

УДК 34.4414

DOI: 10.34670/AR.2021.82.35.030

Представление о праве войны и философско-правовые мысли древнего Китая

Новичкова Екатерина Дмитриевна

Студент,
Юридический институт,
Самарский национальный исследовательский
университет им. академика С.П. Королева,
443086, Российская Федерация, Самара, Московское ш., 34;
e-mail: katotey@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена международному праву Древнего Китая, которое формировалось под влиянием синоцентристской идеологии, определившей восприятие Поднебесной себя как вершины человеческой цивилизации. Одновременно с тем, древнекитайская философско-правовая мысль разнообразна. Среди учений, затрагивающих основы регулирования международно-правовых отношений, следует отметить учение Конфуция о Ли – всеобщем порядке, являющемся мерилем справедливости, легистскую концепцию милитаристского государства Фан Яна, а также учение Мо-цзы (моизм), затрагивающее вопросы справедливой войны и отрицающее любые проявления агрессии. В работе показано, что фактически в работах Мо-цзы впервые в древнекитайской мысли мы видим проработанную теорию справедливой войны, основанную на традиционной китайской философии, но при этом выходящей за рамки господствовавшей идеологии и политических реалий. Более того, на основании изложенного можно сделать вывод, что идеи моизма фактически предвосхитили западноевропейскую доктрину права войны, известную как *ius ad bellum*, на несколько веков раньше сформировав критерии справедливой войны и пропорциональности.

Для цитирования в научных исследованиях

Новичкова Е.Д. Представление о праве войны и философско-правовые мысли древнего Китая // Вопросы российского и международного права. 2021. Том 11. № 5А. С. 115-124. DOI: 10.34670/AR.2021.82.35.030

Ключевые слова

Международное право, дипломатические отношения, международные договоры, Древний Китай, Сунь-цзы, Мо-цзы, легизм, понятие Ли, понятие Фа, «мироустроительная монархия» Конфуция.

Введение

Китай является одной из древнейших цивилизаций мира, при этом развивавшейся довольно изолированно от других древних цивилизационных центров (Месопотамия, Египет и др.). Возникновение государства в Древнем Китае связывают с покорением в XVIII столетии до н. э. династией Шан (Инь) союза китайских племен и последующим формированием империи.

Важно понимать, что Китай, будучи империей, представлял собой несколько царств, объединенных властью императора. Таким образом, внешняя политика строилась в нескольких направлениях: как с китайскими государями, так и с «варварами».

В целом для Древнего Китая характерно одновременное восприятие двух прямо противоположных концепций международных отношений. Первая из них именовалась «ди го» и подразумевала равенство государств, тогда как вторая основывалась на «мироустроительной монархии» Конфуция (то есть, на отношениях подчинения) и рассматривала прочие народы как потенциальных данников Китая.

Постоянное соперничество китайских родов за власть определило необходимость создания политических союзов, основанных на межгосударственных соглашениях, которые формировались по принципу «ди го». Самые известные из них: «союз по вертикали» («цзун») и «союз по горизонтали» («хэн») IV—III вв. до н.э. – фактически сформировали две противоборствующие силы во времена усиления династии Цинь. При этом важно отметить, что «горизонталь» и «вертикаль» в данном случае означают не типы взаимодействия, а географические оси. То есть, другими словами, «союз по горизонтали» имеет значение объединения царств, расположенных с запада на восток, а «союз по вертикали» – с севера на юг.

Основное содержание

Обособленность китайской цивилизации значительно повлияла на понимание ею внешнеполитической картины мира: в древнекитайском представлении лишь Империя являлась развитым государством, в то время как все соседствующие народы представлялись китайцам «варварами», стоявшими на более низких ступенях развития. По этой причине Китай именовал себя «Срединным государством» (вариант перевода – «Центральное государство»), то есть, империей, находящейся в центре мира и призванной распространить свое влияние на прочие народы.

К началу I века до н.э. Китай полностью отошел от концепции «ди го», а его понимание своего центрального места на карте мира было упрочено господством конфуцианской доктрины.

