

УДК 304.2 + 316.62

DOI: 10.17223/1998863X/48/6

В.В. Петренко

МОДА КАК ГЕРОИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОГО: ЖЕНСКАЯ ВЕРСИЯ ДЕНДИЗМА В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

В статье представлены гендерные аспекты моды как социальной практики, показательной для городской культуры постсовременности. Поставлен вопрос об агенте повседневного опыта в пересечении феноменологии, методологии urban studies и гендерной теории. Тематизирован феномен дендизма в его женской версии. Рассмотрены перспективы «дендистского дискурса» как ответвления постфеминистской критики.

Ключевые слова: повседневность, городские исследования, гендер, мода, субъективность, женский дендизм.

We can be heroes just for one day
We can be us just for one day.

David Bowie

Современная городская культура требует гибкой методологии анализа. Последняя учитывает гендерные аспекты и связанные с ними социокультурные практики, берущие в расчет радости и преимущества урбанизма. В рамках общего философского представления это одно из направлений в исследовании феномена повседневности, вошедшего в горизонт актуальной философской мысли, ориентированной прагматистски и направляемой со стороны социально ангажированных тематизаций.

К настоящему времени «городские исследования» (urban studies) выглядят очень убедительно. Резюмируя актуальную социологическую проблематику, Э. Гидденс и Ф. Саттон в работе «Основные понятия в социологии» вводят концепт «урбанизма» в перечень главных тем и основных достижений социологической мысли последних полутора веков, возводя историю предмета к концу XIX столетия, когда был обнародован «...социологический тезис, в соответствии с которым город и проживание в городах имеют отличительный характер или являются особой формой жизни...» [1. С. 101]. К числу тех, кто заложил основы исследований городской культуры и особой городской цивилизационной матрицы с присущим ей стандартом жизненного уклада и форм психической (шире – ментальной) организации субъекта, они относят Ф. Тённиса и Г. Зиммеля, а также основоположников чикагской школы социологии Р. Пака, Э. Бёрджесса и Л. Вирта. Исследовательская стратегия последних получила название «экология города»: здесь опорными пунктами социальных дифференциаций, столь важных для собственно социологической оптики, объявлены динамические механизмы разного рода мобильностей. Держатся они на так называемых «вторичных контактах», которые, в свою очередь, отличают частичность и высокая скорость обращения, – этот тезис разделяет большинство современных авторов (см., например: [2, 3]).

Главным минусом пилотных проектов в области «городских исследований» Э. Гидденс и Ф. Саттон считают топологический «европоцентризм», поскольку пионеры urban studies естественным образом концентрировались на мегаполисах Старого и Нового Света. Кроме того, нерешенными оставались вопросы правильного использования приращения свободного времени и свободного выбора как результата все возрастающей анонимности «вторичных контактов» и в целом торжества *городского* типа «коротких социальных связей»: в том числе вопросы сбалансированности общности (коммунальности) и индивидуализма.

Разумеется, концепт «урбанизма» претерпевает исторические изменения. Многочисленные вызовы со стороны экономики, политики, экологии, разного рода культурных, религиозных, мировоззренческих противостояний, неизбежных при совместном проживании масс людей, накладывают отпечаток на сам исследовательский интерес и меняют сложившуюся повестку: ей обеспечен разворот в сторону «больших чисел» – масштабных преобразований городской среды и, как следствие, методическое размывание самого понятия «город».

К тому же в течение минувших полутора веков трансформации коснулись *структуры* городского жизненного (повседневного) уклада. Принимая в расчет интересующий нас *гендерный* аспект, легко показать, что перераспределение гендерных позиций, связанное с ослаблением традиционного гендерного противостояния, ускоренным темпом шло именно в городах. Здесь коррозия, которой подверглась патриархальная модель публичных и интимных взаимоотношений полов в сфере семейных, сексуальных, бытовых, профессиональных, досуговых связей и взаимодействий, приобрела выраженный и необратимый характер. (Так, рассуждая о гендерной истории применительно к отечественной «культуре оттепели», Н.Б. Лебина в своей книге «Мужчина и женщина: Тело, мода, культура. СССР – оттепель» пишет о «десталинизации» как выражении общей «...смены кодов повседневной жизни, коррекции советского гендерного уклада...» [4. С. 7]. По мнению автора, понятие *унисекс* в моде, заявившее о себе в период советских 60-х, как нельзя лучше выражает историческую тенденцию сглаживания гендерных различий, нарастания эквивалентности в их взаимообмене: своеобразный «половой символизм» смещается в сторону гармонизации властного дисбаланса, который отличал коммуникативную и психологическую составляющие тоталитарной модели оппозиции *мужское – женское*.) Некоторое запаздывание в реализации тенденции выравнивания мужской и женской идентичности в условиях *советского* жизненного уклада вполне объяснимо. Сама же эта тенденция – лишь отражение тех линий сил, что действуют принудительно и вполне универсальным образом: история советской модернизации изначально вписана в парадигму промышленного и цивилизационно-культурного урбанизма, предполагавшего выработку новой социальной стратегии гендерного существования в унифицирующей городской среде.

