Leviathan: Russian Street Gangs as Agents of Social Order. *The Sociological Review*, 59(2), pp. 324-347. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02007.x>

Sutherland E. H. (1939) *Principles of Criminology*. Philadelphia: Lippincott. 651 p.

Turner V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine. 213 p.

van Gennep A. (1960/1909) *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press. 198 p.

Varese F. (2001) *The Russian Mafia: Private Protection in a New Market Economy*. Oxford: Oxford University Press. 304 p.

Wacquant L. (2008) *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity. 360 p.

Wildeman C., Sampson R. J. (2024) Desistance as an intergenerational process. *Annual Review of Criminology*, 7, pp. 85-104. <https://doi.org/10.1146/annurev-criminol-022422-015936>

Wolfgang M. E., Ferracuti F. (1967) *The Subculture of Violence: Towards an Integrated Theory in Criminology*. London: Tavistock. 387 p.

## Об авторах / About the authors

294

*Белов Михаил Дмитриевич* — аспирант, Департамент Коммуникаций, Калифорнийский Университет в Лос-Анджелесе (UCLA), США. Научные интересы: социология права, разговорный анализ, вычислительная социальная наука, политическая коммуникация, лингвистическая антропология.

<https://orcid.org/0000-0001-8848-2726>. E-mail: [mikaelbelov@gmail.com](mailto:mikaelbelov@gmail.com)

*Mikhail Belov* — PhD student, Department of Communication, University of California, Los Angeles (UCLA), USA. Research interests: sociology of law, conversation analysis, computational social science, political communication, linguistic anthropology.

<https://orcid.org/0000-0001-8848-2726>. E-mail: [mikaelbelov@gmail.com](mailto:mikaelbelov@gmail.com)

*Антон Павлович Казун* — кандидат социологических наук, директор Института анализа предприятий и рынков, доцент факультета экономических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научные интересы: социология права, институциональная экономика.

<https://orcid.org/0000-0002-0091-5388>. E-mail: [akazun@hse.ru](mailto:akazun@hse.ru)

*Anton P. Kazun* — PhD in Sociology, Director of the Institute for Industrial and Market Studies, Associate Professor, Faculty of Economic Sciences, National Research University Higher School of Economics. Research interests: sociology of law, institutional economics.

<https://orcid.org/0000-0002-0091-5388>. E-mail: [akazun@hse.ru](mailto:akazun@hse.ru)