Синоцентризм, в свою очередь, определил модель поведения Китая в отношениях «варварами», которая, тем не менее, отличалась двойственностью. С одной стороны, отношение к другим народам было подчеркнуто пренебрежительным и высокомерным, что подчеркивалось сложной системой ритуалов (зачастую достаточно унижительных, например, ритуал троекратного коленопреклонения и девятикратного простираяния ниц), которые должны были выполнять чужеземные послы, прибывая ко двору императора. С другой стороны, сама китайская мораль требовала проявлять снисхождение и оказывать милость уже исходя только из общей принадлежности к человеческому роду [Малявин, 2000].

Кроме того, в отношениях с «варварами» могла в виде исключения применяться концепция «ди го», нося характер «стратегической дипломатии». Наиболее известен договор «о мире и

родстве» 198 г. до н.э., заключенный с хуннами, народом, усилившимся на северных границах Китая. Поскольку данный договор не подразумевал для хуннов зависимость от империи положения, исследователями делается закономерный вывод о презумпции равенства его сторон [Межгосударственные отношения и дипломатия на Древнем Востоке, 1987]. Подобные договоры имели характер «клятвы перед лицом духов» и могли быть обеспечены династическими браками или заложниками (в роли которых выступали члены правящих семей). При этом отметим, что в данном случае обмен заложников был взаимным.

Под влиянием синоцентристской «мироустроительной» концепции международные отношения, в частности, международные договоры претерпели некоторые изменения. Так, характер обеспечения в виде заложников перестал носить двусторонний характер: теперь заложники присылались к китайскому двору в знак покорности других народов. Кроме того, это обстоятельство использовалось для «правильного» воспитания пленников в лоне конфуцианства с целью распространения китайского влияния на зависимые народы.

В случае заключения династических браков китайки, отправлявшиеся к чужеземному двору, также продолжали жить в соответствии с привычным образом жизни, более того, их многочисленная свита способствовала насаждению китайской философии и культуры при иностранном дворе. Рожденные дети также воспитывались в соответствии с китайскими традициями [Баринаова, 2013].

В Древнем Китае дипломатические отношения с соседними странами поддерживались с помощью института путешествующих послов. Первые посольства Китая на территории других государств во многом были обусловлены не столько политическими, сколько экономическими целями. Торговля первоначально не отделялась от внешней политики, а международный товарный обмен представлял собой взаимные подношения, облеченные в дипломатическую форму взаимодействия. Посольства обычно насчитывали более сотни человек: помимо послов это были писцы, слуги, сопровождающие лица.

Если посол совершал серьезный проступок, то он должен был, «откупившись от наказания», вновь поехать в качестве посла. Кроме того, в истории известно немало случаев распрей, заканчивавшихся убийством китайского посла. В этих случаях правитель государства-обидчика направлял своего посла в Китай с «извинительной грамотой и дарами», чтобы предотвратить военные действия, которые могли быть начаты в ответ на совершенное оскорбление [Мажиденова, 2008].

Китайские исторические памятники свидетельствуют, что древнекитайские государства поддерживали регулярные дипломатические связи, заключали международные договоры. Для разрешения международных вопросов созывались съезды государей. В частности, на одном из съездов (VI в. до н. э.) был заключен договор о мирном разрешении споров и о третейском суде.

В Древнем Китае существовал особый дворец договоров Менг-Фу. Столбы и плиты с текстами договоров выставлялись и в других общественных зданиях либо просто на площадях. В этом состояло своеобразное их опубликование [Талалаев, 2009].

В рамках китайской философско-правовой мысли не представлено самостоятельных учений о международном праве, однако в трудах философов Древнего Китая прослеживаются основные взгляды на регулирование международных отношений.

Кроме того, необходимо отметить, что китайское правопонимание с древних времен вплоть до начала XX века строилось по типу, совершенно отличному от западноевропейского. Таким образом, для определения главных категорий древнекитайского права необходимо обратиться к основным философским государственно-правовым учениям.

Двумя наиболее авторитетными школами государственного управления Древнего Китая являлись конфуцианство и легизм. Представляя собой прямо противоположные концепции, тем не менее, они преследовали аналогичную цели – объединение поглощенного междуусобицами Китая. С момента своего появления оба учения оказали огромное влияние на систему государственного управления и права Китая, тесно переплетаясь между собой.

Философско-правовая концепция Конфуция представляет собой одну из самых ранних попыток обосновать идеал бюрократического патерналистского государства, построенного на принципах морали и религии.

Модель государственного управления основывается на подчинении младшего старшему – «сяо» или сыновней почтительности, которая, будучи неотъемлемой составляющей внутрисемейных отношений, транслируется на отношения правитель – подданные, где правитель выполняет роль всеобщего отца, а подданные – сыновей. Таким образом, выстраивается вертикальная иерархия, требующая подчинения «младшего» «старшему».

В центре учения Конфуция – понятие Ли, которое является основополагающей и всеобъемлющей категорией, включающей в себя все аспекты, связанные с благопристойностью. Ли включает в себя как внешнее выражение такой благопристойности (этикет, церемонии), так и ее основы, что позволяет характеризовать Ли как морально-этическую квазиправовую категорию.

Ли является основой миропорядка, в частности, существующей иерархии и формального неравенства. Ли поддерживает существующий порядок, будучи сдерживающим механизмом, основанным на социальных санкциях (нарушивший Ли «теряет лицо»), при этом побуждающим людей к осознанно правильной модели поведения. В «Лунь Юй» Конфуций формулирует эту функцию Ли следующим образом: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок с помощью наказаний, народ будет стремиться уклоняться (от наказаний) и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок с помощью ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится» [Переломов, 2001]. Таким образом, философ негативно относится к любому писаному закону, считая его фикцией, не способной сформировать правосознание.

Как было сказано выше, постепенно данная концепция трансформировалась в представление о политическом и культурном превосходстве Китая над прочими народами. Таким образом, сформировалась некая система международного Ли, согласно которой управлять человечеством должен один правитель, основываясь на принципах добродетели Ли.

Внешнее выражение международное Ли нашло в построенной Китаем системе вертикальных связей, основанной на подчинении других народов, выступавших данниками. Такая система, сложившаяся еще до нашей эры, просуществовала вплоть до 1840-х годов, когда под давлением западноевропейских государств Китай был «открыт миру» и фактически поделен на сферы влияния.

Конфуцианство позволяет также определить основные начала права войны, поскольку большинство военных трактатов Китая (в частности, «Искусство войны» Сунь-цзы) базируются именно на идеях Конфуция.

Для самого философа справедливой считалась любая война, которую ведет император, поскольку последний, будучи «сыном Неба» наделен сакральными чертами, неким «небесным мандатом» на осуществление своей власти в том виде, в котором сочтет нужным.

Однако статус «народного отца» накладывает на государя обязанность заботиться о своих подданных, в частности, солдатах. Сунь-цзы в данном случае пишет: «если будешь смотреть на

солдат как на любимых сыновей, сможешь идти с ними хоть на смерть» [Сунь-цзы, 2017].

В контексте учения Конфуция стоит уделить внимание основанному на нем трактату Сунь-цзы «Искусство войны» как самостоятельному памятнику, посвященному праву войны.

Война рассматривается Сунь-цзы одновременно как «величайшее дело государства» и «путь обмана» и зиждется на пяти основных принципах: «пути» (согласование воли народа и государственных мужей), «неба» (соответствия времени), «земли» (соответствия места), «полководца» (его таланта, благонадёжности и гуманности) и «закона» (организованности войск) [Сунь-цзы, 2017].

Важно отметить, что Сунь-цзы не отделяет дипломатию от войны, называя ее одним из средств достижения победы над противником. Идеальная победа для него выражена в подчинении врага дипломатическими методами.

Целью войны является процветание государства, поэтому она не должна приносить убыток и бедствия народу: «никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству» [Сунь-цзы, 2017]. Войну следует вести быстро и эффективно.

Фактически, рассуждая о средствах войны, Сунь-цзы руководствуется исключительно соображениями пользы. Тайные методы ведения войны, такие как шпионаж, не только одобряемы им, но и считаются более предпочтительными, чем битва: «для армии нет ничего более близкого, чем шпионы» [Сунь-цзы, 2017], «это та опора, полагаясь на которую, действует армия» [Сунь-цзы, 2017].

Кроме того, автор осуждает зверства и призывает к гуманности по отношению к врагу: «Наилучшее – сохранить государство <...> [и] армию противника в целости. <...> сто раз сразиться и сто раз победить – это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего – покорить чужую армию, не сражаясь» [Сунь-цзы, 2017]. Тем не менее, такие взгляды были далеки от реальных условий ведения войн, где насилие (особенно по отношению к варварам) являлось нормой.

Полностью антагонистичной по отношению к конфуцианству является учение легистов – школы законников или «фацзя».

Основателем школы легистов является государственный деятель Шан Ян, советник правителя Цинь, проведший комплекс реформ, основанных на установлении частной собственности на землю, всеобщего равенства перед законом и включавших в себя введения строгих методов государственного регулирования посредством системы наказаний.

В условиях эпохи «сражающихся царств» Шан Ян отверг постулаты конфуцианского учения, считая, что лишь суровый закон, равный для всех, может стать основой и гарантом порядка, тогда как многочисленные ритуалы и традиции лишь вносят путаницу. Одновременно с тем критикуется концепция «воли Неба», поскольку отсутствие критериев такой воли препятствовало унификации механизмов государственного управления и затрудняло работу чиновников.

Результатом реформ Шан Яна стало введение утилитаристского порядка: высшей ценностью становилось государство, его воля (воплощенная в Императоре как гаранте справедливости) являлась обязательной для всего населения. Все были подсудны государственному суду без различий.

Кроме того, одной из целей легистов было воспитание поколения людей, интересы которых были бы ограничены лишь земледелием и войной – сферами, в которых народ наиболее полезен государству. «Если люди глупы, их легко принудить к тяжелому труду, а если умны, то принудить нелегко» [История Китая, 2002].

В таких условиях философия, искусство и культура объявляются бесполезными

«паразитами», чье присутствие в общественной жизни должно быть сведено к минимуму: «В государстве бывают: ли, музыка, Ши цзин, Шу цзин, добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг, бескорыстие, красноречие. Если в государстве есть эти десять [паразитов], то правитель не сможет заставить [народ] воевать, государство будет непременно расчленено и в конце концов погибнет. Если же в стране нет этих десяти [паразитов], правитель может заставить [народ] воевать, государство непременно будет процветать и добьется владычества [в Поднебесной]» [Книга правителя области Шан, 1993].

Легисты ввели в правовую систему Древнего Китая понятие «Фа», означавшее законность. При этом важно отметить, что Фа не являлось законом в привычном для нас понимании. Ближайший аналог Фа в европейской правовой традиции – уголовный закон.

В соответствии с Фа любой нарушивший закон должен быть подвергнут наказанию. Согласно постулатам легизма, «если жестоко карать за мелкие преступления, то большим неоткуда будет взяться» [Книга правителя области Шан, 1993].

При этом по мнению Шан Яна наказание должно следовать не только за реальные нарушения, но и за возможные, не только за серьезные преступления, но и за мелкие проступки. Наказание должно было быть как можно более суровым, выполняя одновременно роль санкции и превенции будущих нарушений.

Важно отметить, что Фа не было обосновано ни с философской, ни с какой-либо иной точки зрения, ему не стремились придать божественное происхождение. Фа – это позитивный закон, возведенный в абсолют.

Важной чертой легизма являлся милитаризм: захватническая война считалась естественной и поощрялась, поскольку представлялась единственным средством объединения Китая.

Противостояние конфуцианства и легизма продолжалось достаточно долгое время, до того момента, когда Хань Фэй-цзы, ученик Сунь-цзы, уравнивал в значении Ли и Фа, в результате чего сложилась система, где конфуцианское Ли давало законам дух, а легисты обеспечивали основу его легализации.

В сложившемся неоконфуцианстве Ли и Фа слились воедино, методы убеждения и примера, с одной стороны, и принуждения и наказания — с другой, пришли в состояние гармонии [Чаньшев, 1981].

Еще одним философским учением Древнего Китая, имеющим непосредственное отношение к международному праву, является моизм – философия Мо-цзы, которого нередко называют первым китайским пацифистом.

Ключевой для моизма является категория всеобщей любви, в рамках людям предписывается заботиться друг о друге и о всех остальных людях. Мо-цзы являлся сторонником ненасилия, которое вполне однозначно толкуется в мирной жизни. В связи с этим особый интерес представляют в контексте настоящего исследования взгляды Мо-цзы на право войны, в частности, критерий справедливости войн.

Для Мо-цзы высшей политической ценностью является порядок, его теория вполне соотносится с традиционным китайским пониманием высшего космического порядка и подчиняется ему. Однако для господствующей в Древнем Китае традиции восприятия ненависти и насилия как неизбежных и соответствующих норме состояний, его концепция всеобщей любви становится революционной.

Любовь для моистов воспринимается как единственное средство поддержания порядка: беспорядки «возникают там, где люди не любят друг друга, а слуга и сын непочтительны к государю и отцу» [Мо-цзы, 1987]. Это правило транслируется и в отношении государя, ведь

если правитель любит только себя, страдает все его государство. Однако если он любит только свое государство, он способен на нападение и причинение каких угодно разрушений другим государствам с одной единой целью получить выгоду для своего государства. Напротив, уважение и любовь правителя к другим государям и государствам способны предотвратить войны и, как следствие, беспорядок.

Любовь – это высшая политическая добродетель, единственная сила, которая способна преодолеть политическую раздробленность Китая, бывшую реалией эпохи «сражающихся царств», современной Мо-цзы.

При этом, для поддержания порядка, по мнению Мо-цзы, любовь должна подкрепляться мудростью, ведь «когда уважаемые и мудрые управляют глупыми и ничтожными, существует порядок; если же глупые и ничтожные станут управлять уважаемыми и мудрыми, возникнет беспорядок» [Васильев, 2006]. Таким образом, любовь постулируется как рациональное чувство, которое продиктовано осознанием необходимости содействия каждого всеобщему благополучию.

Однако философские категории любви и порядка – не единственное, что положено Мо-цзы в основание своего учения в части отрицания пользы войны. В своих работах он затрагивает и довольно прагматические аспекты, связанные с экономической нецелесообразностью ведения войн.

Так, война всегда связана с разрушениями и смертью, при том как самих воинов, так и мирных людей: «за бесчисленные смерти простолюдинов и страшные бедствия, которые война несет как знати, так и народу, нападающее царство получает пустующие земли, для заселения коих нет у него уже людей. Стало быть, теряет то, в чем нуждалось, и получает то, в чем и до этого был избыток» [Мо-цзы. Указ. соч. С. 209]. То есть, Мо-цзы осуждает войну как средство обогащения ввиду несопоставимости того урона, который наносят последствия войны: «тысячи семей лишаются опоры, жены становятся вдовами, дети сиротами, служилые отвыкают от государственных дел, земледельцы покидают свои поля, простолюдины нищают» [Мо-цзы. Указ. соч. С. 209].

Кроме того, философ пытается рассмотреть с точки зрения морали вопрос человеческих жертв: ведь если в мирное время убийство считается тяжелейшим преступлением, почему массовые убийства во время войны не караются и не подвергаются осуждению? Такая двойственность свидетельствует об искажении категорий справедливого и несправедливого, о нарушении их соотношения.

Однако при буквальном толковании названия пятой книги Мо-цзы «Против нападений» (для сравнения, в английском переводе название звучит как «Condemnation of Offensive War» - «Осуждение наступательной войны»), мы можем сделать вывод не о пацифизме философа, но скорее о неприемлемости агрессивной или наступательной войны, то есть такой войны, что затевается ради приобретения благ и земель и является неразборчивой в средствах. При этом истинная выгода по Мо-цзы исключает возможность ее приобретения путем нападения.

Тем не менее, война не отрицалась моистами полностью, однако случаи ее применения как средства разрешения политического конфликта предлагалось четко кодифицировать перечень оснований, допустимых для начала войны, а также перечень средств и правил ее ведения (то, что мы назвали бы нормами гуманитарного права).

Моисты выделяют три вида войн: агрессивные, оборонительные и карательные (направлены на сохранение установленного порядка) [Zhang, 2012]. Агрессивные войны признаются недопустимыми и не подлежащими оправданию. Напротив, оборонительные войны признаются

справедливыми, поскольку последствия бездействия и поражения в них могут нанести больший вред, нежели сама война. К оборонительным войнам относились и конфликты, участие в которых было обусловлено союзническими обязательствами. Карательные войны, несмотря на свою агрессивную природу, тем не менее, могут быть отнесены к справедливым, если «государство или его правитель пришли к «великому раздору», оскорбили Небо и духов, напали на соседние государства или зверски обращаются с людьми» [Frazer, www...]. То есть, целью карательной войны должно быть восстановление порядка.

Кроме того, Мо-цзы считает допустимой лишь ту войну, выгода от которой значительно превосходит ущерб. Как следствие, он требует от правителя оценить возможные жертвы и не предпринимать военных действий, если вероятность достижения успеха недостаточно высока.

Критерием легитимности войны является воля Неба, которая предполагала внешнее выражение в объективной реальности, то есть, знак или явление, которые могли быть четко отождествлены с Небом. Кроме того, война не может быть начата иначе, как с добрыми намерениями, что не допускает разорения противника и требовало уважения к побежденному. Единственной оправданной целью ведения войны признается восстановление справедливости, когда иных способов к этому не имеется.

Заключение

Таким образом, фактически в работах Мо-цзы впервые в древнекитайской мысли мы видим проработанную теорию справедливой войны, основанную на традиционной китайской философии, но при этом выходящей за рамки господствовавшей идеологии и политических реалий. Более того, на основании изложенного можно сделать вывод, что идеи моизма фактически предвосхитили западноевропейскую доктрину права войны, известную как *ius ad bellum*, на несколько веков раньше сформировав критерии справедливой войны и пропорциональности.

Библиография

1. Баринаева Е.Б. Генезис отношений Китая с Центральной Азией в домонгольское время // Вестник РУДН, серия Международные отношения. 2013. №1. С. 54-62.
2. Васильев Л.С. Древний Китай. Том 3: Период Чжаньго (V-III вв. до н.э.). М.: «Восточная литература» РАН. 2006. 684 с.
3. Из книг мудрецов. Проза древнего Китая. М.: Художественная литература. 1987. 354 с.
4. История зарождения современного международного права / Таубе М. А. СПб.: Типо-Литограф. П. И. Шмидта. Т. 1. 1894. 370 с.
5. История Китая / под ред. А.В. Меликсетова. М.: «Высшая школа», 2002. 736 с.
6. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / под общ. ред. В.С. Нерсесянца. 4-е изд., перераб. и доп. М.: «Норма». 2004. 944 С.
7. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. с кит. Л.С. Переломов. М.: «Ладомир». 1993. 329 с.
8. Мажиденова Д.М. Особенности дипломатической практики Древнего Китая // Вестник КРСУ. 2008. Том 8. № 1. С. 25-29.
9. Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: «Астрель», 2000. 627 с.
10. Межгосударственные отношения и дипломатия на Древнем Востоке / Отв. ред. И.А. Стучевский. М.: Наука. 1987. 306 с.
11. Международное право / Отв. ред. Г.В. Игнатенко и О.И. Тиунов. 5-е изд., перераб. и доп. М.: Норма: ИНФРА-М. 2010. 584 с.
12. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». М.: «Восточная литература». 2001. 588 с.
13. Потемкин В. П. История дипломатии. Том 1: с древнейших времен до нового времени. М.: 1941-1945. 567 с.
14. Сунь-цзы. Искусство войны / пер. Н. Конрада. М.: АСТ. 2017. 191 с.
15. Чаньшев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа. 1981. 374 с.

16. Frazer C. The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought [Электронный ресурс]. — URL: http://cjfraser.net/site/uploads//2014/09/Frazer_JustWar_Sept2014_single.pdf (дата обращения: 15.04.2021).
17. Zhang E.Y. Weapons Are Nothing but Ominous Instruments: The daodejing's View on War and Peace // Journal of Religious Ethics. 2012. Vol. 40. Iss. 3. P. 473-502.

The concept of the law of war and philosophical and legal thoughts of ancient China

Ekaterina D. Novichkova

Student,
Law Institute,
Samara National Research University named after Academician S.P. Korolev,
443086, 34, Moskovskoe ave., Samara, Russian Federation;
e-mail: katotey@yandex.ru

Abstract

The article is devoted to the international law of Ancient China, which was formed under the influence of the sinocentric ideology, which determined the perception of the Celestial Empire as the pinnacle of human civilization. At the same time, the ancient Chinese philosophical and legal thought is diverse. Among the teachings that affect the basics of regulating international legal relations, it should be noted the teaching of Confucius about the universal order, which is the measure of justice, the legist concept of a militaristic state by Fan Yang, as well as the teaching of Mo Tzu (moism), which touches on the issues of a just war and denies any manifestations of aggression. The paper shows that in fact, in the works of Mo-tzu, for the first time in ancient Chinese thought, we see a well-developed theory of just war, based on traditional Chinese philosophy, but at the same time going beyond the prevailing ideology and political realities. Moreover, based on the above, it can be concluded that the ideas of Moism actually anticipated the Western European doctrine of the law of war, known as *ius ad bellum*, having formed the criteria of just war and proportionality several centuries earlier.

For citation

Novichkova E.D. (2021) Predstavlenie o prave voiny i filosofsko-pravovye mysli drevnego Kitaya [The concept of the law of war and philosophical and legal thoughts of ancient China]. *Voprosy rossiiskogo i mezhdunarodnogo prava* [Matters of Russian and International Law], 11 (5A), pp. 115-124. DOI: 10.34670/AR.2021.82.35.030

Keywords

International law, diplomatic relations, international treaties, Ancient China, Sun Tzu, Mo Tzu, legism, the concept of Li, the concept of Fa, Confucius “world-building monarchy”.

References

1. Barinova E. B. The genesis of China's relations with Central Asia in the pre-Mongol period// Bulletin of the RUDN, International Relations series. 2013. No. 1. pp. 54-62.
2. Vasiliev L. S. Ancient China. Volume 3: The Zhanguo period (V-III centuries BC). Moscow: "Oriental Literature" RAS.

2006. 684 p.
3. From the books of the sages. The prose of ancient China. M.: Fiction. 1987. 354 p.
 4. The history of the origin of modern international law / Taube M. A. St. Petersburg: P. I. Schmidt's Typo-Litogr. Vol. 1. 1894. 370 p.
 5. History of China / edited by A.V. Meliksetov. M.: "Higher school", 2002. 736 p.
 6. The history of political and legal doctrines: A textbook for universities / under the general ed. of V. S. Nersesyants. 4th ed., reprint. and an additional m.: "Norm". 2004. 944 P.
 7. The book of the ruler of the Shang region (Shang Jun Shu) / trans. from the kit. L. S. Perelomov. M.: "Ladimir". 1993. 329 p.
 8. Mazhidenova D. M. Features of the diplomatic practice of Ancient China // Bulletin of the KRSU. 2008. Volume 8. No. 1. pp. 25-29.
 9. Malyavin V. V. Chinese civilization. Moscow: "Astrel", 2000. 627 p.
 10. Interstate relations and Diplomacy in the Ancient East / Ed. by I. A. Stuchevsky, M.: Nauka. 1987. 306 p.
 11. International law / Ed. by G. V. Ignatenko and O. I. Tiunov. 5th ed., reprint. and additional M.: Norm: INFRA-M. 2010. 584 p.
 12. Perelomov L. S. Confucius. "Lun Yu". Moscow: "Oriental literature". 2001. 588 p.
 13. Potemkin V. P. History of Diplomacy. Volume 1: from ancient times to modern times. Moscow: 1941-1945. 567 p.
 14. Sun Tzu. The art of war / per. N. Konrad. M.: AST. 2017. 191 p.
 15. Chanyshv A. N. Course of lectures on ancient philosophy. Moscow: Higher School. 1981. 374 p.
 16. Fraser S. The theory of Ointment and just war in the Dohan thought [Electronic resource]. - URL: http://cjfraser.net/site/uploads//2014/09/Fraser_JustWar_Sept2014_single.pdf (accessed: 15.04.2021).
 17. Zhang E.Y. Weapons Are Nothing but Ominous Instruments:The daodejing's View on War and Peace // Journal of Religious Ethics. 2012. Vol. 40. Iss. 3. P. 473-502.