**Моизм**

**Личность Мо Цзы и его трактат**

О Мо-цзы известно немногое. Если Конфуцию Сыма Цянь посвятил в "Исторических записках" обширное жизнеописание, то о Мо-цзы в этом сочинении говорят лишь двадцать четыре иероглифа: "Мо Ди как будто был сановником в царстве Сун. Он занимался оборонительной стратегией и выступал за экономию в расходах. Некоторые говорят, что он был современником Конфуция, некоторые - что он жил позже". Китайские ученые в дальнейшем установили, что современником Конфуция он не был (приблизительные даты его жизни - 479- 381 гг. до н.э.). В одном из трактатов II в. до н.э. говорится, что своим образованием Мо-цзы обязан тому, что посещал школу учеников Конфуция. Подобно Конфуцию, он, по-видимому, странствовал по Китаю, пытаясь убедить кого-нибудь из правителей тогдашних царств отказаться от агрессивной политики и обратиться к "всеобщей любви". Так, в трактате рассказывается, что, узнав о намерении правителя Чу напасть на царство Сун, он после десятидневного изнурительного пути прибыл в Чу и уговорил правителя отказаться от этого плана. Источники рассказывают, что Мо-цзы возглавлял спаянную железной дисциплиной секту своих единомышленников, одной из задач которой была помощь государствам, подвергавшимся нападению. Чтобы быть на высоте этой задачи, его приверженцы занимались боевой тренировкой и изучали военное дело. После смерти Мо-цзы секта раскололась на три группы. Каждое слово вождей, стоящих во главе этих групп, было законом; перед смертью они назначали себе преемников.

Десятилетия, отделяющие Мо-цзы от Конфуция, были началом одной из самых бурных и богатых событиями эпох истории Китая, получившей название эпохи Чжань-го (Воюющих царств). Китай в это время пережил революционные преобразования и в экономике, и в политической структуре, и в идеологии. Успехи в развитии ирригации, распространение железных орудий в земледелии, в ремесле, в горном деле - все это привело к экономическому расцвету и дало толчок развитию торговли. Невиданные ранее большие города превратились в центры культурной жизни, и место архаического города-государства, в котором продолжали еще сохраняться традиции примитивной демократии и большую роль играли личные связи, заняло централизованное государство, управляющееся безличной чиновничьей машиной. Все это способствовало тому, что традиция, как таковая, начала утрачивать свой авторитет. Идеи Мо-цзы, нашедшие выражение в его трактате, - яркое тому свидетельство.

Трактат "Мо-цзы" резко отличается и по структуре, и по стилю от "Лунь-юй". Если "Лунь-юй" - книга диалогичная, то "Мо-цзы" (за исключением нескольких глав) - произведение монологичное. Оно представляет собой по сути дела сборник проповедей. Каждая глава начинается словами "Учитель Мо-цзы сказал", вслед за чем следует рассуждение на какую-либо тему. Важнейшие из глав: "Превознесение умелых", "Превознесение унификации", "Всеобщая любовь", "Экономия в расходах", "Экономия на похоронах", "Против музыки", "Против фатализма", "Против конфуцианцев".

Язык "Мо-цзы" в отличие от афористического языка "Лунь-юй" водянист, нуден и тавтологичен. Мо-цзы как будто рассчитывает на неумного слушателя, которому нужно до конца разжевать каждое положение, чтобы он что-то понял. Вот, например, как доказывается "вред музыки": "Ныне цари, князья и сановники видят в своих башнях и широких павильонах колокола, висящие как большие сосуды. Но если не бить в них, какое удовольствие можно от них получить? Ясно, что кто-то должен бить в колокола. Они не могут поручить это старикам и подросткам, потому что старики и подростки не так хорошо видят и слышат и руки их не так сильны; у них не получится гармоничного звука, и они не сумеют бить в колокола и спереди, и сзади. Они обязательно должны поручить это взрослым людям, которые хорошо видят и слышат и у которых руки достаточно сильны, чтобы получился гармоничный звук и чтобы можно было бить в колокола и впереди, и сзади, пели они возьмут молодых людей, они оторвут их от пахоты, посева и ухода за растениями; если возьмут молодых женщин, их оторвут от пряжи и тканья. И все же ныне цари, князья и сановники хотят слушать музыку, хотя она отнимает у народа так много времени, необходимого для [добывания] еды и одежды. Поэтому учитель Мо-цзы говорит: "Музыку надо упразднить!".

Ссылки на слова учителя, постоянно повторяющиеся в трактате, говорят о том, что основные его главы возникли на основе записей учеников. В нескольких главах, посвященных вопросам логики и военного дела, речь ведется от лица последователей Мо-цзы. По мнению большинства ученых, они написаны много позднее тех, где излагаются политические, этические и религиозные взгляды мыслителя.

**Утилитаризм и всеобщая любовь**

Понятие 'утилитаризм' обычно связывается со школой английской философии XVIII-XIX вв., главными представителями которой были И.Бентам и Дж.С.Милль. Но сформулированный этими философами принцип, в соответствии с которым поступки человека должны оцениваться по приносимой ими пользе и целью деятельности должно быть наибольшее счастье наибольшего числа людей, лежит в основе рассуждений целого ряда других мыслителей, древних и современных. Близок к этому подходу и Мо-цзы, с той разницей, что у него масштабом для измерения всех человеческих действий и ценностей выступало не 'наибольшее счастье', а удовлетворение элементарных потребностей наибольшего числа людей. Приведенный выше отрывок показывает, что на этом, например, строится выдвинутое им требование упразднения музыки.

