**Моизм**

Андрей Тесля

О жизни Мо-цзы (490/468 – 403/376 гг. до н.э.) сохранились весьма незначительные сведения. Известно, что Мо-цзы вышел из школы Конфуция, пройдя обучение у одного из учеников философа. В дальнейшем он создал собственную философскую школу, причем по внутреннему устройству и принципам общежития она скорее напоминала сектантскую общину, что соответствовало и теоретическим установкам философа.

Учение философа дошло до нас в трактате «Мо-цзы» , составленном, по всей видимости, его учениками где-то в IV в. до н.э. Цель и исходные методологические принципы трактата совпадают с «Лунь юй» Конфуция – главной задачей полагается применить мудрость древних к современной ситуации, дать древнему знанию актуальное толкование и в конечном счете использовать его для переустройства современного общества на принципах древности. Различие, соответственно, в том, каким образом понимается сама эта древность. Заглавия десяти первых глав коротко формулируют основные положения моизма:

1. Почитание достойных (Шан сянь). 2. Почитание единения (Шан тун). 3. Объединяющая любовь (Цзянь ай). 4. Отрицание нападений (Фэй гун). 5. Сокращение потребления (Цзе юн). 6. Сокращение погребальных [расходов] (Цзе цзан). 7. Воля неба (Тянь чжи). 8. Духовидение (Мин гуй). 9. Отрицание музыки (Фэй юэ). 10. Отрицание предопределения (Фэй мин).

Конечной целью и критерием мудрой администрации, в согласии с Конфуцием, полагается благо народа. Для того, чтобы поставленная цель была достигнута, надлежит выдвигать и использовать на службе достойных, которые имели бы право не только управлять на основании общепризнанных принципов, но в случае необходимости также поучать и поправлять самого правителя. Высшая воля Неба – гарант и осуществление этического принципа – выражает свое одобрение или неодобрение живущим, в первую очередь правителям. Выражением воли Неба служат знамения и аномальные природные явления. Выше приведенные моменты доктрины, за исключением истолкования природных явлений как свидетельств воли Неба, в целом характерны для всех школ, испытавших позитивное воздействие конфуцианства. Своеобразие же Мо-цзы заключается в принадлежащей ему универсалистской этической доктрине, утверждающей принцип равной и всеобъемлющей люби. Зло, царящее в мире, проистекает из всеобщего разъединения – из противопоставления своих чужим, из господства сильных над слабыми, умных над глупыми. Для того, чтобы изменить положение и достигнуть всеобщей гармонии и счастья надлежит изменить первоначальный принцип, порождающего все прочее зло – надлежит научиться относиться к другим как к своим, любить чужого как своего. Таково конечное стремление Неба, которое в своем каждодневном проявлении реализует этот всеобщий принцип, всем равно посылая свет и тепло, пропитание и надежду. Правители, осознав истинный принцип, должны с помощью наград и наказаний побудить людей возлюбить ближних своих как самих себя, чужих как своих: «Если люди будут относиться к чужому государству как к своему, кто тогда станет поднимать свое государство с тем, чтобы напасть на другое? Это означало бы напасть на самого себя. Если люди будут относиться к чужому городу, как к своему, кто тогда станет поднимать свой город, чтобы напасть на другой? Это означало бы напасать на самого себя. Если люди будут относиться к другим семьям как к своей, кто тогда поднимет свою семью, чтобы разрушить чужую? Это означало бы свергнуть самого себя» (IV, 14 – 16). Как и большинство архаических утопий, проект Мо-цзы построен на ограничении потреблении – жесткой и последовательной экономии, переходящей в своего рода аскетизм – единственный способ, на взгляд философа, обеспечить достаточное пропитание всем обитателям Поднебесной. Но если легисты, обеспокоенные той же проблемой приискания достаточных доходов, полагали выход отчасти во внешней экспансии, а отчасти в расширении производства, то для Мо-цзы последний источник не рассматривается в качестве значительного ресурса. Уповая и всячески подчеркивая упорный труд – в первую очередь земледельческий – он не связывает с ним рост