

УДК 172.4

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2024-3/70-81>

О.С. Кочеров*

КОНФУЦИАНСКАЯ ЭТИКА ВОЙНЫ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО МИФА О ТРАНЗИТЕ ВЛАСТИ

В статье дан анализ этических воззрений на войну авторов «Лунь юй» и «Мэн-цзы» в контексте их отношения к персонажам мифа о транзите власти. Несмотря на ряд сходств (предпочтение «этики мира», неприятие агрессии, акцент на *jus post bellum*), «Мэн-цзы» отличается от «Лунь юй» в следующих аспектах: приоритизация справедливости, а не политического порядка; акцент на легитимности, а не законности; народоориентированность, а не нормоориентированность; развитие дискурса *jus in bello*; допустимость восстания, выливающаяся в положительную оценку «бунтаря» У-вана и критику «отказников» Бо И и Шу Ци.

Ключевые слова: этика войны, справедливое восстание, конфуцианство, «Лунь юй», «Мэн-цзы», Бо И, Шу Ци, политический миф

Confucian ethics of war in the context of the ancient Chinese power transition myth. OLEG S. KOCHEROV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The paper analyzes ethical views on war held by the authors of the *Lunyu* and the *Mengzi*, in the context of their attitude towards the characters of the power transition myth. Despite several similarities (preference to «ethics of peace», rejection of aggression, emphasis on *jus post bellum*), *Mengzi* differs from *Lunyu* in the following aspects: prioritization of justice over political order; emphasis on legitimacy, not legality; people-orientedness over norm-orientedness; development of the *jus in bello* discourse; permissibility of rebellion, which entails positive assessment of Wu-wang's campaign, and critique of its objectors, Boyi and Shuqi.

Keywords: ethics of war, just rebellion, Confucianism, *Lunyu*, *Mengzi*, Boyi, Shuqi, political myth

Введение

В последние десятилетия в западной и китайской академической среде возник значительный интерес к древнекитайской этике войны¹.

Классическая китайская философия зародилась в эпоху Восточной Чжоу (770–256 гг. до н.э.) в условиях упадка правящего дома и противоборства удельных княжеств за возможность основать новую династию. Китайские мыслители пытались остановить или хотя бы ограничить

¹ См., напр.: [8; 25].

* КОЧЕРОВ Олег Сергеевич, кандидат политических наук, научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, г. Москва, Россия, kocheroviphras@gmail.com

© Кочеров О.С., 2024

насилие в межгосударственных отношениях, что привело к возникновению ряда этико-военных теорий. Особое внимание при их исследовании уделяется конфуцианской этике войны: в меньшей степени самому Конфуцию (551–479 гг. до н.э.), в большей – его последователям, Мэн-цзы (371–289 гг. до н.э.) и Сюнь-цзы (310–238 гг. до н.э.). При этом сущности этой традиции даются разные оценки².

Некоторые авторы вслед за Дж. Фэйрбэнком [16, р. 7] заявляют о «пацифистском уклоне» конфуцианства. При этом обычно имеется в виду не абсолютный, «дистиллированный» пацифизм, а нечто близкое к теории справедливой войны. Речь часто идет о «нежелании использовать силу в межгосударственных отношениях» [19, р. 257] или об «оборонительной стратегической культуре», в рамках которой «наступательные кампании иницируются лишь для наказания, сдерживания и усмирения, а не для уничтожения» [17, р. 26–27]. Зачастую ставится знак равенства между конфуцианской этикой войны и этико-военным мышлением имперского Китая в целом. Историческое расширение «конфуцианского» Китая при этом объясняется тем, что оно происходило либо мирным путем (например, в рамках модели «водоворота» Чжао Тинъяна [35]), либо при неких китайских династиях [17, р. 26], либо через самооборону [34, р. 79].

Смешение пацифизма и теории справедливой войны и неубедительность гипотез о мирном расширении Китая привели к критическому переосмыслению «мифа о китайском пацифизме» [33, р. 200–202]. Появились работы, в которых конфуцианская этика войны характеризуется как теория справедливой войны, многие принципы которой схожи с критериями легитимности современной западной теории справедливой войны³ [30]. Вариацией этого подхода является теория «двух миров» Д. Белла [13] и Ни Лэсюна [27], согласно которой в идеальной политической системе конфликтам нет места, но в неидеальном мире необходимо

действовать в рамках теории справедливой войны. Наконец, некоторые исследователи отказываются от тезиса о единстве конфуцианской этики войны и противопоставляют пацифизм Конфуция и Мэн-цзы теории справедливой войны Сюнь-цзы [32].

В ответ на это «пацифисты» выдвинули контраргумент: хотя конфуцианцы допускают войну, планка легитимности так высока, что никакой реальный конфликт не может отвечать необходимым условиям [18]. Описания идеализированных конфликтов древности в конфуцианских трактатах лишь показывают современным князьям, как далеки они в своей добродетели и компетентности от легендарных совершенномудрых (*шэн* 聖) правителей, и убеждают их заняться не войнами, а развитием своего государства. Именно из-за этого, по мнению Ло Пхинчена, в китайском контексте и не возникло четко оформленной теории справедливой войны наподобие западной [24]. В связи с этим сторонники такого подхода часто говорят о конфуцианстве как о «пацифистской теории справедливой войны» [15, р. 253].

Таким образом, дебаты о сущности конфуцианской этики войны далеки от завершения. В то же время многим тематическим исследованиям присущ ряд недостатков. Во-первых, как уже было сказано ранее, этике войны Конфуция уделяется мало внимания – вероятно, из-за того, что в «Лунь юй», основном ассоциируемом с философом тексте, мало суждений о войне. В итоге конфуцианская этика войны предстает как единая традиция, между представителями которой нет значимых разногласий, а Конфуций как бы вписывается в эту традицию «задним числом». Так, Д. Вайат предлагает опираться на взгляды Мэн-цзы как важнейшего последователя Конфуция, чтобы с помощью первого закрыть пробелы в этике войны последнего [31, р. 240].

Во-вторых, при анализе этики войны Конфуция исследователи зачастую опираются не только на «Лунь юй», но и на другие ассоциирующиеся с философом трактаты (например, «Записки о благопристойности» или летопись «Вёсны и осени» и комментарии к ней). Иными словами, этику войны Конфуция пытаются реконструировать на основе ряда текстов, создатели которых могли иметь различные взгляды на этику войны и разные интенции. Такой подход позволяет понять, как последующие поколения китайских мыслителей понимали

² Современная западная этика войны представлена пацифизмом (война морально неверна), милитаризмом (война нравственно полезна), реализмом (война неморальна) и теорией справедливой войны (война допустима, если отвечает ряду критериев).

³ Обычно выделяется три группы критериев: *jus ad bellum* (условия, при которых можно инициировать войну), *jus in bello* (регуляция ведения войны) и *jus post bellum* (регламентация послевоенного урегулирования).

Конфуция, но не помогает раскрыть эволюцию китайской этико-военной традиции.

В-третьих, во многих исследованиях восточножюуская политическая система уподобляется современной международной конфигурации. Такая концептуализация, однако, не учитывает ни специфики древнекитайского политического сознания и языка (т.е. отсутствия концептов «суверенность», «национальное государство» и т.д.), ни сложной системы отношений между древнекитайскими княжествами и правящим домом. В результате в тематических работах зачастую игнорируется проблема «справедливого восстания»⁴, которая в древнекитайском политическом контексте (где далеко не всегда очевидно, характеризовать ли кампанию как «войну» или как «восстание») неразрывно связана с проблемой «справедливой войны».

В-четвертых, в исследованиях древнекитайской этики войны почти никогда не задействован анализ политического мифа о транзите власти. Поскольку этот миф непосредственно связан с вопросом о справедливом восстании (или справедливой войне), обращение к нему позволило бы выявить важные нюансы в конфуцианской и, шире, древнекитайской этике войны.

В связи с этим в настоящей работе предпринята попытка выявить сходства и различия в этике войны Конфуция, данной в «Лунь юй», и этике войны Мэн-цзы, представленной в одноименном трактате, в контексте их отношения к персонажам политического мифа о транзите власти, теснее всего связанным с этико-военными проблемами: правителям Вэнь-вану и У-вану и братьям Бо И и Шу Ци.

Древнекитайские транзиты власти

В 1075 г. до н.э. на престол древнекитайского государства Шан 商 (ок. 1600–1046 гг. до н.э.) взошел ван Ди Синь (帝辛), в традицион-

⁴ Вопрос о соотношении между «этикой войны» и «этикой восстания» носит дискуссионный характер. Тем не менее, современной этике войны все чаще приходится иметь дело с неконвенциональными войнами, и разработка «теории справедливой войны» становится одним из ее важных направлений (см., напр.: [26]). В настоящей работе «этика восстания» рассматривается в качестве одной из составляющих «этики войны». А учитывая, насколько вопрос о справедливом восстании волновал древнекитайских философов, тезис М. Льюиса о том, что «китайская доктрина справедливой войны была прежде всего создана для защиты власти абсолютного правителя» [22, р. 186], нуждается в пересмотре.

ной историографии описывающийся как жестокий и развращенный правитель. В то же время в Чжоу (周), вассальном государстве Шан, правил добродетельный Цзи Чан (姬昌), вошедший в историю под именем Вэнь-ван (文王). Он завоевал нескольких зависимых от Шан государств и, вероятно, в какой-то момент объявил себя *ваном*, т.е. равным Ди Синю⁵, но все же не выступил против последнего. Войну с Шан начал уже сын Вэнь-вана, У-ван (武王). В 1046 г. шанские войска потерпели поражение, Ди Синь покончил с собой и чжоусцы стали новыми хозяевами древнекитайского политического пространства.

Для легитимации захвата они разработали концепцию Небесного мандата (*тянь мин* 天命). Согласно ей, Небо (*тянь* 天), высшая сакральная инстанция, выбирало наиболее добродетельного человека и делало его правителем древнекитайской ойкумены, Сыном Неба (*тянь цзы* 天子). Мандат передавался по наследству до тех пор, пока правящий дом не утрачивал добродетель. Тогда Небо вручало мандат другому актору, который свергал царствующую династию и основывал новую. Чжоусцы также заявили, что авторами этой концепции были сами шанцы, которые низложили Цзе (桀), недобродетельного монарха государства Ся (夏, ок. 2070–1600 гг. до н.э.).

Как отмечает Сара Аллан [12], вскоре к этим двум эпизодам транзита власти добавились еще три: между легендарными совершенномудрыми Яо (堯) и Шунем (舜), Шунем и Юем (禹), Юем и государством Ся. Во всех этих эпизодах взаимодействуют мотивы передачи власти по наследству и по достоинству. В первых трех случаях совершенномудрые правители, разочарованные в своих наследниках, передают бразды правления добродетельным простолюдникам. В последних двух (транзит Ся-Шан-Чжоу) смена власти происходит уже насильственно, но глубинная ее суть остается прежней: «династический» принцип передачи власти нарушается из-за недобродетельности монарха и временно заменяется на «меритократический».

Помимо правителей и наследников в политическом мифе есть и другие персонажи (Рис. 1), среди которых особо выделяются «отказники» – добродетельные мужи, которые в рамках первых трех транзитов отвергают предложение взойти на престол, а при последних двух упре-

⁵ Подробнее о проблематичности этого объявления и новых свидетельствах в его пользу см.: [23, р. 122–126].

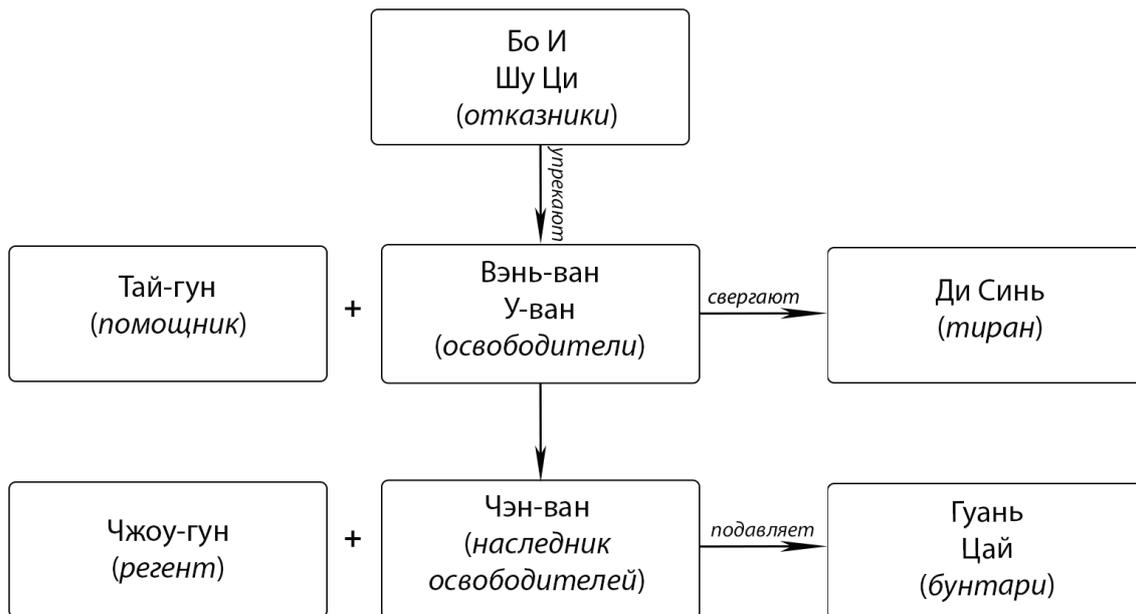


Рис. 1. Персонажи древнекитайского мифа о транзите власти (на основе: [12])

кают «освободителей» в кровопролитии. В эпизоде с транзитом Шан-Чжоу в качестве отказников выступают братья Бо И (伯夷) и Шу Ци (叔齊).

Бо И и Шу Ци как персонажи мифа о транзите власти

Историю братьев можно разделить на две части. Первая часть в изложении историка Сыма Цяня (ок. 145–86 гг. до н.э.) в 61 главе «Исторических записок» звучит следующим образом: «Бо И [и] Шу Ци были сыновьями правителя [княжества] Гучжу. Отец хотел поставить [наследником] Шу Ци. Когда же отец умер, Шу Ци уступил [власть] Бо И. [Но] Бо И сказал: «[Таково] повеление отца», – и затем покинул [княжество]. Шу Ци тоже не согласился занять [престол] и покинул его (княжество. – прим. авт.), [а] народ княжества возвел [на престол] среднего сына»⁶.

Вторая часть истории братьев непосредственно связана с транзитом Шан-Чжоу: «Затем Бо И [и] Шу Ци услышали, что Предводитель запада⁷ [по имени] Чан умеет заботиться о престарелых, [и задумались:] почему бы не отправиться [к нему]? [Но] когда добрались [туда], Предводитель запада [уже] умер, а У-ван, прихватив [поминальную] дощечку с ти-

тулом [отца] «Вэнь-ван», [отправился на] восток покарать [иньского⁸] Чжоу [Синя]. Бо И [и] Шу Ци, остановив лошадь [вана], стали увещевать [его]: “[Когда] отец умер, [но еще] не погребен, тогда хвататься за щит и копье – можно ли назвать [это] сыновьей почтительностью? [Когда] подданный убивает государя – можно ли назвать [это] человеколюбием?” Свита хотела зарубить их, [но] Тай-гун сказал: “Это люди долга”. Их взяли под руки и увели. [Когда] У-ван уже усмирил иньскую смуту, Поднебесная признала главенство Чжоу. Но Бо И [и] Шу Ци устыдились этого [и из чувства] долга не [стали] есть чжоуское зерно. Укрывшись на горе Шоюан, [они] собирали дикие травы и [лишь] ими питались... Так они умерли от голода на горе Шоюан».

Хотя братья упоминаются и в более ранних текстах, упоминания обычно фрагментарны. Так, в «Чуских строфах», антологии поэзии времен Сражающихся Царств (403–221 гг. до н.э.), говорится: «Бо И голодал на [горе] Шоюан. Ах! один [он был] бескорыстен, чист и нетерпим [ко злу]! А [имя] Шу Ци – проходит время, а [оно лишь сияет] все ярче» (伯夷餓於首陽。獨廉潔而不容兮，叔齊久而逾明) [11]. В «Мэн-цзы» в 13 чжане первой части главы «Ли Лоу» сообщается следующее: «Бо И бежал от [иньского] Чжоу и обитал на берегу Северного моря, но когда услышал, что возвысился Вэнь-ван, то, воспрянув, молвил: “А почему бы не вернуть-

⁶ Фрагменты «Исторических записок» даны в переводе Р.В. Вяткина [3]. Курсивом отмечены наши изменения перевода по [7].

⁷ Титул, данный Вэнь-вану Ди Синем.

⁸ Инь (殷) – альтернативное название Шан.

ся? Я слышал, что Предводитель запада умеет заботиться о старых [людях]»⁹.

Иногда встречаются и отличия от версии Сыма Цяня. Так, в 14 главе легистского трактата «Хань Фэй-цзы» сообщается: «В древности были Бо И и Шу Ци. У-ван уступил им Поднебесную, но [они] не взяли [ее и] оба умерли от голода [на] горе Шоуян» (古有伯夷, 叔齊者. 武王讓以天下而弗受, 二人餓死首陽之陵) [5]. Структурно эта версия легенды ближе к первым трем эпизодам транзита власти, чем версия Сыма Цяня: ван предлагает мудрецам воцариться, они отвергают предложение и возвращаются к отшельничеству (в «Записках» же вводится дополнительный эпизод с отказом братьев от престола родного княжества). Но важное отличие от первых трех мифов в том, что Бо И и Шу Ци совершают самоубийство. Возможная причина может быть найдена в описании судьбы У Гуана (務光), отказника времен транзита Ся-Шан, в 22 главе трактата: «Тан напал на Цзе и убоялся, что Поднебесная назовет его алчным. Поэтому [он] тогда уступил Поднебесную У Гуану. Но [затем Тан] убоялся, что У Гуан примет ее. Тогда [Тан] послал к нему людей сказать: “Тан убил правителя и желает, [чтобы] дурная слава [из-за этого] пошла о вас, поэтому и уступает вам Поднебесную”. Поэтому У Гуан бросился в реку» (湯以伐桀, 而恐天下言己為貪也. 因乃讓天下於務光. 而恐務光之受之也. 乃使人說務光曰: 「湯殺君而欲傳惡聲于子, 故讓天下於子。」務光因自投於河) [5]. Вероятно, братья тоже увидели в предложении У-вана скрытые мотивы и решились на самоубийство ради сохранения чести.

Наконец, еще одна версия мифа встречается в даосском трактате «Чжуан-цзы» и, с изменениями, в компиляции философских работ III в. до н.э. «Вёсны и осени господина Льюй». Здесь У-ван, еще не выступивший против Ди Синя, заключает союзы с шанской знатью (в «Чжуан-цзы» он предлагает союз и Бо И с Шу Ци). Братья осуждают У-вана за то, что он лишь «заменяет тиранию мятежом» (и *луань* и *бао* 以亂易暴) [6]. Как и в других вариантах мифа, они умирают голодной смертью.

Таким образом, во всех версиях мифа Бо И и Шу Ци негативно относятся к свержению Ди Синя. Но причины такого отношения разные. Хань Фэй иллюстрирует историей братьев тезис

⁹ Фрагменты «Мэн-цзы» даны в переводе И.И. Семененко [2]. Курсивом отмечены наши изменения перевода.

об общественных отношениях как постоянной борьбе за власть. В Чжуан-цзы Бо И и Шу Ци проповедуют отказ от принуждения и насилия как способов достижения политического порядка. В конфуцианской же версии Сыма Цяня У-ван виноват как в бунте против сюзерена, так и в невыполнении обязательств по отношению к отцу – он пренебрег периодом траура. Иными словами, как и прочие персонажи политического мифа, Бо И и Шу Ци воплощают в себе определенную нравственную и политическую позицию, которая используется и реинтерпретируется представителями различных философских школ для обоснования их положений. Так, по мнению А. Берковица, «Бо И восхвалялся Конфуцием и “конфуцианской” традицией за свои нравственные воззрения, был героем для школы земледельцев, а в “даосских” трактатах описывался как нравственный отщепенец, ничем не лучше разбойника Чжи» [14, р. 61]. В связи с этим небезынтересно рассмотреть, как Конфуций и Мэн-цзы оценивают братьев и как эти оценки встраиваются в их этику войны.

Этика войны «Лунь юй»

Сторонники «конфуцианского пацифизма» часто ссылаются на *чжан* 1 главы 15 «Лунь юй» (ЛЮ 15.1), где Конфуций отказывается говорить о войне с князем Лин-гуном (靈公). Тем не менее, этот отрывок свидетельствует скорее о том, что военные вопросы можно обсуждать лишь с морально компетентным правителем, а не с кем-то вроде Лин-гуна (о котором в ЛЮ 14.19 сообщается, что он «не имеет пути», у *дао* 無道). Один из компонентов такой моральной компетентности – приверженность мирным способам разрешения конфликта (см., напр., ЛЮ 14.16).

То, что Конфуций в определенных ситуациях был готов говорить о войне, видно из ЛЮ 14.21. Узнав о том, что сановник княжества Ци (齊) Чэнь Чэнцзы (陳成子) убил своего правителя, Конфуций обратился к князю Лу (魯) с просьбой покарать его (тот, впрочем, направляет Конфуция решать этот вопрос с главами трех семей, которым принадлежит реальная власть в Лу). Здесь важны два момента. Во-первых, Конфуций призывает выступить не против законного правителя другого государства (и уж тем более не Сына Неба), а против подданного, совершившего грубейшее нарушение политико-нравственных норм. Во-вторых, инициировать карательную экспедицию может только законный

правитель, даже если он не обладает реальной властью. Конечно, как сообщается в ЛЮ 16.2, в идеале таким правом обладает лишь Сын Неба. Но если правящий дом в упадке, говорится далее, за поддержание порядка отвечают стоящие ниже в социальной иерархии акторы: удельные князья-чжухоу (諸侯), сановники-дафу (大夫) и, наконец, их слуги.

В то же время некоторые войны для Конфуция недопустимы вне зависимости от того, кто инициирует их. Так, в ЛЮ 16.1 сообщается, что Цзи (季), одна из семей, узурпировавших власть в Лу, собиралась напасть на небольшое княжество Чжуаньюй (顓臾). Жань Цю (冉求), ученик Конфуция и заведующий делами семьи Цзи, пытается оправдать агрессию самообороной: якобы Чжуаньюй находится слишком близко к крепости семьи Цзи и однажды сможет воспользоваться этим для нападения. Конфуций, однако, заявляет, что эту проблему нужно решать не военным путем, а улучшением социально-экономического положения в собственном княжестве. У такого государства не будет врагов, поскольку народы других княжеств будут восхищены его процветанием и сами захотят служить ему.

Как же Конфуций оценивает кампанию против Ди Синя? Показательно, что У-ван упоминается всего три раза. В ЛЮ 19.22 ученик Конфуция заявляет, что путь Вэнь-вана и У-вана не погиб, но продолжает жить в людях, поэтому недостатка в учителях у Конфуция не было. В ЛЮ 8.20 сообщается, что у У-вана было десять министров. С точки зрения этики войны важнее упоминание в ЛЮ 3.25: «Учитель сказал о Шао: “Предельно красиво и предельно благо”. Об У сказал: “Предельно красиво, [но] не предельно благо”» (子謂韶, 「盡美矣, 又盡善也。」謂武, 「盡美矣, 未盡善也。」) [10]. «Шао» – это музыкальное произведение времен правления Шуня, а «У» – музыка времен У-вана, сотворенная по случаю свержения Ди Синя. В традиционной комментарии Хуан Каня (皇侃, 488–545 гг.) говорится: «Поднебесная обрадовалась, что У-ван прислушался к народу и напал на Цзе (Ди Синя. – прим. авт.). Так случилось, что это соответствовало сердцу того времени. Поэтому [«У»] предельно красиво. Но [когда] подданный нападает на правителя, принцип в таком действии не благой. Поэтому [и] сказано, что [«У»] не предельно благо» (天下樂武王從民而伐紂. 是會合當時之心. 故盡美也. 而以臣伐君. 於事理不善. 故云未盡善也.) [9].

Хотя существуют и иные интерпретации этого отрывка (см., напр.: [28, р. 129]), большинство комментаторов соглашается, что несоблюдение подданным обязательств перед правителем, особенно выливающееся в вооруженную борьбу, не является оптимальным способом разрешения политических проблем.

Вэнь-ван упоминается не чаще своего сына, но с гораздо большим почтением. Так, в ЛЮ 9.5 Конфуций говорит: «Вэнь-ван уже мертв, [но разве] культура-вэнь не здесь [во мне]?» (文王既沒, 文不在茲乎?) [10]. С точки зрения этики войны интереснее ЛЮ 8.20: «[Хотя] из трех третей Поднебесной [Вэнь-ван] владел двумя, использовал [он] их для служения Инь. О добродетели Чжоу можно сказать, что [тогда] она [была] предельна» (三分天下有其二, 以服事殷. 周之德, 其可謂至德也已矣.) [10]. Хотя поведение Вэнь-вана не противопоставляется действиям У-вана напрямую, сложно не увидеть здесь критику в адрес последнего.

Какова же оценка Бо И и Шу Ци? В ЛЮ 7.15 они называются «достойными людьми древности» (古之賢人), «искавшими и обретшими человеколюбие» (求仁而得仁). Кроме того, здесь и в ЛЮ 5.23 также утверждается, что они не держали обиды (юань 怨) – чувство, как отмечает М. Инг, в «Лунь юй» обычно порицаемое [20, р. 113]. А ЛЮ 14.1 косвенно одобряет поступок братьев: «[Когда] в государстве есть путь, кормись [в нем]. [Когда] в государстве нет пути, кормиться [в нем] постыдно» (邦有道, 穀. 邦無道, 穀, 恥也.) [10].

Наиболее интересно высказывание в ЛЮ 18.8: «Не отступились от своих устремлений, не покрыли себя позором – [таковы были] Бо И и Шу Ци!... Я же от [всех] них отличен – не имею [всегда] дозволенного, не имею [всегда] недозволенного» (不降其志, 不辱其身, 伯夷, 叔齊與! ... 我則異於是, 無可無不可.) [10]. Можно ли на основе этого отрывка считать Конфуция моральным релятивистом, могущим поддерживать восстание против законного правителя?

В 17 главе Конфуций действительно заявляет о готовности служить сомнительным акторам. Так, в ЛЮ 17.1 и 17.5 он соглашается отправиться к управляющим делами клана Цзи, которые восстали против своих хозяев, узурпировавших власть в княжестве. При этом, однако, не совсем понятна его цель. Сам он говорит, что хочет «превратить его (Лу. – прим. авт.) в [новое] Чжоу на востоке» (и вэй дун Чжоу 其為東

周) [10]. Ни Пэйминь с опорой на традиционные комментарии утверждает, что Конфуций хочет воспользоваться восстанием и восстановить в Лу законного правителя [28, р. 393], но этот отрывок можно прочесть и иначе – например, как желание Конфуция урегулировать конфликт мирным путем. Но даже если философ поддерживает восстание в этом случае, едва ли он одобряет и свержение Ди Синя. В 17.1, 17.5 и 17.7 восстают не против законных правителей княжеств (и уж тем более Сына Неба), а против тех, кто отстранил последних от власти. В этом отношении У-ван ближе к Чэнь Чэнцзы. При этом цареубийство в ЛЮ 11.24 Конфуций критикует.

В связи с этим едва ли можно прочесть последнюю фразу Конфуция из ЛЮ 18.8 как одобрение «справедливого восстания». Вероятно, смысл этой реплики в том, что он, в отличие от Бо И и Шу Ци, готов пойти на компромисс и служить сомнительному правителю в попытке «перевоспитать» его (впрочем, если тот не прислушивается к наставнику, следует от него уйти). Поэтому можно лишь наполовину согласиться с мнением В.А. Рубина о том, что братья воплощают в себе идеал моральной независимости философа от правителя, столь важный для Конфуция, что он решил проигнорировать их критику в адрес У-вана [1, с. 108]. Конфуций, видимо, не столько игнорирует эту критику, сколько разделяет ее. Но совершение зла во благо (в случае У-вана) или неясные намерения (в случае бунтарей из 17 главы) не могут быть причиной отказаться взаимодействовать с «запятнанным» актором.

Из этого можно заключить, что критерий легитимности военных действий для Конфуция – их соответствие ритуальному порядку¹⁰. Война допустима только тогда, когда ее инициирует законный актор (в идеале – Сын Неба), и только если ее цель – восстановление поправленной политической нормы. Точно так же и восстание парадоксальным образом дозволено лишь для возвращения на престол законного правителя.

Этика войны «Мэн-цзы»

Во многих аспектах этики войны Мэн-цзы солидарен с Конфуцием. Он так же считает, что

¹⁰ Ю. Пинес отмечает, что в начале эпохи Восточной Чжоу религиозный ритуал был переосмыслен и стал средством поддержания политического порядка как внутри государств [29, р. 89–104], так и в межгосударственных отношениях [29, р. 105–135]. Важный аспект этого порядка – иерархичность.

гуманное правление (*жэнь чжэн* 仁政) гораздо эффективнее для реализации политических интересов государства, чем война. Так, в пятом чжане первой части главы «Лянский царь милостивый» (МЦ 1.5) он говорит, что такая политика – лучший способ вернуть территории, захваченные вражескими государствами. Мэн-цзы так же критикует захватнические войны, приводя, в частности, моральный аргумент (войны – ужасное преступление, МЦ 7.14) и аргумент от баланса сил (остальные государства объединятся против агрессора, МЦ 1.7). Наконец, как и Конфуций, Мэн-цзы считает, что порой военное вмешательство необходимо. Тем не менее, критерии здесь уже иные.

Ярче всего этика войны Мэн-цзы проявляется в эпизоде с захватом государства Янь (燕). В МЦ 4.8 описывается, как правитель Янь Цзыкуай (子噲) передал престол не сыну, а министру Цзычжи (子之) (любопытный параллелизм с политическим мифом), что привело к гражданской войне. Сановник княжества Ци спросил у Мэн-цзы, можно ли напасть на Янь. Тот ответил: «Можно... Цзыкуай не должен был отдавать Янь другому, а Цзычжи не должен был принимать от него Янь». Но когда Ци одержало победу, Мэн-цзы заявил, что оно не имело права вторгаться в Янь: «Порученец Неба – вот кто может на него (Янь. – прим. авт.) напасть... А одно Янь сталкивать с другим Янь – как можно было бы в этом убеждать?»

Этот отрывок важен в нескольких отношениях. Во-первых, здесь появляется фигура «порученца Неба» (*тянь ли* 天吏). Из МЦ 3.5 можно заключить, что это правитель, который осуществляет в своем государстве конфуцианскую социально-экономическую политику, из-за чего пользуется авторитетом среди других государств. Порученец Неба отличается от гегемона (*ба* 霸), доминирующего благодаря мощи, а не добродетели. Именно порученец в условиях упадка правящего дома является единственным легитимным инициатором карательных экспедиций. Эта же мысль повторяется и в МЦ 14.2: «Карательный поход – [это когда] высший наказывает низшего. А враждующие княжества не ходят карательным походом друг на друга». Поскольку правитель Ци, с точки зрения Мэн-цзы, не был порученцем, Ци не имело права выступать против Янь. Таким образом, по сравнению с Конфуцием Мэн-цзы значительно сужает круг политических акторов, могущих проводить карательную экспедицию.

Во-вторых, хотя Мэн-цзы и заявляет, что Янь повинно во все том же нарушении ритуальных норм, в МЦ 2.11 сообщается, что яньского государя необходимо было покарать за жестокое обращение со своим народом. Эта же причина дана и при описании карательного похода Чэн Тана (成湯), первого государя Шан, против правителя княжества Гэ (葛) в МЦ 6.5.

Благополучие народа становится не только причиной карательной экспедиции, но и верификатором ее легитимности¹¹. С одной стороны, угнетаемый народ должен высказывать недвусмысленное одобрение «карательной армии», встречать ее «корзинами еды и кувшинами питья» (МЦ 2.10). С другой стороны, необходимо должное завершение похода – введение «гуманного правления». В МЦ 2.11 сообщается, что хоть правитель Ци и освободил яньцев от тирана, он лишь занял его место и продолжил их угнетать, что настроило против него и народ Янь, и другие государства. При этом, по всей видимости, критерий послевоенного урегулирования жизни народа (аспект *jus post bellum*) для Мэн-цзы важнее, чем легитимность актора (аспект *jus ad bellum*). Истинный порученец Неба не может не позаботиться о народе покаранного тирана (иначе он не мог бы считаться порученцем). Но хотя правитель Ци не был легитимным актором, он мог, как следует из дискурса о «пристойной ошибке» (*и го* 宜過, МЦ 4.9), заглаживать свою вину, установив в Янь гуманные порядки, и тем самым приблизился бы к статусу порученца.

Наконец, благополучие народа необходимо учитывать и при проведении карательной экспедиции (аспект *jus in bellum*). Поскольку народ понимает искренность намерений порученца, никто не выйдет на защиту тирана. «Война» в таком случае происходит фактически бескровно (МЦ 14.3), и ее жертвой в идеале становится один лишь недобродетельный правитель (у народа «отнял[и]... только злодея», МЦ 6.5).

С учетом такой народоориентированности этики войны Мэн-цзы неудивительно, что переосмысливается и отношение к «справедливому восстанию». Это отражается и в описании персонажей политического мифа. Действия

Вэнь-вана и У-вана оказываются одинаково верными – опять же потому, что соответствовали желаниям народа. Так, в МЦ 2.10 на вопрос о том, можно ли аннексировать Янь, дается следующий ответ: «Если станете брать его, и народ Янь будет рад, то берите. Из людей древности, кто так поступал, был У-ван. Если станете брать его, и народ Янь не будет рад, то не берите. Из людей древности, кто так поступал, был Вэнь-ван». Почему же народ Шан был еще не готов к свержению Ди Синя во времена Вэнь-вана? Ответ дается в МЦ 3.1: тогда «еще частично сохранялись... прежние обычаи, доброе правление, и также были... достойные мужи, вместе помогавшие ему...». Таким образом, пока в государстве есть представители политической элиты, могущие восстановить порядок, экспедиция против него будет нелегитимна. При этом, хотя основным методом элиты должно быть увещание правителя, она может и свергнуть его (МЦ 10.9).

В МЦ 2.3 тождественность Вэнь-вана и У-вана подчеркивается параллелизмом. Когда на Чжоу напало племя ми (密), Вэнь-ван выступил против врагов и «одной [вспышкой своего] гнева принес покой народу Поднебесной». Так же характеризуется и поход У-вана против Шан. Тождественными оказываются не только Вэнь-ван и У-ван: Ди Синь, Сын Неба, приравнивается к варварам. Эта мысль развивается в МЦ 2.8, где заявляется, что У-ван и Чэн Тан не совершали царубийства, а лишь покарали преступников.

Каково же отношение Мэн-цзы к «отказникам»? С одной стороны, в МЦ 10.1 Бо И описывается как совершенномудрый и «незапятнанный» (цин 清) муж, под влиянием истории о котором «алчные делаются бескорыстными, а робкие – решительными». Хотя его превосходит Конфуций, чья главная определяющая добродетель – «своевременность» (ши 時), между ними есть важное сходство: «если надо было бы для обретения Поднебесной совершить одну несправедливость, предать убийству одного невинного, никто [из них] не стал бы делать [это]» (МЦ 3.2). Интересно, что Мэн-цзы умалчивает о том, готовы ли были Конфуций и Бо И в тех же целях предать убийству одного виновного (Ди Синя).

С другой стороны, в «Мэн-цзы» встречается и довольно суровая критика. Так, в МЦ 3.9 про Бо И говорится: «[если он] стоял бы рядом со своим односельчанином, и у того была бы шап-

¹¹ В связи с этим едва ли можно согласиться с С. Кимом в том, что главная цель карательной экспедиции – не спасение народа, а наказание его правителя [21, р. 197]. Для Мэн-цзы воздаятельная и восстановительная справедливость неразрывно связаны.

ка набекрень, то без оглядки ушел бы от него, [опасаясь] как бы не запачкаться». Мэн-цзы заключает: «*Бо И* чопорен (*ай* 隘) ... Но чопорности... благородный муж не следует».

Позиция братьев критикуется и косвенно, через оценку в МЦ 6.10 взглядов Чэнь Чжунцзы (陳仲子)¹², благородного мужа, который отказывался от службы у недобродетельного правителя и из-за этого конфликтовал с семьей своего брата-чиновника. Мэн-цзы говорит про него: «Приготовленное матерью не ел, а что жена готовила, то ел... просо, что [он] ест, вырастил ли *Бо И*, или его вырастил Разбойник Чжи?» Братья отличаются от Чэнь Чжунцзы только тем, что они дошли в своей принципиальности до предела, когда их действительно нельзя «подловить» на том, что они «порочат» свою чистоту взаимодействиями с «загрязненной» чжоуской Поднебесной. Но тем самым, с точки зрения Мэн-цзы, они лишаются и своей человечности, и им «лишь и [остается], что сделаться червями».

Это, конечно, не означает, что Мэн-цзы выступает против любой «принципиальности». Так, в МЦ 11.10 утверждается, что некоторые вещи милее жизни, а иные отвратительнее смерти. Проблема возникает тогда, когда желание сохранить нравственную чистоту вступает в конфликт с состраданием к жертвам тирана. Конфуцианский благородный муж чувствует личную ответственность за то, что в Поднебесной творится зло. Ярким примером тут служит И Инь, министр-помощник первого правителя Шан Чэн Тана, о котором в МЦ 9.7 говорится, что для него мириться с тиранией правителя Ся было словно самому сталкивать людей в канаву. Иными словами, благородный муж должен заботиться о своей нравственной чистоте, но вместе с тем должен и сражаться со злом и не бояться в сражении запачкать руки. Таким образом, «своевременность» Конфуция у Мэн-цзы распространяется и на этику войны.

Заключение

Анализ «Лунь юй» и «Мэн-цзы» показывает, что едва ли можно говорить о единой и непротиворечивой классической конфуцианской этико-военной традиции. Два трактата всту-

¹² Интересно, что в 13 главе трактата «Хуайнань-цзы» его судьба оказывается схожа с судьбой *Бо И* и *Шу Ци*: «не шел ко двору алчного правителя, не ел пищи [приготовленной в] смутный век, [и] в конце концов умер от голода» (不入洿君之朝, 不食亂世之食, 遂餓而死) [4].

пают в сложные отношения, в которых есть и преемственность, и контестация, и реконцептуализация.

Между «Лунь юй» и «Мэн-цзы» есть важные сходства в этико-военном плане. Как уже отмечалось ранее, это и приоритет «этики мира», и убежденность в том, что внутривосточный порядок порождает порядок межгосударственный, и отказ от агрессивной внешней политики. Но еще одно любопытное сближение между позициями философов наблюдается в рамках *jus post bellum*. Для Мэн-цзы послевоенная забота о народе фактически становится важнейшим критерием легитимности военной экспедиции. Точно так же и для Конфуция (хотя он прямо и не говорит об этом в контексте этики войны) важнее не то, нарушил ли актер ритуальные нормы, а то, готов ли он после такого нарушения прислушиваться к добродетельному совету.

Тем не менее, много между ними и существенных отличий. Во-первых, на фундаментальном уровне для Конфуция характерно тяготение к политическому порядку, а для Мэн-цзы – к справедливости (выражающейся в непереносимости ко злу и людским страданиям). Такую эволюцию конфуцианской этики войны можно объяснить деградацией восточночжоуской политической системы. Если Конфуций пытался замедлить политический упадок при помощи ритуальных норм, и любое серьезное отклонение от них могло свести все его усилия на нет, то ко времени жизни Мэн-цзы опасения Конфуция и так уже сбылись, и от конфуцианства требовались новые ответы на политические вызовы. Поэтому, хотя и Конфуций, и Мэн-цзы допускают ведение войн, для первого их целью должно быть восстановление ритуальных норм и социальной иерархии. По Мэн-цзы же они должны осуществляться для спасения народа.

Во-вторых, для Конфуция приоритетен вопрос о законности войны: является ли ее инициатор лицом, в чьи должностные полномочия входит право снаряжать экспедиции. Для Мэн-цзы же гораздо более значим вопрос о легитимности войны: является ли ее инициатор нравственным актором. Парадоксальным образом это приводит к тому, что в этике войны Мэн-цзы карательный поход может объявлять гораздо более узкий круг лиц, чем в этике войны Конфуция.

В-третьих, для обоих мыслителей справедливые войны необходимо ассиметричны, т.е.

ведутся между разными по статусу (легальному или моральному) актерами. Важное отличие заключается в том, что Мэн-цзы допускает «справедливое восстание», т.е. ведение асимметричной войны вассала против сюзерена, при условии значительного морального превосходства первого. Конфуций же если и допускает восстание, то лишь для восстановления законной власти.

В-четвертых, Мэн-цзы гораздо больше внимания уделяет аспектам *jus in bello*, которые накладывают значительные ограничения на акторов в его этике войны. В «Лунь юй» эта тема фактически не затрагивается за исключением пары отрывков (ЛЮ 13.29–30), речь в которых идет даже не о гуманном отношении к народу противника, а о необходимости адекватной подготовки к войне собственного народа.

В-пятых, отличия в этике войны отражаются и в отношении философов к персонажам политического мифа. Конфуций и Мэн-цзы в равной степени восхваляют Вэнь-вана, но расходятся в своей оценке У-вана и братьев Бо И и Шу Ци. У-ван является для Мэн-цзы спасителем народа, а для Конфуция – нарушителем политического порядка. Бо И и Шу Ци же хоть и признаются совершенномудрыми, но все же критикуются за бескомпромиссность, проявившуюся для Мэн-цзы в принципиальном отказе от свержения недобродетельного монарха во благо Поднебесной, а для Конфуция – в отказе служить У-вану после завершения его кампании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае: собрание трудов. М.: Восточная литература, 1999.
2. Семененко И.И. Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си. М.: Наука, 2016.
3. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. VII. М.: Восточная литература, 1996.
4. Гао Ю. Хуайнань-цзы чжу (Комментарии к «[Трактату] учителя из Хуайнани») // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/huainanzi>
5. Лай Яньюань, Фу Угуан. Синь и «Хань фэй-цзы» (Новый перевод «Хань фэй-цзы») // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/hanfeizi>
6. Люй ши чунь цю (Вёсны и осени господина Люй) // Сыбу цункань чубянь // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>
7. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки) // У ин дян эршисы ши // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/shiji>
8. Сянь Цинь чжуцзы юй чжаньчжэн луньли (Доциньские философы и этика войны). Гонконг: Чжунхуа шуцзю, 2016.
9. Хуан Кань. «Лунь юй» цзи цзе и шу (Постатейные объяснения к сборнику комментариев на «Лунь юй»). URL: <https://www.shidianguji.com/zh/book/SK0531>
10. Чжан Яньин. «Лунь юй» и чжу (Комментированный перевод «Лунь юй»). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2007.
11. Чу цы цзеду (Расшифровка «Чуских строф»). Пекин: чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2008.
12. Allan, S., 2016. The heir and the sage: dynastic legend in Early China. New York: SUNY Press.
13. Bell, D.A., 2006. Just war and Confucianism: implications for the contemporary world. In: Bell, D.A. ed., 2008. Confucian political ethics. Princeton: Princeton University Press, pp. 226–256.
14. Berkowitz, A.J., 2000. Patterns of disengagement: the practice and portrayal of reclusion in early medieval China. Redwood City: Stanford University Press.
15. Ching, J., 2004. Confucianism and weapons of mass destruction. In: Hashmi, S.H. and Lee, S.P. eds., 2004. Ethics and weapons of mass destruction: religious and secular perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 246–269.
16. Fairbank, J.K., 1977. Introduction: varieties of the Chinese military experience. In: Kierman, F.A. and Fairbank, J.K. eds., 1977. Chinese ways in warfare. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1–26.
17. Feng, H., 2007. Chinese strategic culture and foreign policy decision-making: Confucianism, leadership and war. New York: Routledge.
18. Hagen, K., 2021. Lead them with virtue: a Confucian alternative to war. Lanham: Rowman & Littlefield.
19. Hu, S., 2006. Revisiting Chinese pacifism. Asian Affairs: An American Review, Vol. 32, no. 4, pp. 256–278.
20. Ing, M., 2017. The vulnerability of integrity in Early Confucian thought. Oxford: Oxford University Press.
21. Kim, S., 2017. Confucian humanitarian intervention? Toward democratic theory. The

Review of Politics, Vol. 79, no. 2, pp. 187–213.

22. Lewis, M.E., 2006. The just war in early China. In: Brekke, T. ed., 2006. The ethics of war in Asian civilizations. New York: Routledge, pp. 185–200.

23. Liu, G., 2016. Introduction to the Tsinghua bamboo-strip manuscripts. Leiden: Brill.

24. Lo, P.C., 2024. Just cause in Mengzi and Gratian: similar ideas, different receptions and legacies. In: Twiss, S.B., Lo, P.C. and Chan, B.S.B. eds., 2024. Warfare ethics in comparative perspective. New York: Routledge, pp. 65–90.

25. Lo, P.C. and Twiss, S.B. eds., 2015. Chinese just war ethics: origin, development, and dissent. New York: Routledge.

26. Morkevicius, V., 2013. Why we need a just rebellion theory. Ethics & International Affairs, Vol. 27, no. 4, pp. 401–411.

27. Ni, L., 2001. The implications of ancient Chinese military culture for world peace. In: Bell, D. ed., 2008. Confucian political ethics. Princeton: Princeton University Press, pp. 201–225.

28. Ni, P., 2017. Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations. New York: State University of New York Press.

29. Pines, Y., 2002. Foundations of Confucian thought: intellectual life in the Chunqiu period, 722–453 BCE. Honolulu: University of Hawaii Press.

30. Twiss, S.B. and Chan, J.K., 2015. The classical Confucian position on the legitimate use of military force. In: Lo, P.C. and Twiss, S.B. eds., 2015. Chinese just war ethics: origin, development, and dissent. New York: Routledge, pp. 93–116.

31. Wyatt, D.J., 2011. Confucian ethical action and the boundaries of peace and war. In: Murphy, A.R. ed., 2011. The Blackwell companion to religion and violence. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 237–248.

32. Yu, Y.M., 2016. Military ethics of Xunzi: Confucianism confronts war. Comparative Strategy, Vol. 35, no. 4, pp. 260–273.

33. Zhang, F., 2015. Confucian foreign policy traditions in Chinese history. The Chinese Journal of International Politics, Vol. 8, no. 2, pp. 197–218.

34. Zhang, T., 2002. Chinese strategic culture: traditional and present features. Comparative Strategy, Vol. 21, no. 2, pp. 73–90.

35. Zhao, T., 2021. All under Heaven: the Tianxia system for a possible world order. Berkeley: University of California Press.

REFERENCES

1. Rubin, V.A., 1999. Lichnost' i vlast' v Drevnem Kitae: sobranie trudov [Personality and authority in Ancient China: collected works]. Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russ.)

2. Semenenko, I.I., 2016. Mentszy v novom perevode s klassicheskimi komentariyami Chzhao Tsi i Chzhu Si [New translation of «Mengzi» with classical commentaries by Zhao Qi and Zhu Xi]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

3. Sima Qian, 1996. Istoricheskie zapiski. T. VII [Records of the grand historian. Vol. VII]. Moskva: Vostochnaya literatura. (in Russ.)

4. 高誘. 淮南子注 [Annotated «[Treatise of] Master from Huainan»]. URL: <https://ctext.org/huainanzi> (in Chinese)

5. 賴炎元, 傅武光. 新譯韓非子 [New «Hanfeizi» translation]. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (in Chinese)

6. 呂氏春秋 [«Springs and autumns» of Mr. Lü]. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu> (in Chinese)

7. 司馬遷. 史記 [Records of the grand historian]. URL: <https://ctext.org/shiji> (in Chinese)

8. 先秦諸子與戰爭倫理 [Pre-Qin philosophers and ethics of war]. 香港: 中華書局, 2016. (in Chinese)

9. 皇侃. 論語集解義疏 [Commentaries on annotated «Lunyu»]. URL: <https://www.shidianguji.com/zh/book/SK0531> (in Chinese)

10. 张燕婴, 2007. 论语译注 [«Lunyu» commented translation]. 北京: 中华书局. (in Chinese)

11. 楚辞解读 [Deciphering «Songs of Chu»]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008. (in Chinese)

12. Allan, S., 2016. The heir and the sage: dynastic legend in Early China. New York: SUNY Press.

13. Bell, D.A., 2006. Just war and Confucianism: implications for the contemporary world. In: Bell, D.A. ed., 2008. Confucian political ethics. Princeton: Princeton University Press, pp. 226–256.

14. Berkowitz, A.J., 2000. Patterns of disengagement: the practice and portrayal of reclusion in early medieval China. Redwood City: Stanford University Press.

15. Ching, J., 2004. Confucianism and weapons of mass destruction. In: Hashmi, S.H. and Lee, S.P. eds., 2004. Ethics and weapons of mass destruction: religious and secular perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 246–269.

16. Fairbank, J.K., 1977. Introduction: varieties of the Chinese military experience. In: Kierman, F.A. and Fairbank, J.K. eds., 1977. Chinese ways in warfare. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1–26.
17. Feng, H., 2007. Chinese strategic culture and foreign policy decision-making: Confucianism, leadership and war. New York: Routledge.
18. Hagen, K., 2021. Lead them with virtue: a Confucian alternative to war. Lanham: Rowman & Littlefield.
19. Hu, S., 2006. Revisiting Chinese pacifism. *Asian Affairs: An American Review*, Vol. 32, no. 4, pp. 256–278.
20. Ing, M., 2017. The vulnerability of integrity in Early Confucian thought. Oxford: Oxford University Press.
21. Kim, S., 2017. Confucian humanitarian intervention? Toward democratic theory. *The Review of Politics*, Vol. 79, no. 2, pp. 187–213.
22. Lewis, M.E., 2006. The just war in early China. In: Brekke, T. ed., 2006. The ethics of war in Asian civilizations. New York: Routledge, pp. 185–200.
23. Liu, G., 2016. Introduction to the Tsinghua bamboo-strip manuscripts. Leiden: Brill.
24. Lo, P.C., 2024. Just cause in Mengzi and Gratian: similar ideas, different receptions and legacies. In: Twiss, S.B., Lo, P.C. and Chan, B.S.B. eds., 2024. Warfare ethics in comparative perspective. New York: Routledge, pp. 65–90.
25. Lo, P.C. and Twiss, S.B. eds., 2015. Chinese just war ethics: origin, development, and dissent. New York: Routledge.
26. Morkevicius, V., 2013. Why we need a just rebellion theory. *Ethics & International Affairs*, Vol. 27, no. 4, pp. 401–411.
27. Ni, L., 2001. The implications of ancient Chinese military culture for world peace. In: Bell, D. ed., 2008. Confucian political ethics. Princeton: Princeton University Press, pp. 201–225.
28. Ni, P., 2017. Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations. New York: State University of New York Press.
29. Pines, Y., 2002. Foundations of Confucian thought: intellectual life in the Chunqiu period, 722–453 BCE. Honolulu: University of Hawaii Press.
30. Twiss, S.B. and Chan, J.K., 2015. The classical Confucian position on the legitimate use of military force. In: Lo, P.C. and Twiss, S.B. eds., 2015. Chinese just war ethics: origin, development, and dissent. New York: Routledge, pp. 93–116.
31. Wyatt, D.J., 2011. Confucian ethical action and the boundaries of peace and war. In: Murphy, A.R. ed., 2011. The Blackwell companion to religion and violence. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 237–248.
32. Yu, Y.M., 2016. Military ethics of Xunzi: Confucianism confronts war. *Comparative Strategy*, Vol. 35, no. 4, pp. 260–273.
33. Zhang, F., 2015. Confucian foreign policy traditions in Chinese history. *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 8, no. 2, pp. 197–218.
34. Zhang, T., 2002. Chinese strategic culture: traditional and present features. *Comparative Strategy*, Vol. 21, no. 2, pp. 73–90.
35. Zhao, T., 2021. All under Heaven: the Tianxia system for a possible world order. Berkeley: University of California Press.

*Статья поступила в редакцию 07.08.2024;
рекомендована к печати 21.08.2024*