На первый взгляд позиция Мо-цзы не так уж отличается от того, что проповедовал Конфуций. В самом деле, можно констатировать определенное совпадение взглядов: как Конфуций, так и Мо-цзы верили в то, что политическая деятельность имеет определенный смысл, и в то, что правитель должен заботиться об улучшении участи народа. Но во всем, что выходит за пределы этих положений, Мо-цзы радикально расходился с Конфуцием. Из самого стремления Мо-цзы ко всему подходить со строгой меркой 'удовлетворения потребностей наибольшего числа людей' следуют существенные выводы. Это означало, во-первых, отказ от характерного для Конфуция и особенно для конфуцианцев превознесения семейных привязанностей. Если все зависит от того, сколько человек облагодетельствовано тем или иным мероприятием, отходит на второй план вопрос о том, кто эти люди. Во-вторых, Мо-цзы тем самым переносил акцент на количество, а не на качество и отбрасывал все, что было связано с идеалом гармонично развитой личности. В-третьих, концентрация усилий на массовости выдвигала перед правителем на первый план проблему организации. Отсюда - особый интерес Мо-цзы к функционированию и совершенствованию государственной машины.

Как полемику против свойственного конфуцианцам подчеркивания роли семьи в качестве основной социальной единицы следует рассматривать идею всеобщей любви, выдвинутую Мо-цзы. Из всех идей Мо-цзы именно эта получила наибольшую популярность - ее в первую очередь имели в виду, когда упоминали о Мо-цзы начиная с древности и кончая последними десятилетиями. Уже последователь Конфуция Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.), сетуя на популярность учения Мо-цзы, говорил: 'Мо-цзы, проповедуя всеобщую любовь, отказывается от семьи'. Среди европейских ученых в начале XX в. было принято, противопоставляя 'всеобщую любовь' Мо-цзы 'частной (т.е. семейной) любви' Конфуция, говорить о том, что он был мыслителем более оригинальным и смелым, чем Конфуций. Ряд синологов даже зачислял его в предшественники социализма.

Так, Э.Фабер в книге, названной 'Идеи древнего китайского социализма - учение философа Мо-цзы', доказывает что всеобщая любовь у Мо-цзы носит коммунистический характер, а Александра Давид превозносит Мо-цзы за то, что он призывает к любви, исходя не из каких-либо сентиментальных мотивов, а на основании социальной потребности в ней. Такового рода любовь, по ее словам, может обеспечить порядок и общественную безопасность. Отдавали дань таким воззрениям и синологи-миссионеры. Так, Л.Вигер писал, что Мо-цзы 'единственный китайский писатель, о котором можно сказать, что он верил в бога, единственный китайский апостол милосердия и рыцарь права'. Высоко оценивает идею всеобщей любви и А.Форке, замечающий, что за нее Мо-цзы как этик заслуживает бессмертия. Посмотрим, как раскрывается эта идея в трактате 'Мо-цзы'.

Исходным пунктом служит констатация неустройства, в котором пребывает Поднебесная. 'Большие государства нападают на маленькие, большие семьи одолевают маленькие, сильные угнетают слабых, умные строят козни против глупых и знатные кичатся своим превосходством над низкорожденными' . Отыскивая причину этих несчастий, Мо-цзы говорит: 'Произошли ли они от любви к людям и от стремления принести им пользу? Конечно, нет. Конечно, они произошли от ненависти к людям и от стремления принести им вред. И если мы попытаемся найти название для тех в Поднебесной, кто ненавидит людей и вредит им, скажем ли мы, что им свойственна всеобщность или что им свойственна обособленность? Конечно, мы скажем, что обособленность, ибо именно обособленность в отношениях друг с другом приводит к великим бедам для Поднебесной. Поэтому обособленность должна быть уничтожена... Ее следует заменить всеобщностью'.

Это рассуждение чрезвычайно характерно для Мо-цзы. Проблема общественного устройства трактуется здесь в отрыве от человека как реального существа, обладающего определенными чувствами. Человек мыслится как tabula rasa, на которую могут быть нанесены и стерты любые письмена. В другом месте Мо-цзы высказывается на этот счет еще более решительно, заявляя, что для осуществления гуманности и справедливости 'следует устранить веселье, гнев, радость, горе и любовь'. Только при таком подходе, отвлекающемся от реальности человеческих чувств, возможна искусственная оппозиция терминов, предлагаемая Мо-цзы. Каков в самом деле смысл утверждения, что все беды происходят от обособленности? Авторы, считающие, что Мо-цзы выступает против свойственного конфуцианцам превознесения семейных привязанностей в ущерб более широким общечеловеческим устремлениям, в какой-то мере правы. Но если в плане призыва к совершенствованию общества можно говорить о недостаточности подобных привязанностей, о том, что они должны быть дополнены братским отношением ко всем людям, то невозможно согласиться с тем, что эти привязанности ('обособленность' в терминах Мо-цзы) должны быть отброшены и их место должна занять всеобщая любовь.

В исходной предпосылке знаменитой альтруистической теории Мо-цзы содержится, ледовательно, такое понимание человека, которое в принципе несовместимо ни с каким разумным представлением о любви к людям. Свойственное Мо-цзы противоречие между декларацией всеобщей любви и лежащим в основе его мировоззрения пренебрежением к чувствам реального человека было подмечено уже в даосском трактате 'Чжуан-цзы'. Здесь не только констатируется тот факт, что Мо-цзы, 'когда поют, против пения, когда плачут, против плача, когда радуются, против радости', но и содержится такое ироническое замечание: 'Боюсь, что учить этому людей - значит не любить их'.

