

*Памяти Джузеппе Досетти (1913–
1996)*

Многие годы фраза «меньше — значит больше» (*less is more*) была девизом минимализма. Ассоциируясь со сдержанным стилем Миса ван дер Роэ, это словосочетание, позаимствованное немецким архитектором из стихотворения Роберта Браунинга^[1], воспеваает этические и эстетические ценности добровольной экономии средств. Очищенная от украшений архитектура Миса, формальная выразительность которой строилась на простом соединении готовых заводских элементов, подразумевала, что красота возможна только при отказе от всего, кроме самого необходимого. В последние годы, особенно после кризиса 2008 года, подход, описываемый выражением «меньше — значит больше», снова вошел в моду, на этот раз отстаиваемый критиками, архитекторами и дизайнерами в несколько моралистическом тоне^[2].

Если в конце 1990-х и начале 2000-х годов необъяснимое процветание рынка недвижимости привело архитектуру к производству бессмысленных иконических объектов, то с началом кризиса ситуация стала меняться. Те, кто в предыдущем десятилетии приветствовал (или даже сам исполнял) невероятные архитектурно-акробатические кульбиты, теперь стали сетовать на постыдные расходы ресурсов и бюджетов^[3]. Эта смена настроений вызвала архитектурные реакции двух типов. Некоторые архитекторы боролись с излишествами исключительно формальными средствами^[4]. Другие ратовали за социально-

ответственный подход, пытаясь выйти за привычные рамки архитектуры^[5]. Будет несправедливо рассматривать эти подходы в одном ряду (второй внушает куда больше уважения, чем первый), но что их объединяет, так это идея, что текущий кризис предоставляет возможность создавать — как выразился один итальянский архитектор, ставший политиком, — «больше меньшими средствами» (*more with less*)^[6]. Именно по этой причине фраза «меньше — значит больше» является уже не просто эстетическим принципом, но ядром некоей иной идеологии, в рамках которой экономия средств — это не только стратегия дизайна, но и попросту экономическая необходимость.

В истории капитализма выражение «меньше — значит больше» описывает преимущества снижения себестоимости. Капиталисты всегда хотели получить *больше*, тратя *меньше*. Капитализм — это не только процесс накопления, но также — и даже в первую очередь — беспрестанная оптимизация производственного процесса, направленная на достижение такой ситуации, при которой *наименьшее* вложение капитала приведет к *наибольшему* результату. Технологические инновации всегда стимулировались стремлением снизить издержки производства и оплату труда. Само понятие *индустрии* [лат. *industria* — деятельность, усердие, трудолюбие] основано на этой идее: быть *усердным* [англ. *Industrious*] — значит добиваться больших результатов меньшими средствами^[7]. Здесь мы видим, что феномен креативности заложен в самом понятии индустрии. Креативность зависит не только от желания инвестора высвободить ресурсы, но и от способности рабочего приспособляться к различным обстоятельствам. Эти

два аспекта — трудоспособность и креативность — связаны: креативность работника вынужденно проявляется сильнее, когда капиталист решает снизить издержки производства и экономические условия становятся нестабильными. Именно креативность как наиболее универсальную способность человека капитал всегда использовал в качестве своей главной рабочей силы. И во время экономического кризиса политика строгой экономии требует, чтобы люди достигали большего меньшими средствами: больше работы за меньшие деньги, больше креативности при меньшем социальном обеспечении. В этом контексте принцип «меньше — значит больше» рискует стать циничным оправданием политики строгой экономии и сворачивания социальных программ.

Ниже я хотел бы рассмотреть формулу «меньше — значит больше», не отвергая ее, но критически осмысляя ее двойственность. И дизайнерский подход «меньше — значит больше» и политика строгой экономии, скорее всего, восходят к традиции аскетизма, под которым обычно понимается практика воздержания от земных наслаждений. В последние годы аскетизм действительно стал восприниматься как идеологический и моральный источник идеи строгой экономии^[8]. Важный аргумент, которым оправдывают урезание социальных расходов, гласит: раньше мы жили не по средствам и отныне должны снизить наши ожидания относительно будущего благосостояния и социальной поддержки. Только «жертвуя», мы найдем путь к спасению и предотвратим экономический Армагеддон. В экономике, построенной на всеобщей задолженности, аскетизм приобретает оттенок искупления моральной вины. Долг — это не только