Итак, основополагающие моменты, связанные со спецификой собственно городского выживания, выделенные, например, Г. Зиммелем, остаются определяющими для методологии всех уровней urban studies и формируют их общую логику. Известна высокая оценка Ю. Хабермасом зиммелевской идеи о превращении социальных и культурных форм городского общения в отчуж-

денные и самостоятельные единицы обмена (см., например: [5]). Действительно, Г. Зиммель пишет о «...нивелировании и поглощении субъекта общественно-техническим механизмом» [6. С. 1], имея в виду капиталистический способ производства и «всепроницающее денежное хозяйство» [7. С. 240]. Большой город для него – квинтэссенция современной формы жизни и естественная среда обитания носителя особого типа сознания. Г. Зиммель разделяет общий тезис о рисках «скученности» городского проживания и притуплении «нерефлексирующей» чувственности в условиях утраты природного ландшафта. Но главным завоеванием его рассуждений об особенностях городской формы жизни остается перенос акцента на психологическую сторону дела. Г. Зиммель фокусируется на эмоциональных тратах, которые преследуют обитателя мегаполиса. В целях минимизации последних он предлагает к обсуждению новые механизмы конструирования городской идентичности, сохраняющей баланс общественного и частного.

В работе «Большие города и духовная жизнь» автор принимает исходный тезис, согласно которому быстрый ритм и сложность городской жизни, мозаичность, пестрота и принудительность ее проявлений в отношении индивида подталкивают последнего к экономии и «сдерживанию» естественной чувственности в пользу *рассудочности* как эффективного механизма адаптации в условиях все убыстряющегося жизненного темпа: «...типичный житель большого города – тип этот представляет, конечно, тысячи модификаций – создает себе средство самозащиты против угрожающих его существованию течений и противоречий внешней среды: он реагирует на них не чувством, а преимущественно умом, которому развившееся сознание доставило гегемонию в душевной жизни» [6. С. 5]. Успех такого «сметно-расчетного» способа коммуникации с себе подобными и с институтами, обязанными своим появлением специфике городской цивилизации, закрепляет позиции субъекта, ориентированного инструменталистски. У Г. Зиммеля эгоистически прописанная рассудочность, на первый взгляд трактуемая как исключительно частная добродетель, обращена вовне – в сферу публичного и социально востребованного – как аналог абстрактно циркулирующего денежного эквивалента обмена («Дух современности, по словам Г. Зиммеля, все более и более проникается математикой» [Там же. С. 6]).

В результате то, что Г. Зиммель называет «техникой жизни больших городов», имеет следствием *пресыщенность*: во-первых, как эффект арифметической суммы предоставляемых субъекту возможностей; во-вторых, как структуру его собственной реактивности (Г. Зиммель именует ее «бесчувственным равнодушием»: она призвана нейтрализовать и сбалансировать «*повышенную нервность*», которой фундирована «индивидуальность большого города»). Он со знанием дела пишет о перевесе того, что называет «объективным духом», над «духом субъективным»: «...в языке и праве, в технике и искусстве, в науке и предметах домашнего обихода заключен дух, за ежедневным ростом которого субъект поспевает далеко не вполне, а часто отстает от него... в зданиях и учебных заведениях, в чудесах и комфорте техники, в формах общественной жизни, внешних государственных институтах сказывается такая подавляющая масса кристаллизованного обезличенного духа, что перед ним личность, можно сказать, совсем бессильна» [Там же. С. 11]. Но парадоксальным образом это тот род бессилия, который создает

почву для «индивидуализации душевных качеств». Она не имеет ничего общего с индивидуацией унифицирующего либералистского толка как производной сугубо социального (правового, политического и имущественного) равенства. Скорее, речь идет о выработке каждый раз *персональной* стратегии самопозиционирования через эмоциональное «возбуждение впечатлений разницы» – то, что Г. Зиммель описывает как тягу к «...умышленным чудачествам, к специфическим для большого города экстравагантностям, самообособлению, капризам, претенциозности, смысл чего заключается уже не в содержании того или другого поведения, а только в его форме: в том, чтобы быть непохожим на других, чтобы выдвинуться и тем самым стать заметным» [6. С. 10].

Таким образом, вышесказанное дает основание увидеть в Г. Зиммеле не просто социального теоретика эпохи становящегося капитализма, но рано заявившую о себе попытку феноменологического описания жителя мегаполиса как выразителя нового – городского – *модуса повседневного существования* (поскольку с феноменологической точки зрения *общество* и само качество *социальности* – это показывающая себя intersубъективная взаимосогласованность опыта исторического субъекта, учитывающая все типологические составляющие такого опыта).

Формальная структура и логика повседневности изначально задействуют категорию «субъективного». Типологическое описание агента повседневности выступает условием представления онтически разнородного – гетерономного – горизонта единого жизненного мира той или иной эпохи и / или той или иной культуры, в дискурсивном смысле работая на выявление структурного каркаса исторически изменчивой формы культуры и социальности вообще. Поэтому понятие субъективности в практике постклассического философствования трактуется широко и в то же время типологически узконаправленно, подчеркнуто инструменталистски. Это справедливо в отношении современной социальной теории и философии субъекта – его сознания, его языка, его общественно значимых атрибуций; поэтому столь важна типология субъективного опыта, отсылающая к гендерным оппозициям.

Дискурс повседневного берет субъективность вполне ожидаемо – как персонажа непосредственного жизнеосуществления и непосредственной перцептивности, вписанного в поле элементарных дорефлексивных взаимодействий; как субъекта, выступающего от лица простейшей достоверности и самоочевидности «нормальных» установки и способов восприятия и реактивности. Фактически перед нами своеобразный дериват изначальной экзистенциальной подлинности в отсутствие какого бы то ни было «кризиса идентичности». Такое понимание повседневности и ее агента – выражение *аполлонического* в культурфилософской трактовке конкретно-исторической ситуации, практически осваиваемой реальности: здесь все «а-логичное» и «бес-смысленное» снимается в результате изначальна гибких и эффективных интерпретативных ходов, призванных поддержать status quo здравого смысла и «естественной установки присутствия». Пущенные в ход бессознательно, они структурируют культурную и социальную «определенность», способствуя утверждению ее позитивности, что для субъекта повседневного опыта служит гарантией «сохранности» и «понятности» форм его каждодневного существования.