Истинный характер 'всеобщей любви' раскрывается ярче всего в том, как Мо-цзы предлагает ее осуществить. Здесь следует различать два способа. Один из них заключается в попытке убедить всех людей, что альтруизм им выгоден. При этом Мо-цзы, сам того не замечая, соскальзывает на позицию той самой обособленности', которую он только что требовал отбросить. 'Если исполненный любви к своим родителям сын думает об их благе, - говорит Мо-цзы, - хочет ли он, чтобы люди любили его родителей и делали то, что для них полезно, или же он хочет, чтобы люди ненавидели их и приносили им вред? Ясно, что он хочет, чтобы люди любили его родителей и делали то, что для них полезно. Как же я, будучи любящим сыном, могу осуществить это? Может быть, я сначала буду любить других людей и делать то, что им полезно, а они уже потом, чтобы отплатить мне, будут любить моих родителей и делать то, что для них полезно?.. Если все мы будем поступать как любящие сыновья, то не лучше ли всего будет сначала любить родителей других людей и делать то, что им полезно?'. Таким образом, 'всеобщность', превращаясь здесь в путь к 'обособленности', утрачивает характер безусловного постулата. Но в качестве средства эгоизма положение 'всеобщей любви' не может быть прочным; вряд ли можно сомневаться в том, что эгоизм сумеет найти для себя более удобные и быстродействующие орудия.

Еще более интересен второй предлагаемый Мо-цзы способ воплощения его идеалов. Он заключается в том, чтобы убедить правителей в выгодности всеобщей любви. 'Если правители найдут в этом удовольствие и станут побуждать к этому при помощи наград и похвал, с одной стороны, и угрозы наказания - с другой, то я думаю, что люди так же устремятся ко всеобщей любви и взаимной выгоде, как огонь поднимается вверх и вода спускается вниз, и ничто в Поднебесной не сможет их остановить'. Осуществление 'всеобщей любви' передается, таким образом, в руки правителей, которые при помощи наград и наказаний могут заставить тех, кого не убедили доводы искусного ритора, понять, что самое выгодное для них - это любить друг друга.

Оба способа осуществления всеобщей любви объединяет одно: они исходят из предпосылки, что человек делает лишь то, что ему выгодно. Если Конфуций наряду с идеалом послушного сына и примерного подданного создает идеал человека, действующего из бескорыстного стремления воплотить в жизнь нравственные ценности, то Мо-цзы уверен, что человек озабочен только тем, чтобы доставить себе удовольствие и избежать страдания. Никаких других мотивов Моцзы не признает. Л.Вандермерш называет эту концепцию 'пессимистической'. Бодрый активизм Мо-цзы вряд ли может быть назван пессимизмом, но Вандермерш прав в том отношении, что Моцзы не верит в лучшие возможности человека. И, хотя он требует от людей максимального альтруизма, достичь его при таком подходе можно лишь при помощи воздействия на человека извне наказаниями и наградами. Система этих наказаний и наград исходит от государства, и, таким образом, именно государственная организация делается для Мо-цзы основной проблемой. Если для Конфуция в центре стоял человек и политика трактовалась как сфера этики, говорившей об отношении человека к человеку, то Мо-цзы, перенося центр тяжести на государство, совершает решающий шаг в направлении политизации китайской общественной мысли.

Отказавшись от идеала личности и перенеся все свои надежды на идеальное государство, Мо-цзы создал первую в Китае утопию.

**Утопия всеобщего конформизма**

Утопическое государство описано в главах, названных "Превознесение унификации" ("Шан-тун"). Прежде чем перейти к содержанию этих глав, необходимо рассеять недоумение, которое, возможно, возникнет у читателя в связи с тем, что в тексте трактата говорится о прошлом, утопия же, как известно, имеет в виду будущее. Специфика утопических идей в Китае состояла именно в том, что они выступили в одежде золотого века прошлого. Это отметил Э.Балаш, констатировавший, что в истории Запада часто рядили новое в исторический костюм, в Китае же такая тенденция может считаться чем-то почти органическим; Э.Балаш удачно назвал такого рода идеи ретроспективной утопией. Теперь посмотрим, как представлял себе Мо-цзы идеальное государство. Он начинает с описания такого состояния общества, когда не было еще управления. "В это время у одного человека был один взгляд, у двух - два, у десяти - десять, а у массы людей была масса взглядов. Каждый придерживался своего взгляда и отрицал взгляды других, так что существовало взаимное отрицание. Внутри семьи отец и сыновья, младшие и старшие братья ненавидели друг друга, семьи раскалывались, и их члены не могли жить в согласии друг с другом А в Поднебесной все прибегали к воде, огню и яду, чтобы нанести друг другу вред. Те, у кого была сила, отказывались помогать другим, те, у кого было имущество, предпочитали, чтобы оно сгнило, лишь бы не делить его с другими, и те, у кого было доброе учение, держали его в тайне и не учили ему других. Хаос в Поднебесной был такой, как будто она была населена зверями и птицами. И если попытаться понять, откуда произошел этот хаос, то становится ясно, что в Поднебесной не было правителя".

Фэн Ю-лань подметил сходство этой теории, согласно которой до возникновения государства существовала война всех против всех, с теорией Гоббса. В "Левиафане" Гоббс пишет: "И пусть мы имеем перед собой какое угодно множество людей, однако если каждый из них будет руководствоваться в своих действиях своими частными суждениями и частными стремлениями, то такое общество не может ожидать ни защиты, ни покровительства ни против общего врага, ни против несправедливостей, причиненных друг другу. Ибо, будучи не согласны во мнениях относительно лучшего использования и применения своих сил, они не содействуют, а мешают друг другу, и своим взаимным противодействием они сводят свои силы к нулю, вследствие чего они не только легко могут быть покорены немногочисленным... врагом, но и при отсутствии общего врага они ведут друг с другом войну за свои частные интересы".

Выход из этого состояния, по Мо-цзы, был найден в том, что люди избрали сына неба. "Поэтому избрали самого умелого и способного человека в Поднебесной и поставили его сыном неба. Поскольку сил у него не хватало, он избрал других умелых и способных людей в качестве трех гунов (), своих помощников... Но Поднебесная так обширна, что невозможно судить о пользе или вреде" народов далеких государств и необычных земель; поэтому он решил разделить Поднебесную на множество государств и поставить царей и правителей, чтобы они ими управляли. Когда цари и правители были поставлены, у них не хватило сил, и они выбрали умелых и способных в своих государствах и сделали их своими служащими.

После того как были поставлены эти служащие, сыны неба провозгласил народу Поднебесной о своем правлении: "Услышав о хорошем или плохом, каждый должен сообщить об этом вышестоящему, и то, что вышестоящий находит правильным, все должны признать правильным, а то, что вышестоящий находит неправильным, все должны признать неправильным. Если же вышестоящий совершает ошибку, его надо выправлять и наставлять. Если подчиненные хорошие, то вышестоящий должен опираться на них и рекомендовать их. Отождествлять себя с вышестоящими, но не уподобляться низшим - такое поведение будет награждаться сверху и одобряться снизу. Если же кто, услышав о хорошем или дурном, не донесет об этом вышестоящему, если то, что сверху признано правильным, не будет признано правильным, а то, что сверху признано неправильным, не будет признано неправильным, если, когда вышестоящий совершил ошибку, его не выправили и не наставили, если, когда подчиненные хорошие, на них не опирались и их не рекомендовали, если уподоблялись низшим и не отождествляли себя с вышестоящими, - все это будет наказываться и осуждаться народом". Такова была основа для наград и наказаний, причем каждый случай рассматривался с величайшей тщательностью и следствие внушало доверие".

В этих высказываниях имеется знаменательное противоречие, показывающее, что теория Мо-цзы занимает положение на полпути между учением Конфуция и легизмом. Конфуций требовал, чтобы цзюнъ-цзы наставлял правителя. Но для этого сам он должен быть автономной нравственной личностью, должен быть гармоничен, но не тождествен другим. Характерно, что Конфуций отрицательно оценивает то самое качество тождественности, единообразия, унификации ( тун), которое так превозносит Мо-цзы и которое играет столь существенную роль в его представлении о государстве. Приведенный текст не оставляет сомнений в том, что это государство построено на полнейшем конформизме. Требование поправлять ошибающегося вышестоящего представляет собой в этом контексте величайшую нелепость, ибо непонятно, как может указывать на ошибки вышестоящего тот, кто, как только что говорилось, обязан находить правильным то, что считает правильным вышестоящий.

Это противоречие можно попытаться разрешить только с учетом того, что разрыв с основным подходом Конфуция еще не полностью осознан самим Мо-цзы. Отсюда - употребление им конфуцианских терминов 'жэнь' ('человечность'), 'цзюнь-цзы' и т.д., от чего впоследствии полностью отказались легисты. Этим и объясняется, что здесь, среди чуждой ему по духу механической системы всеобщего согласия, доносительства и повиновения, вдруг выплывает положение о необходимости наставлять вышестоящих, как бы перенесенное из учения Конфуция о цзюнъ-цзы. Легистский мыслитель Хань Фэй (280-230 гг. до н.э.) уже ведет открытую борьбу против конфуцианской доктрины о том, что настоящий советник обязан наставлять своего государя.

Еще одна совершенно новая в политической теории Китая особенность приведенного текста состоит в том, что система информации при помощи доносов впервые провозглашается основой управления. В "Лунь-юй" имеется диалог, показывающий отношение Конфуция к этому вопросу. Здесь говорится: "Шэский правитель сказал Конфуцию: "Среди нас есть такие, которых можно назвать прямыми. Если отец такого человека украдет овцу, сын донесет на него". Конфуций ответил: "У нас прямые не таковы. Отец укрывает сына, сын укрывает отца - в этом прямота". В отличие от Мо-цзы, для которого семейных привязанностей (как и чувств вообще) не существует, Конфуций ставит эти чувства выше долга по отношению к государству. Исходя из общего духа учения Конфуция можно утверждать, что доносы как метод управления вообще не встречали одобрения с его стороны.

Взгляду Конфуция на государство как на организм, строящийся по образцу связанной родственными чувствами семьи, в учении Мо-цзы противопоставляется иной взгляд, при котором государство рассматривается как примитивная машина, единообразные части которой, как по команде, приводятся в движение волей правителя. Универсальным средством управления при этом провозглашаются награды и наказания. Вся декларация сына неба, по существу, представляет собой инструкцию, как действовать винтикам этой машины; возникающая картина напоминает порядки в армии, к солдатам которой обращается с приказом командир. Противник агрессивных войн, Мо-цзы в противостоянии начал вэнъ и у выбирает последнее не только потому, что он решительный и непримиримый противник культуры, но и потому, что все общество в его представлении милитаризуется. Схожесть рядового члена общества, к которому обращен указанный призыв, с солдатом увеличивается благодаря тому, что человек мыслится как одиночка, к нему обращаются как к существу совершенно изолированному, не принадлежащему ни к какой другой группе, кроме той массы, в составе которой он должен совершать требуемые повороты; помимо того, мы встречаемся здесь (опять же впервые в истории китайской политической мысли) с полным отказом от методов убеждения и переводом управления на рельсы принуждения .

Разрабатывая далее свою схему, Мо-цзы продолжает эти же основные линии. "Во главе каждой сельской волости становится самый гуманный человек из этой волости. Принимая бразды правления, он обращается к народу со следующими словами: "Услышав о хорошем или плохом, необходимо сообщить об этом уездному начальнику, и то, что он найдет правильным, все должны признать правильным, а то, что он признает неправильным, все должны признать неправильным. Откажитесь от своих дурных слов и повторяйте добрые слова уездного начальника; откажитесь от своих дурных дел и подражайте добрым делам уездного начальника". Поскольку в уезде к таким речам прислушивались, как мог в нем возникнуть беспорядок? Если разобраться, почему в уезде был такой порядок, то выяснится, что причина лишь в том, что уездный начальник сумел унифицировать взгляды в уезде".

Дальше все повторяется по восходящей - от уездного начальника к правителю царства и к сыну неба; каждый из них обращается с идентичным воззванием к народу и достигает благодаря унификации взглядов полного порядка на подведомственной ему территории. Когда доходит до сына неба, Мо-цзы заявляет, что отождествления с ним недостаточно - нужно еще отождествиться с самим небом, ибо иначе небо пошлет на народ ураганы и проливные дожди. Но все кончается не этой религиозной нотой, а следующим заявлением: "Мо-цзы сказал: "В древности мудрые цари ввели пять наказаний, чтобы установить порядок в своем народе. Это все равно, что основная нить, держащая остальные шелковые нити, или веревка, на которой держится вся сеть. При помощи этих наказаний они связывали и усмиряли тех среди народа Поднебесной, кто не отождествлял себя с вышестоящими".

Нарисованная Мо-цзы картинка идеально унифицированного государства начинает собой историю утопической мысли в Китае. Впоследствии утопические идеи были восприняты и конфуцианской традицией, подчас сохраняя некоторые следы той школы, из которой они вышли. Древнейшим образцом утопии, вошедшей в конфуцианский канон, является проект "великого единения" ( да-тун), изложенный в небольшом трактате "Ли-юнь", входящем в сборник "Ли-цзи".

Как и вышеописанная, эта утопия обращена в прошлое. Во вложенном в уста Конфуцию отрывке говорится, что, когда царило великое единение, Поднебесная была общим достоянием и для управления ею избирались наиболее способные и умелые. Люди относились по-родственному не только к своим родным и считали сыновьями не только своих сыновей. Старикам давалось достаточно для того, чтобы они могли дожить до конца своих дней, взрослые снабжались всем, что было необходимо для их дела, а дети - тем, что нужно им, чтобы вырасти. Бездетные вдовы и вдовцы, сироты, одинокие и больные - всех их кормили и содержали... Для людей было невыносимо, чтобы урожай оставался гнить на земле, но они не стремились собирать его только в свой собственный амбар. Они не могли согласиться на то, чтобы не тратить силы на полезную работу, но они не хотели, чтобы эта работа была только для них одних... Не было поэтому ни грабежей, ни краж, ни смут, ни разбоя, и двери никогда не запирались".

Хотя весь этот проект носит название, близкое к "Превознесению унификации", содержание его существенно иное. Призыв к унифицированному конформизму уступает место призыву к взаимопомощи, выходящей за рамки собственной семьи.

**Ремесло управления**

Когда читаешь мысли Мо-цзы о государстве, создается впечатление, что он охвачен восторгом человека, впервые обнаружившего, что государство - это машина, и восхитившегося чудесными возможностями, в этой машине заложенными. При анализе утопии Мо Цзы говорилось, что люди мыслятся им как части этой машины. Ясно, что такой подход противоположен мысли Конфуция, утверждавшего, что для управления необходимы лишь моральные качества. В государстве-машине управление является специальностью, ремеслом, подобным, скажем, ремеслу мясника. Мо Цзы говорит: "Если обладать справедливостью, но не обладать умением, в конечном счете никак невозможно будет продвинуться по этому пути. Это как плотник, обтесывающий дерево, но не умеющий пользоваться отвесом... Если в настоящее время цзюнь-цзы назначить мясником, то, не умея делать этого, он откажется, если же назначить его министром в государстве, он согласится, хотя и не будет в состоянии с этим справиться". В другом месте администраторы сравниваются с лучниками и колесничими. Но раз так, огромное значение приобретают вопросы управления, и в частности проблема подбора способных и умелых помощников.

В самом деле, как правителю найти подходящих людей? Мо-цзы предлагает простой способ: создание наилучших условий материального и морального поощрения. Стремление к преуспеванию - сила, способная, по его мнению, привести даже к моральному преображению. Когда древние цари, говорит Мо-цзы, объявили, что награды будут даваться только справедливым, то богатые, знатные, царские родственники и приближенные решили, что им нужно стать справедливыми. Тут же вскрывается причина такого поведения: дело в том, что привлечь низших на службу высшие могут лишь одним - материальными выгодами, низшие же могут предложить высшим лишь одно - свое умение. Это и есть важнейший пункт концепции.

Впрочем, наряду с материальным стимулированием есть еще одна возможность, о которой также упоминает Мо-цзы. Это запугивание. Продвигая способных и умелых, древние мудрые цари негодных понижали, лишали должностей, доводили до бедности и до низкого положения и обращали в рабство. "Таким образом люди, привлеченные надеждой на награду и приведенные в трепет перспективой наказания, поощряли друг друга к тому, чтобы становиться умелыми и знающими, и поэтому умелых становилось много, а неумелых - мало".

Мы видим здесь знаменательный контраст с конфуцианским подходом к проблеме управления. Если Конфуция интересует исключительно этическая сторона вопроса, Мо Цзы заинтересован в технической стороне; если у Конфуция все внимание уделено цели, то здесь на первый план выходят средства. Цзюнъ-цзы Конфуция бескорыстен, и им нельзя манипулировать. Мо Цзы недвусмысленно объявляет основным мотивом деятельности администратора материальную заинтересованность и, не стесняясь, говорит о том, что за оклад он продает свое умение. Положение того, кто участвует в управлении, для Конфуция полно глубокого драматизма; для Мо Цзы оно сводится к добросовестному выполнению рутинных обязанностей.

Еще яснее это становится, когда Мо Цзы объясняет, как должен управлять "умелый" ( сянь). "Когда умелый приступает к управлению государством, он начинает аудиенцию рано, а уходит поздно, он слушает судебные дела и управляет, и поэтому государство в порядке, наказания и законы правильны. Когда умелый становится крупным чиновником, он рано встает и поздно ложится, собирая налоги на заставах и на рынках и подати за пользование горными лесами и озерными запрудами для ловли рыбы, с тем чтобы таким образом наполнить казну. Так казна наполняется и запасы не растрачиваются... Когда государство в порядке, законы и наказания правильны, казна полна и народ богат. У правителей в этом случае есть вино и просо, чтобы приносить жертвы небу и духам, у них есть кожа и монеты, необходимые для сношений с правителями окружающих государств, у них есть средства накормить голодных, предоставить отдых усталым внутри страны и дать пропитание народу" .

Благополучие государства и благосостояние народа обеспечиваются в этом случае, как видно, добросовестностью умелого чиновника. Отметим, что в многократно повторяющихся тавтологических фразах (особенность, свойственная стилю Мо Цзы) на первом месте всегда фигурирует государство, и никакого противоречия между интересами правящих и народа Мо Цзы не видит. Эта позиция прямо противоположна взгляду Мэн-цзы, защищавшего интересы народа от покушений правителей и, в частности, настаивавшего на том, чтобы народ мог беспошлинно заниматься рыбной ловлей. Стремясь защитить прежде всего интересы государства и его представителей, Мо Цзы устанавливает три принципа управления: " если титул и положение [умелого] недостаточно высоки, народ не испытывает к нему почтения; если его оклад недостаточно жирен, народ ему не доверяет; если его приказы не решительны, народ его не боится".

Хотя Мо-цзы видит взаимный интерес правителей и умелых в том, чтобы они нашли друг друга, он далек от мысли о возможности свержения негодного правителя (как предлагал Мэн-цзы) или о преобладании умелых над правителем. Напротив, смысл этого сотрудничества, по Мо Цзы, в том, чтобы умелые, кладя свои силы на алтарь служения правителю, приписывали ему все, чего им удается добиться. "Так все прекрасное и доброе относили к правителю, а весь ропот и жалобы - к подчиненным. Мир и радость были уделом государя, беспокойство и стыд - уделом слуги. Такова была политика древних мудрых государей".

Этот малоизвестный текст еще раз показывает, что корни целого ряда легистских доктрин уходят в идеологию Мо Цзы. Вопросу возложения на подчиненных ответственности за ошибки правителя много внимания уделял Хань Фэй, смотревший на взаимоотношения между правителем и министрами как на непрерывную войну и дававший правителям множество советов, как избежать убийства, обмана и других опасностей, которые грозят от их министров. В трактате Мо Цзы эта тема не разрабатывается, но главная мысль приведенного текста - правитель должен так использовать своих приближенных, чтобы ему доставались все сладкие плоды его положения, горькие же заботы и труд падали на плечи министров, - по существу, содержит в зародыше эту легистскую доктрину. В то же время такой взгляд полностью противоречит подходу к этому вопросу конфуцианцев, постоянно подчеркивавших ответственность, которая падает на правителя, и никогда не рассматривавших проблему управления в аспекте "извлечения приятности из высокого положения".

Отказ рассматривать деятельность правителя как исполнение морального долга и подход к управлению как к ремеслу повлекли за собой и то, что Мо Цзы вносит в этот вопрос элемент количественного расчета. Приближение к нравственному идеалу может быть постигнуто только интуитивно (об этом говорит Конфуций в знаменитом тексте, где хорошее управление определяется тем, что "близкие счастливы, далекие привлечены", но никогда это суждение не может быть выражено в точных количественных данных. Однако, коль скоро управление делается специальностью, появляется возможность судить о нем, так сказать, по его эффективности. Теперь вопрос о способности к управлению решается не тем, есть ли у кандидатов необходимые моральные качества; теперь вводится строгая шкала для тех, кто по своим знаниям и способностям пригоден к управлению сотней людей, тысячей, десятком тысяч и т.д.

Когда о способностях людей судят по их внешнему виду, не проверяя их знаний, говорит Мо Цзы, тех, кто не может управлять и сотней, назначают управлять тысячей, а тем, кто не справился бы с тысячей, поручают десять тысяч. Примечательно суждение о том, что же происходит в этом случае. "Такой чиновник нагружен в десять раз больше [того, на что он способен]. Дела управления возникают каждый день, и ими надо заниматься ежедневно, но день [для такого чиновника] не может быть удлинен в десять раз. Кроме того, для управления требуются знания, а если они не могут быть увеличены в десять раз против того, что человек знает, а ему все же приходится управлять тем, что в десять раз превышает [его способности], тогда он занимается одним делом и пренебрегает остальными девятью. Пусть даже он день и ночь занимается своими обязанностями, он не сумеет все равно их выполнить".

Трезвый, деловой подход к управлению, рассматривающий это занятие как специальность и оценивающий правящего по эффективности его действий, а не по тому, в какой мере они соответствуют нравственному идеалу, лежит в основе той критики, которой Мо Цзы подверг конфуцианцев. Один из основных пороков конфуцианской школы, по мнению Мо Цзы, заключается в ее фатализме, в слепой вере в то, что "долгая жизнь и преждевременная смерть, богатство и бедность, спокойствие и опасность, порядок и беспорядок зависят от небесного повеления и не могут быть изменены". Х.Г.Крил замечает по этому поводу, что сам Конфуций никогда не говорил, что человек бессилен перед лицом судьбы, и поэтому объяснения причины тако го рода критики со стороны Мо Цзы нужно искать, по-видимому, во взглядах последователей Конфуция.

Думается, однако, что не надо обращаться к взглядам второстепенных конфуцианцев, чтобы понять, в чем здесь дело. Мо Цзы был чужд подход Конфуция, подчиняющего политическую деятельность этическим ценностям и оценивающего в связи с этим дела правящих не по результатам, а по стремлениям. Эта особенность, как сообщается в "Лунь-юй", была подмечена простым человеком, сказавшим о Конфуции: "Не тот ли это, кто знает, что сделать ничего нельзя, и все же пытается что-то сделать?". В обвинении конфуцианства в фатализме, в бездеятельности сказался протест политика против сдерживавших его активность этических норм, протест в значительной мере подсознательный. В самом деле, если Мо Цзы решается открыто выступить против культуры, заявляя, что она представляет собой "ненужную роскошь", то против этики он выступать не осмеливается. Здесь еще раз мы убеждаемся в том, что учение Мо Цзы стоит где-то на полпути между учением Конфуция и легизмом. Заменяя нравственность целесообразностью и этику политикой, он как бы сам себе боится признаться в значении своего нововведения. Напротив, в многочисленных монологах он пытается доказать, что его учение и есть настоящая этика, что именно оно и обеспечивает осуществление конфуцианских нравственных идеалов. Окончательные выводы из посылок Мо-цзы извлекут впоследствии легисты, которые открыто выступят против принципа человечности, "губительного для государства"

Стремление снять все преграды, мешающие политическому деятелю, лежит и в основе критики традиционализма конфуцианцев со стороны Мо Цзы. "По словам конфуцианцев, - говорит Мо Цзы, - цзюнъ-цзы. только в том случае может считаться человечным, если он носит древнюю одежду и говорит древним языком. В ответ нужно сказать, что так называемый древний язык и древняя одежда были когда-то новыми, и если древние люди говорили на этом языке и носили эту одежду, следовательно, они не были благородными людьми. Но неужели для того, чтобы стать человечным, следует носить одежду неблагородных людей и говорить их языком? Конфуцианцы также говорят, что благородный человек следует за древними, но не творит ничего нового. На это нужно ответить: "В древности И изобрел лук, Юй - латы, Си-чжун - колесницу, а искусник Чуй - лодку. Так неужели нужно считать нынешних дубильщиков, оружейников, столяров и каретников благородными людьми, а И, Юя, Си-чжуна и Чуя - мелкими людьми? Кроме того, кто-то должен был изобрести то, чему конфуцианцы следуют. Значит, они следуют путем мелких людей"

Так Мо Цзы - новатор наносит тяжелый удар по традиционализму конфуцианцев. Но стоит вдуматься в его аргументацию, как мы увидим ту же противоположность подходов к решению проблем общественного устройства, с которой сталкивались ранее и в которой не все так просто и однозначно. Миру гуманитарной культуры, ценности которой связаны с традицией, противопоставляется мир ремесла, где основные достижения связаны не с восприятием заимствованного, а с изобретением. И если, по убеждению конфуцианцев, в гуманитарной культуре ничего абсолютно нового быть не может (творчество здесь возможно главным образом как новая интерпретация, наполнение новым содержанием завещанного , то ремесло лучше всего демонстрирует преимущества нового как такового.

**Упразднение музыки**

Уже отмечалось, что для Мо-цзы универсальным критерием является удовлетворение элементарных потребностей наибольшего количества людей. С характерной прямолинейностью он требует, исходя из этого, ликвидации любых украшений. Одежда, как доказывает Мо-цзы, предназначена лишь для того, чтобы согревать в холод и давать прохладу в жару; дома - для того, чтобы защищать от воров, а также от ветра и холода зимой, от жары и дождя летом; оружие - чтобы защищаться от повстанцев и бандитов; лодки и повозки - для того, чтобы люди могли общаться друг с другом. Указание на непосредственное назначение всех этих предметов каждый раз сопровождается повторяющейся фразой: "Все роскошное и не способствующее этим целям должно быть устранено". Если по отношению к необходимым предметам Мо-цзы настаивает на умеренности, то все, что вообще не направлено на удовлетворение элементарных потребностей, он просто требует упразднить. Его аргументация содержится в главах "Упразднение музыки".

Термин "юэ", обычно переводимый как "музыка", в древнекитайском языке имел более широкий смысл. Он большей частью означал танцы, сопровождавшиеся музыкальными инструментами, но Мо-цзы толкует его еще более расширительно: "Мо-цзы осуждает музыку не потому, что он находит неприятным звук больших колоколов и барабанов, цитр и дудочек; не потому, что он не находит красивой резьбу и украшения; не потому, что ему не нравится вкус поджаренного мяса; не потому, что он не находит, что приятно жить в высоких башнях, широких павильонах и отдельных от остальных помещений залах". В понятие "юэ" включается, таким образом, и живопись, и резьба, и кулинарное искусство, и архитектура. Все это, как считает Мо-цзы, должно быть ликвидировано, поскольку ни в коей мере не помогает облегчить участь простого народа. Он говорит: "Есть три вещи, которые мучают народ: голодные не получают пищи, мерзнущие не получают одежды и усталые не получают отдыха. Это три великих страдания народа. Если мы начнем бить в большие колокола и в барабаны, играть на цитрах, дуть в дудки и трясти щитами и секирами в боевом танце, даст ли это народу одежду и еду?".

Занятие музыкой и танцами не только бесполезно, но и вредно, поскольку, по Мо-цзы, оно отвлекает и простой народ, и чиновников от их прямых обязанностей - от производства и управления. Именно в выполнении непосредственных трудовых функций видит Мо-цзы отличие человека от животного. У зверей, птиц и насекомых, говорит он, есть одежда - это их мех и шкура. Обувью служат им когти, едой и питьем - трава и вода. Поэтому они могут не трудиться. Человек же в отличие от них должен трудиться, чтобы жить. Из этого положения Мо-цзы делает вывод, что трудом (и отдыхом, необходимым, чтобы трудиться дальше) должна исчерпываться человеческая жизнь.

Он предлагает уничтожить не только культуру и искусство как вещи бесполезные, но и человеческие чувства, ибо, как замечает Фэн Ю-лань, с последовательно-утилитаристской точки зрения многочисленные эмоции человека не только не имеют никакой практической ценности, но и никакого значения вообще. Чтобы они не стали помехой для действия, их следует ликвидировать. Человек - винтик в государстве, по Мо-цзы, - не должен стоять зря: он должен непрерывно функционировать. Так, забота о пользе массы оборачивается холодным равнодушием, когда доходит до реальной жизни отдельного человека.

В трактате "Мо-цзы" имеются интересные диалоги, рассказывающие, как конфуцианцы полемизировали с подходом Мо-цзы к культуре и к человеку. Конфуцианец Чэн Фань говорил, обращаясь к Мо-цзы: "По-вашему, мудрые цари не занимались музыкой. Это все равно, что никогда не снимать сбруи с запряженной лошади или никогда не спускать натянутого лука. Это невозможно, ни одно живое существо такого бы не выдержало". Мо-цзы в ответ соглашается, что при древних царях музыка была, но заявляет, что музыка и управление обратно пропорциональны друг другу и что превосходство древнейших правителей Яо и Шуня заключается в том, что при них музыки было мало, а управления много, с течением же времени музыки становилось все больше, управления - все меньше.

Иначе подходит к этому вопросу Гун Мэн-цзы, другой конфуцианец, разговор с которым приведен у Мо-цзы. В то время как, на взгляд Чэн Фаня, музыка необходима человеку потому, что он не может жить без радости, Гун Мэн-цзы рассматривает музыку (наряду с "ли" - ритуалом) как проявление расцвета культуры, тесно связанное с миром и общественным спокойствием. "Если в государстве хаос, - говорит Гун Мэн-цзы, - его упорядочивают, если государство в порядке, занимаются ритуалом и музыкой. Если государство бедное, занимаются своими делами, если государство богато, занимаются музыкой". "Даже если государство в порядке, - отвечает конфуцианцу Мо-цзы, - нужно непрерывно стремиться к порядку... Вы говорите, что, если государство в порядке, занимаются обрядами и музыкой, а в случае хаоса его упорядочивают. Это все равно, что начать копать колодец, когда что-то застряло в горле, и звать врача, когда больной умирает".

Противоположность конфуцианского и моистского подходов к культуре нашла пластичное выражение в отрывке, где Мо-цзы спрашивает у конфуцианца: для чего нужна музыка? Конфуцианец отвечает: "Для музыки". На это Мо-цзы возражает: это все равно, как если бы на вопрос о том, для чего нужен дом, ответили, что дом нужен для дома, в то время как на самом деле дом нужен для того, чтобы летом спасаться от жары, зимой - от холода и чтобы были отделены друг от друга мужчины и женщины. Если для конфуцианца музыка не нуждается ни в каком оправдании, ибо она ценна сама по себе, то Мо-цзы требует, чтобы была доказана польза музыки для удовлетворения элементарных потребностей. Потребностей более высокого порядка он не признает.

**Значение моизма**

В IV-III вв. до н.э. учение Мо-цзы пользовалось в Китае известной популярностью, затем, в конце III в. до н.э., внезапно исчезло со сцены, и когда уже в XIX в. к трактату 'Мо-цзы' снова пробудился интерес, моизм оказался не живым учением, а объектом исследования историков философии.

Ученые предлагают различные объяснения уникальному в истории китайской мысли факту внезапной утраты интереса к влиятельному учению. Некоторые говорят о том, что причиной было гонение на гуманитарную культуру при императоре Цинь Ши-хуане, другие видят причину в моистском экстремизме, нашедшем выражение как в проповеди всеобщей любви вместо всех остальных человеческих привязанностей, так и в аскетизме и требовании суровой экономии. Некоторые исследователи связывают закат учения Мо-цзы с его мрачным утилитаризмом и полным отсутствием психологической тонкости. Б.Уотсон считает, что существенную роль наряду с другими моментами сыграл и нудный стиль трактата, делающий мучительным его чтение.

Признавая значение этих факторов, мы думаем, что решающую роль здесь сыграла неспаянность теории Мо-цзы, делавшая ее противоречивым и нежизнеспособным конгломератом. Возведение на пьедестал государственной машины, стремление к ее наибольшей эффективности приводили к мысли о манипулировании людьми при помощи наказаний и наград. Говоря в этом контексте о необходимости увеличения окладов чиновников и усиления их власти, Мо-цзы вступал в кричащее противоречие с имеющимися в его же системе эгалитарными тенденциями - борьбой против роскоши ради удовлетворения потребностей народа в еде и в одежде. Низведение человека до роли винтика никак не сочеталось с унаследованными от Конфуция моральными устремлениями. Будучи в течение некоторого времени идеологией воинствующей секты, учение Мо-цзы не могло надолго привлечь ни моралиста, которого отталкивали утилитаризм и механистичность его утопического идеала, ни настоящего поклонника всесильного государства, ощущавшего как нечто чуждое его эгалитаризм.