

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Станислав РЫКОВ

кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: stasrykov@mail.ru

ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МОИСТОВ

Настоящая статья представляет собой обзор этико-политической философии моизма – одной из ключевых для изучения древнекитайской рациональной аргументации школ древнекитайской философии периода «Борющихся царств» (V–III вв. до н. э.). Статья специально подготовлена для проекта Электронной Философской Энциклопедии Института философии РАН. В статье рассматриваются классические 10 моистских доктрин, критика альтернативных доктрин оппозиционных школ, а также критерии, которые моисты выделяют для обоснования и критики.

Ключевые слова: китайская философия, этика, политика, моизм, Мо-цзы, моисты, польза, консеквенциализм, общественный договор, Небо, религия

Введение

Моисты (мо-чжэ 墨者, досл.: «те, кто [следуют пути Учителя] Мо) – это фигурирующее уже в доханьских текстах название (и возможное самоназвание) организованных в сообщество последователей учёного-философа, учителя, дипломата и политического

деятеля Мо Ди 墨翟 (490/478/468–403/392/376) [6, p. 2, fn. 5]. Философию моистов типологически можно было бы назвать древнекитайским аналитическим консеквенциализмом. Собрание текстов, традиционно атрибутируемых моистским или околomoистским кругам, носящее название по имени основателя – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактаты] Учителя Мо» (далее МЦ), – это древнекитайский шедевр скрупулёзного различения понятий, рациональной аргументации и критики (местами доходящей до схоластической), а также гносеопротологической теории. Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, можно сказать, что моисты фактически положили начало философии в Китае. Моистская философия – также весьма важный контрпример для любых редукционистских теорий, видящих в древнекитайской мысли не философию, а лишь околорациональную «мудрость» [см., напр.: 1; 5]. Предлагаемый далее обзор моистской этико-политической философии (предмета основного их внимания) призван проиллюстрировать рационально-аргументативные достижения моистов на этом поприще.

«Три критерия» (*сань фа* 三法) и десять доктрин

Моистская философия изначально полемична, поэтому она сознательно и неоднократно задумывается над критериями, по которым можно убедить целевую аудиторию «принимать/утверждать/считать правильной» (*ши* 是) или «отвергать/считать неправильной» (*фэй* 非) ту или иную этико-политическую концепцию.

Желаемые оппонентом и общезначимые критерии. В основных доктринальных главах 8–37, критической гл. 39 и диалогических главах 47–50 МЦ¹ можно выделить две аргументативные тактики, которыми моисты пользуются, чтобы убедить целевую аудиторию в правильности своих концепций. Согласно первой, моист говорит примерно следующее: «Если целевая аудитория желает X, то она должна принять нашу доктрину Y», и далее пытается показать, что его доктрина Y прямо влечёт X. Согласно второй тактике, моист выбирает явление X, относительно которого у оппонента нет сомнения в том, что оно – хорошо и правильно (как правило, это какой-либо положительный термин оппозиционной философии или важный общефилософский положительный термин), и пытается показать, что воплощение этого явления напрямую связано с моистской доктриной Y. Иногда моист пытается показать, что

¹ Здесь и далее выдержки из текста *Мо-цзы* (кроме гл. 40–45) даны в редакции, нумерации и разбивке на абзацы в [2]. Гл. 40–45 даны по [7]. (*Здесь и далее перевод с китайского мой. – С.Р.*)

его концепция У логически необходима и тем самым просто не оставляет целевой аудитории возможности её отвергнуть. Эти стратегии сознательно отрефлексированы².

Три основных моистских критерия. Если критерий Х не является общефилософским термином или термином оппозиционной философии, то он сводится к одному или нескольким так называемым моистским «трём критериям» (*сань фа/бяо* 三法/表, [см.: 2, гл. 35–37] (варианты критериев К1 и К3 также в [2, гл. 47, фр. 3], см. *Таблицу 1*).

Таблица 1. «Три критерия»
(по [2, гл. 35, фр. 2; гл. 36, фр. 1; гл. 37, фр. 1])

		Отрывки		
		[2, гл. 36, фр. 1]	[2, гл. 35, фр. 2]	[2, гл. 37, фр. 1]
Критерии	К1	А) «дела совершенноумудрых царей древности » (<i>шэн ван чжи ши</i> 聖王之事) (также в гл. 47, фр. 3)		
		В) «воля духов Неба » (<i>тянь гуй чжи чжи</i> 天鬼之志)		
	K2	В) «документы прежних царей » (<i>сянь ван чжи шу</i> 先王之書)	А) « объективное положение дел , наблюдаемое народом» (<i>бай син эр му чжи ши/цин</i> 百姓耳目之實/情)	
	K3	А) применимость в « законодательстве и политике » (<i>син чжэн</i> 刑政)		
		В) « польза людям любого социального класса в государствах и семьях» (<i>го цзя бай-син жэнь мин чжи ли</i> 國家百姓人民之利)		

Совершенноумудрые – не авторитет! Критерий «совершенноумудрых царей древности» (К1А, К2В) следует отличать от ссылок на авторитет древности и традиции, а также вообще на авторитет, потому что он не самодостаточен. Моист детально осмысляет, что делает этот критерий критерием. Это не традиционность (*шу* 述, *сюнь* 循) или «древность» (*гу* 古). Моист критикует две приписываемые конфуцианцам (*жу* 儒) идеи о следовании традиции и древности. Согласно первой идее, «благородный муж не начинает, а передаёт» (*цзюнь-цзы бу цзо, шу эр и* 君子不作, 術而已). Она критикуется за то, что те, кто только следует древно-

² В обобщённом виде в теории аргументации в гл. 45. Также они выражены в формализованных началах и окончаниях ко многим главам из основного раздела (гл. 8–37).

сти (а также те, кто только пытаются всегда вводить всё заново просто так, без каких-либо особых оснований или на основании собственного корыстолюбивого тщеславия), не могут реализовать всё хорошее (*шань* 善) в мире, что могло бы быть реализовано [2, гл. 46, фр. 16]. Вторая идея, что «благородному мужу необходимо говорить и одеваться по-древнему, [и] только тогда [он сможет стать] человеколюбивым» (*цзюнь-цзы би гу янь фу жань хоу жэнь* 君子必古言服然後仁) – плоха, поскольку история (K2A) показывает, что поступки и гуманность не зависят от одежды или речей – первое может быть одинаковым при различном втором и наоборот [2, гл. 48, фр. 3–4]. Обе идеи также критикуются за самопротиворечивость: нельзя следовать самой ранней традиции или древности, поскольку, когда они начались, они не были традицией и древностью [2, гл. 39, фр. 5–6]; нельзя следовать и какой-либо не самой ранней древности – поскольку, если есть более древнее, тогда то, чему ты следуешь, автоматически перестаёт считаться древностью [2, гл. 48, фр. 4].

В диалектических главах 40–45 МЦ проводится идея неавторитетности «совершенномудрых», взятых самих по себе: их суждения можно использовать, но нельзя считать необходимыми (*би* 必), т. е. допустимыми без сомнения [7, фр. A84], какие-то их суждения вполне можно отрицать [7, фр. A99] – поскольку методы их действия зависели от времени, и ныне какие-то из этих методов могут быть непригодны [ср.: 7, фр. B16]³.

Подлинная причина, почему моист почитает «совершенномудрых царей древности», – в том, что их учение «неизменно истинно» (*дан эр бу кэ и* 當而不可易) [2, гл. 48, фр. 15] способствует продлению жизни Поднебесной (*тянь-ся чжи со и шэн* 天下之所以生) [2, гл. 46, фр. 8]⁴ и её пользе (в почитании Неба, служении духам, любви к людям и умеренности в потреблении (K3C, K3D1–2)) – но никак не в том, что совершенномудрые были специалистами в традиции [2, гл. 48, фр. 5]. Поэтому если кто-то другой имеет подобное учение, например тот же Конфуций [2, гл. 48, фр. 15] или человек низкого происхождения [2, гл. 47, фр. 2], то его слова также можно заимствовать и использовать. Основатель учения, Мо-цзы, также почитается за всеохватность и несокрушимость своего учения [2, гл. 47, фр. 18]. Таким образом, первый критерий (K1A, K2B) обосновывается третьим (K3, K1B) и частично вторым (K2A).

Ценность гуманитарного знания. В диалоге, который построен как спор деревенщины-фермера⁵ с Мо-цзы, оппонент резонно критикует моиста: коль скоро в пути совершенномудрых важна прежде всего практическая полезность, в чём практическая полезность изучения это-

³ Видимо, моист пытается совместить своё учение с популярной легистско-даосской идеей конца периода Борющихся царств о вариативности путей управления государством во времени. Впрочем, у моиста есть на что опираться и в собственном учении, см. далее.

⁴ Здесь можно видеть критику янизма.

⁵ Возможно, представляющего воззрения школы аграриев.

го пути и теоретизирования над ним (= в чём польза гуманитарного знания) – не правильнее ли просто пахать землю?! Моист отвечает, что коль скоро долг связан с делением своих сил и ресурсов с другими людьми (вариант критерия К3D3, см. ниже; моист добивается явного признания оппонентом этого критерия), один человек, глубоко и теоретически изучающий пути прежних царей, способен помочь наладить среди людей порядок и научить многих ремесленников и аграриев совершенствовать свои поступки, т. е. принести достижений много больше, чем если бы он занимался хозяйственной деятельностью. Да и для самого агрария это было бы более продуктивно, поскольку учащий и ведущий за собой достигает большего, чем просто делающий и идущий (ибо он и сам идёт, и других ведёт), что особенно актуально в век упадка долга [2, гл. 49, фр. 12; ср.: 2, гл. 46, фр. 3], где фундаментальное разнообразие людских дел, в том числе и учёных обсуждений, сравнивается с кирпичами, закладываемыми в стену долга при её общем строительстве).

Польза всем, во всём (почти). Третий критерий («политическая/практическая полезность», К3) является особенно задействованным в философии моистов [ср.: 2, гл. 46, фр. 11; гл. 47, фр. 4]; где говорится, что только те речи, которые ведут к поступкам (*син* 行), достойны (*цзу* 足) возвышения), в связи с чем получает особую детализацию и конкретизацию в виде двух вариантов:

К3С. Тройная «польза **Небу** (*тянь* 天), **духам** (*гуй* 鬼) и **людям** (*жэнь* 人)»;

К3D. «**Богатство** (*фу* 富) государств и семей, **умножение** (*чжун* 眾) людей и народа, **порядок** (*чжи* 治) в законодательстве и политике, **устойчивость** (*дин* 定) алтарей земли и зерна».

Критерий 3С можно считать детализацией критерия 3В, а критерий 3D можно считать конкретизацией критерия 3С («устойчивость алтарей земли и зерна» – это одновременно и указание на продолжение существования государства как независимого (К3С3), и указание на продолжение жертвоприношений в правильное время (К3С2)).

Критерий 3D1 («богатство») в ряде случаев уточняется через наличие («достаточного» (*цзу* 足)) количества «еды» (*ши* 食) и одежды (*и* 衣).

Критерий 3D3 («порядок») в ряде случаев уточняется через устойчивые клише: а) когда имеющие «силы» (*ли* 力) «помогают / трудятся ради / пекутся о» (*чжу* 助 / *лао* 勞 / *ин* 營) других, имеющие ресурсы (*цай* 財) «делятся» (*фэнь* 分) с другими, имеющие «учённость» (*дао* 道, досл.: «Путь») «учат» (*цзяо* 教) других с некоторыми вариациями; когда верхи прилагают силы к «госделам» (*тин чжи* 聽治, досл.: «слушают [и] распоряжаются»), низы – «выполняют свои дела/служения» (*цун ши* 從事); когда отсутствует «вражда», «вред», «ущемление» и т. п. (*гун* 攻, *хай* 害, *куй* 虧 и т. п.) между людьми разных социальных уровней

в разных социальных ролях, разных физических и интеллектуальных качеств и разного количества – и, как результат, добродетельное поведение между людьми в рамках своих социальных ролей (*хуй цзюнь* 惠君 «милостивые государи», *чжун чэнь* 忠臣 «преданные слуги», *цы фу* 慈父 «любящие отцы», *сяо цзы* 孝子 «почтительные сыны», *ю сюн* 友兄 «дружественные старшие братья», *ти ди* 悌弟 «почтительные младшие братья» и т. п.); внешнеполитическая дружественная атмосфера. В диалектических главах МЦ «порядок» получает более абстрактное теоретическое определение как «[когда] поиск [оканчивается] получением» (*цю дэ* 求得) [7, фр. А28].

Полезьа как долг. Критерий «политической/практической полезности» (К3) для моиста много более самодостаточен, но всё же видно, что и его он пытается обосновать – показав его взаимозаменяемость с положительными критериями других философских школ. Важнее всего для моиста связать «пользу» (*ли* 利) и общекитайское понятие «должного» (*и* 義), в конфуцианской философии прямо противопоставленные со знаком минус (польза – негативное понятие, должное – положительное), в янистской – со знаком плюс (польза – положительное понятие, должное – негативное).