В пересечении таких нерефлектируемых интерпретативных усилий по строительству и переделке культурно-исторического мира упрочивается то привычное измерение субъективности, где существо последней слабо коррелирует с понятием носителя *только* «самосознания», равно как *только* «желания», и вообще любого исходящего от субъекта *изолированного* социально значимого жеста. Субъективность в этом ее модусе оказывается сферой приложения «конечной области значений», конститутивных по адресу реальности всех уровней представления (А. Шюц, см., например, [8, 9]). По мнению Э. Гуссерля, здесь мы имеем дело с областью «предельных значений жизненного мира» (см., например, [10]). Диалектику «открытости» и «сокрытости» в истолковании феномена субъективности, взятого со стороны его повседневной ангажированности и генерализирующей «всеобщности», артикулирует феноменологическая идея интерсубъективного взаимодействия. Э. Гуссерль описывает субъективный повседневный опыт в терминах «смутной конкретности», акцентируя сопротивление, оказываемое субъективностью при вхождении в план тематического рассмотрения философии и науки. Это свидетельство неэлиминируемости фундаментальных схем «присутствия» в любых проявлениях индивидуального и одновременно препятствие на пути их объективации, полагания в качестве предмета объективирующего созерцания и концептуализации [Ibid. P. 458–460].

Своеобразный субстанциализм в понимании условий опыта в осуществлении теоретической и, главным образом, практической деятельности, взятых как предельный фон-горизонт естественной человеческой активности, дополнен указанием на принцип историзма, сформировавший повестку постметафизического представления субъективности и ее производных. Принцип историзма позволяет фиксировать постоянный и необратимый сдвиг в онтике и обеспечивающих ее схемах самопрезентации субъекта. Фон-горизонт жизненного мира оказывается функционалистски прописан: это касается его отдельных значений, обособившихся и локализованных в структурной определенности специфических практик и коммуникаций, на складывание которых влияют разнонаправленные векторы сил.

Так понятая повседневность, фундированная со стороны интенциональной взаимосогласованности и целой системы неявных взаимных договоренностей, являет собой исключительно консервативный продукт. Как инстанция обязывающая – инстанция своеобразной автономии и преданности каким бы то ни было способам самообнаружения субъекта, где единство жизненного горизонта обеспечено принципиальной общностью, подобием, гомогенностью практик видения, интерпретации, «единственно правильного» понимания природной и социокультурной среды, – повседневность носит характер долгосрочного предприятия. Программный консерватизм, «натурализация» техник и схем повседневного, насильственность повтора, утверждение тождества различного дают эффект специфической надежности форм повседневного опыта, к которым субъект прибегает автоматически, «не задумываясь», внешним образом экономя усилие и выигрывая во времени. При этом субъект повседневности редко страдает от отсутствия подлинной автономии, он попросту не способен заметить лауну на месте предполагаемого «внутреннего», довольствуясь результатом пассивных синтезов, гарантирующих успех тех предприятий, в которые он вовлечен, для него самого – вполне со-

знательным образом. Однако простой вопрос, что будет, если все предпочтут экономику индивидуального усилия, наводит на размышления. (По сходному поводу М.М. Баткин писал, что даже во времена палеолита, где уж точно все и всё делали одинаково, нашелся кто-то, кто выделялся из общей массы. Иначе, иронически заметил он, мы пребывали бы там до сих пор [11. С. 126]). Сбой в привычной, рутинной системе простейших, каждодневных связей и отношений между людьми, поэтапное изменение социальной семантики и социальной прагматики дают эффект каждый раз новой конфигурации интерсубъективного поля значений как общезначимой области предметностей сознания и единого интенционального горизонта. В результате испытанию подвергается сама логика повседневного существования и самообнаружения субъекта.

В социальном плане это всегда выводит на авансцену нового игрока, который и выступает проводником непривычного способа действия в предлагаемых обстоятельствах. Новый персонаж истории и социальности иначе демонстрирует общность, генерирующую профанного субъекта: это касается большинства значений жизненного горизонта, в особенности конститутивных для физических, телесных проявлений индивида. В нашем случае речь идет о тех, что обеспечены регулярностями и игрой *мужского / женского*: структурированных как дифференциация, «рационализация» и манифестация революционного социального опыта; как новая «дисциплинарная» (М. Фуко) диспозиция в границах прежнего социального поля. Примеров практик и коммуникаций, где гендерная асимметрия играет решающую роль, великое множество (от семейных, досуговых, образовательных до профессиональных и конфессиональных). В этом ряду дендистская поза и сопутствующий ей образ мысли – яркий пример своеобразия в рамках *допустимого* и одновременно пробный шар в деле провокативного расшатывания косной социальной нормативности, испытания повседневности на прочность и незыблемость негласных социальных конвенций.