производства, он остается для него только тем, что может обеспечить пропитание. Война же, на взгляд Мо-цзы, абсолютна неприемлема – ее недопустимость вытекает, с одной стороны, из универсалистского характера моисткой этики, не ограниченной (в отличие от легистов) интересами отдельного государства, но предполагающей видение Поднебесной в целом как cosmos’а – связанного, упорядоченного пространства. С другой стороны, война, на взгляд Мо-цзы, есть чистое разрушение – она вредит не только побежденным, но и победителям, и тем и другим мешая производить полезные вещи, и, более того, отбивая (уже в первую очередь у победителей) «вкус» и привычку к труду . Одним из кардинальных пунктов, в которых моизм расходится с конфуцианством, является присущее первому учение о вредности музыке и отрицательное отношение к пышным похоронам. Вопрос, кажущийся внешним и затрагивающий сравнительно малозначительные стороны социальной жизни, в конечном счете приводит к выявлению глубинной конфронтации конфуцанства с моизмом и высвечивает коренные особенности моисткой доктрины. Музыка вредна, поскольку она отвлекает время и силы людей от труда, отключает внимание и переключает интересы на пустые предметы, существует преимущественно для развлечения верхов и, самое главное, не приносит никакой пользы (VIII, 32). Аналогичным образом, богатые похороны и траур отвлекают много средств и сил – куда лучше ограничиться простым гробом и неглубокой могилой, обрядив покойника в скромные погребальные одежды (VI). Если для Конфуция музыка ценна тем, что дарит восторгом, переживанием, всплесками эмоций – вырывая человека из рутины повседневного существования, то именно этим нарушением строгой упорядоченности, спонтанностью она и вызывает осуждение Мо-цзы. Аналогично, разрушая ритуал похорон и длительного траура, Мо-цзы тем самым наносит удар по связи поколений, по ритуальной, символически-обрядовой передачи ценностей социальной жизни, запечатленных в конфуцианском принципе ли. Основа осуждения и отвержения церемоний, ритуалов и музыки со стороны Мо-цзы – бесполезность, бессмысленность данных занятий. Все, что не имеет осязаемой пользы, должно быть отвергнуто. Каждый должен трудиться и приносить пользу – причем сообразуясь не с собственными представлениями, не с тем, что достаточно для него самого, но в полную силу, в соответствии с теми стандартами, что задает «общее благо»: Человеку «прежде всего… следует обеспечить самого себя. Если у него останутся силы, их следует употребить на благо остальных. Если у него останутся излишки, ими следует поделиться с другими» . Столь глубокий конфликт с основными ценностями китайского патриархального общества, готовность разорвать с традицией ради утилитарных соображений, не позволяет Мо-цзы надеяться обрести опору своему учению путем убеждения широких кругов. Основная надежда в установлении справедливого общественного строя возлагается на государство, долженствующее внедрить новые идеи и принципы жизни средствами политической администрации, путем принуждения, убеждения и наказаний. Возлагая столь большие надежды на государство, Мо-цзы впервые в истории политической мысли формирует учение о возникновении государства в результате общественного договора. Первоначальное, догосударственное существование общества мыслиться как состояние хаоса, всеобщей вражды: «В древности, когда появились люди и еще не было ни законов, ни администрации, у каждого был свой взгляд на должное (справедливое). У одного человека – один, у двух – два, у десятерых – десять; сколько людей, столько суждений. Каждый придерживался своего и отвергал суждения других, так что все были против всех. Отец и сын, младший и старший брат ненавидели друг друга. Не имея возможности жить в согласии, семьи распадались. В Поднебесной люди прибегали к воде, огню и яду, чтобы навредить друг другу. Сильные отказывались помочь другим, имущие готовы были сгноить излишки, но не поделиться с другими, а умные держали свои знания при себе и отказывались поделиться ими. В поднебесной существовал такой же хаос, как в мире зверей и птиц» (III, 11). Наиболее