В диалектических главах МЦ, критикуя конфуцианцев, понимающих «пользу» в основном либо как личную выгоду, либо почти в кантонианском смысле как гетерономный, привходящий мотив к чистому моральному поведению благородного мужа, могущий склонить его сделать что-то, когда это нельзя делать, моист переопределяет «должное» как «полезность» (*ли* 利) для Поднебесной [7, фр. А8⁶]: если альтернативы (*со цюй* 所取) (в том числе своя жизнь и смерть, но не чужие жизнь и смерть) одинаково полезны Поднебесной, между ними нет реального выбора (*цзэ* 擇) [2, гл. 44, фр. 3]. Также моист вводит устранение от дурного в контекст полезного-вредного – как и простое избавление от того, что уже имеется, это выбор меньшего вреда, который в ситуации неизбежности (*бу дэ и* 不得已) приравнивается к выбору большей пользы (обычно выбор большой пользы – это выбор между вещами, которых ещё нет, и он не от неизбежности) [2, гл. 44, фр. 3; гл. 44, фр. 5]⁷. Кроме этого моист подчёркивает, что должное поведение не оценивается по отсутствию или наличию реального плода пользы (который может быть нивелирован внешними обстоятельствами), важно приложение воли [7, фр. А8, А13, А20, А81, В5], [2, гл. 44, фр. 9; гл. 44, фр. 12; гл. 46, фр. 4–6]. В отличие от обычных действий по минимизации вреда и максимизации пользы в приобретениях, в которых мы ищем «правильного» (*чжэн* 正) выбора с помощью «взвешивания» (*цюань* 權), должное поведение

⁶ Потенциальность пользы следует из разъяснения к этому канону.

⁷ Впрочем, это гипотетическая реконструкция [2, гл. 44, фр. 3; гл. 44, фр. 5], из-за сильных повреждений кажется противоречивой сама в себе.

связано с процедурой «поиска» (цю 求, в [7, фр. А4] связанного с лью 慮 «размышлением») «действия/служения» (ши 事), т. е. правильных средств, а не результатов [2, гл. 44, фр. 3]⁸.

Критикуя янистов, моист показывает, что никакая из вещей не ценнее «должного», даже польза для собственной жизни (главная янистская ценность), поскольку опытное наблюдение (К2А) свидетельствует, что хотя мы не готовы умереть ради владения всей Поднебесной, мы готовы умирать за речи, т. е. доктрины о должном поведении [2, гл. 47, фр. 1]. Кроме того, «должное» – самая драгоценная вещь в Поднебесной, потому что оно может принести ей пользу (К3D), а по дефиниции (с которой, видимо, будет согласен оппонент) драгоценное – то, что приносит пользу [2, гл. 46, фр. 8]. Польза же для Поднебесной может быть одинаковой и у того, кто жил долго, и у того, кто умер преждевременно [2, гл. 44, фр. 21].

Польза как желательное. В диалогических главах МЦ есть высказывание, вложенное в уста Мо-цзы, призванное согласовать даосскую⁹ концепцию избавления от желаний и неприязней, а также любых эмоциональных проявлений ради сохранения полноты жизни с моистским учением: чтобы стать совершенномудрым, нужно отбросить шесть односторонностей (би 辟) – радость, гнев, удовольствие, скорбь, любовь и ненависть – и использовать вместо них гуманность и долг (жэнь-и 仁義, и это уже чисто моистское добавление) [2, гл. 47, фр. 5], по [7, фр. А25] это состояние «покоя» (пин 平). В диалектических главах МЦ моист развивает альтернативную концепцию, критикуя критику желаний (отсутствие желаний и неприязней могут как «убавлять» (сунь 損), так и «прибавлять» (и 益), например, долголетие [7, фр. В43]¹⁰, в то же время «убавление» как таковое не всегда вредит или даже приносит пользу («прибавление»), например, в случае умеренности в пище или создании иммунитета от болезни только после самой болезни [7, фр. В44]) и определяя «полезное» и «вредное» как раз через сохранение эмоциональных состояний. «Полезное» – это то, получив что, радуешься (си 喜)¹¹ [7, фр. А26], «вредное» – то, получив что, ты испытываешь непри-

⁸ Впрочем, текст испорчен. У А. Грэма несколько другая интерпретация: он выделяет у моистов два вида поведения – чжэн 正 «прямое», т. е. непосредственное, когда для нас очевидна большая польза без какого-либо вреда или явно что-то неправильное, что нужно отвергнуть, и цюань 權 «взвешенное», когда мы вынуждены высчитывать большую пользу и меньший вред [см.: 4, р. 254].

⁹ При всей условности этого термина.

¹⁰ К сожалению, аргументативная часть фрагмента испорчена. А. Грэм реконструирует её так: моист упрекает яниста или даоса в отсутствии любви к себе, коль скоро он избавляется от желаний и неприязней; кроме того, избавление от них тоже предполагает желание; также есть желание неистребимое – желание пользы (себе или другим), т. е. любовь [см.: 4, р. 414].

¹¹ А. Грэм считает «радость» здесь функциональным эквивалентом «желания» (юй 欲) (оно стоит вместо «желания», поскольку желание, в отличие от неприязни, необходимо предшествует достижению) [см.: 4, р. 47].

язнь (у 惡) [7, фр. А27]. Есть реконструкции этих определений в том ключе, что «полезное» и «вредное» для тебя зависят и от того, насколько они «полезны/вредны» для другого.

Незнание или нежелание как причины неприятия оппонентами. Связь «пользы» и «вреда» с понятиями «желаний» и «неприятней», возможно, позволила моисту в диалектических главах разработать лучшую теорию объяснения постоянного неприятия оппонентами моистских этико-политических доктрин¹². Обычное его объяснение отвержения учёно-политической элитой моистского учения – недостаточно глубокое осознание морально-политических механизмов ([ср.: 2, гл. 47, фр. 8]; где благородные мужи Поднебесной в своём непонимании гуманного и должного сравниваются со слепцами, которые могут прекрасно говорить о цвете, но не могут правильно выбрать между цветными вещами, также [см.: 2, гл. 9, 10, 15, 16, 17, 19, 26–28]). В некотором числе поздних глав появляется обоснование неприятия правящей элитой моистских доктрин её неудовольствием от них [2, гл. 16, фр. 11], жаждой личной наживы [2, гл. 49, фр. 15], гордостью [2, гл. 1], психической болезнью [2, гл. 46, фр. 18]. Моист разрабатывает концепцию детально: при исчерпании знания (т. е. при незнании или сомнении) наши действия начинают всецело зависеть от наших полаганий на наши желания, а не от нашей глупости или мудрости [7, фр. А76]. Желание же по определению всегда должно быть свободно [2, гл. 44, фр. 11¹³, ср.: связь отказа от дурного по своей воле, а не из-за обстоятельств (*цзао ши* 遭勢) с «подлинными проявлениями» (*цин* 情) человека [2, гл. 44, фр. 17]).

Система моральных категорий. Многие этические категории в диалектических главах МЦ моист переопределяет через понятие «полезного» или «вредного»: «должное» (*и* 義) – «полезное» [7, фр. А8]; «преданность» (*чжун* 忠) – с целью пользы укрепление низкого [7, фр. А12]; «сыновняя почтительность» (*сяо* 孝) – полезность родным [7, фр. А13]; «достижения» (*гун* 功) – «полезное народу» [7, фр. А35].

Общезакономерные критерии. Положительные термины оппозиционных философий и просто общезакономерные положительные термины, к которым моисты тоже апеллируют для защиты своих концепций, можно выделить такие:

К4А. «царствование (*ван* 王) над Поднебесной, управление (*чжэн* 正) всеми князьями, слава (*мин* 名) в последующих поколениях»;

К4В. умение «получать/сохранять (*дэ/бао* 得/保) и не терять (*у ши* 勿失)» в контексте политических достижений или просто своих желаний;

К4С. желание стать «гуманным и исполняющим долг (*жэнь* и 仁 義) / благородным мужем (*цзюнь-цзы* 君子) / госслужащим (высшего ранга) (*шан* ши (上)士)»;

¹² При обсуждении многих из них моиста будет весьма интересоваться этот вопрос (см. ниже).

¹³ Впрочем, фрагмент испорчен и может не значить этого.

К4D. «покой/расцвет/жизнь» и т. п. (*ань/чан/шэн* 安/昌/生), обычно для государства;

К4E «Естество» (*цин* 情) человека, вещей.

Критика непоследовательности и противоречивости. В критике концепций оппонентов моист кроме первых двух прибегает к третьей распространённой аргументативной тактике: показывает противоречивость (несочетаемость) (*бэй* 悖, *ни* 逆) или непоследовательность (*бу цзинь* 不進) критикуемой концепции либо внутри себя самой и в связи с другими теориями, которых придерживается оппонент, либо в связи с реальными действиями или поступками оппонента (*фань* 反 «обратность», *вэй* 偽 «искусственность», *цзянь* 姦 «лукавство» и др.). Эта стратегия тоже отрефлексирована [ср.: 2, гл. 16, фр. 4], где в ходе критики оппонента прямо проговаривается необходимость согласия речей и действий).

Учение для учёных-госслужащих и владык. Целевая аудитория моиста – это «цари, князья, большие люди, госслужащие и благородные мужи» (*ван гун да жэнь ши цзюнь-цзы* 王公大人士君子, с незначительными вариациями или пропусками в разных главах), а также, имплицитно, оппоненты из конкурирующих школ (прежде всего конфуцианцы).

Десять доктрин. Имеются достаточно ясные свидетельства наличия у моистов эксплицитно и сознательно сформулированного этико-политического учения, состоящего из так называемых десяти *шо* 說 «разъяснений/доктрин»¹⁴ [2, гл. 13, фр. 11; гл. 19, фр. 6]¹⁵. Согласно 49, фр. 14 они связаны друг с другом в пять пар и представлены как частные методы, призванные нейтрализовать пять неблагоприятных для «стран и семей» состояний. Большая часть МЦ посвящена обоснованиям того, что эти доктрины действительно нейтрализуют те неблагоприятные состояния, на которые они нацелены, и влекут к противоположным благоприятным, а также критике альтернативных концепций враждебных школ. В *Таблице 2* представлена суммирующая информация о названии этих доктрин, конкретных типах пользы, ими приносимых (и, соответственно, вреда, который они нейтрализуют по [2, гл. 49, фр. 14]), и теорий оппонентов, заменой которых они выступают.

¹⁴ Хотя у исследователей есть сомнения в том, что они были известны в самой школе и за её пределами в такой-то последовательности и связи, с самого начала и от самого Мо-цзы [см.: 3].

¹⁵ Другие варианты квалификации: *янь* 言 «речи/слова [о]» [2, гл. 37, фр. 4], *чжэн* 政 «политики» [2, гл. 25, фр. 13], *дао* 道 «пути/методы» [2, гл. 13, фр. 7].

Таблица 2. Десять доктрин моистов

№	Доктрина	Главная польза	Избавление от вреда (по [2, гл. 49, фр. 14])	Критикуемая теория оппонента
1	А) «возвышение достойных» (шан сянъ 尚賢 ¹⁶)	порядок	смуга	«благородный муж как колокол» (цзюнь-цзы жо чжун 君子若鍾)
	В) «возвышение единства» (шан тун 尚同)			
2	А) «умеренность в потреблении» (цзе юн 節用)	богатство, многочисленность, порядок	бедность	«музыка и ритуал» (юэ ли 樂禮)
	В) «умеренность в похоронах» (цзе цзан 節葬)			«щедрые похороны и долгий траур» (хоу цзан цзю сан 厚葬久喪)
3	А) «отрицание музыки» (фэй юэ 非樂)	порядок	праздность	«музыка и ритуал» (юэ ли 樂禮)
	В) «отрицание предопределения» (фэй мин 非命)			«наличие предопределения» (ю мин 有命)
4	А) «почитание Неба» (цзун тянь 尊天 ¹⁷)	порядок	безнравственность	«Небо не заботливо» (тянь у хоу 天無厚)
	В) «служение духам» (ши гуй 事鬼 ¹⁸)			«отсутствие духов» (у гуй 無鬼), «Небо не видит ясно, духи не имеют божественного влияния» (тянь бу мин гуй бу шэнь 天不明鬼不神)
5	А) «любовь к каждому» (цзянь ай 兼愛)	польза Небу, людям и духам	милитаризм	«в отношении к родственникам по-родственному есть [свои] различия, в почитании достойных есть [свои] степени» (цин цин ю шу, цзунъ сянъ ю дэн 親親有術, 尊賢有等)
	В) «отрицание нападений» (фэй гун 非攻)			

¹⁶ Альтернативное название: «продвижение достойных» (цзинъ сянъ 進賢) [см.: 2, гл. 9, фр. 1].