На старте становящейся европейской культуры раннебуржуазного образца (конец XVIII – начало XIX в.) дендизм был абсолютно мужским нарративом сопротивления пошлости обыденной жизни и способа ее посылной героизации. Все, кто так или иначе касается приключений европейского дендизма с самыми разными его ответвлениями [12–14], едины во мнении, что, во-первых, это растянутая во времени романтическая биография именно горожанина (в идеале – жителя мегаполиса); во-вторых, пропагандист дендистского образа жизни – молодой белый европеец: *он* хорошо образован, разбирается в искусстве и обладает необходимой эстетической компетентностью, чтобы утвердить свой способ каждодневного существования как видимо отличный от всех прочих и их превосходящий (не случайно Р. Барт настаивает на предикате «distinction», который, по замечанию французского переводчика, означает и «превосходство», и «отличие») [15. С. 394].

История европейского денди восходит к структурной игре аполлоновского и дионисийского: ею вдохновлялись романтики, Ф. Шеллинг и Ф. Ницше. В образе денди как важной отправной точке новейшей культурно-исторической антропологии отражен универсальный смысл вечной фигуры *актерства* и *трикстерства*, берущих начало в античном театральном и – шире – праздничном действе. Актер – ипостась «единичного» и одновремен-

но «типического», красной нитью проходящая через этапные произведения Ф. Ницше: от «Рождения трагедии» до «Заратустры» и «Воли к власти». По мнению Ф. Юнгера, брата теоретика нигилизма в философии XX в. Э. Юнгера, актер – тот же нигилист. Ф. Юнгер дает ему определение в духе ницшевского «тематического нигилизма»: «...актер – это человек, который представляет то, чем он не является, и является тем, чего он не представляет» [16. С. 208]. Вслед за Ницше, различая актера «подлинного» и «ложного», Ф. Юнгер фокусируется на сущности последнего, выводя ее из круга дионисийской праздничности и перемещая во внетheaterальное и внепраздничное пространство. Здесь, согласно Ф. Юнгеру, важно следующее: с известного момента «ложное актерство» можно приписать *каждому* – актерская поза, продолжая оставаться достоянием некой персональной идентичности, становится «типическим» в отношении всех. «Этот новый актер, – полагает Ф. Юнгер, – внезапно возникает повсюду; здесь каждый – актер. Каждый изображает то, чем он не является; каждый является тем, чего он не изображает. Этот процесс останется непонятным, если не усматривать в нем следствие разрушения старого иерархического порядка ценностей» [Там же. С. 210].

Кто такой денди – актер «подлинный» или «ложный»? Думается, он наследует обеим ипостасям. В той мере, в какой дендизм – это эпифеномен исторического умонастроения и исторического уклада общественной жизни посттрадиционалистского и тем более постархаического образца, «актерство» – эквивалент фигуры буржуазного «подражания» и массового «потребления», о чем прозорливо и не без отвращения Ф. Юнгер писал уже в 1949 г.: «Теперь все взоры обращены к неподлинным подражанию и имитации; вся реклама, пропаганда рассчитана на это подражание... Больше нет типа, на его месте повсюду возникают подражания, ложные актеры, и эти подражания становятся все менее значительными и все более пошлыми» [Там же. С. 213–215]. Однако вопреки убежденности в безрадостном устройстве современной жизни и утрате ею былого праздничного начала Ф. Юнгер допускает существование «*крошечного меньшинства*», которое, правда, «все больше и больше загоняется в угол». Он настаивает на жизнемирной продуктивности противопоставления актерства «ложного» и «подлинного»: «Искренний актер не отрицает своего происхождения от дионисийского праздника, он не отрицает самого себя. Он не желает быть ничем, кроме актера. Ложный актер отрицает себя в качестве актера, он не желает, чтобы в нем видели актера. Он человек без праздника; его воздействие является серым, жалким и убогим. Он продукт того процесса, по окончании которого человек выпадает из порядка типов и попадает в массу» [Там же. С. 214]. Иначе говоря, отсутствие рефлексивности по адресу собственного поведения и собственного действия делает массового человека «ложным актером». В противоположность массе денди – актер подлинный, играющий в эту игру вполне сознательно, готовый, если потребуются, пренебречь своим собственным сиюминутным благополучием и рискнуть, опять-таки не ради себя.

Героическое начало в фигуре денди образца XVIII–XIX вв. – как и в фигуре истинного актера – требует размежевания с «единичностью» и «индивидуальностью» в формате собственно *буржуазного* и тем самым сугубо социологического измерения: оно обращает нас к феномену особым образом

явленного и оправданного «персонального». Видимый индивидуализм не отменяет границ социального (напротив, денди не прочь подняться на ступень выше в сословной иерархии, присвоив аристократическое достоинство, на которое по рождению не всегда имеет право). Однако его главная претензия – в другом: денди, конечно, герой, и героизм такого рода демонстрирует признаки *над-персонального* «возвышенного». Хотя денди заранее известна трагическая уязвимость и обреченность собственного выбора, радикальный дендистский эстетизм смыкается со столь же категорическим «этическим», требующим безоговорочного принятия своей роли. Истинный денди упивается этой ролью. Он прекрасно осведомлен, что он именно *играет* – как другие, например, исполняют миссию. Денди выступает от лица такого Символического и Воображаемого, которые возвращают современной жизни оправдание в виде некоего онтологического избытка, компенсирующего ее механистичность, выхолощенность – то, что Ф. Юнгер именует изношенностью, сопутствующей ситуации взаимного «подражания» и всеобщего уравнивания всех со всеми (и в первую очередь посредством капиталистического уравнивания в процессе труда и производства): «Равенство прежде всего оказывается основанием, служащим сведению к плоскости. ...Ему соответствует такой же абстрактный принцип единства, однообразия. Равенство реализуется все больше и больше, оно налично, обнаруживается в растущем однообразии человека, в его монотонности» [16. С. 223]. Современная жизнь, согласно дендистской интуиции, лишена героического импульса и подчинена логике коммерческой «рассудочности», что – единственно – позволяет индивиду удержаться на плаву в условиях переизбытка *равных* возможностей, *равных* приобретений и, к сожалению, столь же одинаковых – усредненных – впечатлений, усредненного клишированного опыта.

