



МО ЦЗЯ

Авторы: А. И. Кобзев

МО ЦЗЯ (букв. – школа Мо, т. е. школа [Мо-цзы](#)) (моизм), др.-кит. филос.-религ. учение, явившееся одной из первых реакций на [конфуцианство](#). Названо по прозвищу основателя школы Мо («тушь, чернота, грязь, клеймение лба»), означающему или низкое происхождение, или татуированность лица в качестве уголовного наказания, или смуглость кожи, или мрачность облика, или причастность к храмовым гаданиям-бу. Сформировалось в 5–4 вв. до н. э. и получило распространение в 4–3 вв. до н. э. во многом благодаря своим популистским установкам и методичной логич. аргументации, широкой практич. деятельности адептов, сплочённых в воен.-религ. «орден» и способных на такие радикальные акции, как массовое самоубийство (более 180 чел. во главе с Мэн Шэном) и казнь собств. сына (Фу Дунем).

Эта своеобразная секта выходцев из нижних слоёв общества (храмовых сторожей, согласно Лу Синю и [Бань Гу](#)), прежде всего ремесленников и внештатных воинов-«удальцов» (согласно [Фэн Юланю](#)), напоминала пифагорейский союз и возглавлялась «великим учителем» (цзюй цзы) – «совершенномудрым» («Чжуан-цзы», гл. 33). После Мо-цзы ею руководили Цинь Гули (Хуали), Мэн Шэн (Сюй Фань), Тянь Сян-цзы (Тянь Цзи), Фу Дунь. В кон. 4 в. до н. э., по-видимому, произошёл распад единой организации, достигавшей 300 чел., на два или три направления «отделившихся моистов», во главе которых стояли Сянли Цинь, Сяньфу (Бофу), Дэнлин. Сохранились имена 19 моистов, из которых 15 являлись непосредств. учениками Мо-цзы. На рубеже н. э. были известны произведения шести представителей мо цзя. После внутр. дезинтеграции школы и репрессий при [Цинь Шихуанди](#) во 2-й пол. 3 в. до н. э., а также обоснованных [Мэн-цзы](#) в 4 в. до н. э. конфуцианских запретов в эпоху [Хань](#) (206 до н. э. – 220 н. э.) она продолжала существовать лишь как духовное наследие, приписанное её главе и закреплённое в обширном, но плохо сохранившемся (остались 53 из 71 главы) и труднопонимаемом

трактате «Мо-цзы», отредактированном в 1894 Сунь Ижаном (1848–1903) и включённом ЮНЕСКО (в англ. пер. Б. Уотсона, 1963) в число наиболее представительных писем. памятников Китая.

Начальные 30 глав трактата, разбитые на три содержательно сходные и одноим. части/главы, содержат учение самого Мо-цзы в истолковании каждого из трёх направлений мо цзя. За ними следует двухчастное «Отрицание конфуцианцев» (главы 38–39 «Фэй жу»; 38-я утрачена) и четыре раздела (шесть частей: главы 40–45), составляющие «Моистский канон» («Мо цзин»), или «Моистскую диалектику» («Мо бянь»), – текст, охватывающий гносеологич., логико-грамматич., математическую и естеств.-науч. проблематику. Заключительные, более поздние главы трактата посвящены вопросам фортификации и сооружения защитных орудий.

Гл. социально-этич. пафос мо цзя – аскетич. народолюбие, предполагающее безусловный примат коллективного над индивидуальным и борьбу с частным эгоизмом во имя обществ. альтруизма. Интересы народа в осн. сводятся к удовлетворению элементарных потребностей, определяющих его поведение: «В урожайный год люди гуманны и добры, в неурожайный – негуманны и злы» («Мо-цзы», гл. 5). С этой точки зрения традиц. формы этико-ритуальной благопристойности (ли) и музыки рассматриваются как проявления расточительства. Иерархичной конфуцианской гуманности (жэнь), которую моисты называли «разделяющей любовью» (бе ай), направленной только на своих близких, они противопоставили принцип всеобъемлющей и равной «объединяющей любви» (цзянь ай), а конфуцианскому антиутилитаризму, превозносившему долг/справедливость (и) над пользой/выгодой (ли), – принцип «взаимной пользы/выгоды» (сян ли).

Высшим гарантом этого моисты считали обожествлённое Небо (тянь), которое приносит счастье тому, кто испытывает к людям объединяющую любовь и приносит им пользу/выгоду. Выступающее в качестве универсального «образца/закона» (фа) «благодатное» (дэ) и «бескорыстное» Небо, не имея ни личностных, ни антропоморфных атрибутов, тем не менее обладает волей (чжи), помыслами (и), желаниями (юй) и одинаково любит всё живое: «Небо желает жизни Поднебесной и ненавидит её смерть, желает её пребывания в богатстве и ненавидит её бедность,

желает ей находиться в порядке и ненавидит смуту в ней» («Мо-цзы», гл. 26).

Поздние моисты акцентировали прежде всего логич. аргументы, доказывая, что «любить людей не значит исключать себя», и снимая оппозицию пользы/выгоды и долга/справедливости («желанного Небу») тезисом «долг/справедливость есть польза/выгода».

Отвергая воспринятую конфуцианством древнюю веру в «небесное предопределение» (тянь мин), моисты утверждали, что человек должен быть активен и деятелен, а правитель внимателен к достоинствам и талантам, которые следует продвигать независимо от социального происхождения. Результатом правильного взаимодействия верхов и низов на основе принципа равных возможностей должно стать всеобщее «единение» (тун), централизованно управляемое целое, которое составляют Поднебесная, народ, правители, государь и само Небо. Эта идея, по мнению ряда специалистов (Цай Шансы, Хоу Вайлу), породила знаменитую социальную утопию Великого единения (да тун), описанную в гл. 9 конфуцианского канона [«Ли цзи»](#). Важнейшим выводом из этого идеала стал призыв к миротворч. деятельности, который подкреплялся теорией фортификации и обороны. Разрабатывавшаяся моистами спец. техника убеждения привела к созданию оригинальной протологики, ставшей их гл. вкладом в кит. духовную культуру.

Вплоть до 18–19 вв. трактат «Мо-цзы» занимал маргинальное положение в традиц. кит. культуре, в силу чего в 15 в. даже был включён в состав даосского «Дао цзана» несмотря на исходную противоположность мо цзя и [даосизма](#). Интерес к мо цзя, вызванный проникновением созвучных зап. идей, возник в 18 в. (прежде всего в трудах Би Юаня, 1730–97, и Ван Чжуна, 1745–94), а в кон. 19 – нач. 20 вв. был поддержан такими видными мыслителями и обществ. деятелями, как [Тань Сытун](#), [Сунь Ятсен](#), [Лян Цичао](#), [Лу Синь](#), Ху Ши и др.

Литература

Изд.: Mè Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke / Hrsg. A. Forke. B., 1922; Mo Tzu: basic writings / Translated by B. Watson. N. Y.; L., 1963. N. Y., 2003; Древнекитайская философия. М., 1972–1973. Т. 1–2; Из книг мудрецов. М., 1987; The Mozi: a complete translation / Translated by I. Johnston. N. Y., 2010.

Лит.: Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959; Graham A. C. Later Mohist logic, ethics, and science. Hong Kong, 1978. Hong Kong, 2004; Титаренко *М. Л.* Влияние Мо Ди и его школы на развитие философской и общественно-политической мысли Китая // Новое в изучении Китая. М., 1988. Ч. 2; Рубин *В. А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; Кобзев *А. И.* Моизм (мо цзя): религиозно-популистский утилитаризм – этика объединяющей любви и взаимной пользы // История этических учений. М., 2003; Лоу С. Религиозный анализ книги «Мо-цзы» // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004; Еремеев В. Е., Карапетьянц А. М., Кобзев А. И., Рыков С. Ю. «Мо цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия. М., 2009. Т. 5.