¹⁷ В другом варианте «воля Неба» (тянь чжи/и 天志/意) [см.: 2, гл. 26–28].

¹⁸ В другом варианте «ясное [узрение] духов» (мин гуй 明鬼) [см.: 2, гл. 31].

«Возвышение достойных» (*шан сянь* 尚賢)

Доктрина «возвышения достойных» мыслится моистами как отраженная в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) (гл. 8, 9, 10 везде), согласная с волей Неба (K1B) [2, гл. 9, фр. 7] и способствующая увеличению социального порядка (K3D3) [2, гл. 8, фр. 2; гл. 9, фр. 1]. В поздних главах добавляется указание, что они – верный способ обеспечить правителю хорошую репутацию (K4A3) [2, гл. 1, фр. 5; гл. 3, фр. 2].

Способные, добродетельные, знающие. «Достойные» (*сянь* 賢) для моистов – синонимичны «способным» (*ю нэн* 有能) [2, гл. 8, фр. 2], «хорошим» (*лян* 良) [2, гл. 8, фр. 2] в моральном смысле и исполняющим «долг» (*и* 義) [2, гл. 8, фр. 5], а также в вариантах ещё и «разумным» (*чжи чжэ* 智者) [2, гл. 9, фр. 1]. Им свойственны усердие и альтруизм (при лишнем силах помощь другим, при лишнем богатстве стремление разделить его с другими, при учёности стремление учить других) [2, гл. 10, фр. 4]. В поздних главах МЦ акцентируется способность «достойных» открыто указывать правителю на его ошибки [2, гл. 1, фр. 3].

Отсечение привходящих оснований назначения на должность как механизм морального усовершенствования общества. Политика, нацеленная на привлечение на государственную службу по «достоинству», а не по (или не только по [см.: 2, гл. 10, фр. 3]) «безосновательному» (*у гу* 無故) богатству, влиятельности, родству близкому знакомству [2, гл. 8, фр. 5], а также сексуальной привлекательности [2, гл. 9, фр. 1] повлечёт за собой то, что люди, желая для себя пользы от занятия госдолжности, будут изменять своё поведение в сторону соблюдения «долга» [2, гл. 8, фр. 5; гл. 10, фр. 1], либо же они будут делать это, боясь наказаний и желая награды [2, гл. 9, фр. 1]¹⁹. В поздних главах добавляется психологический аргумент: «достойные» сравниваются с красками – как краски окрашивают белый шёлк в любой цвет, так советник государя или твой друг могут повлиять на тебя в хорошую или плохую сторону [2, гл. 3, фр. 2; гл. 3, фр. 3].

Усердие «достойных» и их альтруизм на разных уровнях в стране поспособствуют исполнению правильных законов, наполнению сокровищниц и амбаров, т. е. достатку в еде для людей и подношений для духов, а также подарков для соседей. Поэтому духи будут благоволять, люди внутри страны будут лояльными, вовне – союзниками. Это и есть порядок [2, гл. 9, фр. 2]. Это же и способ продления жизни человека и государства [2, гл. 10, фр. 4; ср.: 1, фр. 1]²⁰. Назначение же на должности не

¹⁹ Здесь можно видеть скрытую полемику с конфуцианской концепцией исправления народа влиянием добродетели «благородного мужа», который харизмой своей безупречности воодушевляет народ брать с себя пример. У моистов исправляющее влияние обеспечивается более механическими средствами ограничения назначения на должность и движется в конечном счёте интересами к пользе народа.

²⁰ Здесь можно видеть попытку поставить янистский принцип «ценности жизни» на службу моистской аргументации.

по достоинству плохо тем, что тогда тот, кто будет занимать должность, не обязательно будет «разумным» [2, гл. 9, фр. 5; гл. 10, фр. 5], а также, поскольку богатству, влиятельности и т. п. нельзя научиться, действительно талантливые и умные, но не обладающие богатством, влиятельностью и т. д., не всегда смогут получить назначение, а бездарные и злые, которые ничего не делают для обеспечения порядка, не смогут вылететь с должности [2, гл. 10, фр. 5].

Необходимость для порядка душевно-материального обеспечения «достойных». Чтобы увеличить количество «достойных» при дворе, их надо «обогащать» (*фу* 富) (т. е. назначать достойное жалование (*люй* 祿) сообразно достижениям), наделять «влиятием» (*зуй* 貴) (т. е. давать важное служение и право приказывать), «уважать» (*цзунь* 尊) (т. е. наделять высоким рангом и позицией, что влечёт соответствующие должностные привилегии) и «наградить» (*юй* 譽) по усердию. Без этого (особенно жалования) такая должность не будет привлекательна для потенциальных «достойных» [2, гл. 8, фр. 4; гл. 8, фр. 6; гл. 9, фр. 3; гл. 1, фр. 5] и даже может вызвать отчуждение народа от верхов на основании того, что их «лишь используют» [2, гл. 9, фр. 4]. Специально подчёркивается, что это делается не ради того, чтобы воздать достойным по их достоинству²¹, но чтобы способствовать совершению дел в государственной машине [2, гл. 8, фр. 6; гл. 10, фр. 1]. В поздних главах МЦ добавляется психологическое измерение: правителей призывают «породниться» (*цин* 親) с достойными, т. е. не забывать и не пренебрегать ими, устраивать им аудиенции и обсуждать с ними дела [2, гл. 1, фр. 1], а также не вредить им из-за того, что они в чём-то талантливее государя или перечат ему [2, гл. 1, фр. 4]. Чтобы назначить «достойного» на правильную должность, моист советует проверять его [2, гл. 9, фр. 1]. Если человек на государственном посту потерял своё «достоинство», его следует уволить или даже довести до бедности и рабства [2, гл. 9, фр. 1].

Невежество или гордость как причины неприятия этой доктрины. Современные правители не применяют этот принцип, потому что, желая власти и богатства, недостаточно ясно представляют себе его пользу именно для этих дел и непоследовательны и нерациональны в своих мыслях и поступках (при болезни или личных хозяйственных делах используют профессионалов, но в государственных делах – почему-то нет) [2, гл. 9, фр. 4; гл. 9, фр. 5; гл. 10, фр. 2]. В поздних главах неявно указывается более психологическая причина: гордость правителей, которые не могут мириться с талантами своих подданных и их острым языком (вся гл. 1). Моист призывает правителей вспомнить путь «благородного мужа» (K4C1), который выбирает трудное (управление своим сердцем), а не лёгкое (изгнание неугодного служилого) [2, гл. 1, фр. 3], то, что талантливыми служилыми трудно управлять, но они оку-

²¹ Возможно, это скрытая полемика с конфуцианством.

пают себя эффективностью и славой для государя (K4A3), и то, что в госуправлении правитель просто не может не использовать не только угождающих ему, но и других, и лучше всех [2, гл. 1, фр. 5]²².

«Возвышение единства» (*шан тун* 尚同)

Доктрина «возвышения единства» мыслится моистами как отражённая в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) [2, гл. 11, 12, 13 везде], согласная с волей Неба (K1B) [2, гл. 12, фр. 7; гл. 12, фр. 9] и способствующая увеличению социального порядка (K3D3) [2, гл. 11, фр. 2; гл. 12, фр. 2; гл. 13, фр. 1].

Моистская теория (общественного?) договора. Для обоснования доктрины возвышения единства моист строит теорию возникновения социально-политической иерархии. До всяких законов [2, гл. 11, фр. 1] и какого-либо «старшинства в госуправлении» (*чжэн чжан* 政/正長) [2, гл. 12, фр. 1; гл. 13, фр. 2] (а также, видимо, в «современном» для моистов состоянии Поднебесной [ср.: 2, гл. 12, фр. 10–11]) каждый человек, когда был рожден Небом (только в [2, гл. 13, фр. 2]), изначально имел своё представление о «должном» (*и* 義) [2, гл. 11, фр. 1], т. е. правильном, поведении, и все отвергали чужое представление [2, гл. 12, фр. 1], будучи сами себе «[единственным] человеком» [2, гл. 13, фр. 1]. Поэтому все воевали со всеми любыми средствами на всех социальных уровнях от государства до семьи, т. е. была смута. Потом в Поднебесной [2, гл. 13, фр. 2] ясно осознали, что причина беспорядка кроется в отсутствии единства в представлениях о «должном» [2, гл. 12, фр. 2] и, соответственно, старшинства в госуправлении [2, гл. 11, фр. 1]. И самого «добродетельного» (*сянь* 賢) и «способного» (*кэ* 可) и «гуманного» (*жэнь* 仁) [ср.: 2, гл. 11, фр. 4; гл. 13, фр. 2], или в вариантах ещё и «мудрого, знающего, с аналитическим умом» (*шэн чжи бянь хуй* 聖知辯慧) [2, гл. 12, фр. 2; ср.: гл. 13, фр. 1] в Поднебесной сделали Сыном Неба. Кто сделал его Сыном Неба или не указывается [2, гл. 11], или указывается, что это сделали «Верховный Господь, духи и божества» (*Шан-Ди гуй шэнь* 上帝鬼神) ([2, гл. 12, фр. 7], особо прямо [см.: 2, гл. 12, фр. 9], в [2, гл. 13, фр. 2] пассаж о создании иерархии начинается с рождения людей Небом как главным подлежащим всего отрывка [ср. также: 2, гл. 27, фр. 6])²³. Но его силы и умений оказалось недостаточно, и он взял достойных, способных и гуманных (возможно, вторых после него в этих качествах [ср.: 2, гл. 13, фр. 2]), и сделал их «тремя князьями».

²² Здесь моист заимствует распространённую в конце периода Борющихся царств в политической философии концепцию «использования множества».

²³ И это не позволяет нам видеть в данной моистской концепции вариант теории договора (во всяком случае у тех моистов, которые её явно выражали). Если при утверждении иерархии и был договор, то духов, а не людей.

Но поскольку людей много и обычаев много и т. п., иерархия дальше стала дробиться вплоть до отдельных государств и отдельных глав органов [2, гл. 11, фр. 2].

Когда иерархия была установлена, Сын Неба издал указ, на котором верхи должны были основывать политику наград и наказаний. Это и есть идея «возвышения единства». Она заключается в том, что верхи должны награждать, а низы одобрять следующее:

- 1) сообщение наверх о хорошем и дурном²⁴;
- 2) принятие и отвержение того, что принимают и отвергают верхи;
- 3) если верхи в чём-то ошибаются, исправление и увещание их, если низы в чём-то хороши, продвижение их²⁵;
- 4) солидарность с верхами и не образование клик с низами [2, гл. 11, фр. 3; гл. 12, фр. 3].

Наказания же были придуманы, чтобы контролировать тех, кто не выполняет этот принцип [2, гл. 11, фр. 8]. Главы более низких уровней социально-политической иерархии (главы семей, старейшины в сёлах, старшие в уездах, правители государств) также выпустили свои прокламации, где повторяются пункты 1) и 2) указа Сына Неба и вариант пункта 4) по отношению к более высокому уровню иерархии (старейшина села призывает к единству с старшему в уезде и т. п.) из-за их добродетельности [2, гл. 11, фр. 4–6; гл. 12, фр. 4–6; гл. 13, фр. 4–6] (или отношению только к своему уровню иерархии [ср.: 2, гл. 13, фр. 4]). Специально указывается, что уровень выше Сына Неба – это Небо, и если не солидаризироваться с Небом, а только с Сыном Неба, то Небо стихийными бедствиями накажет народ [2, гл. 11, фр. 7; гл. 12, фр. 7]. Впрочем, моисты колебались по этому поводу (поскольку в формулировке 11, фр. 7 это может быть истолковано как разрешение на бунт) и разработали идею Сына Неба как «концентрирующего» (*цзун* 總) в себе всё «должное» в Поднебесной и тем самым солидаризирующегося с Небом [2, гл. 13, фр. 7].

Унификация представлений о должном и взаимопроникающая искренность как основа порядка. Порядок в Поднебесной наступает в результате того, что такая система взаимодействия с иерархией позволяет ей заставить, с одной стороны, народ поверить в действенность наград и наказаний [2, гл. 12, фр. 3–4] (соответственно, желать первого и страшиться второго, ищущие наград у верхов не будут опасаться неодобрения низов, наказанные верхами не смогут снискать похвалу в низах и не будут колебаться в своих мотивах [ср.: 2, гл. 12, фр. 11]). С другой стороны, подобная политика позволит правителю приобрести

²⁴ В [7, фр. А37] указывается, что, если был вред, но не было предварительного запрета, с ним связанного, это не преступление. В [7, фр. А35] поднимается вопрос зависимости ценности заслуг от правильного времени, но текст испорчен и допускает противоположные интерпретации.