Денди все это решительно отвергает. Его собственный путь отмечен отчетливой «романтикой фронта». Разумеется, он канатный плясун, но балансирует он на границе рискованной эгоцентрики и романтической веры в надперсональное оправдание жизни вообще, поскольку, в его представлении, последняя – не сумма отдельно взятых сугубо эгоистических жизненных траекторий; в действительности это – определенный порядок сущего, где у каждого проживающего жизнь есть достойное предназначение. Его собственный выбор – почти как у трагического античного героя – означает этот раскол, указывает на нечто, что всегда превосходит человека с его «человеческими, слишком человеческими» мелкими эгоистическими склонностями, с тщетной попыткой поспеть за суетным «новым», которое на деле оказывается «тем же самым», поскольку в нем нет подлинной оригинальности, а есть только опредмеченное желание «быть-как-все» и «иметь-то-же-что-у-всех». Другими словами, денди-философ занимает свое место в череде типажей («гений», «романтический герой», «актер», «художник»), востребованных поздней традицией европейского эстетически окрашенного трансцендентализма. Прибегнув ко всем мыслимым мятежным и эксцентричным провокациям, денди, по словам Д. Шиффера, призван распорядиться собственным дендизмом как «...способом десакрализации сакрального с тем, чтобы впоследствии с большим успехом возвести его на уровень жертвенного разрушения и тем самым... настигнуть вечность» [14. С. 277].

Женская субъективность габитуально и экзистенциально наследует стадиям исторического становления субъективности вообще, в западном варианте совпадающим с «мужской» версией субъекта как носителя сознания и самосознания, а также повседневного предрассудка и профанной привычки, вплоть до *стиля жизни*. Опять же – с точки зрения габитуального «гендерного режима» (под последним мы понимаем способы институциональной встроенности гендерных диспозиций в формы социально значимого праксиса) – женская разновидность дендизма структурно повторяет путь, пройденный европейским денди с момента появления до настоящего времени, что отразилось в конфигурациях исторически меняющихся «гендерных контрактов» и «гендерной композиции» как выражения *мужской / женской* стратегий «презентации себя» по самым разным поводам (начиная с внешнего вида, одежды, развлечений, форм телесной коммуникации, стандартов потребительской культуры и вплоть до мировоззренческого – политического, этического и «жизнемирного» – самопозиционирования).

Все представленные в литературе новейшие (вторая половина XX в.) ипостаси активиста дендистского образа жизни – стиляга, хиппи, плеейбой, «гламурный интеллигент», бо-бо, даже фрик – имеют свой «женский» аналог. Не стал исключением, например, и метросексуализм. Впрочем, именно с последним связана отдельная – интригующая – история дендистских трансформаций, где женская ипостась дендизма впервые сыграла на опережение. Тот персонаж истории повседневности, которого благодаря удачной сигнификации британского денди конца 90-х г. прошлого века Марка Симпсона мы легко опознаем как метросексуала, появился на пике финансового и предпринимательского успеха урбанистической культуры Запада, успеха ее же демократий, и в первую очередь победы института потребления как значимого атрибута эпохи «цветущего капитализма», активной составляющей которого на первых порах выступила женская прослойка позднебуржуазной структуры социальности.

Консюмеризм не просто занял нишу в системе западных общественных институтов. De facto консюмеризм оформил новую логику и новую грамматику социальных взаимодействий, и всё, что происходило в сфере гендерной дифференциации, встроено в эту логику (например, логика *моды* лишь частный случай товарной логики). Одновременно институализация потребительской активности способствовала переконфигурации поля социальных значений, дав жизнь новому субъекту с позиций лишь ему присущей суверенности. Выстраивая контуры новой субъективности, мы вынуждены признать: потребляя модные образы, которые в избытке поставляет цивилизация, сделавшая выбор в пользу «экономики удовольствия» и избравшая формат «оргиастичности» (Ж. Бодрийяр), мы объявляем товарно-потребительскую комбинаторику привилегированной областью для инвестирования желания. Присваивая ту или иную «модную идентичность» – выбирая «из предложенного», субъект переживает соответствующий обстоятельствам аффект, который и учреждает его субъектом в собственном смысле слова. Простой вопрос, идет ли речь только и исключительно о *моде*, уже снят посредством констатации ad hoc: мы рассматриваем моду как *одну из* состоявшихся современных социальных практик. (В конце концов, современный субъект включен во множество других разновидностей социального

праксиса, при этом он делает много такого, что указывает на якобы «свободный» выбор и чего он в принципе мог бы не делать: он занимается спортом; он разъезжает по миру; он женится, заводит детей; как правило, получает образование... И обо всём этом мы можем заключить, что кто-то в большей, кто-то в меньшей степени подвержен модным веяниям; всё это может быть представлено как следование модному образцу, что, в свою очередь, указывает на моду как на «игру идентичностей», выражающую современный тренд на мобильность, фрагментарность, частичность в условиях наличного изобилия.)

По этой причине было бы опрометчиво числить за метросексуалом лишь его мужскую разновидность. Метросексуализм немыслим без собственно женского участия в том «принудительном означивании» (Дж. Батлер), которое в нашем случае выступает следствием позднекапиталистического товарного перепроизводства. Именно здесь, подчиняясь логике рыночных отношений, формируется особая эстетика и политэкономия пола (все признаки пола начинают циркулировать как товар среди других товаров; все они *производятся, оцениваются, подлежат обмену* и в конечном счете *потребляются*). Как следствие, требования строгой половой дифференциации и половой идентичности (что было немаловажно для мифологии «традиционного» дендизма) стираются, и по всем признакам именно в этом направлении движется его *мужская* история. Ярко выраженный мотив разного рода «самообъективаций» (через отчуждение, опредмечивание, товарную фетишизацию и т.п.) настиг современного денди. Например, «брутальность» – казалось бы, неотчуждаемое качество мужской сексуальности, учреждающее привилегированность *того, кто смотрит* (сам оставаясь в тени, за границей видимого), – претерпевает существенные изменения, подвергаясь все более чувствительным атакам со стороны соблазнов и искушений рынка. Метросексуал продолжает потреблять, но этим его миссия – как искушенного потребителя – не ограничивается. Консюмеристская стратегия вызывает к жизни не только «объект желания», но в первую очередь само желание: всё, включая фигуру денди, втянуто в орбиту переживания специфического аффекта, принадлежащего принудительно *желающему* и аффицированному желанием субъекту, который как бы удвоен оптикой «желающего взгляда» и разделен на собственно «объективную» и «субъективную» составляющие. «Мужское» перестало отделять себя от «женского» в том смысле, в каком ранее только последнее становилось пассивной инстанцией визуального восприятия, подчиненного логике символического присвоения: так дает о себе знать новая онтология сознания в условиях, сформировавших цивилизацию «избыточного производства и свободного времени».

Так *другая* дендистская жизненная установка, сохраняя верность индивидуалистскому кодексу как историческому выбору дендизма вообще, берётся оказать сопротивление победившим настроениям времени: с известного момента освобождение от всепроникающей рыночной логики товарного взаимобмена становится делом и уделом масштабного *женского* «освободительного движения». Левый феминистский, по преимуществу, *социально-политический* дискурс затронул тот значительный просвещенный слой женского сообщества, который с негодованием отзывается об откровенно эротизированном пространстве современной коммуникативно и экономически

оформленной социальности. Это социальность того рода, где *сексуальность*, традиционно ассоциируемая с «женской» ее разновидностью (в духе пассивности, слабости, выбора в пользу симулятивных стратегий соблазна / обмана / соглашательства) утверждается в качестве единственно свободно конвертируемого социального знака (все равно, кто перед нами – представители женского или мужского сословия).

Что представляет собой женская версия дендизма? Эмпирически женское дендистское коммьюнити сегодня – это те, кто выступает от лица носителей высокого образовательного ценза; представители интеллектуальных либо так называемых свободных профессий; владелицы символического капитала, связанного с распределением и перераспределением значимых общественно-политических позиций и мнений (примером площадки, на которой разыгрывается актуальная драма перекомбинации устоявшихся, но изживших себя социальных сигнификаций, служит недавняя история харассмента, давшая повод для неожиданной по остроте общественной дискуссии в большинстве стран Запада). Профеминистски настроенное критическое сообщество, ответственное за оформление «новых политик» женской субъективности, – результат завоеваний женской экономической и финансовой эмансипации. Однако сами практики противостояния традиционному способу конституирования субъекта не могут быть сведены к переменам в области имущественного, правового и даже политического неравенства. Сфера «повседневного» (как было показано выше, весьма консервативного образования) и собственно женская укорененность в ней требуют пересмотра большинства поведенческих моделей. Выведенные на уровень анализа языка, они позволяют использовать дендистский дискурс в качестве проводника идей, артикулирующих структурированность «гендерной композиции» как обозначения новой стратегии самопрезентации в противопоставлении *мужское / женское*.

Лингвистика утверждает, что концепт дендизма не просто претерпевает исторические трансформации. Семантическое поле этого понятия изначально располагалось на разных этажах лингвокультурного горизонта (см., например, [18, 19]). Те, кто практикует так называемый лингвокультурологический диахронический анализ, выделяют подуровни языковой востребованности лексемы «денди». (Правда, предложенная А.Д. Ефимовой трехчленная классификация [18. С. 32] представляется терминологически не слишком удачной, хотя идея поместить понятие «дендизм» в разные смысловые ряды, отвечающие за разноуровневые способы абстрактного полагания, в целом продуктивна.) На наш взгляд, горизонт *повседневного* эксплуатирует «дендистский» дискурсивный ресурс как особую «философию» и «идеологию» дендизма в формах значимого Символического.

Итак: 1) «этажом ниже», *женская* разновидность дендизма выглядит как заигрывание с видимыми социальными знаками «мужественности», утвердившимися в культуре и поддающимися простому перцептивному схватыванию (костюм, прическа, манера поведения, языковые и внеязыковые предпочтения в способе общения и налаживания коммуникации и т.п.). Однако перед нами – поверхность. Смысл подобной мимикрии в другом. (История fashion фотографии сохранила для нас провокативные опыты Хельмута Ньютона, обозначившие опасно тонкую, дразнящую грань женского переодева-

ния. Хотя, с другой стороны, никто же не принимает ньютоновскую женщину за мужчину);

2) двусмысленность открывшейся нам игры призвана подчеркнуть не столько намерение подражать мужской идентичности или прямо присвоить ее (что, согласно Ф. Юнгеру было бы «ложным актерством»), сколько максимально от нее дистанцироваться, разыгрывая откровенно мужские роли, но ни на минуту не забывая о самой «игре». Перед нами, соответственно, «актерство подлинное», которое идет вразрез с современной модой с ее атрибутикой соблазна, бесконечного и столь же бессмысленного «обмена отличиями» (Ж. Бодрийяр), надуманной симулятивной эротизации и выяснения отношений «кто кого» в вялом противостоянии полов в духе Валери Стил [см. 17]. (Все это продолжается благодаря «ложному актерству», которое осуществляется усилиями современного потребителя). Специфика момента состоит в том, что денди как исключительно мужской нарратив, когда-то противостоявший массе, фактически принял ее сторону. Он с упоением включился в игру симулятивных подражаний, в игру хорошо продающихся «видимостей». Теперь именно он поставляет на рынок культурного обмена свою субъективность, вылепленную по образцу идеалов потребительной стоимости. Тот прежний денди – субъект подчеркнутой рефлексивности – к настоящему моменту сконцентрирован в фигуре, выступающей от лица женского дендизма. Как ее ставленник, он не желает зависеть от конъюнктуры потребительского спроса. (Разумеется, в предложенном описании мы имеем дело с очередным «идеальным типом», хотя дискурсивно это мало что меняет, поскольку в теории речь идет о *генеалогии актуальных типологизаций*);

3) резюмирующей видится мысль о том, что несмотря на уравнивание половых различий, фиксируемых телесным, непосредственно воспринимаемым образом (как мы показали, эту модель распределения элементов *мужское / женское* закрепляет сложившийся рынок моды, наглядно демонстрирующий, как устроена и работает современная *повседневность*); несмотря на откровенные заимствования мужских гендерных позиций и копирование традиционно мужского арсенала средств и способов заявить о себе как субъекте, «обладающем теми же правами», – именно «женский дендизм» оформляет новый горизонт Символического. Эта его разновидность возвращает права эксклюзивности самой инстанции «женского». Не будем заблуждаться на счет «равенства полов»: женский дендизм заново утверждает их *различие*, и делает это максимально радикальным образом; сверхзадача здесь – указать на самоценность *женского*, а вовсе не уравнивать его с чем-то еще. Дендизм вновь движим патетикой фронта, но теперь перед нами не граница трансценденции «общезначимого» и «эгоистически-приватного» (современная культура давно утратила вкус к эксплуатации классического метафизического тезиса о присутствии трансцендентного обеспечения во взаимоотношениях общественной и индивидуальной форм существования). В женской версии дендизма «другой фронт» задан посредством акцентирования структуры «различия» в самих конфигурациях гендерных эквивалентностей, при этом он не скрывает своего интереса к собственно женской гендерной составляющей.

В целом женская разновидность дендизма выглядит привлекательнее своего мужского аналога, поскольку настроена решительнее и обещает стать долгосрочным проектом. Она лишена привкуса цинической и нарциссиче-

ской провокативности. Напротив, женский дендизм демонстрирует признаки не сиюминутно-капризного и экзальтированно-пассионарного, но по-настоящему продуктивного, критически организованного и независимого мышления. Это забег на длинную дистанцию, поскольку перед нами ясное понимание того, что именно женской разновидности «денди» (да в общем-то и не «денди») нечего терять в обратной перспективе даже сравнительно недавнего прошлого. А вот приобрести в ситуации не только упразднения сложившихся запретов и табу, но – что более существенно – ломки стереотипизации поведенческих моделей и «усреднения» матриц социальной востребованности женщина может.

Литература

1. Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии / пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко; под науч. ред. С. Гавриленко. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 336 с. (Социальная теория).
2. Вирт Л. Урбанизм как образ жизни / пер. с англ. В. Николаева. М. : Strelka Press, 2018. 108 с.
3. Митчелл У. Я++ : Человек, город, сети / пер. Д. Симановского. М. : Strelka Press, 2012. 370 с.
4. Лебина Н. Мужчина и женщина: Тело, мода, культура. СССР – оттепель. М. : Новое лит. обозрение, 2015. 340 с.
5. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени / пер. М.И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М. ; СПб., 2014. С. 357–367.
6. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3–4 (34). С. 1–12.
7. Зиммель Г. Мода // Избранное. Созерцание жизни. М. ; СПб., 2014. С. 236–260.
8. Шюц А. Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986. № 1.
9. Schütz A. The phenomenology of the social world. L. : Heinemann, 1969.
10. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Den Haag. 1954. Bd. 6.
11. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М, 1977.
12. Вайнштейн О.Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. 2-е изд., испр., доп. М. : Новое лит. обозрение, 2006. 640 с.
13. Schiffer D. Le dandysme, dernier éclat d'heroïsme. P. : PUF, 2010.
14. Шиффер Д. Философия дендизма. Эстетика души и тела (Кьеркегор, Уайльд, Ницше, Бодлер) / пер. с фр. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2011. 296 с.
15. Барт Р. Дендизм и мода // Барт Р. Система моды: Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 393–399.
16. Юнгер Ф.Г. Ницше / пер. с нем. А.В. Михайловского. М. : Праксис, 2001. 256 с. (Идеологии).
17. Steele V. Fetish: Fashion, Sex and Power. New York ; Oxford : Oxford University Press, 1996. 210 p.
18. Ефимова А.Д. Диахронический анализ семантической структуры понятия «дендизм» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика, 2018, № 2. С. 27–35.
19. Валова О.М. «Философия дендизма» в комедиях Оскара Уайльда // Вестник Вятского государственного университета. 2012. № 2 (2). С. 161–165.

Valeriya V. Petrenko, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: vptomsk@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2019. 48. pp. 58–71.

DOI: 10.17223/1998863X/48/6

FASHION AS A GLORIFICATION OF EVERYDAY LIFE: THE WOMAN'S VERSION OF DANDYISM IN THE URBAN CULTURE OF POSTMODERNITY

Keywords: everyday life; urban studies; fashion; gender; subjectivity; woman's dandyism.

The article discusses the gender aspects of fashion as a social practice indicative of the urban culture of postmodernity. It has been demonstrated that the study of urban culture requires a flexible analysis methodology. The question was raised about the agent of everyday experience at the intersection

of phenomenology, urban studies and gender theory. It is shown that the redistribution of gender positions, associated with the weakening of the traditional gender confrontation, accelerated in cities. The fundamental points related to the specifics of the urban diversion were highlighted by Georg Simmel. They remain crucial for the methodology of all levels of urban studies, and form their common logic: a big city is the quintessence of the modern form of life and habitual environment of the bearer of a special type of consciousness. The priority strategy is to describe the emotional expenses of a metropolis resident, the psychological side: to present and to reflect the urban focus as an emotional focus, to emphasize the phenomenological description of a megalopolis resident as a spokesman for a new modus of everyday existence. The subject of the discussion is the question of what renders the profane subject: this applies to most of the values of the life zone, especially constitutive for the physical, bodily manifestations of an individual. The phenomenon of dandyism in its woman's version is thematized. It is shown that the female variety of dandyism structurally repeats the path traversed by the European Dandy from its appearance to the present time, which is reflected in the configurations of historically changing "gender contracts" and "gender compositions" as expressions of male or female strategies of "presenting oneself". The article reveals the perspectives of "dandy's discourse" as a branch of post-feminist ideology.

References

1. Giddens, A. & Satton, F. (2018) *Osnovnye ponyatiya v sotsiologii* [Essential Concepts in Sociology]. Translated from English by E. Rozhdestvenskaya, S. Gavrilenko. Moscow: HSE.
2. Wirth, L. (2018) *Urbanizm kak obraz zhizni* [Urbanism as a Way of Life]. Translated from English by V. Nikolaev. Moscow: Strelka Press.
3. Mitchell, W. (2012) *Ya++ : Chelovek, gorod, seti* [Me++: The Cyborg Self and the Networked City]. Translated from English by D. Simanovsky. Moscow: Strelka Press.
4. Leбина, N. (2015) *Muzhchina i zhenshchina: Telo, moda, kul'tura. SSSR – ottepel'* [Man and woman: Body, fashion, culture. The USSR – the Thaw]. Moscow: NLO.
5. Habermas, J. (2014) *Zimmel' kak diagnost vremeni* [Simmel as a time diagnostician]. In: Simmel, G. *Izbrannoe. Sozertsanie zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life]. Translated from German by M.I. Levina. St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Universitetskaya kniga. pp. 357–367.
6. Simmel, G. (2002) *Bol'shie goroda i dukhovnaya zhizn'* [Big cities and spiritual life]. *Logos*. 3–4(34). pp. 1–12.
7. Simmel, G. (2014) *Izbrannoe. Sozertsanie zhizni* [Selected Works. Contemplation of Life]. Translated from German by M.I. Levina. St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Universitetskaya kniga. pp. 236–260.
8. Shuts, A. (1986) *Struktury povsednevnogo myshleniya* [Structures of everyday thinking]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*. 1.
9. Schutz, A. (1969) *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann.
10. Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie. Husserliana. Den Haag*. 6.
11. Batkin, L.M. (1977) *Ital'yanskii gumanisty: stil' zhizni, stil' myshleniya* [Italian humanists: lifestyle, style of thinking]. Moscow: Nauka.
12. Weinstein, O.B. (2006) *Dendi: moda, literatura, stil' zhizni* [Dandy: fashion, literature, lifestyle]. 2nd ed. Moscow: NLO.
13. Schiffer, D. (2010) *Le dandysme, dernier éclat d'heroïsme*. Paris: PUF.
14. Shiffer, D. (2011) *Filosofiya dendizma. Estetika dushi i tela (K'erkegor, Uayl'd, Nitsshe, Bodler)* [Philosophy of dandyism. Aesthetics of soul and body (Kierkegaard, Wilde, Nietzsche, Baudelaire)]. Translated from French. Moscow: Izd-vo gumanitarnoy literatury.
15. Barthes, R. (2003) *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion system. Articles on the semiotics of culture]. Translated from French by S.N. Zenkin. Moscow: Izd-vo im. Sabashnikovykh. pp. 393–399.
16. Jünger, F.G. (2001) *Nitsshe* [Nietzsche]. Translated from German by A.V. Mikhaylovsky. Moscow: Praxis.
17. Steele, V. (1996) *Fetish: Fashion, Sex and Power*. New York; Oxford: Oxford University Press.
18. Efimova, A.D. (2018) Diachronic analysis of the semantic structure of the notion "dandyism". *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Lingvistika – Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Linguistic*. 2. pp. 27–35. (In Russian). DOI: 10.18384/2310-712X-2018-2-27-36
19. Valova, O.M. (2012) The Philosophy of Dandyism in O. Wilde's Comedies. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta – Herald of Vyatka State University*. 2(2). pp. 161–165. (In Russian).