экономический инструмент, но, в первую очередь и по преимуществу, моральное соглашение между кредитором и должником. Как недавно предположил Маурицио Лаззарато, неолиберальная экономика — это субъективная экономика, которая больше не строится, как это было в случае классической экономики, на производителе и продавце^[9]. Основная фигура неолиберальной экономики — это «задолжавший человек», то есть покупатель-должник, должник, получающий государственное пособие, и, в случае государственного долга, должник-гражданин. Должник — это не просто долг кого-то кому-то. Должник — это также чувство вины, и значит, неполноценности по отношению к кредитору. И именно чувство вины и желание погасить долг часто воспринимаются как основы аскетических практик.

Аскетизм здесь понимается как воздержание и самодисциплина, как готовность пожертвовать своим настоящим ради будущего — как нечто, выходящее за рамки религиозного значения этого термина и связанное скорее с этикой бизнеса и капитализма. В своей знаменитой книге «Протестантская этика и дух капитализма» Макс Вебер различает два вида аскезы: *духовную* и *мирскую*^[10]. В первом случае аскетизм обозначает уход от мира, как в случае, например, монахов и отшельников; во втором случае аскетизм понимается как нечто более светское, дающее возможность освободиться от мирских искушений и посвятить себя целиком труду и производству. Вебер видит в мирском аскетизме фундаментальный источник капиталистической этики: с возникновением кальвинизма, отмечает Вебер, аскетизм покинул пределы монастырей и распространился в городах. Аскетизм

требовал подавления естественных инстинктов и строгой дисциплины в рамках рационалистской этики. По Веберу, эта этика стала основой буржуазного образа жизни и самого «духа» капитализма, впоследствии проявившегося в идеях Бенджамина Франклина, чья концепция экономического утилитаризма не только описывала процесс рационального использования средств для достижения цели, но и сама по себе была трансцендентным этическим идеалом.

Здесь Вебер делает предположение, что аскетизм глубоко трансформирует личность, давая человеку возможность непрерывной корректировки своего Я в соответствии с экономикой капитализма, где нет предела ни процессу удовлетворения личных потребностей, ни накоплению. Хотя концепция Вебера остается одним из самых влиятельных прочтений аскетизма, далее я продемонстрирую несколько иной подход. Именно в связи с тем, что практика аскетизма направлена на изменения самого себя, я утверждаю, что она может быть одновременно как средством капиталистического подавления, так и формой сопротивления власти капитализма.

Когда мы говорим о власти, мы чаще подразумеваем идеологию и убеждения, а реже — привычки, обычаи и самые неприметные проявления повседневной жизни. Аскетизм интересен тем, что позволяет субъекту воспринимать свою жизнь как основу личной практики. Аскет упорядочивает свою жизнь согласно избранной им самим форме, построенной на определенных привычках и правилах. В этом процессе архитектура и дизайн часто становятся средствами самоорганизации человека. В связи с тем, что аскетизм позволяет

субъекту сосредоточиться на *себе* как на основе своей деятельности, архитектура, возникающая в результате этой практики, — это не архитектура репрезентации, но архитектура самой жизни — *bios* [др.-греч. *жизнь*] — в самом широком понимании человеческого существования. По утверждению многих, само развитие архитектуры модернизма, с ее вниманием к проблемам гигиены, комфорта и социального контроля, руководствовалось логикой биополитики^[11]. Но ведь и в аскетических практиках заложено регулирование образа жизни. Это отчетливо прослеживается в истории монашества: архитектура монастыря была намеренно спроектирована таким образом, чтобы регулировать жизнь монахов в ее наиболее важных проявлениях. Хотя именно из архитектуры монастырей позднее вышли такие дисциплинарные и репрессивные типологии, как городская больница, госпиталь, гарнизон, тюрьма и даже фабрика, на заре монашества аскетизм был направлен на достижение взаимодействия между субъектами, которые были свободны от условий общественного договора, навязанных действующими формами власти. Именно поэтому эта традиция до сих пор остается актуальной — капитал в этой парадигме становится не только все более репрессивным, но также все менее способным «заботиться» о своих подопечных, как это было в эпоху расцвета «государства всеобщего благосостояния». Мы увидим, что аскетизм сегодня уже не заперт в монашеских кельях, но, напротив, им наполнено все от самой логики капитализма и концепции социального жилья до идеологической риторики минималистского дизайна. Вопрос в том, может ли аскетизм

указать нам способ жизни, отличный от того, что навязывается нам существующим положением вещей.