²⁵ Конфуцианская концепция хэ 和 «гармонии» благородного мужа развивалась, видимо, как критика узко понятой моистской доктрины «возвышения единства».

«божественные» (*шэнь* 神) зрение и слух, не становясь божеством – через «использование множества» народа, конкретно, через доносящих наверх о хорошем и плохом, и мочь, таким образом, правильно распределять награды и наказания сверху [2, гл. 12, фр. 12]. Всё это приведёт к тому, что верхи и низы будут «[взаимо]проникающе искренни» (*цин тун* 情通) (К4Е) [2, гл. 12, фр. 12; гл. 13, фр. 1; ср.: 7, фр. А34]²⁶. Таким образом происходит унификация представления о «должном» в Поднебесной и уничтожается главная причина смуты.

Властная иерархия должна использоваться с правильными целями. При обсуждении доктрины «возвышения единства» даётся ответ на критику оппонента: почему сейчас тоже имеется иерархия власти, но всё равно в Поднебесной смута? Моист (через ссылку на Мо-цзы) отвечает, что «старшинство» в древности было другое. Сама по себе иерархия не плоха, плохими могут быть её использования (как рот может производить распри) [2, гл. 12, фр. 8; ср.: 2, гл. 13, фр. 3] – всё зависит от целей её использования. Цели использования иерархии подсказывает воля Неба, которое иерархию и основало и которое при этом желало пользы Поднебесной (в варианте К3В и К4D1 в [2, гл. 12] и К3А в [2, гл. 13]), а не приводящих ценностей типа престижа, ранга, большого жалования, богатства-знатности, удобства, радости и т. п. [2, гл. 12, фр. 7; гл. 12, фр. 9; гл. 13, фр. 2].

Критика пассивного конформизма. Доктрина «возвышения единства», видимо, мыслилась моистами как альтернативная относимой ими к конфуцианцам (см.: [2, гл. 39, фр. 6; гл. 48, фр. 1]) идее «благородного мужа как колокола» (*цзюнь-цзы жо чжун* 君子若鍾) – он должен подавать звук, только если его ударить, т. е. не быть инициативным. Моист указывает, что данная идея противоречит самим же конфуцианским представлениям о гуманности и всем добродетелям, связанным с отношением с разными категориями людей (преданности, сыновней почтительности, братской любви, доброте (*лян* 良)), поскольку из-за пассивности он будет склоняться и к хорошему, и к плохому и не сообщать о пользе или надвигающемся вреде другому, даже если видит их. Что уж говорить о том, что сами конфуцианцы так не поступают [2, гл. 39, фр. 7; гл. 48, фр. 1; гл. 49, фр. 9].

В диалектических главах МЦ моист разбирает крайности и другой позиции – всегда быть ведущим: если всегда стремиться вести, не будешь учиться, а без знания заслуги будут маленькие. Если же только откликаться, то не сможешь учить, хотя бы знание было и большое, а это тоже ведёт к малым достижениям (потому что уметь и научить очевидно больше, чем просто уметь) [7, фр. В68].

²⁶ Здесь моист привлекает популярную к концу периода Борющихся царств разделяемую многими школами концепцию о взаимопроникновении *цин* 情 «подлинных естественных проявлений» верхов и низов как необходимом условии их скоординированности и порядка.

«Умеренность в потреблении» (*цзе юн* 節用)

Доктрина «умеренности в потреблении» мыслится моистами как отражённая в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) [2, гл. 20, 21 везде] и способствующая обогащению и умножению народа в государствах и семьях (K3D1–2) [2, гл. 20, 21 везде].

Умеренность как механизм увеличения ресурсов в стране. Как удвоить ресурсы страны? Моист предлагает ориентироваться на пример древних совершенномудрых государей, которые руководствовались принципом «не делать ничего, если оно не прибавляет [того, что можно] потребить (на пользу)» (*у бу цзя юн эр вэй чжэ* 無不加用/利而為者) и без всякого прибавления извне и неизбежной внешне-политической агрессии, а только лишь из-за повышения эффективности потребления (*цзюй у юн чжи фэй* 去無用之費 «отбрасывания бесполезных трат» [2, гл. 20, фр. 3; гл. 21, фр. 2]) получали прибыль. Они делали одежду, дома, оружие и броню, лодки и повозки [2, гл. 20, фр. 1; гл. 21, фр. 4; гл. 21, фр. 6; гл. 6, фр. 1–7], а также еду [2, гл. 21, фр. 3], похоронные ритуалы [2, гл. 21, фр. 5] только ради их основных функций (защиты от холода, жары, других погодных условий, разделения мужчин и женщин, обеспечения места для жертвоприношений (в поздней главе 6, фр. 1 ещё и удобства), защиты от животных и криминальных элементов, транспорта, поддержания здоровой жизни и предохранения от продуктов разложения²⁷), тратя на них ресурсы в количестве, не более чем необходимом для того, чтобы они эти функции выполняли [2, гл. 20, фр. 1]. Ныне же если вложить ресурсы, выделяемые обычно на роскошь, в оружие, лодки и т. п., то это всё легко может быть удвоено.

Умеренность и стимулирование увеличения популяции. Труднее умножить количество населения, но возможно, если уменьшить необходимый возраст для вступления в брак с 20–40 лет для мужчин до 20 лет (и 15 лет для женщин), тоже следуя предписаниям совершенномудрых [2, гл. 20, фр. 2]. В поздних главах добавляются замечания об умеренности правителей в отношении к женщинам (наложницы – это естественное следствие половой природы человека, но отношения с ними не должны мешать государственному управлению, народному хозяйству, производству потомства в народе и должны быть сугубо добровольными) [2, гл. 6, фр. 8]. В поздних главах появляется идея не просто умеренности в потреблении, но подготовленности к трудностям заранее [2, гл. 5, фр. 5].

²⁷ В других текстах с критикой пышных похорон обычный аргумент – чтобы захоронение не было привлекательным для грабителей и покой мёртвых не был бы потревожен.

Умеренность как следование естественным нуждам самообеспечения человека. Этим совершенномудрые усердно показывали народу свою любовь и встречали в ответ доверие [2, гл. 21, фр. 1]²⁸. В поздних главах проводится идея, что политика минимизированной траты ресурсов на основные блага совершенномудрыми вытекала из ориентации на «естественные нужды самообеспечения» (*цзы ян чжи цин* 自養之情)²⁹ народа (K4E) [2, гл. 6, фр. 3] и от неё прямо зависят порядок (K3D3) [2, гл. 6, фр. 1] и процветание государства (K4D1) [2, гл. 6, фр. 9] – она обеспечивает постоянный достаток (*цзу* 足) ресурсов первой необходимости (особенно еды, важности которой для подчинения народа и его добродетельного поведения посвящена [2, гл. 5]), а её неприменение – нехватку и следующее за этим озлобление народа [2, гл. 6, фр. 6].

«Умеренность в похоронах» (*цзе цзан* 節葬)

Доктрина «умеренности в похоронах» имеет конкретного оппонента в лице конфуцианской [см.: 2, гл. 39, фр. 3; гл. 48, фр. 10–13] доктрины «щедрых похорон и долгого траура» (*хоу цзан цю сан* 厚葬久喪) [2, гл. 25, фр. 3], поэтому при её обосновании моист предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто стремится к достижению богатства, умножению народа и порядка в Поднебесной (K3D) [2, гл. 25, фр. 1–2]. Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, какая из этих двух доктрин удовлетворяет этим трём критериям [2, гл. 25, фр. 3].

Щедрые похороны и долгий траур вредят богатству, многолюдству и порядку. Конфуцианская доктрина не проходит по всем трём критериям. Она предполагает истощающие до пустоты ресурсы семьи и, в случае смерти знатных людей, человекозатратные (из-за практики сопогребения) погребальные ритуалы, согласно которым считается, что погребение – это отправка в путешествие. Также она предполагает чрезмерно аскетичные правила для траура (сознательную работу над полным умалением жизненных сил организма постом, слезами, стеснёнными жизненными условиями в отдельном специальном доме и т. п.) до трёх лет, что не позволяет людям длительное время выполнять свои социально-политические обязанности. Поскольку похороны ресурсозатратны (много кладётся в землю), а траур не даёт долгое время выполнять дела, то для богатства доктрина конфуцианцев неприменима [2, гл. 25, фр. 4]. Ввиду всего этого траур способствует увеличению смертности

²⁸ В *Люй-ши Чунь-цю* 呂氏春秋 «Вёснах и осенях» Господина Люя» есть идея, что неумеренность вредит здоровью, у моиста иной подход – она вредит качеству жизни людей нехваткой ресурсов.

²⁹ Т. е. моист опять пытается связать свою доктрину с концепцией *цин* 情 «естественных проявлений».

от последствий аскетического образа жизни среди низов общества и на большое время ограничивает общение мужчин и женщин, поэтому для умножения популяции тоже эта доктрина не годится [2, гл. 25, фр. 5]. Поскольку полноценное отправление такого рода ритуалов вредит делам, в государстве может начаться дефицит еды и одежды, а раз верхи и старшие не смогут обеспечить ими низов, низы будут стремиться образовывать разбойничьи бандформирования. Поэтому эта доктрина не ведёт и к внутреннему порядку в государстве [2, гл. 25, фр. 6]. Ввиду отсутствия ресурсов и провизии, нехватки защитников и ремонтников на стенах, дисгармонии между верхами и низами в результате такой политики внешний враг может легко захватить такое государство. Поэтому для пресечения нападений государств друг на друга (порядка внешнеполитического) эта доктрина тоже не годится [2, гл. 25, фр. 7]. Бедность страны повлечёт за собой то, что жертвоприношения будут недостаточно качественными, малолюдство – то, что жертвоприношений будет мало, беспорядок – отправление жертвоприношений не по сезонам. Это же непременно повлечёт за собой недовольство духов (если учесть, что люди сознательно выбрали такую глупую политику), поэтому данная доктрина не может использоваться и, так сказать, для сверхполитического порядка (правильных отношений между духами и людьми [ср.: 2, гл. 44, фр. 12; 2, гл. 25, фр. 8]).

Нужны минимально необходимые похороны и траур. Поэтому похороны должны быть такими, чтобы обезопасить живых от продуктов разложения и обозначить место похорон, а траур не должен быть долгим (желательно только на период похорон, чтобы сразу можно было вернуться к принесению другим людям пользы своими делами) [2, гл. 25, фр. 9; гл. 25, фр. 12].

Похороны и траур как возведение привычки и обычая до статуса морального предписания. Оппоненты критикуют моиста: пускай доктрина «щедрых похорон и долгого траура» не может способствовать богатству, умножению людей, порядку и безопасности, но она соответствует пути древних совершенномудрых царей (самоу же моистскому критерию K1A) [2, гл. 25, фр. 10]. Моист пространно показывает, что это не так [2, гл. 25, фр. 11]. Оппонент задаёт следующий вопрос: если это не путь совершенномудрых царей древности, то почему благородные мужи срединных государств продолжают практиковать её? В ответ моист говорит, что они «привычное им посчитали удобным и свои обычаи посчитали долгом» (*бянь ци си эр и ци су 便其習而義其俗*). В варварских странах также есть обычаи, которые называются «долгом» и которые показывают слишком «лёгкое» отношение к похоронам. Правильный путь – в умеренности. Моист выступает за последовательность: если в еде и одежде – пользе живым, – мы соблюдаем умеренность, то в похоронах – пользе мёртвым, – нет [2, гл. 25, фр. 12]?

Эмпативности траура недостаточно для пользы Поднебесной. Оппонент (в лице конфуцианца Гунмэн-цзы 公孟子) предлагает последний аргумент: трёхлетний траур «учит [нас], как наш ребёнок нуждается в родителях» (сюэ у цзы чжи му фу-му 學吾[子]之慕父母, реконструкция иероглифа в квадратных скобках по [6, р. 359]). Моист парирует, что фактически разум ребёнка только «нуждой» и ограничивается – когда родителей нет, он может только реветь; но чем тогда конфуцианцы мудрее и талантливее детей [2, гл. 48, фр. 12]?

«Отрицание музыки» (фэй юэ 非樂)

Доктрина «отрицания музыки» имеет конкретного оппонента в лице конфуцианца [см.: 2, гл. 39, фр. 3; гл. 48, фр. 8], упирающего на важность управления с помощью «музыки» (юэ 樂), поэтому при её обосновании моист предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто делает то и только то, что ведёт к пользе в Поднебесной (К3В, К3D) и соответствует делам совершенномудрых царей (К1А) (это, а также несоответствие критерию воли Неба (К1В) показано в [2, гл. 32, фр. 7]). Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, удовлетворяет ли этим критериям учение о «музыке» [2, гл. 32, фр. 1]?

Удовольствие (обычно идущее от музыки) – не польза. Хотя музыкальные представления, красивые вещи, изысканная еда и роскошные дома приносят удовольствие, красоту, сладость и комфорт, Мо-цзы призывает их отрицать, но не за эти качества, а за то, что они не соответствуют данным двум критериям [2, гл. 32, фр. 1]. «Польза» (ли 利) – это не удовольствие для органов чувств [2, гл. 32, фр. 1; ср.: 2, гл. 48, фр. 13], но функциональность, которая, например, есть у лодок и повозок, но не у музыки [2, гл. 32, фр. 2; ср.: 2, гл. 44, фр. 2]. Кроме того, у народа есть три беды, обратные пользе: голод, холод и труд. Ни одна не избывается музыкой, а только усугубляются [2, гл. 32, фр. 2]. Действительно: качественные исполнители музыки получают из людей самого подходящего возраста, чтобы пахать и ткать. Соответственно, чем больше продвигать музыку, тем больше ресурсов еды и одежды будет недоставать из-за того, что часть людей станут музыкантами [2, гл. 32, фр. 3], сами же исполнители вынуждены будут питаться и одеваться за счёт других, причём для качества исполнения они должны питаться и одеваться лучше средних людей, что ещё больше увеличивает траты [2, гл. 32, фр. 5]. Для музыки нужно много слушателей (иначе от неё не будет удовольствия), но чем их больше, тем больше официальные лица отвлекаются от государственного управления, это вредит внутривнутриполитическому порядку [2, гл. 32, фр. 4]. Нехватка еды и одежды и ослабление внутривнутриполитического порядка приведут и к внешнеполитическому и беспоряд-

ку [2, гл. 32, фр. 2]. Человек отличен от зверей и птиц тем, что не может прокормить и одеть себя естественно, без приложения усилий. Если человек прилагает усилия – живёт, не прилагает – умирает, поэтому коль скоро люди не будут заниматься своими делами, то умрут (K4D). Музыка занимает время, которое можно потратить на обеспечение себя едой и одеждой, поэтому должна быть отвергнута [2, гл. 32, фр. 6].

Музыка как следствие избытка тут же влечёт недостаток. Оппонент (в лице конфуцианца Гунмэн-цзы 公孟子) отвечает, что ритуалы и музыку следует делать, только если страна пребывает в порядке и богата. Моиста не устраивает этот ответ, он замечает, что порядок и богатство существуют, только пока осуществляются дела по их поддержанию, и их нельзя прекращать (как делали тираны древности, K1A, K2B) [2, гл. 48, фр. 8].

Может быть необходимым минимум музыки для отдыха. Поздние главы вносят в проблему психологическую составляющую – оппонент-конфуцианец высказывает другое возражение: музыка используется людьми как отдых, когда они устают от своих дел. Никакому живому существу невозможно не отдыхать, и совершенномудрые цари тоже использовали её [2, гл. 7, фр. 1]. Тут моисту приходится немного уступить: на исторических примерах из деяний совершенномудрых царей он поясняет, что есть корреляция между усложнением музыки и форм увеселений и уменьшением порядка, поэтому совершенномудрые цари, конечно, использовали музыку в абсолютном смысле, но так мало, что можно считать, что совсем не использовали её, и она – уж точно не то, чем следует управлять Поднебесной [2, гл. 7, фр. 2–3]. Поэтому музыка может использоваться, но всё дело в степени: чем меньше, тем лучше, и только при необходимости.

«Отрицание предопределения» (фэй мин 非命)

Доктрина «отрицания предопределения» имеет конкретного оппонента в лице приписываемой конфуцианцам [см.: 2, г. 39, фр. 2] доктрины «наличия предопределения» (ю мин 有命) (далее: детерминизма), поэтому при её обосновании моист, во-первых, показывает, что конфуцианцы (Гунмэн-цзы) непоследовательны в своей доктрине – говорят, что имеется предопределение и что нужно учиться [2, гл. 48, фр. 6]³⁰, а во-вторых, предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто стремится к пользе в Поднебесной (K3), основывается на делах и документах совершенномудрых царей (K1A, K2B) и воле Неба (K1B). Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, удовлетворяет ли этим критериям и критерию проверки на опыте (K2A) данное учение [2, гл. 35, фр. 1–2; гл. 36, фр. 1; гл. 37, фр. 1]?

³⁰ Т. е. говорят, что всё предопределено, и требуют от человека желания действовать.

Критика детерминизма. Учение детерминистов формулируется так: если предопределено (*мин* 命) X (богатство, умножение населения, порядок, долголетие и др. или обратные этому состояния), то будет X. Никакие усилия (*цян* 強, *ли* 力) ничего не добавят [2, гл. 35, фр. 1], из чего следует, что «беда не избежать, уважение ничего не добавляет, злодейство никому не вредит» [2, гл. 35, фр. 4], или, в другом варианте, «уважение не действует, жертвоприношения ничего не добавляют, злодейство никому не вредит» [2, гл. 37, фр. 3]. Награды и наказания происходят не по достоинствам или недостаткам, а по предопределению [2, гл. 37, фр. 5].

Детерминизм как учение, придуманное тиранами и тунеядцами. Моист показывает, что детерминизм не отвечает ни одному из «трёх критериев». Ни простой народ, ни князья никогда не видели тела и не слышали звука «предопределения» [2, гл. 36, фр. 2]. История (K1A, K2A) не подтверждает его, потому что в момент смены династий век и народ был один и тот же³¹, а смена хаоса на порядок и обратно зависела от усилий людей [2, гл. 37, фр. 2], политики верхов [2, гл. 36, фр. 2] и добродетельности царей [2, гл. 35, фр. 3; гл. 36, фр. 4] – как и благосклонность Верховного Господа и духов и божеств Неба [2, гл. 37, фр. 3]. Детерминист отвечает, что его доктрина идёт с древних времён. Моист соглашается, но замечает, что она идёт не от совершенномудрых царей, а от жестоких тиранов и ленивой, бесталанной и неискренней бедноты древности [2, гл. 35, фр. 6; гл. 37, фр. 2], которые создали и использовали её для индоктринации (*цзяо* 教) простых и глупых [2, гл. 36, фр. 4; гл. 37, фр. 3]. Озабоченные же этим совершенномудрые цари специально создали разнообразные документы, дошедшие до нас, чтобы опровергнуть подобные представления (K2B) [2, гл. 35, фр. 4; гл. 36, фр. 4; гл. 37, фр. 3].

Детерминизм – скрытое отрицание воли Неба. В диалектических главах МЦ прорабатывается аргумент несовместимости идеи детерминизма с волей Неба: если считать что волей Неба тиран стал тираном, то это считать волю Неба неправильной, а это чревато политическим бунтом (это значит легитимизировать то, что народ отрицает) и кризисом образования (из-за следующего из этого признания несправимости природы человека) [2, гл. 44, фр. 5]. На самом деле тиран действует на основании системы «выстроенных взглядов/обстоятельств» (*чэнь* 陳, *чжи* 執, *шэ* 勢) – либо чужих, уже имеющих плоды (и тогда он следует не предопределению, а чужим плодам), или своих собственных, ещё не имеющих плодов (и тогда он сам делает эти плоды, а не предопределение) [2, гл. 44, фр. 4].

³¹ Здесь критика распространённого взгляда о том, что человеческие успехи зависят от правильного века, а не от усилий или добродетели, выраженного, в частности, в годяньском тексте *Цюн-да* и *ши* 窮達以時 «Истощение и достижение зависят от времени».

Детерминизм препятствует желанию прилагать усилия к принесению пользы. Поскольку же доктрина детерминизма идёт против активного приложения усилий к совершению дел верхами и низами, она не приносит пользы в обогащении, умножении народа и порядка, не способствует увеличению добродетельных и службе Небу и духам, т. е. не отвечает и критерию пользы (К3) [2, гл. 35, фр. 4–5; гл. 37, фр. 4]. К тому же такая доктрина идёт вразрез с реальным поведением людей, и среди них особенно самих «благородных мужей» (нормативной личности для конфуцианства) [2, гл. 37, фр. 4].

Хотя, может, и не препятствует... Впрочем, в диалектических главах МЦ моист, используя тонкую интенциональную логику параллельных высказываний, видимо, пытается показать, что, даже если мы примем доктрину детерминизма, это не должно вредить практической деятельности. «Собираться (*це* 且) падать в колодец – не значит падать в колодец», равно как и «остановиться собираться падать в колодец значит-таки остановиться падать в колодец» [2, гл. 45, фр. 7] – и в первом, и во втором случае для превращения будущего в реальное настоящее нужно действие, хотя бы оно само и было predetermined [7, фр. В50].

«Почитание Неба» (*цзунь тянь* 尊天)

В главах, посвящённых доктрине «почитания Неба» (*цзунь тянь* 尊天), или, по-другому, «воле/замыслу Неба» (*тянь чжи/и* 天志/意), моист, с одной стороны, приводит обоснования того, почему оппонентам и целевой аудитории следует считать «волю/замысел Неба» одним из критериев правильности этико-политических теорий [ср.: 2, гл. 26, фр. 7; гл. 27, фр. 8; гл. 28, фр. 6; гл. 28, фр. 8], а с другой – пытается ответить на вопрос, в чём же она заключается и почему.

Знание и влияние как источник должного. Моист прямо заявляет, что, если нынешние «благородные мужи» (*цзюнь-цзы* 君子) (нормативная личность в конфуцианстве) хотят быть последовательными в своих действиях [2, гл. 26, фр. 1; гл. 28, фр. 1], а также хотят практиковать «гуманность и должное [поведение]» (*жэнь и* 仁義), они должны разобраться в том, откуда исходит «должное». Оно же исходит от «влиятельности/ценности» (*гуй* 貴) и «знания» (*чжи* 知). Почему? «Должное» – синонимично «(хорошему) управлению» (*(шань) чжэн* (善)政/正), потому что использование его в управлении приводит к порядку. Но глупые и подлые не могут (хорошо) управлять знающими и влиятельными, а только будучи знающими и влиятельными, люди могут управлять глупыми и подлыми, поэтому «должное» происходит от «знания» и «влияния» [2, гл. 27, фр. 1; ср.: 2, гл. 26, фр. 3; гл. 28, фр. 2]. В поздних главах моист предпринимает альтернативный подход – вспоминает о «гуманности» как о ещё одном критерии порядка [2, гл. 4, фр. 2].

Небо как самое знающее и влиятельное. Кто самый «знающий» и влиятельный, а также «гуманный»? Только «Небо» (*тянь* 天) [2, гл. 27, фр. 1; гл. 4, фр. 3]. Почему? Родители, учёные и господа не могут быть нам образцом «гуманности», потому что их много и они все разные, а «гуманных» среди них мало, и взяв кого-то из них за образец, мы неизбежно рискуем ошибиться [2, гл. 4, фр. 2]. Может быть, Сына Неба можно считать законодателем «должного», поскольку вполне очевидно, что он самый «влиятельный» в Поднебесной? Это не так, поскольку Сын Неба участвует в жертвоприношениях «Верховному Господу, духам и божествам» (*Шан-Ди, гуй шэнь* 上帝鬼神), прося у Неба благословения, но Небо не просит благословения у Сына Неба [2, гл. 26, фр. 3]. Небо также может наказать Сына Неба, если он поступает дурно, и убрать с него наказание после ритуального поста и жертвоприношений (и это зафиксировано в документах, К2В [ср.: 2, гл. 26, фр. 4]), но Сын Неба не может сделать того же с Небом [2, гл. 27, фр. 2; гл. 28, фр. 2]. Кроме того, от гнева государей можно спрятаться, от Неба же нет, поскольку его ясное зрение (*мин* 明) увидит человека везде с необходимостью [2, гл. 26, фр. 1]. Поэтому «должное» и «гуманное» исходит от Неба, и, в отличие от переменчивых людей, его «действия» (*син* 行) «универсальны и безличны» (*гуан эр у сы* 廣而無私), «дары» (*ши* 施) «щедры и неустанны» (*хоу эр бу си* 厚而不息), его «ясность/зрение» (*мин* 明) «постоянна и неослабевающая» (*цзю эр бу шуай* 久而不衰) [2, гл. 4, фр. 3].

Воля Неба во взаимной любви к каждому и взаимной пользе в отношениях. Брать Небо в качестве критерия – значит в начинаниях и целях соотноситься с Небом, что оно желает (*юй* 欲) – делать, что ненавидит (*у* 惡) – не делать [2, гл. 4, фр. 3]. Но чего желает и ненавидит Небо? Оно желает «должного» и ненавидит «недолжное», потому что Поднебесная устроена так, что, когда она делает «должное», она «живёт» (*шэн* 生), «богата» (*фу* 富) и пребывает в «порядке» (*чжи* 治) (ср. К3D) (в [2, гл. 26, фр. 2; гл. 28, фр. 2; гл. 27, фр. 3] в стандартных формулировках описывается, что Небо желает такое состояние порядка, когда сильный не обижает слабого, множество – меньшинство, умные – глупых, знатные – подлых, большие государства не нападают на малые государства, а семьи на семьи, когда сильные трудятся друг ради друга, имеющие богатства делятся имуществом, знающие путь учат друг друга, верхи и низы на совесть выполняют свои дела [ср. также: 2, гл. 26, фр. 6; гл. 28, фр. 5]). Желание Небом «жизни», «богатства» и «порядка» и, соответственно, «должного» для Поднебесной дальше сближается с понятием «взаимной любви к каждому» (*цзянь сян ай* 兼相愛) и «взаимной пользы при отношениях» (*цзяо сян ли* 交相利), исполнение которых людьми приравнивается к «послушанию замыслу Неба» (*шунь тянь и* 順天意) [2, гл. 26, фр. 4; гл. 4, фр. 3; гл. 28, фр. 5] и прямо противно «политике силы» (*ли чжэн* 力正)³² [2, гл. 26, фр. 6; гл. 28, фр. 5–6].

³² Это скрытая полемика с милитаризмом и легизмом.

Демииургическая функция Неба как знак его любви к Поднебесной. Но откуда известно, что Небо любит народ Поднебесной? Оттого, что оно «ясно видит» (*мин* 明) каждого. А это от того, что оно «владеет» (*ю* 有) каждым. Любое государство, малое или большое, – владение (*и* 邑) Неба, любой человек любого возраста и знатности – подданный (*чэнь* 臣) Неба [2, гл. 4, фр. 4]. А это оттого, что оно либо «от каждого кормится», либо «каждого кормит» (*ши янь/чжи* 食焉/之³³), т. е. либо оно принимает жертвы от каждого, и это показывает, что, во-первых, все признают его господином, как если бы отсылали дары Сыну Неба или другим царям, а во-вторых, что оно как милосердный господин, получая эти дары, в ответ благоволит каждому своему подданному [2, гл. 27, фр. 4; гл. 28, фр. 3; гл. 4, фр. 4], либо же оно питает каждого, и поэтому каждый благодарит Небо [2, гл. 4, фр. 3].

Вторая интерпретация получила детальное развитие в гл. 27, которая поднимает вопрос не просто о любви, но о «щедрой заботе» (*хоу* 厚) Неба: оно призывает все вещи следовать своему курсу (*си суй* 攸遂) (даже такую малость, как кончик осенней паутины), и нет ничего, что бы оно ни сделало для того, чтобы люди извлекали из этого пользу [2, гл. 27, фр. 5]. Ради пользы людей оно сделало (*вэй* 為) солнце, луну и звёзды, четыре времени года, погодные явления, разные ландшафты, а также социально-политическую иерархию [2, гл. 27, фр. 6].

Справедливое воздаяние Неба как знак его любви к Поднебесной. Но не только из этого видно, что Небо заботливо. Если следовать желаниям Неба, Небо тоже будет делать то, что мы желаем, и наградит нас, и наоборот [2, гл. 26, фр. 2; гл. 26, фр. 4; в 27, фр. 4] (раскрывается логика этого процесса – «владение» Небом Поднебесной подобно владению Сыном Неба Поднебесной: если его подданные ведут себя недолжно, они наказываются, если должно, награждаются). Это видно из истории совершенномудрых царей и тиранов (K1A, K2B) – среди них были те, кто любили людей и приносили им пользу, следуя замыслу Неба, и получили-таки от Неба (в варианте: от «Верховного Господа») награду, и наоборот [2, гл. 27, фр. 8]. Кроме того, убийство «невинного» (*бу гу чжэ* 不辜者) влечёт «проклятие» (*бу сян* 不祥) (это тоже известно из истории). Убивает человек, но наказывает Небо. Значит, оно печётся о людях [2, гл. 26, фр. 5; гл. 27, фр. 7; гл. 28, фр. 3–4; гл. 4, фр. 4–5].

Незнание как причина отвержения этой доктрины. Теперь становится понятна непоследовательность («знание/ясность относительно малого, но незнание/неясность относительно большого» (*чжи /мин-юй сяо эр бу чжи / мин-юй да* 明於小而不明於大) [2, гл. 26, фр. 1; гл. 28, фр. 1] благородных мужей, на которую моист сетует как на главную причину неприятия ими доктрины «почитания Неба»: когда сын, слуга или брат не служат своим отцу, господину и брату, все благородные

³³ Грамматика допускает обе интерпретации, и обе они были сделаны моистами (см. далее).

мужи согласятся с тем, что таковые негуманны и «прокляты» (*бу сян* 不祥). Небо же можно назвать «щедро заботливым», но никто не воздаёт Небу должного и не считает себя проклятым или негуманным [2, гл. 27, фр. 5–6]. Если кто-либо обвиняются главами своих семей или государями и бегут из семей или государств, родные и братья увещевают их, что они не могут быть в этой семье или государстве и быть во вражде с их главой. А с Небом так не происходит – никто не увещевает и не предостерегает друг друга не воевать с Небом, хотя от глав семей и государей можно спрятаться в другом месте, а от Неба-то – нельзя [2, гл. 26, фр. 1]!

«Служение духам» (*ши гуи* 事鬼)

Единственная сохранившаяся в основном блоке МЦ глава о «служении духам» [2, гл. 31] сконструирована, чтобы показать логическую универсальность и неизбежность этой доктрины. Она называется *мин гуи* 明鬼, что можно перевести двояко: «ясность относительно духов» или же «о ясно зрящих духах». В ней разбирается ряд взаимосвязанных вопросов: «существуют» (*ю* 有) ли духи; обладают ли духи «ясным зрением» (*мин* 明), чтобы иметь возможность сознательно и адекватно воздействовать на мир людей; следует ли почитать духов, даже если их «нет» (*у* 無)? Первый вопрос связан с первым переводом названия этой главы, остальные – со вторым.

Критика отрицающих существование духов опытом. В обосновании своих взглядов на проблему духов моист использует все «три критерия», возможно, с большим акцентом на «порядок» (K3D3) (в [2, гл. 31, фр. 1–2] он прямо возводит беспорядок в Поднебесной к сомнению в бытии духов у нынешних правителей). При обсуждении следов веры в духов в деяниях и документах совершенномудрых царей (K1A, K2B) моист замечает, что «отрицающие существование духов» (*чи у гуи чжэ* 執無鬼者) тем самым идут против дел и документов совершенномудрых царей – т. е. идут против того, что сами же называют «путём благородного мужа» (*цзюнь-цзы чжи дао* 君子之道) [2, гл. 31, фр. 12], т. е. упрекает оппонентов (вероятно, конфуцианцев (см.: [2, гл. 48, фр. 7; гл. 48, фр. 14]) или других моистов) в самопротиворечивости.

Духи существуют, поскольку их на опыте наблюдали многие люди (K2A) [2, гл. 31, фр. 3], конкретно в истории зафиксированы случаи того, как убийцы невиновных оказываются наказаны духами, примеры духов-вестников, пример кары от одержимого (видимо) шамана за небрежение в совершении ритуальных жертвоприношений, случай кары от духов за неискреннее произнесение клятвы (при решении кто виновен, а кто нет) [2, гл. 31, фр. 4–9]. Если свидетельства народа и аристократии кажутся недостаточно обоснованными, можно взять свидетельства совершенномудрых царей (K1A). Известно, что они совершали уставные

жертвоприношения, но если они при этом не верили в духов – тогда за-чем [2, гл. 31, фр. 10]? Они награждали в храме предков и наказывали в храме земли, чтобы явить справедливость перед духами. При основании государств религиозные приготовления всегда совершались ими первыми и с тщанием [2, гл. 31, фр. 11]. Также в исторических документах [2, гл. 31, фр. 13–15], оставшихся от совершенномудрых царей, есть сведения о вере в духов, поскольку они специально составили их, ибо боялись, что потомки забудут о духах и не получат их благословений [2, гл. 31, фр. 12].

Духи имеют все способности к справедливому воздаянию. Оппонент (считающийся конфуцианцем Гунмэн-цзы 公孟子) высказывает тезис, что есть «должное» и «недолжное», но нет «благоугодного» (*сян* 祥) и «неблагоугодного» (т. е. того, за что наказывают или награждают духи). Моист на примере из деяний совершенномудрых царей (К1А) показывает, что это не так. Совершенномудрые считали, что духи обладали «ясным зрением» (*мин* 明) и «духовным влиянием» (*шэнь* 神) [2, гл. 48, фр. 7]. «Ясное зрение» (*мин* 明) духов видит человека везде (оно намного сильнее даже мудрости совершенномудрых [см.: 46, фр. 2]), а их «духовное влияние» позволяет их наказаниям побеждать любые обстоятельства и качества людей (их не останавливают знатность, богатство, многочисленность, храбрость, сила, оружие и т. п.), духи наказывают даже величайшего и награждают даже малость – всё это видно из исторических примеров [2, гл. 31, фр. 17–18]. Когда люди осознают, что духи с необходимостью награждают достойных и наказывают плохих, они перестают делать преступления, и это способствует порядку и пользе странам, семьям и народам (К3, К3D3) [2, гл. 31, фр. 16].

Духи желают не жертв, но и добродетели. Идея неизбежного справедливого воздаяния по заслугам от духов, видимо, встречала критику с самого начала моизма. В МЦ зафиксированы две истории, в которых некий последователь приходил к Мо-цзы с жалобой, что он уже долго служит Мо-цзы и/или практикует его учение, но благие дары от духов не приходят, и даже приходят беды. Мо-цзы напоминает ропщущим, что духи хотят не только лишь вкушать жертвы, они хотят от человека должного поведения (чтобы, если он занимает высокий пост и имеет большое жалование – уступил бы его более достойному, если у него много ресурсов, поделился бы с бедным, чтобы он не скрывал своих добродетелей, т. е. совершенствовался, и т. п.) [2, гл. 48, фр. 18, гл. 49, фр. 15], и что благие дары духов пропорциональны добродетели человека, и странно за одну жертву ждать сто благих даров – сам человек счёл бы такое «попрошайством» (*ю цы* 有賜) и побоялся бы дальше иметь дело с таким попрошайкой. Так же и духи. Поэтому совершенномудрые вообще ничего не просили, отправляя жертвоприношения [2, гл. 49, фр. 16].

Есть и недуховные причины явлений. Впрочем, Мо-цзы признавал не только «духовное влияние» как причину бед среди людей. Когда очередной ученик усомнился либо в том, что духи ясновидящи, либо что

Мо-цзы говорит правильные вещи оттого, что Мо-цзы, будучи совершенномудрым, заболел, Мо-цзы пришлось объяснять ему, что болезнь может приходиться разными путями, в том числе и от чисто физических причин (жары, холода, усталости и истощения), и если один путь закрыт (воздаяние духов), это не значит, что закрыты все [2, гл. 48, фр. 19].

Возможно, духи не всегда способны или хотят справедливо воздавать. Подобные идеи, возможно, породили в моистской или околomoистской среде более осторожное отношение к провиденциализму духов, что зафиксировано в околomoистском тексте *Гуй шэнь чжи мин* 鬼神_之明 «Ясное зрение духов и божеств» [по: 6, р. 393–394]. Автор этого текста говорит, что, поскольку существуют примеры совершенномудрых, умерших насильственно, и тиранов, проживших долгую жизнь, и в то же время совершенномудрых, которые были награждены владением целой Поднебесной и т. п., и тиранов, уничтоживших свои царства, следует, может быть, сделать вывод, что духи и божества либо имеют силы вмешаться, но не имеют цели делать это, либо же не имеют сил вмешаться в определённые случаи, т. е., обобщённо, «имеют что-то, что они ясно видят, а что-то, что нет» (*ю со мин ю со бу мин* 有所明, 有所不明).

Полезность служения духам не зависит от того, есть они или нет! Отрицающие существование духов высказывают опасение, что доктрина о духах «не соответствует пользе родным» (*бу чжун цин чжи ли* 不中親之利) и «вредит бытию почтительным сыном» (*хай вэй сяо цзы* 害為孝子). Моист отвечает, что бывают только три вида духов: «духи Неба» (*тянь гуй* 天鬼), «духи и божества гор и вод» (*шань шуй гуй шэнь чжэ* 山水鬼神者) и «духи умерших людей» (*жэнь сы эр вэй гуй чжэ* 人死而為鬼者). Бывает, что отцы и старшие братья умирают позже детей и младших братьев, но обычный порядок таков, что первый родившийся первым умрёт, поэтому если духи есть, «жертвоприношения» (*цзи сы* 祭祀) – это передача еды и питья родным и снискание их ответных «благих даров» (*фу* 福). Возможно, в начале в моизме ценность ритуалов по отношению к духам была прямо связана с их существованием ([ср.: 2, гл. 48, фр. 9], где самопротиворечивой объявлена позиция Гунмэн-цзы, который заявлял, что нет духов и божеств, но человек должен совершать ритуал жертвоприношения), но впоследствии, вероятно в стремлении логически универсализировать доктрину, моист придумал и объяснение пользы «жертвоприношений» как служения духам, даже если их нет: если даже духов нет, то ресурсы жертвоприношения не растрачиваются попусту, как считает оппонент, поскольку родные и односельчане могут есть и пить их и тем самым «собираться вместе, сообща радоваться и устанавливать друг с другом более родственные отношения» (*хэ хуань цзюй чжун цю цинь юй сян-ли* 合驩聚眾, 取親於鄉里) [2, гл. 31, фр. 19].

«Любовь к каждому» (*цзянь ай* 兼愛)

Желая продвижения доктрины «любви к каждому», моист апеллирует к тому, что таков путь «совершенномуудрого человека» (*шэн жэнь* 聖人) [2, гл. 14, фр. 1] или, в варианте, «гуманного человека» (*жэнь жэнь* 仁人) [2, гл. 15, фр. 1] – нормативных для его оппонентов или целевой аудитории типов личности (в [2, гл. 16, фр. 4–5] добавляются ещё общераспространённые идеалы «служилого высшей степени» (*гао ши* 高士) и «просвещённого государя» (*мин цзюнь* 明君)). Чтобы показать это, моист напоминает оппонентам, что они сами согласятся с ним [ср.: 2, гл. 16, фр. 2], что совершенномуудрый или гуманный ищет «пользы» (*ли* 利) Поднебесной (КЗВ), прежде всего «порядка» (*чжи* 治) (КЗДЗ).

Беспорядок как вражда. Но для этого надо разобраться в том, что представляет собой вред и беспорядок и откуда они исходят [2, гл. 14, фр. 1; гл. 15, фр. 1; гл. 16, фр. 1]. «Вред» (*хай* 害) и «беспорядок» (*луань* 亂) – это взаимная вражда людьми в социальных ролях разного уровня (правителями и подданными, отцами и сыновьями, братьями, сильными и слабыми, множеством и меньшинством, умными и глупыми, знатными и подлыми), а также между политическими объединениями (государствами, семьями, индивидами) с помощью любых доступных средств [2, гл. 15, фр. 1; гл. 16, фр. 1].

Вражда от невзаимной любви, т. е. отделённости. Откуда происходят вред и смута? Из «невзаимной (= неравной) любви» (*бу сян ай* 不相愛), когда некто любит себя и своё, и «ненавидит» (*у* 惡) другого, и приносит пользу себе и своему, и «злодействует/вредит» (*цзэй/куй* 賊/虧) другому [2, гл. 14, фр. 2; гл. 15, фр. 2; гл. 16, фр. 1]. В гл. 16 моист вырабатывает специальное название (*фэнь мин* 分名) для такого рода состояния – *бе* 別 «отдельность» [2, гл. 16, фр. 1].

Отделённость побеждается взаимной любовью к каждому. Чем избыть такое состояние? Обратным – «взаимной (= равной) любовью к каждому» (*цзянь сян ай* 兼相愛), т. е. «любовью к другим как к самому себе» (*ай жэнь жо ай ци шэнь* 愛人若愛其身) [ср.: 2, гл. 46, фр. 17] и «смотрением на чужое X как на своё X» (sic! – *ши X жо ци X* 視X若其X) (X – государства, семьи, дома, старшие и младшие родственники, сами индивиды) [2, гл. 14, фр. 4], а также «взаимной пользой при отношениях» (*цзяо сян ли* 交相利) [2, гл. 15, фр. 3]. В гл. 16 моист вырабатывает специальное название для такого состояния – *цзянь* 兼 «[равное отношение к] каждому» [2, гл. 16, фр. 1–3].

Равная любовь к каждому не трудна, ибо взаимна. Живописав порядок, который возникнет из-за применения доктрины «любви к каждому» в политике, моист выражает недоумение по поводу того, что все современные госслужащие всё равно продолжают отвергать её [2, гл. 16, фр. 3; гл. 16, фр. 10], и приводит их контраргументы. Оппоненты говорят, что любить каждого – это хорошо (*шань* 善), но трудно (*нань* 難).

Моист напоминает оппонентам, что в истории (K2A) есть примеры того, когда люди совершали весьма сложные и требующие преодоления себя или безрассудные действия (ограничения в еде, одежде, самопожертвование) просто потому, что их господин находил в этом радость. А в случае «любви к каждому» действие будет взаимно – любящего будут необходимо любить в ответ, приносящему пользу будут необходимо приносить пользу в ответ [2, гл. 15, фр. 4–6; 16, фр. 10], поэтому если проводить эту доктрину, используя доктрину «возвышения единства», изменить народ можно было бы легко [2, гл. 16, фр. 11]. Кроме того, эта доктрина использовалась совершенномудрыми царями (K1A, K2B): один из них, Юй 禹, активно приносил пользу каждому народу каждой стороны света, строя ирригационные и дренажные сооружения, второй, царь Вэнь 文, заботился о каждом слое населения вплоть до стариков, сирот и вдовцов, третий, царь У 武, заботился даже о народах вражеского государства Шан 商 и варварах [2, гл. 15, фр. 7; ср.: 2, гл. 16, фр. 5–9], где неявно подчёркивается, что государи не просто любили каждого как себя, но ставили себя позади, а пользу народа впереди, например, Тан 湯 в период великой засухи добровольно согласился принести себя в жертву, чтобы отвести наказание Великого Господа, духов и божеств от народа). Кроме этого, сами нынешние госслужащие своими делами противоречат своим словам против доктрины «любви к каждому»: при трудных обстоятельствах, когда им нужна помощь или они далеко, они доверяют себя или свой дом скорее тем, кто практикует «любовь к каждому», чем тем, кто практикует «отдельность», потому что от первого ждут помощь, а от второго помощи не дождётся [2, гл. 16, фр. 4]. Оппонент возражает: госслужащих, которые практикуют *цзянь* или *бе*, можно выбирать (и можно выбрать нужного), но государей-то не выбирают! Моист говорит, что это не вполне так, поскольку во времена голода, эпидемии и проч. народ последует именно государю, который будет придерживаться *цзянь* [2, гл. 16, фр. 5]³⁴.

Равная любовь к каждому полезна и родственникам. Наконец, оппонент высказывает опасение, что доктрина о «любви к каждому» «не соответствует пользе родным» (*бу чжун цин чжи ли* 不中親之利) и «вредит бытию почтительным [сыном]» (*хай вэй сяо* 害為孝). Моист показывает, что почтительному сыну логичнее принести пользу сначала чужим родным, чтобы те потом принесли пользу его родным, ибо он очевидно хочет, чтобы и чужие тоже приносили пользу им [2, гл. 16, фр. 10].

Неудовольствие владык как причина неприятия этой доктрины. В итоге моист делает вывод, что причины неприятия этой доктрины, видимо, кроются просто в том, что нынешние правители не находят в подобных доктринах «удовольствия» (*юэ* 說) [2, гл. 16, фр. 11].

³⁴ Примечательно, что *бе*-государь, выставляемый янистом, пекущимся о своей жизни, предлагает ещё один неявный аргумент против «любви к каждому» – что она идёт против *цин* 情 «естества» Поднебесной.

Критика степеней любви. Доктрина «любви к каждому», видимо, мыслилась моистами как альтернативная доктрина «в отношении к родственникам по-родственному есть [свои] различия, в почитании достойных есть [свои] степени» (*цин цин ю шу, цзунь сянь ю дэн* 親親有術, 尊賢有等。) (в [2, гл. 39, фр. 1], приписанной конфуцианцам), предписывающей проявлять к человеку различные по силе и степени формы ритуального уважения (в трауре, в брачной церемонии и т. п.) и, видимо, заботы в зависимости от степени родства и достоинства этого человека. Моист критикует конфуцианцев, практикующих эту доктрину, за их непоследовательность, а саму доктрину за самопротиворечивость: во-первых, критерии родства и достоинства зачастую противоречат друг другу, во-вторых, сами конфуцианцы фактически допускают исключения из этой парадигмы ради людей, от которых они наиболее зависят в хозяйственной жизни [2, гл. 39, фр. 1].

Равная любовь не означает равную заботу. В диалектических главах МЦ проблема степеней (*хоу-бао* 厚薄, досл.: «плотности/заботы [или] тонкости/пренебрежения») любви и форм уважения обсуждается в парадоксальной интенциональной логике: с одной стороны, «допустимо» (*кэ* 可) говорить, что «любовь **не имеет** степени» [2, гл. 44, фр. 9], с другой – что «любовь к двум поколениям – **имеет** степень, но в то же время одинакова (*сян жо* 相若, досл.: «подобна одна другой») – «как узоры змей», которые, видимо, количественно могут быть большими/малыми, но качественно остаются одинаковыми – всё равно узорами» [2, гл. 44, фр. 21]. Подобная хитрая семантическая дифференциация позволяла тем моистам, которые разрабатывали эту концепцию, с одной стороны, сохранить представление об одинаковости «любви к каждому» (она одинакова ко многим поколениям и к малым поколениям, к прошлым или будущим поколениям и к настоящим поколениям [2, гл. 44, фр. 10], к своим и чужим родным, к полезным и бесполезным, к совокупности (*цзянь* 兼) и к одному [2, гл. 44, фр. 21], к себе и к другим [2, гл. 44, фр. 7–9]), с другой – решить проблему объективной невозможности одинаковой степени заботы по отношению к каждому: любовь как тип отношения всегда одинакова к каждому независимо ни от чего, но если по долгу к таким-то категориям людей (*лунь ле* 倫列) (например, добродетельно поступающим, правителям, верхам, старым-старшим, родственникам) нужна «большая забота» (*хоу* 厚) или «меньшая забота» (*бао* 薄), это допустимо. Чтобы отличить свой подход от конфуцианского представления, моист добавляет, что, если к какой-то категории людей должно оказывать большую заботу, это не обязательно значит, что противоположной должно оказывать меньшую [2, гл. 44, фр. 6]. Степень заботливой, приносящей пользу любви (*ли ай* 利愛) предполагает её вариабельность в разные

исторические периоды и по отношению к разным людям³⁵, и она рождается из «размышления» (*люй* 慮) над пользой в конкретных обстоятельствах конкретным людям.

Любовь к каждому равна качественно. Но любовь как отношение (*ай Хо чжи ай жэнь* 愛獲之愛人 «любовь[ность] к людям/человеку любви к Хо») остаётся одинаковой. То же самое и с качеством «полезности» (*ли ли*) – плоды могут меняться в зависимости от удачного или неудачного времени, но сама «полезность» и от этого отношение «родственности» сынов к родителям остаются одинаковыми независимо от них [2, гл. 44, фр. 18]. Кажется, что стержнем, сохраняющим единое качество любви при вариативном количестве заботы, для моиста выступает единое направление её мотивов: одинаковая любовь – это прежде всего любовь к кому-либо ради его человечности и не ради его применимости (ср.: [7, фр. А7]) или похвалы [2, гл. 44, фр. 21], хотя можно любить другого и не ради него самого (а, например, ради Поднебесной, и тогда принимать в расчёт его полезность) [2, гл. 44, фр. 7] или не только ради него самого (например, при желании обогатить человека) [2, гл. 44, фр. 12]. В диалектических главах МЦ моист также абсорбирует представление о ритуале и уважении в свою концепцию любви [ср.: 2, гл. 49, фр. 20], где любовь уподобляется крюку, а уважение (*гун* 恭) – щиту, первое сближает до родственности, второе позволяет сохранить дистанцию, чтобы не случилось фамильярности): ритуал – это уважение (*цзин* 敬), хотя, в отличие от позиции оппонента (конфуцианской?³⁶), оно применимо ко всем, не только к знатным/влиятельным.

Любовь к каждому включает любовь к себе. В диалектических главах МЦ моист также старается смягчить концепцию «любви к каждому», несколько реабилитируя «любовь к себе» (*ай цзи* 愛己) ([ср.: 2, гл. 46, фр. 17], где показывается непоследовательность тезиса, что «можно убить ради себя и нельзя убивать себя ради другого» – ибо он необходимо ведёт к тому, что тебя убьют). Любовь к людям логически не исключает любви к себе, говорит моист, особенно если она согласована с долгом по порядку социальных категорий (*лунь ле* 倫列) [2, гл. 44, фр. 7; ср. 44, фр. 8]. Также любовь к себе логически не значит самолюбивость [2, гл. 44, фр. 9].

Любовь к каждому возможна, даже если не знать их моральные качества, количество и местонахождение. В диалектических главах МЦ моист также продолжает отвечать на ряд аргументов оппонентов по поводу невыполнимости «любви к каждому», на этот раз логико-эпистемологической: как можно исчерпывающе (*цзинь* 盡) любить нынешнее поколение, если в нём есть разбойники (которых по здравому смыслу нельзя любить)? Моист отвечает, что это можно сделать, либо поскольку их пренебрежительно меньше, чем людей в общем, либо поскольку ты не знаешь о них [2, гл. 44, фр. 13]. Как можно исчерпывающе

³⁵ Здесь можно видеть уступку идее изменчивости времён и путей людей, ставшую популярной в даосско-легистской и иной литературе конца периода Борющихся царств.

³⁶ Выраженной, в частности, в Сюнь-цзы 荀子 «[Трактатах] Учителя Сюня» и *Ли цзи* 禮記 «Записках о ритуале».

любить людей в бесконечном пространстве? Моист отвечает, что если люди не наполняют бесконечное, то они конечны и их можно исчерпать без проблем. Если они наполняют бесконечное, то оно таким образом оказывается исчерпано и проблема тоже снимается [7, фр. В72]. Но как быть к любви к каждому, если число людей неизвестно? Моист отвечает, что можно не знать число, но знать, что нечто исчерпано – через само действие перебора, подобно спрашиванию, можно знать, что ты спросил всех, не зная их число [7, фр. В73]. Незнание местопребывания людей тоже не вредит любви к ним – мы можем продолжать любить наших умерших или потерявшихся сыновей [напр.: 7, фр. В74].

Одинаковость любви к людям не мешает взять одного из них и убить его – поскольку мы выбираем на основании ненависти, а не любви, и выбор может быть случаен, если мы ненавидим обоих [2, гл. 44, фр. 18].

Но духов, врагов и разбойников любить логически нельзя. В диалектических главах МЦ и антиконфуцианской главе 39 моист также сужает границы предельного применения «любви к каждому». Хотя любовь должна быть ко всем и каждому, и одинаковая, моист критикует конфуцианскую идею помощи разбитым и отступающим врагам – благородный муж (К4С2), говорит моист, логически и так не может иметь врагов, ибо у него как у рационального существа нет повода воевать; помощь врагам после начала войны благородным мужем стать не поможет (потому что ты уже начал войну), кроме того, бездумная помощь врагам во что бы то ни было, если они реально враги рода человеческого, очевидно поспособствует последующему увеличению зла (вреда) в мире [2, гл. 39, фр. 6]. Также моист косвенно отказывается в любви духам [2, гл. 45, фр. 9] и прямо – вора́м (*дао* 盜) (= преступникам) [2, гл. 45, фр. 6]. Обосновывает он это также с использованием интенциональной логики: «разбойник – человек, но любить разбойника – не значит любить человека; не любить разбойника не значит не любить человека; убить разбойника – не значит убить человека» – поскольку любим (и не любим) мы в человеке не «разбойничность», а человечность. Таким образом, разбойника можно убить, и это не мешает его любить [ср.: 2, гл. 44, фр. 18]. С духами так же: «дух человека – не человек, дух старшего брата – старший брат. Жертвоприношение духу человека – не жертвоприношение человеку, жертвоприношение духу старшего брата – жертвоприношение старшему брату». Поэтому хотя мы и не должны любить духов (и это, видимо, позволяет моисту лучше обосновать доктрину «умеренности в похоронах»), отправлению жертвоприношений это не мешает (и это хорошо с точки зрения доктрины «служения духам»)»³⁷.

37

Это не все темы о любви в диалектических главах МЦ. Например, моист явно полемически переопределяет «гуманность» как «частичную любовь» [7, фр. А7], а также высказывается по поводу проблемы гуманности и долга как внутренней и внешнего, в частности изложенной в *Мэн-цзы* 孟子 «[Историях об] Учителе Мэне», и с тем же выводом: разделять долг и гуманность нельзя (это неправильное использование логики).

«Отрицание нападений» (фэй гун 非攻)

Продвигая доктрину «отрицания нападений», моист апеллирует к желанию следовать пути «совершенноумудрых людей» (*шэн жэнь* 聖人), «гуманных людей» (*жэнь жэнь* 仁人), «знающих» (*чжи чжэ* 知者) [2, гл. 19, фр. 1] – нормативных для его оппонентов или целевой аудитории типов личности. Даже глупец, говорит моист, согласится с тем, что то, что ныне превозносит вся Поднебесная, – это тройкая польза Небу, духам и людям (КЗС) в воплощении их желаний, и все перечисленные ранее нормативные личности практиковали её в древности и тем завладели Поднебесной [2, гл. 19, фр. 1–2]. Поэтому и тем нынешним правителям, которые хотят не делать ошибки в законодательстве и политике, чтобы «приобретать и не терять» (*дэ эр у ши* 得而勿失) (К4В), быть в «мире» (*ань* 安), а не в «опасности» (*вэй* 危) (К4D1), следует обратить на этот критерий внимание [2, гл. 18, фр. 1; гл. 18, фр. 4].

Критика милитаризма. Но нынешние правители, как кажется, не обращают на него внимания, поскольку воюют и поощряют воевать. А между тем поднимать армию не выгодно ни в какое время года – это приведёт к остановке производства и огромной трате материальных ресурсов и людей, порче отношения между людьми во время военной кампании [2, гл. 18, фр. 2; гл. 19, фр. 3]. Тем самым это разрушает наследие совершенноумудрых (К1А). Это не приносит пользу Небу и духам (КЗС1–2), поскольку людьми Неба атаковать города Неба – это убивать народ Неба, лишать духов потомков, разрушать алтари земли и зерна и убивать жертвенных животных. Не приносит это пользы и людям (КЗС3), поскольку убивает их и тратит их ресурсы [2, гл. 19, фр. 2].

Милитаризм никак не полезен. Моист выражает недоумение по поводу того, почему же в современности так много случаев бесполезных последствий военной агрессии, и приводит аргументы милитаристов (*гун чжань чжэ* 攻戰者). Милитарист говорит, что мы воюем оттого, что мы желаем славы победителя в военных походах и пользы от завоевания. Моист отвечает на это, что пользы от завоевания на самом деле нет, поскольку то, что в итоге приобретается – меньше расходов на его приобретение. Моист напоминает, что на захват городов уходит очень много жертв среди людей, а у больших государств обычно территории много больше, чем людей, поэтому они пытаются захватить то, чего у них и так много, и потратить на это то, чего у них и так мало [2, гл. 18, фр. 3]. Это самопротиворечивое поведение. Милитарист парирует, что нынешние сверхдержавы начинались маленькими и с малым количеством людей, а стали большими и с большим количеством людей путём военной экспансии. Моист отвечает, что четыре-пять удачных случаев не делают правила. Примеры же уничтожения государств от их вступления в войну – неисчислимы. Моист приводит примеры из истории, правда, малых государств, уничтоженных большими государствами, а не постра-

давших от своих собственных военных действий (K2A) [2, гл. 18, фр. 4; гл. 19, фр. 5]. Уязвимостью аргумента пользуется милитарист, который парирует: эти государства исчезли, потому что не использовали свои массы населения, мы же – можем собрать и использовать их в войне, кто устоит перед нами? Моист приводит примеры из истории, которые свидетельствуют, что военные успехи подстёгивают в правителях амбиции и желание тратить ресурсы, из-за чего они не могут потом удержать полученное в мирное время, а также о том, что какими бы отборными ни были войска, они не спасают от объединённых сил врага [2, гл. 18, фр. 5; ср.: гл. 49, фр. 2–3].

Бывают нападения и кары. Милитарист применяет другую тактику: но сами совершенномудрые цари карали (*фа 伐*) своих врагов (при смене династий) и тем становились совершенномудрыми царями. Отвечая на этот аргумент, моист предлагает различить понятия (*янь 言*) «нападения» (*гун 攻*) и «кары» (*чжу 誅*). «Кара» – это не просто «нападение». На примерах из деяний совершенномудрых (K1A) моист показывает, что перед карой должны быть ясные предзнаменования от Неба, явления духов-посланников, легитимизирующих кару, и т. п. Кроме того, кара совершенномудрых совершалась практически бескровно, в частности поскольку духи или сам Верховный Господь разрушали оборону врага. После же «кары» государь должен всё упорядочить и примириться с предками тех, кто пострадал во время такого похода (как сделал царь У 武, продолжив жертвы предкам Шан 商) [2, гл. 19, фр. 4–5].

Но кары от Неба уже достаточно. Милитарист тут же ухватывается за различие и спрашивает: а если он будет воевать не из-за нехватки драгоценностей, детей и женщин или территории, но поскольку хочет установиться в славе следующего должному в Поднебесной и добиться верности князей своей добродетелью? Моист говорит, что, если ныне какой-либо государь подумает, что его военный поход легитимирован волей Неба из-за того, что во вражеском государстве стихийное бедствие, пусть задумается, не действует ли он как сосед с дубиной, помогающий отцу вразумить кнутом своего непутёвого сына – кары от Неба уже вполне достаточно [2, гл. 49, фр. 4]. Есть много более полезный способ выполнить свой долг: если государь очень хочет повоевать, то пусть сконцентрируется на защите малых государств от больших и помощи им в провизии и деньгах, обороне и ремонте и т. п. А вообще надо заняться внутренним порядком и помогать другим государствам, ведь тогда не будет врагов вообще [2, гл. 19, фр. 6].

Непонимание или психическая болезнь как причины отвержения этой доктрины. Моист приходит к выводу, что нынешние правители совершают военные нападения по одной из двух причин. Либо они непоследовательны в своём понимании должного – хваля лишь имя «должного», они не разбираются в его содержании (*ши 實*) [2, гл. 19, фр. 1], т. е. не вполне осознают разницу между «должным» и «недолж-

ным» [2, гл. 17, фр. 1], малым и большим [2, гл. 49, фр. 6] (этому свидетелем то, что они считают недолжным убийство невинного или кражу одной вещи, но не убийство тьмы невинных или кражу тьмы вещей, т. е. военный поход [2, гл. 17, фр. 1–2; гл. 49, фр. 5]; их благородные мужи не убивают собак и свиней, но на государственной должности занимаются этим постоянно и т. п. [2, гл. 47, фр. 5]; их обычаи ничем не отличаются от обычаев варваров – у тех отцы преподносят мясо первенцев государю за награду, эти – убивают отцов (на войне) и награждают сынов (за отца) [2, гл. 49, фр. 7]; их храбрецы убивают других храбрецов – т. е., получается, ненавидят то, что любят [2, гл. 46, фр. 20], и т. п.). Либо они страдают болезнью типа «клептомании» (*це цзи* 竊疾), ибо как ещё назвать стремление, имея много, забрать ещё больше у того, у кого мало, – при том, что предмет их вождений (обычно моист имеет в виду территорию, землю) находится вокруг них в изобилии и без хозяина [2, гл. 46, фр. 18; ср.: гл. 50, фр. 2].

Список литературы

1. Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004. 526 с.
2. Мо-цзы // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: 08.10.2018).
3. Defoort C. Do the ten Mohist theses represent Mozi's thought? Reading the masters with a focus on mottos // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 77. Issue 02, June 2014. P. 337–370.
4. Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. 639 p.
5. Jullien F. Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P.: Seuil, 1998. 240 p.
6. Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Trans. J. Knoblock, J. Riegel; Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 521 p.
7. The Mozi. A Complete Translation / Trans. I. Johnston; N. Y.: Columbia University Press, 2010. 954 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Stanislav RYKOV

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: stasrykov@mail.ru

ETHICAL AND POLITICAL PHILOSOPHY OF MOHISTS

We present a review of the ethical and political philosophy of Mohism, one of the key schools of the ancient Chinese philosophy of the Warring States period (V–III centuries BC), which is important for studying the ancient Chinese rational argumentation. The review is specially prepared for the Electronic Philosophical Encyclopedia project of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The article discusses the ten classic Mohist doctrines, the Mohist criticism of alternative doctrines of competing schools, and the criteria that Mohists used in polemics.

Keywords: Chinese philosophy, ethics, politics, Mohism, Mozi, Mohists, benefit, consequentialism, social contract, Heaven, religion

References

1. Defoort, C. “Do the ten Mohist theses represent Mozi’s thought? Reading the masters with a focus on mottos”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, June 2014, Vol. 77, Issue 02, pp. 337–370.
2. Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. 639 pp.
3. Granet, M. *Kitayskaya Mysl’* [Chinese Thought]. Moscow: Respublika Publ., 2004. 526 pp. (In Russian)
4. Jullien, F. *Un sage est sans idée ou l’autre de la philosophie*. P.: Seuil, 1998. 240 pp.
5. *Mozi*, CHINESE TEXT PROJECT [https://ctext.org/mozi, accessed on: 08.10.2018]. (In Chinese)
6. *Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, trans. J. Knoblock & J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 521 pp.
7. *The Mozi. A Complete Translation*, trans. I. Johnston. N. Y.: Columbia University Press, 2010. 954 pp.