мудрые, осознав, что происходит такой беспорядок от отсутствия руководителя, избрали наиболее достойного и способного и поставили его сыном Неба. Так как одного сына Неба было недостаточно, чтобы держать всю Поднебесную в порядке, ему избрали в помощники (гуны) еще трех мудрых и способных. Однако и их было недостаточно, чтобы рассудит, что верное и полезно для людей, живущих в отдаленных местах. Посему Поднебесную было решено разделить на множество уделов и поставить в каждом из них правителя. Последние же, вновь осознав, что и их сил недостаточно для управления, сами избрали себе в помощь мудрых и достойных и сделали их чиновниками. После того, как все означенное было сделано, сын Неба обратился к людям Поднебесной и изложил им принципы верного правления: «Услышав о чем-либо хорошем или дурном, каждый должен сообщить об этом начальнику. Что начальник сочтет правильным, все должны признать правильным; что он сочтет неверным, все должны считать неверным. Если он ошибется, подчиненные должны поправить его; если подчиненный преуспеет, руководитель должен выдвинуть его. Солидаризироваться с высшими, а не с низшими – такое поведение одобряется низшими и вознаграждается высшими. Если же кто-нибудь, услышав о чем-либо хорошем или дурном, не сообщит об этом начальнику; если то, что начальник считает верным, не будет признано верным, а что считает неверным, не будет сочтено неверным; если подчиненные не поправят руководителя, когда он ошибется; если преуспевающие подчиненные не будут выдвигаться; если кто-либо станет солидаризироваться с низшими, а не ориентироваться на высших, – все будет наказываться вышестоящими и осуждаться народом» (III, 11). Таким образом, народ в идеальном государстве Мо-цзы лишен традиционных семейно-общинных и культовых связей, расчленен и должен идентифицировать себя исключительно с начальством. Иерархия господства и подчинения, в свою очередь сведенная к государственно-административному аппарату, представляет собой единственную скрепу между составляющими общество людьми . В свою очередь, против ранее заявленного идеала, переходя в практическую плоскость, Мо-цзы вынужден ввести в систему элемент страха – то, на искоренение чего первоначально и был направлен проект идеального общественного устройства. Он заявляет, что правитель должен обладать широкими полномочиями, дабы его боялись (II, 9). Социальная гармония, заявленная в качестве конечной цели, по мере конкретизации обращается в упорядоченность стандартизированных элементов – идеал равенства влечет к максимально возможному подобию всех людей, составляющих совершенное общество, различающихся только положением на единой и единственной иерархии управления. Следует, однако, отметить, что моисткая доктрина – несмотря на все ей присущее стремление к стандартизации и административный пиетет – весьма далека от легизма. От последнего ее отличает наличие внешнего – независящего от человеческого усмотрения – регулятивного принципа, в качестве какового выступает Небо, культ которого моизм наследовал от конфуцианства. Принцип Неба при этом претерпевает существенную трансформацию – исключительным, абсолютизируемым моментом здесь оказывается безликая, всеобщая справедливость, жестоко и неумолимо карающего всякого, ее преступившего (IX, 35) . Мо-цзы отлично осознает, что страх наказания, налагаемого начальником, сам по себе недостаточен дабы создать устойчивое правление – дабы люди подчинялись, они должны бояться не земных властей, не своих непосредственных начальников, но того мира духов, что окружает их и, самое важное – Неба, от которого невозможно ни бежать, ни укрыться: «Страх родителей, соседей, вождей [начальников], от которых можно ускользнуть, служит лишь жалкой преградой перед анархией. Но от духов нельзя ускользнуть, совсем невозможно скрыться от Неба. Нет лесов, ущелий, пещер и других укрытий, позволяющий спрятаться от небесного гнева, ибо его сияние видит все» . Все пронизывается страхом – и для каждого есть тот, кто несет ему страх – для крестьян это мстительные духи, для династий – небесные покровители династий, и высшая заповедь, обращенная к правителю Поднебесной, гласит: «Бояться следует прежде всего наивысшего владыку, Небо» . \*\*\* Как уже было отмечено, ученики и последователи Мо-цзы образовали жесткого организованную общину, призванную осуществлять принципы моизма. Это само по себе достаточно нетипично для китайских философских течений той эпохи, как правило складывавшихся в достаточно свободно организованные школы, наподобие круга учеников Конфуция. Моистская секта состояла преимущественно из представителей низших слоев общества – ремесленников и потерявших свой заработок наемных воинов («рыцарей» по терминологии некоторых исследователей). Возглавлялась она «великим учителем» – цзюй цзы – который считался «совершенномудрым» (шэн). В древней традиции сохранились имена четырех «великих учителей», наследовавших Мо-цзы. Главной задачей учеников Мо-цзы была проповедь, по возможности наиболее широкое распространение учения. Этой же цели соответствовал и дошедший до нас трактат «Мо-цзы», по словам М. Гране, нацеленный больше на то, чтобы убедить, чем доказать – «есть что-то демагогическое в его способе аргументировать» . Сам же трактат представлял собой преимущественно сборник образцов проповедей. Стремясь распространить учение, сторонники Мо-цзы воздействовали на публику и тем, что первым бросалось в глаза – своим полным пренебрежением к одежде. Избранный ими покровитель – герой Юй Великий, обошедший всю Поднебесную, когда обустраивал реки и горы – должен был в целостном образе демонстрировать ключевые стороны доктрины. Сам Юй «одевался в мешковину, работал мотыгой, ради общественного блага так изнурял себя, что у него на запястьях не оставалось ни единого волоса, дождь его умывал, а ветер причесывал. Тот, кто не давал обета следовать путем (дао) Юя, никоим образом не допускался в секту» . В «Чжуанцзы» сохранился образ моистов: «Моисты… одевались большей частью в шкуры и платье из грубого сукна, носили деревянные сандалии или плетеные из соломы, не отдыхали ни днем, ни ночью и считали высшим [благом] тяжелый труд. [Они] говорили: “[Тот, кто] на это не способен, отрицает путь Молодого Дракона [т.е. Юя – А.Т.] и недостоин называться моистом”» (XXXIII) . Согласно преданию (Хань Фэй-цзы, 50) моисты делились на три направления, что нашло свое отражение в структуре трактат «Мо-цзы», где глава обычно подразделяется на три параграфа, поясняющие (с теми или иными оттенками) основную тему . Этот раскол – выразившийся также и разделением секты на три автономных организации – датируется приблизительно концом IV в. до н.э. Замкнутость моистской общины, а равно внутренние конфликты, приведшие к расколу, ослабили моизм, так и не смогший стать существенной политической или идейной силой Древнего Китая. Однако окончательно точка в истории моистской общины была поставлена внешними насильственными действиями – сначала гонениями и казнями в период правления династии Цинь (221 – 207 гг. до н.э.), а затем конфуцианскими запретами при династии Хань. С этого времени моизм существует исключительно как духовное наследие, воспринимаемое в той или иной степени последующими течениями китайской общественной мысли. Уже Чжуан-цзы, размышляя над учением моистов, писал: «Учение Моцзы еще не потерпело поражения, но разве достойно [человеческой] природы осуждать пение, когда поют, осуждать плачь, когда плачут, осуждать радость, когда радуются. Жизнь Моцзы прошла в тяжелом труде, похороны его были бедными, учение его очень жестокое. [Оно] велит людям печалиться, горевать, его трудно осуществить и, боюсь, нельзя считать учением мудрого. [Оно] противоречит сердцам Поднебесной и для Поднебесной невыносимо. Хотя сам Моцзы мог его выполнять, но что было делать с Поднебесной?» (Чжуанцзы, XXXIII) . И тем не менее, несмотря на противоречие их учения базовым ценностным установкам китайской культуры, моисты в IV – III вв. до н.э. пользовались значительно большей известностью и успехом, чем, например, ученики Конфуция. Как отмечал Марсель Гране, объяснить эту популярность «можно лишь кризисом, который переживала тогда китайская цивилизация» .