Слово «аскет» происходит от греческого *askein*, обозначающего «упражнение», «самоподготовка». Аскетизм — это способ жизни, при котором собственное *Я* становится главным объектом человеческой деятельности. По этой причине практика аскетизма не обязательно связана с религией. Можно утверждать, что самыми первыми аскетами были древние философы. В античности основной задачей философии было самопознание: жизнь воспринималась не просто как данность, но как *искусство*, искусство жизни. В аскезе жизнь превращается в *ars vivendi* [искусство жизни], нечто, чему можно придать конкретную форму. В случае античных философов это означало жизнь, целиком посвященную самообразованию, в котором не было различия между теорией и практикой, между *logos* и *bios*. Философы, таким образом, были индивидами, которые, выбирая свой образ жизни на основании собственных размышлений, неминуемо ставили под сомнение общественные обычаи и нормы^[12].

Аскетизм, таким образом, — это не просто мирозерцание или уход от мира, как это обычно понимается, но прежде всего способ радикального подхода к текущим социально-политическим условиям в поисках иного образа жизни. Именно по этой причине раннее христианство восприняло античный аскетизм и воплотило его в форме монашества. При этой трансформации, однако, аскетизм приобрел совсем другое значение. Его основной целью теперь было не изменение текущего общественного порядка, но скорее подготовка к Второму пришествию: аскеза была непременным условием спасения. При этом те, кто принимал

постриг, делали это в качестве протеста против интеграции церкви и институтов власти. Возникновение монашества на Западе совпадает с признанием христианства римским императором Константином и началом политического и культурного альянса церкви и государства. Хотя этот альянс наделил церковь огромной властью, он разрушил ее «катакомбный» дух, который был чрезвычайно важен в деле прозелитизма^[13].

Для многих христиан институционализация церкви положила начало неизбежным компромиссам и периоду упадка. Отвергая новое положение духовной власти, первые монахи не только выбирали жизнь в аскезе и одиночестве (слово «монах» происходит от греческого слова *monos*, один), но также решали для себя жить вне закона и правил, определяющих общественную жизнь. Монашеская жизнь началась в пустынях Сирии и Египта, местах, которые предоставили первым отшельникам культурную *tabula rasa*, где они могли бы начать жизнь с нуля^[14]. С самого начала монашество заключало в себе беспощадную и радикальную критику власти, но не через борьбу с ней, а через уход от нее: монах был бездомным, чужаком, он отказывался от всякой роли в обществе^[15]. В то время как церковь, после ее поглощения аппаратом государственной власти, изо всех сил пыталась придать себе четкую организационную форму, ранее монашество декларировало свой отказ от всех институтов и стремление к аскетичной жизни, свободной от общественных оков.

В своей книге «К генеалогии морали» Ницше предлагает фундаментальную критику аскетизма, пытаясь продемонстрировать, что отказ от мирского — это не просто

удаление из мира, как утверждали отшельники и первые монахи, но также скрытое проявление воли человека к власти^[16]. Заявляя это, Ницше возвращается к первоначальному значению аскетизма как самоконтроля и, в более широком смысле, как необходимой предпосылки политической власти над другими. Воспринимая аскетизм критически, он тем не менее отдает себе отчет, что эта практика относится к общей парадигме эволюции человеческой индивидуальности, процессу, который он называет *усвоением человека* и в ходе которого подавление и сдерживание примитивных инстинктов охоты, жестокости, враждебности и разрушения позволяет человеку мирно существовать в обществе. В аскетическом идеале духовенства, с его неприятием всего чувственного, Ницше видит — и в таком качестве ненавидит — кульминацию этого процесса подавления инстинктов. В то же время он (неохотно) признает, что именно этот процесс самоподавления делает человека человеком.

Аскетизм, таким образом, понимается Ницше как радикальная форма сдерживания, при помощи которой человеческий вид сохраняет себя, отрицая свою природу и подавляя свое жизненное начало. При этом Ницше видит в этом сдерживании не снижение человеческого потенциала, но истинный источник стремления человека к власти. Иными словами, для Ницше жизнь в аскезе открывает саму сущность человеческого существования, заключенную в неразрешимом противоречии между *желанием* и *ограничением*, которые сосуществуют в постоянном зыбком равновесии. Монашество и порожденные им формы жизни доводят этот аспект человеческой природы до предела.

Монашество развивалось в различных формах, от отшельнической жизни вдали от общества и полуотшельнической жизни, когда монахи живут вместе, но не подчиняются единым правилам, до киновии, формы монастырской организации, при которой монахи не только живут в одном месте, но также следуют единому монастырскому уставу. Первые монахи, решавшие поселиться вместе, занимали отдельные хижины, свободно расположенные вокруг центрального пространства, во многих случаях — вокруг церкви. Как отметил Ролан Барт, такая пространственная организация позволяла монахам жить вместе, но при этом каждый мог сохранить свою собственную «идиоритмию» (от греческого *idios* — особый, и *rhythmos* — ритм, правило)^[17]. В таких условиях монахи одновременно и отделены друг от друга, и контактируют внутри своих идиоритмических групп. Внутри таких групп совместная жизнь не отрицает возможности быть одному. Барт был очарован этим образом жизни и отмечал, что именно эта форма монашества подготовила появление того, что позже станет основной пространственной типологией современного мира, — отдельной жилой ячейки, или комнаты. Для Барта отдельная жилая ячейка — это квинтэссенция интерьера: только в таком пространстве отдельный человек находит свое место; здесь он может позаботиться о себе.

Идея структуры, в которой индивидуальное и коллективное совмещены, но не смешиваются, также наглядно проявилась в организации картезианского ордена с его попыткой объединить отшельничество и киновию. Один из наиболее примечательных

примеров этой традиции — это монастырь Галуццо под Флоренцией, который оказал сильное влияние на идеи Корбюзье о коммунальном жилье. В этом монастыре двор объединяет вокруг себя девять различных зданий, каждое из которых имеет сад и все необходимое для индивидуальной жизни. Архитектура сдержанна и сурова, но сама возможность уединения придает этим микроскопическим домам привкус роскоши. Роскоши не в смысле собственности: там нечем владеть, кроме нескольких книг и минимума еды. Скорее в этих домах роскошь — это возможность жильцов жить в своем собственном, правильном ритме. Молчаливая и медитативная жизнь монахов свидетельствует о полном освобождении от социальных ограничений, которые подавляют жизнь индивида. Внутри картезианского монастыря входы в отдельные здания ведут из центрального двора, через который также можно попасть в коммунальные помещения. Таким образом, индивидуальные кельи не были полностью независимыми — их дополняли пространства общего назначения. Большое количество общественных пространств позволяло сократить до минимума индивидуальное жилье монахов. Баланс между частной и коллективной жизнью — это основной аспект монашеской жизни, что стало очевидно с возникновением монастырей-киновий, в которых преобладала коммунальная жизнь. Начатая коптским монахом Пахомием Великим, развитая святым Бенедиктом и радикально преобразованная святым Франциском, совместная жизнь в кинувии была возможна только при наличии общего устава^[18].

Подобно театральным видам искусства, драме или танцу, монашество — это искусство без продукта; оно сведено к самому

процессу представления. В кинонии жизнь расписана по минутам. Начиная с одежды и заканчивая кельей и распорядком дня с молитвами и работой — ничто не случайно. Не только особые события, но и вся деятельность, включая самые обычные, рутинные действия, — все ритуализировано в непрерывном *opus dei*. Киновия дает нам пример первого тайм-менеджмента, построенного на строгом расписании. Колокола звонят особенно для каждого часа (что мы можем до сих пор слышать во многих европейских городах), регулируя последовательность действий с точностью тейлористской фабрики. Само понятие *привычка* [habit], примененное одновременно и к индивиду и к коллективу, превращается в монашестве в особый объект — *хабит* — одежду монахов и священников. Так, даже тело монаха оказывается подвержено строгому регламенту.

При этом самым значимым условием жизни монахов является архитектура монастыря. В монастыре форма следует функции настолько, насколько это вообще возможно. Как в архитектуре функционализма, типичная форма средневекового монастыря — это простое воспроизведение в объеме плана ритуальных действий, которые в нем происходят. Если рассмотреть план монастыря, то мы увидим идеальное совпадение времени и места: каждый отрезок дня ритуализирован согласно конкретному действию, которое происходит в конкретной части монастыря. Интровертное пространство монастырского двора — точка доступа к большинству монастырских служб — подчеркивает коммунальный характер жизни и атмосферу соучастия, тогда как простой замкнутый прямоугольный план зала капитула отражает саму сущность собрания монахов вместе. Спальные корпуса —

это большие пространства, разделенные стенами на ячейки. Ячейки задают масштаб частного пространства, но в то же время легкие материалы перегородок, которые можно убрать в любой момент, напоминают, что индивидуальное пространство — всегда лишь часть коллективного^[19].

Архитектура монастыря — это скорее не упрощенный архитектурный контейнер и не символический монумент, а прибор для дотошного структурирования и идентификации различных видов жизнедеятельности. Неслучайно первый известный архитектурный чертеж — это план, изображающий «идеальный» бенедиктинский монастырь и сохранившийся в библиотеке монастыря Сан-Галлен. План изображает ряды четко ограниченных пространств, отведенных для различных видов деятельности. План монастыря предлагает абсолютно автономную архитектуру: самодостаточность также становится центральной темой коммунальной жизни. Монастырь ясно демонстрирует, что истинно коммунальная жизнь может быть достигнута только посредством последовательной организации времени и пространства. Это самый противоречивый аспект монастыря, ибо он показывает, что монастырь является предтечей таких институтов, как тюрьма, военный гарнизон, госпиталь и фабрика. Более того, становится очевидным, что планирование и управление временем в монастыре закладывают основы для форм организации промышленного производства Нового и Новейшего времени^[20]. При этом различие между аскетическими практиками, установленными в монастыре, и дисциплинарным управлением в упомянутых институциях столь же неуловимо, сколь и

существенно. Строгая организация монастыря не заменяла жизнь уставом, но делала устав настолько согласованным с образом жизни, избранным монахами, что сам устав как таковой практически исчезал^[21]. Этот аспект монашества наглядно проявился в простейшем из когда-либо существовавших монастырском уставе, составленном Блаженным Августином и гласящем: *dilige et quod vis fac* — люби и делай чего пожелаешь. В отличие от логики дисциплинарных институтов, *цели* здесь не оправдывают средства; скорее средства и цели идеально совпадают. Августин подчеркивал, что цель монашеской жизни — это безусловная любовь к ближнему, что является предельной формой взаимодействия внутри братства, когда никто ни над кем не доминирует. Вернувшись к аскетическим принципам раннего монашества, нищенствующие ордена цистерцианцев и францисканцев полностью изменили монашескую жизнь, противостоя духу предпринимательства и продуктивности, принятому в бенедиктинской традиции. Как уже было отмечено, эта реформа положила начало одному из самых радикальных жизненных экспериментов. Он предлагал образ жизни, противоположный принципу новых форм власти, а именно идее частной собственности.

Бенедиктинские монастыри были центрами производства и сосредоточили в своих руках столько власти и богатства, что самый знаменитый монастырь ордена, Клуни, превратился в полноправный город. Первые францисканцы, напротив, открыто отрицали идею частной собственности, подразумевая под этим не только личную собственность индивида, но прежде всего вообще всякую возможность владеть трудом других, то есть владеть потенциальным *капиталом* в виде земли или средств производства. Желание быть свободным от владения чем-либо было связано не только с нежеланием это что-либо использовать, но и с отказом от возможности превращения собственности в экономический актив, средство получения прибыли. В случае отказа от обладания имуществом нечто можно использовать и не будучи его владельцем. Концепция *использования* в этом смысле становится антитезой концепции частной собственности.

Основополагающим догматом раннего францисканства был, несомненно, отказ от обладания вещами как способ отказа от их потенциальной экономической ценности и, таким образом, от возможности эксплуатировать других. Вместо того чтобы владеть одеждой, домом или книгой, монахи-францисканцы лишь *пользовались* этими предметами. Здесь пользование предметом рассматривалось не как обладание некоей ценностью, но как высшая форма жизни в *общине*. Использование подразумевало временное присвоение объекта индивидом; после использования объект освобождался и таким образом разделялся с другими. Простая, по сути, идея пользования вещами вместо владения ими

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru