

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Кочеров Олег Сергеевич

**Геополитический анализ факторов влияния на внешнюю
политику КНР**

Специальность 23.00.04 –
Политические проблемы международных отношений,
глобального и регионального развития

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата политических наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Степанянц Мариэтта Тиграновна

Москва – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ТЕОРИЯ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ИНСТРУМЕНТ МИРОПОЛИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА.....	25
1.1. Стратегическая культура: проблемы и перспективы исследования	25
1.2. Исследования китайской стратегической культуры: критический обзор .	46
1.3. Методологический инструментарий конструирования концептуальной матрицы китайской стратегической культуры	59
ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЙ КИТАЙСКОЙ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ В ЭПОХИ ШАН И ЧЖОУ.....	70
2.1. Древнекитайская политическая легитимность: Небесный Мандат и институт «история-политика»	70
2.2. Анархия межгосударственных отношений эпохи Восточная Чжоу как стимул возникновения ключевых политико-философских учений.....	78
2.3. Традиционные китайские геокультурные воззрения: хуася и варвары	86
2.4. Древнекитайская этика и практика войны	95
ГЛАВА 3. ПАРАДИГМЫ КИТАЙСКОЙ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ	102
3.1. Китайская философия как кузница китайской стратегической культуры .	102
3.1.1. Китайская философия: общая характеристика и проблематика рациональности.....	102
3.1.2. Конфуцианство: мягкая сила самоизоляции.....	116
3.1.3. Моизм: общий выигрыш оборонительного пацифизма	137
3.1.4. Легизм: милитаристский разрыв с раннекитайским гуманизмом	144
3.2. Китайские военные трактаты: парадигма <i>realpolitik</i> ?	151
3.3. Игра вэйци: модель принятия стратегических решений в культурно воспринимаемом пространстве	158

3.4. Концептуальная матрица китайской стратегической культуры	184
ГЛАВА 4. СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КНР	188
4.1. Легистская парадигма: профилактика возникновения «нового варварства»	190
4.2. Моистская парадигма: активная оборона новых рубежей	207
4.3. Конфуцианская парадигма: недописанное послание Китая миру	218
4.4. Парадигма вэйци: партнёрство в век геополитической неопределённости	233
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	240
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	243
ПРИЛОЖЕНИЕ. ПРАВИЛА ИГРЫ ВЭЙЦИ	274

ВВЕДЕНИЕ

Географическая среда всегда остаётся неизменным и важнейшим аспектом в любых областях теории международных отношений. В то же время очевидно, что происходит расширение содержания геополитики в её взаимосвязи с мирополитической наукой. Так, классическая геополитика изучает зависимость внешнеполитической стратегии от географического окружения и во многом исходит из тех же положений, что и теория политического реализма (в частности, идея о борьбе как единственном способе выживания политического организма). Геоэкономика же уже гораздо ближе к марксистской школе международных отношений¹ и либералам (например, С. Коэн и его концепция «путеворотов»²). Наконец, в 1990-е гг. возникают конструктивизм и иные критические теории международных отношений, и одновременно с этим в 1991 г. выходят две работы: «Что такое философия»³ Ж. Делеза и Ф. Гваттари, в которой продолжается развитие концепта «детерриториализации», заложенного в более раннем труде «Тысяча плато»⁴, и вводится понятие «геофилософия», а также «Геополитика и геокультура»⁵ И. Валлерстайна. Культура и философия, конечно, играли важнейшую роль в становлении мирополитической науки и геополитики (достаточно вспомнить труды Н. Макиавелли⁶, Т. Гоббса⁷, И. Канта⁸), но только со становлением критических теорий культура начинает анализироваться как фактор влияния на внешнеполитическую стратегию государства. В то же время при подобном анализе возникает множество проблем: непонятно, при помощи каких механизмов культура влияет на политическое, насколько сильно и

¹ *Amin S.* Imperialism and Unequal Development. NY: Monthly Review Press, 1977. 267 p.; *Wallerstein I.* World-System Analysis: An Introduction. Duke University Press, 2004. 109 p.

² *Cohen S.* Geopolitics: The Geography of International Relations. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015. 491 p.

³ *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. С.Н. Зенкина/ - М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – 288 с.

⁴ *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я.И. Свирского/ - М.: Астрель, 2010. – 895 с.

⁵ *Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-Systems. Cambridge University Press, 1991. 125 p.

⁶ *Макиавелли Н.* Сочинения / под ред. А.К. Дживелегова. - М.: Academia, 1934. – 507 с.

⁷ *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. Том 2 / пер. с латин. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана/ - М.: Мысль, 1991. – 731 с.

⁸ *Кант И.* К вечному миру // Соч.: в 8 т. Т. 7. - М.: Чоро, 1994. – С. 5–56.

постоянно это влияние, каковы закономерности теории международных отношений в оптике культуралистического подхода. В связи с этими трудностями конструктивизм до сих пор не оформился в полновесную теорию, способную выступить в качестве альтернативы традиционным школам реализма, либерализма и марксизма. Точно так же и геокультурный анализ, находящийся на ранней стадии своего становления, пока ещё не обладает достаточной объяснительной силой. Таким образом, в то время как классическая геополитика и геоэкономика довольно подробно изучили и описали соответствующие факторы влияния на внешнюю политику государства, культура как фактор влияния (или набор таких факторов) до сих пор практически не раскрыта. Построение полноценной конструктивистской теории с привлечением геокультурного анализа представляется одной из важнейших задач современной теории международных отношений.

Одним из наиболее перспективных подходов в изучении факторов влияния на внешнюю политику является теория стратегической культуры, начавшая развиваться в 80-90-е гг. прошлого века. Синтезируя исследования в области теории международных отношений и геополитики, политической культуры и политической философии, культурной антропологии и когнитивной психологии, а также целого ряда иных дисциплин, теория стратегической культуры разрабатывает проблематику влияния культуры на стратегические действия государств на мировой арене. Будучи крайне молодой теорией, стратегическая культура пока ещё не обладает выверенным аналитическим аппаратом, и исследования в этой области довольно фрагментарны: например, зачастую геокультуре уделяется недостаточно внимания, и практически полностью игнорируется продуктивность анализа стратегических игр. В то же время наблюдается положительная динамика как в количестве, так и в качестве исследований в области стратегической культуры, поскольку их популярность и значимость всё более возрастают в связи с усилением «незападных» акторов международных отношений, действующих в соответствии не только с

объективными условиями международной среды, но и своей субъективностью и способами бытийствования. Ярким примером такого актора является Китай, чья внешнеполитическая деятельность и выбрана в качестве объекта диссертационного исследования.

В то же время стремительные изменения происходят и в самом научном познании. В связи со включением в научный мир, построенный во многом на основе западной культуры, незападных элементов размывается понятие научной рациональности и выработанные в западной традиции критерии научности. Подвергаются критике за свой универсализм основные теории и понятия в самых разных областях знания. Очевидно, что и теория международных отношений, на нынешнем этапе до сих пор являющаяся продуктом «мёртвых белых мужчин»⁹, нуждается не только в корректировке, но и во включении в свой аппарат незападного опыта. Так, Амитав Ачарья задаётся резонными вопросами: почему период, начавшийся после окончания Второй мировой войны, принято называть «длинным миром» (*long peace*), если при этом за пределами Европы бушевало множество кровавых конфликтов? Почему при изучении проблем войны и мира и, в частности, при конструировании теории демократического мира игнорируются колониальные войны? Наконец, почему, говоря об идеях, которые повлияли на становление теории международных отношений, «мы столько внимания уделяем Фукидиду, Макиавелли, Гоббсу, Локку и Канту – и так мало Ашоке, Каутилье, Сунь-цзы, Ибн Хальдуну, Дж. Неру, Р. Пребишу, Ф. Фанону и многим иным представителям развивающихся стран?»¹⁰. Использование западных концепций при анализе и прогнозировании мирополитических процессов в незападном мире приводит к соответствующему восприятию тех или иных явлений: к примеру, как отмечает С.Г. Лузянин, возвышение КНР с точки зрения западного политического реализма обязательно будет связано с многочисленными конфликтами между

⁹ *Bromley V.* *Feminisms Matter: Debates, Theories, Activism.* University of Toronto Press, 2012. P. 92.

¹⁰ *Acharya A.* *Global International Relations (IR) and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies // International Studies Quarterly*, 2014, No. 58. Pp.2-3.

Китаем и его соседями¹¹, но такая интерпретация лишь «механически проецирует модели конфликтности на восточноазиатскую региональную почву», тогда как при анализе событий в конфуцианском культурном ареале следовало бы использовать другую методологию – например, теорию создания «гармоничного мира»¹². А.Д. Воскресенский выделяет три возможных направления в развитии «мирового комплексного регионоведения», т.е. мирополитической науки на её современном этапе: совершенствование, эволюцию и расширение существующего основного корпуса теории МО на базе англо-саксонской традиции, разработка незападных концепций / теорий МО с непосредственным участием представителей незападных стран; расширение незападных (незападоцентричных) объективизированных подходов в рамках теоретических построений промежуточного (регионального) уровня, находящихся между универсальными и исключительно страновыми подходами¹³. Хотя в самом Китае до сих пор нет единого мнения относительно того, необходимо ли создать китайскую школу международных отношений¹⁴, даже противники этой идеи обращаются к китайскому историческому опыту в своём анализе мирополитических процессов.

Таким образом, исследование китайской культуры и философии как факторов влияния на китайскую внешнеполитическую стратегию является ответом на процессы, происходящие как в науке в целом, так и в теории международных отношений и геополитике и их китайских «ответвлениях» в частности.

Актуальность исследования. Актуальность проблемы обусловлена, с одной стороны, повышением удельного веса КНР в мирополитических процессах на современном постбиполярном этапе, её противостоянием американской модели мирового порядка и несогласием с принятием западоцентричной политической

¹¹ В западной политической теории известна т.н. «Ловушка Фукидида», концептуализированная А. Грэхэмом. Эта концепция гласит, что значительное усиление какого-либо государства вызывает опасения у уже господствующей державы, что приводит к стремительной эскалации конфликта между ними.

¹² Лузянин С.Г. Внешняя политика Китая в «ближнем круге». Модель 2010 // Обозреватель. - 2010. - №5. - С. 66.

¹³ Воскресенский А.Д. Мировое комплексное регионоведение и перспективы построения незападной (китаизированной) теории международных отношений // Полис. - 2013. - №6. - С. 91-93.

¹⁴ Королев А., Чжан Жуйчжуан. Теория международных отношений с китайской спецификой: современное состояние и тенденции развития // Проблемы Дальнего Востока. - 2010. - №3. - С. 96-110.

философии и теории международных отношений как универсальной, стремлением к опоре на традиционные китайские философско-культурные концепты при разработке внешнеполитической доктрины; с другой стороны – недостаточной разработанностью рассматриваемых проблем в научной литературе, что обусловлено их относительной новизной.

Во-первых, до сих пор слабо изучена структура стратегической культуры и влияние на неё традиционных философских представлений, мало разработана проблема её диахронического развития, недостаточно исследований в области сравнения разных стратегических культур. В то же время динамика современных мирополитических процессов и включение в них всё большего числа акторов, руководствующихся в своих решениях близкой им стратегической культурой, свидетельствует о необходимости более тщательного анализа этого понятия. Для России особенно актуальным изучение китайской стратегической культуры представляется в свете динамики отношений в треугольнике Китай-Россия-США, а также в связи с необходимостью лучшего понимания важнейшего российского соседа для расширения многоуровневого сотрудничества и преодоления традиционных трудностей (например, представления о «жёлтой угрозе»).

Во-вторых, изучение китайской стратегической культуры особенно важно в связи с тем, что большинство исследований на эту тему повторяют тезис о существовании лишь двух парадигм (конфуцианского пацифизма и реальной политики) в китайской стратегической мысли. Впервые эта идея была высказана А. Джонстоном в его работе «Культурный реализм»¹⁵, после чего дискуссия велась по большей части лишь о соотношении этих двух парадигм в тот или иной период или в китайской истории в целом. Тем не менее, сведение китайской стратегической культуры лишь к двум парадигмам (а по результатам исследования – по сути к одной, которая, по мнению Джонстона, ничем не отличается от западного политического реализма) представляется чрезмерным упрощением китайской политической мысли и геокультурной картины мира,

¹⁵ *Johnston A. Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.*

приводящим к значительному искажению понимания намерений китайской стороны. Таким образом, существует объективная необходимость пересмотра изначального тезиса о наличии лишь двух парадигм в китайской стратегической культуре, для чего необходимо обращение к богатой китайской философской традиции, а также к иным источникам китайской стратегии.

В-третьих, хотя игрофикация социальных процессов – не новое явление, его исследование началось лишь в 2010-х в связи с распространением компьютерных технологий. В большинстве случаев изучается лишь педагогический аспект игрофикации, т.е. применение игровых методов для повышения эффективности обучения, и практически игнорируется другой аспект – влияние игры на человеческую деятельность. Исследование того, какое воздействие игра оказывает на разные стратегические культуры, как область игрового вторгается в область политического и формирует стратегию, представляет значимость для социологии международных отношений. Особенно важно в этом плане изучение взаимосвязи между игрой и той культурой, которая её породила. В частности, игра вэйци представляет собой модель принятия стратегических решений в культурно воспринимаемом пространстве, что обуславливает её значимость для анализа китайской внешнеполитической стратегии.

Степень научной разработанности проблемы. Диссертационное исследование выполнено в рамках социологии международных отношений и, в частности, конструктивистского подхода, разработанного в трудах таких исследователей, как М. Барнетт¹⁶, Т. Бирстекер¹⁷, А. Вендт¹⁸, Н. Онуф¹⁹, Э. Саид²⁰, М. Финнемор²¹, Дж. Энн Тикнер²², а также с учётом идей неоклассического

¹⁶ Barnett M. The International Humanitarian Order. NY: Routledge, 2010. 230 p.

¹⁷ State sovereignty as social construct // ed. by Biersteker J.T., Weber C. Cambridge University Press, 1996. 298 p.

¹⁸ Wendt A. Social Theory of International Politics. Cambridge University Press, 1999. 429 p.

¹⁹ Onuf N.G. Making Sense, Making Worlds: Constructivism in Social Theory and International Relations. NY: Routledge, 2013. 230 p.

²⁰ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова/ - СПб.: Русский мир, 2006. - 640 с.

²¹ Back to Basics: State Power in a Contemporary World / ed. by Finnemore M., Goldstein J. Oxford University Press, 2013. 376 p.

²² Tickner A.J. Gendering World Politics: Issues and Approaches in the Post-Cold War Era. Columbia University Press, 2001. 200 p.

реализма, представленного в работах Р. Джервиса²³, Ф. Закарии²⁴, Г. Роуза²⁵. Безусловно фундаментальную роль играют и исследования в рамках цивилизационного подхода – Н. Данилевского²⁶, К. Куигли²⁷, А. Тойнби²⁸, С. Хантингтона²⁹, О. Шпенглера³⁰.

При написании работы использованы и труды представителей российской теории международных отношений – Т.А. Алексеевой³¹, А.Д. Богатурова³², К.С. Гаджиева³³, М.М. Лебедевой³⁴, И.Н. Панарина³⁵, А.В. Торкунова³⁶, Д.В. Тренина³⁷, П.А. Цыганкова³⁸, А.Н. Чумакова³⁹ а также зарубежных политических исследователей – З. Бжезинского⁴⁰, Э. Люттвака⁴¹, А. Уолферса⁴². Привлекались работы классиков традиционной геополитики – Х. Макиндера⁴³, А. Мэхэна⁴⁴, К. Хаусхофера⁴⁵, но в целом понятие геополитического в диссертационном исследовании представлено с опорой на представителей критической школы геополитики – Д. Грегори⁴⁶, К. Доддса⁴⁷, С. Долби⁴⁸, Ф. Моро-Дефаржа⁴⁹, И. Рамоне⁵⁰, Дж. Тоала⁵¹, Д. Эгнью⁵².

²³ *Jervis R. Perception and Misperception in International Politics. Princeton University Press, 2017. 445 p.*

²⁴ *Zakaria F. The Post-American World. NY: W.W. Norton & Company, 2008. 292 p.*

²⁵ *The Clash of Ideas: The Ideological Battles That Made the Modern World- And Will Shape the Future // ed. by Rose G., Tepperman J. Foreign Affairs, 2011. 348 p.*

²⁶ *Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. - М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.*

²⁷ *Quigley C. The Evolution of Civilizations. Liberty Fund, 1979. 444 p.*

²⁸ *Тойнби А. Постигание истории / пер. с англ. Е.Д. Жаркова/ - М.: Айрис Пресс, 2010. – 521 с.*

²⁹ *Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Ю. Новикова/ - М.: АСТ, 2003. – 603 с.*

³⁰ *Шпенглер О. Закат Западного мира / пер. с англ. И.И. Маханькова/ - М.: Альфа-книга, 2017. – 1088 с.*

³¹ *Алексеева Т.А. Химеры страны Оз: «культурный поворот» в теории международных отношений // Международные процессы. 2012. - Т. 10. - №3-4. - С. 4-19.*

³² *Богатуров А.Д. Великие державы на Тихом океане. - М.: Конверт-Монф, 1997. – 352 с.*

³³ *Гаджиев К.С. Введение в геополитику. - М.: Логос, 2001. – 432 с..*

³⁴ *Лебедева М.М. Центральная Азия. Социально-гуманитарное измерение. - М.: Аспект Пресс, 2016. – 224 с.*

³⁵ *Панарин И.Н. Информационная война и геополитика. - М.: Поколение, 2006. – 560 с.*

³⁶ *Торкунов А.В., Денисов В.И., Ли Вл.Ф. Корейский полуостров. Метаморфозы послевоенной истории. - М.: Олма Медиа Групп, 2008. – 560 с.*

³⁷ *Тренин Д.В. Post-imperium: евразийская история. - М.: Российская политическая энциклопедия, 2012. – 326 с.*

³⁸ *Цыганков П.А. Международные отношения: социологические подходы. - М., 1998. – 331 с.*

³⁹ *Чумаков А.Н. Глобализация: контуры целостного мира. - М.: Проспект, 2014. – 432 с.*

⁴⁰ *Бжезинский З. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / пер. с англ. О.Ю. Уральской, А.Е. Нарочницкой, Ю. Н. Кобякова/ - М.: АСТ, 2014. – 702 с.*

⁴¹ *Luttwak E.N. Strategy and Politics: Collected Essays. New Brunswick, Transaction Inc., 1982. 328 p.*

⁴² *Wolfers A. Discord and Collaboration: Essays on International Politics. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1962. 283 p.*

⁴³ *Mackinder H. Democratic Ideals and Reality. NY: Henry Holt and Company, 1919. 266 p.*

⁴⁴ *Mahan A.T. The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783. Dover Publications, 1987. 656 p.*

⁴⁵ *Хаусхофер К. О геополитике / пер. с нем. И.Г. Усачева/ - М.: Мысль, 2001. – 426 с.*

⁴⁶ *Violent Geographies: Fear, Terror and Political Violence // ed. by Gregory D., Pred A. Routledge, 2007. 390 p.*

Теория стратегической культуры изучалась в работах таких авторов, как Б. Були⁵³, К. Бут⁵⁴, К. Грей⁵⁵, К. Даек⁵⁶, Д. Джонс⁵⁷, Дж. Линн⁵⁸, Р. Пайпс⁵⁹, Дж. Снайдер⁶⁰, Т.А. Алексеева⁶¹, М.И. Рыхтик⁶². Китайская стратегическая культура выступала объектом изучения М. Бёрлса⁶³, А. Джонстона⁶⁴, Э. Скобелла⁶⁵, Тецзюнь Чжана⁶⁶, Хуэйюнь Фэн⁶⁷, Е.В. Гулиной⁶⁸, О.А. Колобова⁶⁹.

Важную роль в написании настоящей работы сыграли материалы экспертов в области древнекитайской политической истории: С.И. Блюмхена⁷⁰, Л.С.

⁴⁷ *Dodds K.* Global Geopolitics: A Critical Introduction. Routledge, 2004. 272 p.

⁴⁸ Rethinking Geopolitics // ed. by G. Tuathail & S. Dalby. Routledge, 1998. 333 p.

⁴⁹ *Моро-Дефарж Ф.* Введение в геополитику. - М.: Конкорд, 1996. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://grachev62.narod.ru/dfrg/content.htm>.

⁵⁰ *Ramonet I., Secario A.* Geopolitics of Chaos. Algora Publishing, 1998. 178 p.

⁵¹ *Tuathail G.* Critical Geopolitics. Routledge, 1996. 250 p.

⁵² *Agnew G.* Geopolitics: Re-visioning World Politics. Routledge, 2003. 154 p.

⁵³ *Buley B.* The New American Way of War. Routledge, 2008. 201 p.

⁵⁴ *Booth K.* Strategy and Ethnocentrism. NY: Holmes & Meier Publishers, 1979. 191 p.

⁵⁵ *Gray C.* Strategic Culture as Context: The First Generation of Theory Strikes Back // Review of International Studies, 1999, Vol. 25, No. 1. Pp. 49-69.

⁵⁶ *Dueck C.* Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy. Princeton: Princeton University Press, 2006. 224 p.

⁵⁷ Strategic Power: USA/USSR / edited by C. Jacobsen. London, Palgrave Macmillan, 1990. 519 p.

⁵⁸ *Lynn J.* Battle: A History of Combat and Culture. NY: Basic Books, 2004. 464 p.

⁵⁹ *Pipes R.* Why the Soviet Union Thinks It Could Fight & Win a Nuclear War / Commentary, July 1, 1977.

⁶⁰ *Snyder J.* The Soviet Strategic Culture: Implications for Nuclear Options. Santa Monica: RAND Corporation, 1977. 40 p.

⁶¹ *Алексеева Т.А.* Стратегическая культура: эволюция концепции // Полис. – 2012. - № 5. - С. 130-147.

⁶² *Рыхтик М.И.* Стратегическая культура и новая концепция национальной безопасности США // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Международные отношения, Политология, Регионоведение. – 2003. - №1. - С. 203-219.

⁶³ *Burles M.* Patterns in China's Use of Force: Evidence from History and Doctrinal Writings. RAND, 2000. 106 p.

⁶⁴ *Johnston A.* Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.

⁶⁵ *Scobell A.* China's Use of Military Force: Beyond the Great Wall and the Long March. Cambridge University Press, 2003. 300 p.

⁶⁶ *Tiejun Zhang.* Chinese Strategic Culture: Traditional and Present Features // Comparative Strategy, 2002, Vol. 21, Issue 2. Pp. 73-90.

⁶⁷ *Huiyun Feng.* Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, Leadership and War. NY: Routledge, 2007. 185 p.

⁶⁸ *Гулина Е.В.* Стратегическая культура и внешнеполитическая традиция КНР в межгосударственных отношениях. Значение для российско-китайского регионального взаимодействия на примере Центральной Азии // Исторические события в жизни Китая и современность. Материалы IV Всероссийской научной конференции Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН. - М.: ИДВ РАН, 2016. - С. 10-18.

⁶⁹ *Колобов О.А., Шамин И.В.* Базовые принципы китайской стратегической культуры осуществления геополитического противоборства на межгосударственном уровне // Международные отношения. Политология. Регионоведение Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. - 2011. - № 1. - С. 312-321.

⁷⁰ *Блюмхен С.И.* «Большая игра» времён Чунь-цю // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. - С. 36-67..

Васильева⁷¹, М.В. Крюкова⁷², Г.С. Поповой⁷³, М.Ю. Ульянова⁷⁴, М.С. Хаютиной⁷⁵, С. Аллан⁷⁶, Д. Китли⁷⁷, Фань Вэнь-лань⁷⁸, Дж. Хендерсона⁷⁹.

Огромный пласт исследовательских материалов создан в области древнекитайской философии, в частности, философии политической. Это работы Л.С. Васильева⁸⁰, В.В. Малявина⁸¹, Л.С. Переломова⁸², С.Ю. Рыкова⁸³; среди зарубежных учёных – Вин-цзит Чана⁸⁴, М. Гране⁸⁵, Э. Грэма⁸⁶, Ду Вэймина⁸⁷, М. Лоуи⁸⁸, М. Льюиса⁸⁹, Ю. Пинеса⁹⁰, К. Фрэйзера⁹¹, Дж. Фэрбэнка⁹², Р. Эймса⁹³. Проблематика китайской рациональности рассматривалась в работах В.Е. Еремеева⁹⁴, А.М. Карапетьянца⁹⁵, А.И. Кобзева⁹⁶, А.А. Крушинского⁹⁷, В.С.

⁷¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.

⁷² Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. - М.: Наука, 1978. - 342 с.

⁷³ Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шущина // Общество и государство в Китае. - 2013. - Т. XLIII. - Ч. 1. - М.: ИВ РАН. - С. 383-392.

⁷⁴ Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / пер. с кит. М.Ю. Ульянова/ - М.: Восточная литература РАН, 2005. – 311 с.

⁷⁵ Хаютина М.С. Приём беглецов в условиях мультигосударственной системы древнего Китая: предварительные наблюдения // Общество и государство в Китае. - 2009. - №39-1. - С. 23-36.

⁷⁶ Allan S. The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China. NY, State University of New York Press, 1991. 244 p.

⁷⁷ Keightley D. The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 bc). Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2000. 209 p.

⁷⁸ Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая: от первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства. - М.: Академия наук СССР, 1958. – 295 с.

⁷⁹ Henderson J. The Development and Decline of Chinese Cosmology. NY, Columbia University Press, 1984. 331 p.

⁸⁰ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.

⁸¹ Малявин В.В. Китайская военная стратегия. - М.: АСТ, 2002. – 432 с.

⁸² Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). - М.: Сталсервис, 2009. - 704 с.

⁸³ Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. - М.: ИФРАН, 2012. - 312 с.

⁸⁴ Wing-tsit Chan. A Source Book in Chinese Philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1963. 856 p.

⁸⁵ Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / пер. с фр. В.Б. Иорданского/ - М.: Республика, Алгоритм, 2008. – 528 с.

⁸⁶ Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. LaSalle, Open Court, 1989. 502 p.

⁸⁷ Tu Wei-ming. Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual. Albany: State University of New York Press, 1993. 226 p.

⁸⁸ Early Chinese Texts // ed. by M. Loewe. Institute of East Asian Studies, 1994. 546 p.

⁸⁹ Lewis M. Sanctioned Violence in Early China. State University of New York Press, 1990. 374 p.

⁹⁰ Pines Y. "The One That Pervades the All" in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of 'The Great Unity' Paradigm" // T'oung Pao, 2000, vol. 86, no. 4/5. Pp. 280–324.

⁹¹ Fraser C. The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought // The 2014 Workshop on International Perspectives in the Research of the Mohist Thought, Taipei, Taiwan, 18 October 2014.

⁹² Kierman F.A., Fairbank J.K. Chinese Ways in Warfare. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. 576 p.

⁹³ Ames R. The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought. SUNY Press, 1994. 277 p.

⁹⁴ Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». - М., Ладомир, 2005. - 600 с.

⁹⁵ Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология и ее материальная основа // XIX НКОГК: Тезисы докладов: В 3 ч. Ч. 1. М., 1988.

⁹⁶ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.: Наука, 1993. - 432 с.

Спирина⁹⁸, А. Грэма⁹⁹, Дж. Нидэма¹⁰⁰. Возрождение конфуцианской мысли в современном Китае анализируется в трудах Д. Белла¹⁰¹, С. Биллуа¹⁰², Жуйпин Фана¹⁰³, Инцзе Го¹⁰⁴, П. Лайнбарджера¹⁰⁵, М. Чанг¹⁰⁶.

Отдельно стоит упомянуть “summa sinologiae” отечественной мысли – монументальная энциклопедия «Духовная культура Китая» под редакцией М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева и А.Е. Лукьянова¹⁰⁷, «Древний Китай» Л.С. Васильева¹⁰⁸ и «История Китая с древнейших времён до начала XXI века» под редакцией С.Л. Тихвинского¹⁰⁹, а среди западной литературы – Кембриджскую историю Китая¹¹⁰.

Современная китайская стратегия, в том числе и сквозь призму китайской философской традиции, также представлена во многих работах отечественных и зарубежных исследователей: В.Г. Бурова¹¹¹, А.В. Виноградова¹¹², А.Д.

⁹⁷ Крушинский А.А. Логика Древнего Китая : автореф. дис. ... д-ра философ. наук : 09.00.07. - М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. - 2006. - 44 с.

⁹⁸ Спирин В.С. Рационализм в классической китайской философии // Архив российской китаистики. Т. II. - М.: Наука - Вост. лит., 2013. - С. 34-101.

⁹⁹ Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986. 94 p.

¹⁰⁰ Needham J. Science and Civilization in China. Vol.2, History of Scientific Thought. Cambridge, At The University Press, 1956. 697 p.

¹⁰¹ Bell D. China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society. Princeton University Press, 2008. 240 p.

¹⁰² Billioud S. Carrying the Confucian Torch to the Masses: The Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of China // Oriens Extremus, 2010, 49. Pp. 201-224

¹⁰³ The Renaissance of Confucianism in Contemporary China // ed. by Ruiping Fan. Springer, 2011, 266 p.

¹⁰⁴ Yingjie Guo. Cultural Nationalism in Contemporary China (Routledge Studies on China in Transition). Routledge, 2003. 208 p.

¹⁰⁵ Linebarger P. The Political Doctrines of Sun Yat-sen: An Exposition of the San Min Chu I. Greenwood Press, Connecticut, 2012. 318 p.

¹⁰⁶ Chang M, Joseph A. Return Of The Dragon: China's Wounded Nationalism. Westview Press, 2001. 272 p.

¹⁰⁷ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. - 727 с.; Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л.Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева. - М.: «Восточная литература» РАН, 2007. - 869 с.

¹⁰⁸ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – 379 с.; Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. - 623 с.; Васильев Л.С. Древний Китай. Том 3. Период Чжаньго (V – III вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. - 679 с.

¹⁰⁹ История Китая с древнейших времён до начала XXI века. Т. 1. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н.э. / Гл. ред. С.Л. Тихвинский, отв. ред. А.П. Деревянко. - М.: Наука – Вост. лит., 2016. - 974 с.

¹¹⁰ The Cambridge History of Ancient China / edited by M. Loewe, E.L. Shaughnessy. Cambridge University Press, 1999. 1149 p.

¹¹¹ Буров В.Г. Китай и китайцы глазами российского учёного. - М.: ИФ РАН, 2000. – 206 с.

¹¹² Виноградов А.В. Внутриполитические вызовы Китаю в начале XXI века // Сравнительная политика. - 2017. - Т. 8. - №3. - С. 131-145.

Воскресенского¹¹³, Ю.М. Галеновича¹¹⁴, Е.Н. Грачикова¹¹⁵, Г.А. Дробот¹¹⁶, П.Б. Каменнова¹¹⁷, Б.В. Кашина¹¹⁸, В.А. Корсуна¹¹⁹, А.Г. Ларина¹²⁰, А.В. Ломанова¹²¹, С.Г. Лузянина¹²², А.В. Лукина¹²³, А.Ч. Мокрецкого¹²⁴, В.Я. Портякова¹²⁵, Е.И. Сафроновой¹²⁶, К.Л. Сыроежкина¹²⁷, М.Л. Титаренко¹²⁸, С.В. Уянаева¹²⁹, Д. Белла¹³⁰, Г. Киссинджера¹³¹, М. Лантейна¹³², Чжию Ши¹³³, Д. Шамбо¹³⁴, С. Ширк¹³⁵, Яна Сюэтуна¹³⁶.

Наконец, немногочисленную, но важную часть материалов, использованных при написании диссертационного исследования, составили опыты анализа вэйци как модели китайской геополитики в работах С. Бурмана¹³⁷, Д. Лая¹³⁸, Чжунци

¹¹³ Воскресенский А.Д. Китай и Россия в Евразии: историческая динамика политических взаимовлияний. - М.: Восток-Запад, 2004. - 603 с.

¹¹⁴ Галенович Ю.М. «Войны Нового Китая» и его дипломатическая служба. - М.: Восточная книга, 2012. - 640 с.

¹¹⁵ Грачиков Е.Н. Геополитика Китая: эгоцентризм и пространство сетей. - М.: Издательство «Русайнс», 2015. - 234 с.

¹¹⁶ Дробот Г.А. Три подхода к российско-китайским отношениям // Обозреватель. - 2013. - №6. - С. 23-33.

¹¹⁷ Каменнов П.Б. Китай: принципы активной обороны // Международная жизнь. - 2010. - №4. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.ifes-ras.ru/attaches/Kamennov_China_Active_Defence.pdf.

¹¹⁸ Кашин Б.В. Развитие ядерных сил Китая: начало глубокой трансформации // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. - 2016. - Выпуск 4. - Т. 9. - С. 77-94.

¹¹⁹ Корсун В.А. Внешнеполитический механизм «с китайской спецификой» // Вестник МГИМО Университета. - 2010. - №10. - С. 221-236.

¹²⁰ Ларин А.Г. Китай и зарубежные китайцы. - М.: ИДВ РАН, 2008. - 96 с.

¹²¹ Ломанов А.В. Неоконсерватизм с китайской спецификой // Россия в глобальной политике. - 2017. - №4.

¹²² Лузянин С.Г. Внешняя политика Китая в «ближнем круге». Модель 2010 // Обозреватель. - 2010. - №5. - С. 65-78.

¹²³ Лукин А.В. Нация и воинственный дух // Россия в глобальной политике. - 2013. - №2.

¹²⁴ Мокрецкий А.Ч. Парадигма мирного развития Китая // Проблемы Дальнего Востока. - 2012. - №2. - С.123-135.

¹²⁵ Портяков В.Я. Внешняя политика Китайской Народной Республики в XXI столетии. - М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2015. - 280 с.

¹²⁶ Сафронова Е.И. Стратегия "Один пояс, один путь" как носитель "мягкой силы" Китая // Новый Шелковый путь и его значение для России. - М.: ДеЛи плюс, 2016. - С.84-108.

¹²⁷ Сыроежкин К.Л. Китай: военная безопасность. - Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 2008. - 268 с.

¹²⁸ Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура / гл. ред. М.Л. Титаренко. - М.: Форум, 2011. - 448 с.

¹²⁹ Уянаев С.В. КНР-Индия // Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура. 2010-2011. - М.: ИД «ФОРУМ», 2011. - С. 228-239.

¹³⁰ Bell D. China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society. Princeton University Press, 2008. 240 p.

¹³¹ Киссинджер Г. О Китае / пер. с англ. В.Н. Верченко/ - М.: АСТ, 2014. - 635 с.

¹³² Lanteigne M. Chinese Foreign Policy: An Introduction. Routledge, 2009. 163 p.

¹³³ Chih-yu Shih. Sinicizing International Relations: Self, Civilization, and Intellectual Politics in Subaltern East Asia. Palgrave Macmillan, 2013. 245 p.

¹³⁴ Shambaugh D. Power Shift: China and Asia's New Dynamics. University of California Press, 2006. 402 p.

¹³⁵ Shirk S. China: Fragile Superpower. Oxford University Press, 2008. 320 p.

¹³⁶ Yan Xuetong. Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. 300 p.

¹³⁷ Boorman S. The Protracted Game: A Wei-ch'i Interpretation of Maoist Revolutionary Strategy. New York: Oxford University Press, 1971. 256 p.

Пана¹³⁹. Нельзя также не упомянуть разносторонние исследования вэйци как манифестации китайской культуры, проведённые П. Заноном¹⁴⁰, Д. Поттером¹⁴¹, А. Смитом¹⁴², Ма Сяочуном¹⁴³, П. Шотвеллом¹⁴⁴. Наконец, это работы по философии игры К. Акселоса¹⁴⁵, Р. Кайуа¹⁴⁶, О. Финка¹⁴⁷, Й. Хёйзинга¹⁴⁸.

В то же время следует отметить, что не существует комплексных исследований, связывающих изучение китайской стратегической культуры с геокультурными воззрениями, представлениями об этике войны и политической легитимностью.

Объект и предмет исследования. В качестве *объекта исследования* выступает внешнеполитическая деятельность КНР. *Предметом исследования* является китайская стратегическая культура как структура, сформированная в конкретный исторический период (Восточная Чжоу, VIII-III вв. до н.э.) и оказывающая воздействие на принятие современных внешнеполитических решений.

Цели и задачи исследования. *Целью* диссертационного исследования является геополитический анализ китайской стратегической культуры как многоуровневой системы, сформированной в эпоху Восточная Чжоу и представленной китайскими взглядами на универсум и место китайской цивилизации в нём (геокультурный уровень), на взаимоотношения с «другим» (дипломатико-военный уровень) и на механизм, легитимирующий эти процессы

¹³⁸ *Lai D.* Learning From the Stones: A Go Approach to Mastering China's Strategic Concept, Shi. Strategic Studies Institute, Carlisle Barracks, 2004. 35 p.

¹³⁹ *Zhongqi Pan.* Guanxi, Weiqi and Chinese Strategic Thinking // Chinese Political Science Review, 2016, Volume 1, No. 2. Pp 303–321.

¹⁴⁰ *Zanon P.* The Opposition of the Literati to the Game of Weiqi in Ancient China // Asian and African Studies, 1996, 5. Pp. 70-82.

¹⁴¹ *Potter D.L.* Go in the Classics // Go World, 1984, No. 37. Pp.16-19.

¹⁴² *Smith A.* The Game of Go: The National Game of Japan. Tuttle Publishing, 1989. 246 p.

¹⁴³ *Ma Xiaochun.* The Thirty-six Stratagems Applied to Go. Yutopian Enterprises, Santa Monica, 1996. 200 p.

¹⁴⁴ *Shotwell P.* The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf.

¹⁴⁵ *Axelos K.* Play as the System of Systems // SubStance, 1979, Vol. 8, No. 25. Pp. 20–24.

¹⁴⁶ *Кайуа Р.* Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / пер. с фр. С. Н. Зенкина/ - М.: ОГИ, 2007. – 304 с.

¹⁴⁷ *Fink E.* Play as Symbol of the World and Other Writings. Bloomington, Indiana University Press, 2016. 348 p.

¹⁴⁸ *Хёйзинга Й.* Homo Ludens: опыт определения игрового элемента культуры / пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова/ - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.

(уровень политической легитимности). Указанная система представляет собой один из важнейших факторов влияния на внешнеполитическую стратегию КНР.

В соответствии с целью диссертационного исследования в работе поставлены следующие *задачи*:

- проанализировать специфику и проблематику понятия «стратегическая культура», провести анализ существующих исследований китайской стратегической культуры, обосновать применение трёхэлементной модели стратегической культуры и обращение к «игровой геополитике» при анализе стратегической культуры;

- рассмотреть исторический фон формирования культурно-философских оснований китайской внешней политики, изучить специфику древнейших представлений об окружающем пространстве, взаимоотношениях с иными культурами, этике войны, проследить преемственность этих представлений от момента их формирования до закрепления в китайской философской традиции;

- провести анализ древнекитайских философских трактатов, изучить внешнеполитические идеи китайских мыслителей в соответствии с рассматриваемыми уровнями стратегической культуры, выявить общее и частное в понимании стратегического;

- рассмотреть китайскую интеллектуальную игру вэйци как важный фактор, определяющий китайскую стратегическую культуру, раскрыть её связь с китайскими геокulturными представлениями и китайской философской традицией, проанализировать взаимоотношения между китайскими политическими деятелями и игрой вэйци в диахроническом ключе, продемонстрировать значимость игрового элемента в китайской культуре;

- выявить основные парадигмы китайской стратегической культуры, определить их характеристики, рассмотреть сильные и слабые стороны, причины обращения к ним, степень их применения в современной китайской внешней политике.

Методология и методы исследования. Диссертационное исследование проведено в русле междисциплинарного подхода. В работе применяются следующие методы, используемые в теории международных отношений: методы анализа ситуации (наблюдение, изучение документов, сравнение), контент-анализ, прогностические методы (системный подход, сценарное прогнозирование). В особенности следует отметить обращение к такому методу, как моделирование: игра вэйчи рассматривается в исследовании в качестве аналоговой модели китайской геополитической картины мира. С другой стороны, поскольку работа тесно связана с философией, в ней также применяются и соответствующие методы философского исследования: герменевтический, прагматический, метод моделирования, а также общелогические методы (анализ, синтез, дедукция, индукция, аналогия).

Теоретическая основа исследования представлена прежде всего теорией стратегической культуры в её взаимодействии с теорией национального характера и теорией «способа войны». В рамках работы стратегическая культура анализируется с учётом разнообразных теорий, применяемых в политических науках: теорией рационального выбора и моделью рационального принятия политических решений, а также концепциями ограниченной, процессуальной и адаптивной рациональности, теорией оперативного кода А. Джорджа и типологией политических лидеров О. Холсти и С. Уокера. Рассматривается взаимодействие стратегической культуры с такими элементами теории международных отношений, как дилемма безопасности, конструирование баланса сил, «ловушка Фукидида», теория «столкновения цивилизаций». В области военной стратегии КНР рассматриваются положения этики войны (в частности, теория справедливой войны), а также теория «активной обороны» и концепция A2AD. Применяются основные положения геополитической и геокультурной теорий, а также гуманитарной географии. Наконец, привлекаются и сугубо китайские теоретические разработки в области международных отношений –

теория морального реализма Я. Сюэтуна и теория мирного развития Китая. Главной опорной теорией научного исследования является конструктивизм.

В качестве **материала диссертационного исследования** выступают, с одной стороны, древнекитайские философские трактаты, главное внимание среди которых уделяется трудам основоположников конфуцианства («Лунь Юй», «Мэн-цзы»), моизма («Мо-цзы») и легизма («Шан цзюнь шу», «Хань Фэй-цзы»). Привлекаются также другие исторические и философские источники – «Шан шу», «Го юй», «Ши цзи» и т.д. Отдельно стоит отметить такой специфический трактат, как «Цицзин шисаньпянь», посвящённый игре вэйци и её связи с китайской философской традицией. С другой стороны, в качестве материала выступают труды политических лидеров Китая XX и XXI в.: Мао Цзэдуна, Дэн Сяопина, Си Цзиньпина, Лю Шаоци, а также других представителей китайской политической элиты. Ещё одну группу материалов составляют белые бумаги, публикуемые Чжуннаньхаем, а также сообщения китайских официальных информационных агентств.

Хронологические рамки исследования обусловлены природой изучаемого предмета. С одной стороны, рассматривается формирование системы парадигм китайской стратегической культуры в период Чжоу, начиная со свержения династией Чжоу династии Шан (1046 г. до н.э.) и заканчивая объединением Китая под властью Цинь Шихуанди в 221 г. до н.э.; с другой стороны, анализируется проявление основных стратегических парадигм в политической деятельности КНР с момента её основания в 1949 г.

Цели, задачи и методы исследования были заданы в соответствии с основной **рабочей гипотезой**, которую можно сформулировать следующим образом: несмотря на историческое доминирование конфуцианского способа бытийствования в имперском Китае, китайская стратегическая культура имеет значительно более сложную структуру, чем бинарная дихотомия, представленная в работе А. Джонстона, и раскрытие этой структуры может быть осуществлено

при помощи обращения к древнекитайским философским течениям, военным трактатам и игре вэйци.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

1. Проведён комплексный структурно-уровневый анализ понятия «стратегическая культура» на материале китайской внешнеполитической традиции сквозь призму этики войны, геополитических и геокультурных представлений, идеи политической легитимности.
2. Проведено разделение между стратегической и тактической культурами, разграничены области стратегической, политической и военной культур.
3. Обоснованы гипотезы о синхронном взаимодействии стратегических парадигм и их соотнесении с конкретными геополитическими зонами.
4. Применена древнекитайская интеллектуальная игра вэйци в качестве аналоговой модели китайской геополитической картины мира, выявлена связь вэйци с китайской философской традицией и геокультурными представлениями, представлен анализ китайской геополитики в соответствии со стратегической парадигмой игры вэйци;
5. Обосновано обращение к играм в теории международных отношений и изучении стратегической культуры; предложена новая область исследований под названием «игровая геополитика»;
6. Проведён комплексный анализ влияния китайских культурно-философских оснований на современный внешнеполитический курс КНР.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Изучение китайской стратегической культуры во многом идёт по направлениям, проложенным А. Джонстоном в его работе «Культурный реализм», несмотря на то, что некоторые фундаментальные положения его модели неубедительны. В связи с этим при исследовании китайской стратегии целесообразно обращаться не только к конфуцианству и

военным трактатам, но и к более широкому философско-культурному контексту

2. Основные парадигмы китайской стратегической культуры формируются в эпоху Восточная Чжоу как развитие первичных представлений древних китайцев об окружающей реальности: «практической моральности» как критерии легитимности, двухуровневой системе отношений с внешним «варварским» миром, склонности к самоизоляции и концентрически-сетевым представлением об универсуме.
3. В китайской стратегической культуре можно выделить 4 основные парадигмы, оказывающие влияние на современные китайские внешнеполитические решения: моральный изоляционизм, оборонительный пацифизм, милитаризм и культура стратегического партнёрства. Эти парадигмы в стратегической культуре соотносятся с рассмотренными в диссертационном исследовании философско-культурными китайскими концепциями: философскими учениями (конфуцианство, моизм, легизм) и стратегической игрой вэйци. Выделенные парадигмы различаются между собой своими представлениями об этике войны и легитимности политического актора, формируют разные концептуальные матрицы межгосударственного взаимодействия, но исходят из одинаковых специфических геокультурных представлений о сакральности центра, важности периферии и расплывчатости границ. Можно отметить следующие тенденции в китайской стратегической культуре как системе парадигм: сильный крен в сторону теории справедливой войны, акцент на экономической составляющей и самоусилении, признание значимости интеллектуального капитала.
4. Китайские военные трактаты не представляют собой отдельную парадигму стратегической культуры, но в то же время не являются китайской версией «аморального реализма», поскольку в них содержится значительный элемент теории справедливой войны. При этом

целесообразно изучать военные трактаты как основу китайской тактической культуры.

5. Обращение к игре при изучении стратегической культуры и геополитики обосновано, с одной стороны, ценностно-онтологическими культурными смыслами, заложенными в игре как в модели принятия стратегических решений в культурно воспринимаемом пространстве; с другой стороны – повышению роли концепта «игра» в современных социальных процессах, обоюдном влиянии социального и игрового и необходимости изучить это влияние, а также активному взаимодействию между теорией международных отношений и играми.
6. Китайская игра вэйци, зародившаяся в эпоху становления китайской стратегической культуры, вобрала в себя основные геокультурные и этические представления древних китайцев. На протяжении всего своего существования вэйци активно взаимодействовала с китайской философией («Книгой перемен», конфуцианством, даосизмом, школой стратегов»), как обогащаясь их идеями, так и используя этими течениями для демонстрации их соответствующих концепций. Многие китайские политические лидеры были игроками в вэйци и обращались к игре в своих произведениях, что обуславливает актуальность обращения к вэйци при анализе формирования китайской элитой внешнеполитического курса КНР.
7. Парадигмы китайской стратегической культуры тесно взаимодействуют между собой, но представляется возможным выделить ту из них, которой в конкретный момент отдаётся наибольшее предпочтение в связи с внешнеполитической обстановкой, внутривнутриполитическими факторами и иными причинами. Включение КНР в многополярную мирополитическую систему подразумевает не коренное изменение китайских геокультурных представлений о Поднебесной, но сдвиг стратегических предпочтений в сторону наиболее соответствующей парадигмы – парадигмы вэйци. В то же время в современной деятельности КНР встречаются элементы и

других трёх стратегических парадигм: конфуцианской – в официальной риторике и идеологии КНР, её глобальных интеграционных проектах и послании мировому сообществу, моистской – в современных китайских военных концепциях и «оборонительной» риторике, легистской – в отношении Китая к внутренним проблемам.

8. Легистская парадигма может успешно применяться для подавления сепаратизма и радикализма потенциального «нового варварства» – национальных территорий в составе КНР, но происходит это ценой формирования негативного образа Китая как в западных странах, так и среди его ближайших соседей. В то же время крайне маловероятно, что Китая будет проводить экспансионистскую политику в духе легистской внешнеполитической философии на современной стадии международных отношений. Одним из наиболее вероятных катализаторов проведения такой политики может стать насильственная смена режима.
9. Моистская парадигма весьма успешно задействована в современной оборонительной концепции КНР, прежде всего в силу своего акцента на наукоёмкие оборонительные технологии и близость к идеалам социализма. В то же время её глобальная внешнеполитическая повестка слишком идеалистична, и она как испытывает на себе давление груза исторических неудач, так и в полной мере ощущает издержки китайской внутренней легистской политики.
10. Конфуцианская парадигма служит основой для современных китайских глобальных интеграционных проектов. Мирное конфуцианское самосовершенствование выступает в качестве послания Китая миру. В то же время у неё много слабых сторон: от ассоциаций с имперским мышлением, вновь малопривлекательным для китайских соседей, до полной неспособности избежать «столетия унижений».
11. Основные характеристики парадигмы вэйци – относительность антагонизма, специфическое представление о границах как об условных, расплывчатых и в то же время динамических рубежах; представления об

относительном характере выигрыша; распространение влияния как ключевая стратегическая составляющая; акцент на тактике окружения и построении геополитических линий. Парадигма вэйци также задаёт специфическое восприятие определённых паттернов в международных отношениях. Важную роль в региональной архитектуре безопасности играет паттерн «гунхо» как призма, через которую воспринимаются корейская и тайваньская дилеммы.

Теоретическая и практическая значимость работы. Теоретическая значимость работы заключается в том, что в ней была предложена и обоснована альтернатива «догматическому» и не до конца отрефлексированному взгляду на китайскую стратегическую культуру, а также представлена и применена структурно-уровневая модель анализа стратегической культуры. Вместе с тем также была рассмотрена игра как отражение ценностей и пространственных представлений породившей её культуры, проведён анализ соотношения игрового и политического бытия в историческом развитии.

Результаты работы могут быть использованы как в теории стратегической культуры, так и при изучении китайской внешней политики, политической философии и культуры. Научное исследование может быть использовано для разработки рабочих программ дисциплин в области теории международных отношений и китаеведения. Кроме того, выводы диссертации могут быть использованы при формировании внешней политики Российской Федерации в отношении КНР.

Апробация исследования. По теме работы написаны и опубликованы три научных статьи в изданиях из списка ВАК:

1. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения, 2018, №2. С. 193-204. DOI: 10.7256/2454-0641.2018.2.26687

2. Игровая геополитика: «управление хаосом» Великой шахматной доски против «построения порядка» Великой доски вэйци // Век глобализации, 2018, №2. С. 57-71. DOI: 10.30884/vglob/2018.02.05
3. Этика войны Мо Ди // Международные отношения, 2018, №3. С. 40-54. DOI: 10.7256/2454-0641.2018.3.27429

Результаты работы также были апробированы в рамках научных стажировок автора по приглашению фонда SDCF (Sinological Development Charitable Foundation):

1. 2016, 1 августа – докладчик на 1 Летней программе SDCF, Пекинский университет (доклад: “Chinese Understanding on the Ethics of Humanitarian Intervention”, в соавторстве с проф. Марсией Шмальц, А.М. Тараном, Ин Цзинцаем);
2. 2017, 8 августа – докладчик на 2 Летней программе SDCF, Пекинский университет (доклад: “The Game of Weiqi as a Philosophical and Cultural Matrix of Chinese Civilization”).
3. 2018, 14 августа – выступление на секции “Confucian Self-Cultivation as a Path Towards Being Human Conceptions Related to National, Global, and Human Security”, организованной фондом (SDCF) в рамках XXIV Всемирного философского конгресса (Пекин, 14 августа); тема доклада «Harmonizing the Game Universe: Weiqi as a Tool for Self-Cultivation».

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырёх глав, заключения, списка использованной литературы и приложения.

Объём работы составляет 278 страниц.

ГЛАВА 1. ТЕОРИЯ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ИНСТРУМЕНТ МИРОПОЛИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

1.1. Стратегическая культура: проблемы и перспективы исследования

Ключевым для настоящей работы является понятие «стратегической культуры», то есть совокупности философско-культурных концептов, которые оказывают влияние на принятие внешнеполитических решений. Сам концепт стратегической культуры возник в теории международных отношений сравнительно недавно, в 70-е гг. XX в., в работах Дж. Снайдера и Р. Пайпса, в которых рассматривалась возможность применения СССР ядерного оружия. Пайпс утверждал, что западный мир считает, что существует лишь одна рациональная стратегия по отношению к термоядерному оружию – стратегия обоюдного сдерживания, а то, что СССР не разделяет этого мнения, воспринимается как свидетельство его отсталости. Тем не менее, заявляет Пайпс, такой подход опасен, поскольку совершенно игнорирует существование иной «стратегической традиции»¹⁴⁹. Снайдер вводит сам термин «стратегическая культура», которую он определяет как «совокупность распространённых убеждений, установок, поведенческих паттернов в отношении ядерной стратегии, до определённой степени устойчивых»¹⁵⁰. Другой ключевой работой в рамках анализа стратегической культуры было исследование К. Бута «Стратегия и этноцентризм», в которой автор предостерегает от этноцентризма и утверждает, что «искажения, вызванные культурой, важны, как и другие механизмы восприятия, поскольку не существует чёткой линии между представлением и реальностью: наш стратегический план реальности неизменно связан с нашим способом его представления»¹⁵¹. Несмотря на потенциальную продуктивность идеи, она была подвергнута академической критике и, как отмечает Т.А. Алексеева, «с окончанием холодной войны, хотя бы как-то стимулировавшей

¹⁴⁹ Pipes R. Why the Soviet Union Thinks It Could Fight & Win a Nuclear War / Commentary, July 1, 1977.

¹⁵⁰ Snyder J. The Soviet Strategic Culture: Implications for Nuclear Options. Santa Monica: RAND Corporation, 1977. P. V.

¹⁵¹ Booth K. Strategy and Ethnocentrism. NY: Holmes & Meier Publishers, 1979. P. 9.

изыскания в этой области, стратегическая культура вообще на какое-то время оказалась в небрежении»¹⁵².

В 1990-е гг. в связи с ростом популярности критических теорий международных отношений (в частности, т.н. «конструктивистского поворота»¹⁵³ или «культурного поворота»¹⁵⁴ в международных отношениях) вновь возник интерес к изучению стратегических культур. Весьма символично, что ключевой работой в этот период становится посвящённый Китаю труд А. Джонстона «Культурный реализм»¹⁵⁵. Несмотря на обилие критических замечаний, это исследование во многом возродило интерес к изучению стратегических культур самых разнообразных регионов. Немного устаревший, но весьма подробный анализ существующих работ по стратегической культуре с разбивкой по регионам представлен в труде Л. Сондхауса¹⁵⁶.

Крайне популярным частным проявлением стратегической культуры является такая область, как влияние культуры на военную стратегию. Пионером здесь стал английский военный историк Лиддел Гарт, в 1932 г. опубликовавший работу «Британский способ войны», в которой он утверждал, что Британии свойственен непрямой метод, основанный на внезапности и большой мобильности войск, и сетовал на то, что в Первой мировой войне британское командование отошло от традиций, пытаясь вести тотальную войну в духе Клаузевица¹⁵⁷. Другим известным опытом исследования в этой области стал труд американского историка Рассела Вэйли «Американский способ войны». По мнению Вэйли, американская стратегия представлена противостоянием между двумя парадигмами: войной на истощение (war of attrition), которой отдавал предпочтение Джордж Вашингтон и которая доминировала в годы Войны за независимость США (1775-1783 гг.), и «войной на истребление» (war of

¹⁵² Алексеева Т.А. Стратегическая культура: эволюция концепции // Полис. – 2012. - № 5. - С. 134.

¹⁵³ Checkel J. The Constructivist Turn in International Relations Theory // World Politics, Vol. 50, No. 2, 1998. Pp. 324-348.

¹⁵⁴ Алексеева Т.А. Химеры страны Оз: «культурный поворот» в теории международных отношений // Международные процессы. 2012. - Т. 10. - №3-4. - С. 4-19.

¹⁵⁵ Johnston A. Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.

¹⁵⁶ Sondhaus L. Strategic Culture and Ways of War. NY: Routledge, 2006. 152 p.

¹⁵⁷ Hart L. The British Way in Warfare. Faber & Faber limited, 1932. 311 p.

annihilation), сторонником которой был генерал времён Гражданской войны в США Улисс Грант (1861-1865 гг.). Вэйли считает, что в итоге вторая из этих парадигм победила, и именно ей руководствовались американские стратеги в годы Второй мировой войны¹⁵⁸. Наконец, в 1989 г. американский военный историк Виктор Хансон опубликовал работу, посвящённую «западному способу войны»¹⁵⁹. Основной тезис Хансона состоит в том, что военная мысль западной культуры основана на древнегреческой традиции, основная модель войны в которой – противостояние между равными по силам актёрами, стремящимися нанести сокрушающий удар сопернику в ряде решающих сражений. По мнению Хансона, очевидна слабость такой стратегии в ассиметричных конфликтах (борьба с терроризмом, партизанская война), что и проявилось в XX в..

В определённой мере теория стратегической культуры связана и с предшествовавшими ей исследованиями национального характера, т.е. свойственных определённой этнической общности особенностей восприятия мира. Один из наиболее известных примеров такого анализа – работа американского антрополога Рут Бенедикт «Хризантема и меч: модели японской культуры», начатая в 1944 г. по заданию правительства США, которому «надо было знать не только о целях и мотивах токийских властей, не только многовековую историю Японии, не только ее экономическую и военную статистику; ... [но] и о том, что японское правительство может ожидать от своего народа. Мы должны были попытаться понять японские ментальные и эмоциональные обыкновения и выявить их типы. Мы должны были знать о санкциях за такие поступки и мысли»¹⁶⁰. Несмотря на значимость этой работы как для культурной антропологии и японистики, так и для критических теорий, в ней проявились многие слабости, типичные для исследований национального характера. Р. Бенедикт не знала японского языка и не могла провести полевое исследование в

¹⁵⁸ Weigley R. The American Way of War: A History of United States Military Strategy and Policy. Indiana University Press, 1977. 608 p.

¹⁵⁹ Hanson V.D. The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece. University of California Press, 2009. 320 p.

¹⁶⁰ Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры / пер. с англ. Корнилова М.Н., Лазаревой Е.М., Николаева В.Г. / - М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 7.

Японии, в связи с чем её анализ основан на трудах как западных исследователей, так и самих японцев, а также на японских кинофильмах и интервьюировании американца японского происхождения. Очевидно, что при такой оптике японская культура подвержена значительному искажению. К примеру, один из критиков Р. Бенедикт, японист Дуглас Луммис, отмечает, что философия бусидо до Реставрации Мэйдзи (1868-1889 гг.) была распространена лишь среди класса самураев (*буси*, 武士), а лидеры периода Мэйдзи использовали обновлённую версию кодекса бусидо в качестве общепонской традиции для консолидации своей власти среди множества культур, проживающих на Японском архипелаге и островах Рюкю. Этот миф о бусидо как о национальной японской традиции проявился и в работах японских интеллектуалов, на которых основывалась Р. Бенедикт, в связи с чем она «анализировала эту национальную идеологию, разработанную и утверждённую правительством в своих интересах, и называла её культурой, т.е. тем, что развилось естественным образом»¹⁶¹. С другой стороны, исследования национального характера подвергаются критике и в связи с их определённой близостью с т.н. «ориенталистским» подходом в изучении незападных стран, ярче всего проявившемся в конце XIX в. в самых разнообразных формах: в неприкрытом расизме (например, в заявлении британского медика и дипломата Резерфорда Олкока о том, что «японские храмы во многом сродни неграм, различия между которыми можно заметить лишь при тщательном осмотре, который, впрочем, никто не горит желанием совершать»¹⁶²) или в восхищении древностью культуры и разочарованием в её нынешней «отсталости», которую можно преодолеть лишь при помощи «друзей с Запада» (например, А. Смит, американский протестантский миссионер в Китае, убеждён, что Китаю необходимы реформы, которые при этом не могут быть осуществлены изнутри, но лишь при внедрении христианства, которое «доберётся до истоков китайского национального характера и очистит их»¹⁶³). «Магия этнографа, силой которой он может вызвать “подлинную душу” туземцев» Бронислава

¹⁶¹ *Lummis C.D.* Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture // *The Asia-Pacific Journal*, 2007, Vol. 5, No. 7. P. 12.

¹⁶² *Smith A.H.* Chinese Characteristics. Shanghai, North-China Herald, 1890. P. 7.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 403.

Малиновского¹⁶⁴ также ярко характеризует ориенталистский академический подход, который исходит из того, что лишь западной рациональности под силу изучить и понять саму суть восточных культур. Известный критик ориентализма Э. Саид в своей работе утверждает, что ориенталистский подход процветает и сегодня, а также призывает помнить о политическом аспекте такой оптики и связи между ориентализмом и империализмом, историческим и современным: «мы обязаны спросить, где, как и при поддержке каких институтов и сил такие исследования проводятся *сегодня?*»¹⁶⁵.

Несмотря на стремление ряда исследователей отказаться от использования термина «стратегическая культура», следует отметить, что критика исследований национального характера не означает, что сами эти исследования должны быть отброшены как непродуктивные или не соответствующие научному этосу. Крайне важным представляется тот факт, что анализ особенностей национального характера приобрёл огромную значимость в незападных странах на фоне глобальных процессов, осуществляющихся во многом на основе западных стандартов. Множество исследований посвящено культурной идентичности японцев, *нихондзинрон* (日本人論) и национальному характеру китайцев, *гоминь син* (国民性). Так, одной из актуальнейших для китайских исследователей тем является проблема трансформации национального характера и поиск новой национальной идентичности. Обзор работ китайских исследователей в области национального характера содержится в статье сотрудников Института международных отношений Китайского народного университета Янь Жунью и Лю Яньюнь¹⁶⁶.

Следует отметить, что изучение существующей литературы в области стратегической культуры осложняется тем фактом, что многие исследователи

¹⁶⁴ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. В.Н. Порус/ - М.: РОССПЭН, 2004. – С. 25.

¹⁶⁵ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова/ - СПб.: Русский мир, 2006. – С. 527.

¹⁶⁶ Янь Жунью, Лю Яньюнь. 20 шицзи 90 няньдай илай чжунго цзиньдай гоминь син гайцао сычао яньцзю шупин [Обзор исследований направлений трансформации китайского национального характера с 1990-х гг.] // Цзяосюэ ю яньцзю [Обучение и исследование]. - 2009. - №3. - С. 63-71.

предпочитают использовать иную терминологию. Так, Элизабет Кьер говорит об «организационной культуре» (organizational culture), определяя её как «набор базовых предположений и ценностей, которые формируют понимание общностью происходящего, а также порядки и практики, посредством которых эти понимания выражаются, утверждаются и сообщаются членами общности»¹⁶⁷. Поскольку Кьер анализирует влияние культуры именно на военную стратегию, она также употребляет синонимичный «организационной культуре» термин «военная культура» (military culture)¹⁶⁸. Робин Лакхэм предпочитает говорить о «культуре вооружений» (armament culture)¹⁶⁹, Эдвард Бойлан использует термин «культурный стиль» войны (cultural style)¹⁷⁰, Джеральд Сигал – «культура обороны» (defense culture)¹⁷¹. Марк Бёрлс использует термин «национальная военная стратегия» (national military strategy), который определяет как «взгляды руководства страны на наиболее эффективный способ формирования и применения национальных вооружённых сил для защиты или реализации национальных интересов в определённой международной обстановке»¹⁷². Это понятие не полностью соотносится с понятием стратегической культуры, поскольку, по мнению Бёрлса, во-первых, оно касается представлений о некой идеализированной войне, с которой государство столкнётся в будущем и, во-вторых, национальная военная стратегия подвержена значительным изменениям: так, за 50 лет существования КНР её стратегия менялась дважды, от маоистской доктрины «народной войны» (*жэньминь чжаньчжэн*, 人民战争) к идее «народной войны в современных условиях» (*сяньдай тяоцзянь ся дэ жэньминь чжаньчжэн*, 现代条件下的人民战争) 1980-х гг. и концепции «локальной войны с учётом наукоёмких технологий» (*гаоцзишу тяоцзянь ся дэ цзюбу чжаньчжэн*, 高技术条件下的局部战争) 1990-х гг.. В то же время Бёрлс говорит об определённых паттернах в применении Китаем военной силы (например, стремление вызвать у

¹⁶⁷ Kier E. Culture and Military Doctrine: France between the Wars // International Security, 1995, Vol. 19, No. 4. P. 69.

¹⁶⁸ Ibid., p. 70.

¹⁶⁹ Luckham R. Armament Culture // Alternatives: Global, Local, Political, 1984, Vol. 10, No. 1. Pp. 1-44.

¹⁷⁰ Boylan E.S. The Chinese Cultural Style of Warfare // Comparative Strategy, 1982, Vol. 3, No. 4. Pp. 341-364.

¹⁷¹ Segal G. Defence Culture and Sino-Soviet Relations // Journal of Strategic Studies, 1985, Vol. 8, No. 2. Pp. 180-198.

¹⁷² Burles M. Patterns in China's Use of Force: Evidence from History and Doctrinal Writings. RAND, 2000. P. 21.

противника «психологически-политический шок»), которые не изменяются в процессе модификации военных стратегий, а также анализирует влияние древнекитайского стратега Сунь-цзы на китайские представления об использовании военной силы¹⁷³. Хотя сам Бёрлс не уделяет внимания соотношению понятий «стратегическая культура» и «национальная военная стратегия», очевидно, что между ними есть определённая близость.

В китаеязычных исследованиях тоже наблюдается терминологический разброс. Некоторые авторы приняли термин «стратегическая культура» (*чжаньлюэ вэньхуа, 战略文化*)¹⁷⁴. Часто встречается и термин «военная культура» (*цзюньши вэньхуа, 军事文化*)¹⁷⁵.

В любом случае, какому бы из вышеперечисленных терминов ни отдавалось предпочтение в академической среде, очевидно, что большинство исследователей признаёт подверженность стратегии того или иного государства влиянию определённой переменной (будь то «культура», «набор предположений и ценностей», «менталитет» или «национальный характер»), которая уникальна для каждой страны в силу своеобразия опыта исторического развития и реакции на стимулы окружающей среды. Автор диссертационного исследования использует термин «стратегическая культура» как наиболее устоявшийся и чаще всего употребляемый в существующих академических исследованиях.

Несмотря на повышенный интерес к изучению стратегической культуры, до сих пор не существует общепринятого определения этого понятия или чёткого описания его компонентов. В инструментальных целях автор диссертационного

¹⁷³ Ibid., pp. 86-92.

¹⁷⁴ Чжао Цзинфан. Чжаньлюэ вэньхуа дэ цзай сыкао [Возвращаясь к стратегической культуре] // Шицзе цзинцзи ю чжэнчжи [Глобальная экономика и политика]. - 2008. - №1. - С. 14-24.; Фэн Хуэйюнь. Фаньюсин дэ чжунго чжаньлюэ вэньхуа [Китайская оборонительная стратегическая культура] // Гоцзи чжэнчжи кэсюэ [Международно-политическая наука]. - 2005. - №4. - С. 1-23.

¹⁷⁵ Ни Лэсён. Чжунго гудай цзюньши вэньхуа гуаньянь дуй шицзе хэпин дэ иби [Значение древнекитайской концепции военной культуры для мира во всём мире] // Цзюньши лиши яньцзю [Исследования военной истории]. - 2001. - №2. - С. 151-164.; Хуан Пяоминь. Жуцзя дэ цзюньши вэньхуа чуаньтун ю Хэ Сю дэ чжаньчжэн гуаньянь [Конфуцианская традиция военной культуры и военная мысль Хэ Сю] // Цзюньши лиши яньцзю [Исследования военной истории]. - 1999. - №2. - С. 141-149.; Сыту Шанцзи. Чую цзюньши вэньхуа цзичи цзингуань яньцзю цзиньчжань [Прогресс исследования в области региональной военной культуры и военного ландшафта] // Жэдай дили [Тропическая география]. - 2008. - №28. - С. 388-393.

исследования будет применять типичное для «первого поколения»¹⁷⁶ исследователей стратегической культуры определение: «совокупность разделяемых членами общности убеждений, предположений, моделей поведения, проистекающих из общего опыта и принятых нарративов (в устной и письменной формах), которая определяет коллективную идентичность и отношения с другими группами и утверждает подходящие цели и средства в процессе обеспечения собственной безопасности»¹⁷⁷. Это определение предложено К. Греем, который также понимает стратегическую культуру не как независимую переменную, которая оказывает чёткое воздействие на внешнеполитические решения, но как некий «контекст, источник влияния», который воздействует на принимаемые решения, но не обязательно определяет его¹⁷⁸.

Представляется целесообразным подробнее остановиться на положении Грея, поскольку оно напрямую связано с центральными дебатами в теории стратегической культуры. Суть проблемы сводится к следующему:

1. Теория стратегической культуры постулирует, что поведенческие паттерны влияют на стратегическую культуру, которая в свою очередь воздействует на стратегическое поведение. Такая модель, тем не менее, содержит в себе логическое противоречие вида «порочный круг». Если рассматривать стратегическую культуру в качестве единственного

¹⁷⁶ Три поколения исследователей стратегической культуры выделил А. Джонстон в цитируемой работе. По его мнению, к первому поколению (К. Грей, К. Лорд, Д. Джонс), возникшему в начале 80-х гг., относятся по большей части специалисты в области безопасности и советологи, а не теоретики международных отношений. Они стремились выяснить причины того, почему США и СССР реализовывали разные стратегии в ядерную эпоху, и нашли эти причины в разном историческом опыте, политической культуре и географии. Тем не менее, Джонстон видит слабость их работ в том, что они смешивают независимые и зависимые переменные, а также склонны к культурному детерминизму. Второе поколение (Р. Стюарт, Б. Клейн, Р. Лакхэм), появившееся в середине 80-х, анализировало стратегическое поведение с позиций грамшианства и выявило возможность существования различий между символическим дискурсом стратегической культуры и операционной доктриной: первый используется для укрепления власти политической элиты, которая затем разрабатывает доктрину. В то же время из трудов представителей второго поколения не совсем ясно, влияет ли вообще символический дискурс на стратегическое поведение. Наконец, третье поколение (Э. Кьер, Дж. Легро, Ч. Купчан), к которому себя относит Джонстон, возникло в 1990-е гг. и характеризуется использованием более строгих научных методов и выверенной терминологии [Johnston, 1998, 5-22].

¹⁷⁷ *Strategic Culture and Weapons of Mass Destruction: Culturally Based Insights into Comparative National Security Policymaking* / edited by J.L. Johnson, K.M. Kartchner, J.A. Larsen. NY, Palgrave Macmillan, 2009. P. 9.

¹⁷⁸ *Gray C. Strategic Culture as Context: The First Generation of Theory Strikes Back // Review of International Studies, 1999, Vol. 25, No. 1. P. 50.*

источника влияния на стратегическое поведение, то порождается тавтология, ведь все люди являются носителями культуры, и в таком случае теория стратегической культуры не содержит в себе каузального объяснения тех или иных действий. Независимая переменная – стратегическая культура – приравнивается к зависимой переменной – стратегическому поведению

2. Если воспринимать стратегическую культуру лишь как контекст, то логическое противоречие устраняется, но значительно уменьшается объяснительная сила теории, что представляет её в невыгодном свете по сравнению с рациональными теориями принятия стратегических решений¹⁷⁹.

Эта проблема вылилась в спор двух виднейших теоретиков стратегической культуры – К. Грея и А. Джонстона. Джонстон предлагает разграничить стратегическую культуру и стратегическое поведение, приняв за независимую переменную только первый аспект¹⁸⁰. Грей в свою очередь заявляет, что невозможно развести культуру и поведение, поскольку культура включает в себя и идеи, и поведение¹⁸¹. С другой стороны, Ф. Морган утверждает, что методологический недостаток работы Джонстона в том, что стратегическая культура, даже разграниченная со стратегическим поведением, не может выступать в качестве независимой переменной, поскольку культура не есть нечто независимое. Морган предлагает считать её промежуточной переменной между стимулом в виде влияния стратегического окружения и реакцией в форме ответа государства на этот стимул¹⁸². Таким образом, есть три наиболее распространённых взгляда на природу стратегической культуры и её влияние на внешнеполитическую стратегию:

¹⁷⁹ Из этих рациональных теорий наиболее известны три модели, выдвинутые Г. Алиссоном: рациональный выбор, организационный процесс, бюрократическая политика [Allison, 1999].

¹⁸⁰ *Johnston A. Thinking about Strategic Culture // International Security, 1995, Vol. 19, No. 4. P. 41.*

¹⁸¹ *Gray C. Strategic Culture as Context: The First Generation of Theory Strikes Back // Review of International Studies, 1999, Vol. 25, No. 1. Pp. 49-69.*

¹⁸² *Morgan F. Compellence and the Strategic Culture of Imperial Japan: Implications for Coercive Diplomacy in the Twenty-First Century. London: Praeger, 2003. P. 10.*

1. Стратегическая культура неотделима от стратегического поведения;
2. Стратегическая культура – независимая переменная, которая определяет зависимую переменную – стратегическое поведение;
3. Стратегическая культура является промежуточной переменной между внешним раздражителем (независимой переменной) и стратегическим поведением (зависимой переменной).

С учётом того, что Грей в дальнейшем уточняет свою теорию стратегической культуры, вводя понятие контекста (т.е. по сути точно так же определяет стратегическую культуру как промежуточную переменную)¹⁸³, на текущем этапе эта трактовка представляется более адекватной, чем версия Джонстона.

Что касается критики объяснительной силы теории стратегической культуры, то, безусловно, эта теория на данном этапе своего развития едва ли может рассматриваться в качестве замены существующих моделей принятия внешнеполитических решений. Так, по мнению М. Хортон-Эддисона, в ходе Войны в Персидском заливе 1990-1991 гг. Садам Хусейн, основываясь исключительно на анализе израильской стратегической культуры, попытался вынудить Тель-Авив вступить в войну, для чего выпустил по Израилю баллистические ракеты «Скад». Расчёты Хусейна оказались неверными, поскольку он не учёл военной и экономической зависимости Израиля от возглавляемой США коалиции¹⁸⁴. Как отмечал в 1990 г. отец теории стратегической культуры Снайдер, «культуру, в том числе и стратегическую, можно использовать в качестве объяснения лишь тогда, когда все остальные объяснения не работают»¹⁸⁵. Насколько справедливы слова Снайдера?

Ф. Морган выделяет две школы исследователей стратегической культуры: «описательную» (К. Грей, Д. Джонс), проводящую масштабный исторический анализ паттернов в стратегическом поведении определённых государств и

¹⁸³ Gray C. Ibid.

¹⁸⁴ Horton-Eddison M. Is the Theory of Strategic Culture Valid? (электронный ресурс). URL: https://www.academia.edu/12536463/Is_the_Theory_of_Strategic_Culture_Valid. Pp. 7-8.

¹⁸⁵ Strategic Power: USA/USSR / edited by C. Jacobsen. London, Palgrave Macmillan, 1990. P. 4.

пытающуюся делать прогнозы на основе полученных результатов, и «аналитическую» (Э. Кьер, Дж. Легро, А. Джонстон), представители которой отдают предпочтение более узким определениям культуры и стратегической культуры, а также строгим методам исследования¹⁸⁶. Аналитическая школа изучает определённые области стратегического поведения на основе ситуаций, в которых модель рациональной политики и реалистическое направление теории международных отношений не могут адекватно объяснить совершённые акторами действия (например, Легро исследует причины того, почему некоторые участники Второй мировой войны добровольно отказались от бомбардировки гражданских объектов, применения химического оружия и торпедирования торговых кораблей¹⁸⁷). По мнению Моргана, подход аналитической школы гораздо более продуктивен и позволяет избежать тех ошибок, которые неизбежно проявятся в работах сторонников описательной школы (например, переопределённости – стратегическую культуру как независимую переменную определяет множество других независимых переменных).

В то же время в таком понимании места стратегической культуры в процессе реализации внешнеполитической стратегии есть сложности. Стратегическая культура в такой трактовке выступает в роли своеобразного «Бога белых пятен»: сторонники культуралистского подхода используют примеры несбывшихся предсказаний политических реалистов и либералов для доказательства тезиса о том, что «культура имеет значение», в то время как последние вынуждены согласиться с этим тезисом, но при этом всё же отдают пальму первенства рациональным теориям принятия стратегических решений. Возникает парадоксальная ситуация: теория стратегической культуры якобы работает только тогда, когда ошибаются фундаментальные направления теории международных отношений, а в остальное время, вероятно, она находится в своеобразном состоянии «спячки», не оказывая никакого влияния на внешнюю политику, или

¹⁸⁶ *Morgan F.* Compellence and the Strategic Culture of Imperial Japan: Implications for Coercive Diplomacy in the Twenty-First Century. London: Praeger, 2003. P. 6.

¹⁸⁷ *Legro J.W.* Cooperation Under Fire: Anglo-German Restraint During World War II. Ithaca, Cornell University Press, 1995. 272 p.

же это влияние столь мало, что им можно пренебречь. Такое понимание взаимодействия культуры и стратегии выглядит довольно странным и выступает в качестве явной преграды на пути к становлению конструктивизма в качестве ещё одной школы теории международных отношений, равной по статусу с реализмом и либерализмом. Даже если согласиться с тем, что стратегическая культура является лишь промежуточной переменной, крайне спорно отказывать ей в постоянном влиянии, оказываемом на лиц, принимающих решения. По мнению автора диссертационного исследования, культура всё же играет большую роль, чем ей приписывают в политическом позитивизме, но в то же время и меньшую, чем утверждают культурные детерминисты. Критика Моргана, безусловно, важна для корректировки работы «описательной» школы, и нельзя отрицать продуктивность работ «аналитиков», но это не означает, что следует отказаться от первого подхода или ставить его на ступень ниже аналитического направления. Если культура влияет на принятие стратегических решений не в равной степени, то необходимо выяснить, как распределяется это влияние и от чего зависит его ослабление и усиление.

В понимании роли стратегической культуры в структуре принятия внешнеполитического решения есть ещё один важный момент, который остался практически без внимания теоретиков стратегической культуры. Можно представить процесс принятия решения следующим образом: независимая переменная в роли внешнего стимула влияет на зависимую переменную (принятие решения, которое осуществляется через одну из трёх моделей, описанных Г.Т. Аллисоном) через промежуточную переменную (стратегическую культуру), как показано на рис. 1.

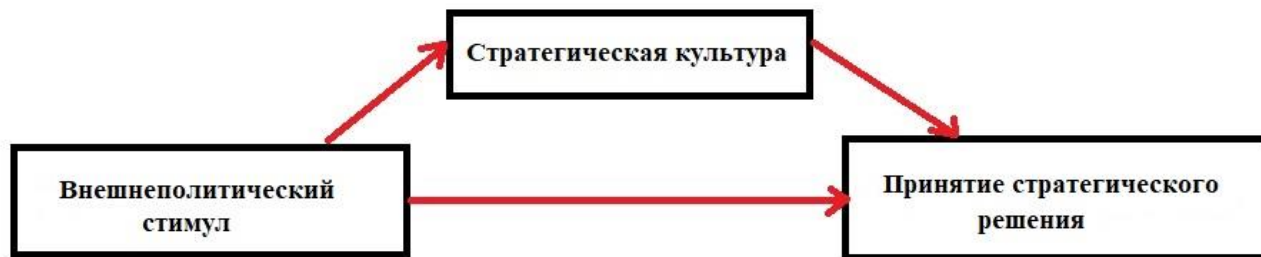


Рис. 1. Процесс принятия стратегического решения.

В большинстве случаев стратегическая культура противопоставляется моделям рационального принятия решений и тем самым в некотором роде оказывается в домене иррационального (актор не выбирает ту модель действий, которая была бы для него наиболее выгодной и оптимальной для достижения его целей, под которыми обычно понимаются защита национальных интересов и обеспечение национальной безопасности, т.е. реалистические категории). В то же время в современной теории международных отношений ставится вопрос об адекватности теории рационального выбора и возникают иные теории, постулирующие ограниченную рациональность акторов. К примеру, полиэвристическая теория рассматривает процесс рационального выбора как двухэтапную модель, на первой стадии которой лица, принимающие решения, при помощи когнитивной эвристики отказываются от тех вариантов, которые могут нести в себе политические риски для них, а на втором этапе выбирают из оставшихся альтернатив путём рационального подсчёта. Таким образом, вместо того, чтобы делать оптимальный рациональный выбор, политики зачастую довольствуются меньшим¹⁸⁸. Теория перспектив А. Тверски и Д. Канемана также гласит, что люди далеко не всегда выбирают оптимальные стратегии¹⁸⁹. К примеру, зачастую лица, принимающие решения, стремятся сохранить статус-кво несмотря на выигрыш, который должна принести оптимальная стратегия,

¹⁸⁸ Brule D. The Poliheuristic Research Program: An Assessment and Suggestions for Further Progress // International Studies Review, 2008, No. 10. Pp. 266-293.

¹⁸⁹ Kahneman D. Thinking, Fast and Slow. NY: Farrar, Straus and Giroux, 2013. 499 p.

поскольку опасаются возможной неудачи¹⁹⁰. Стоит также отметить, что культура не диктует решений, которые иррациональны *per se*: она подчинена своей собственной логике, которая сопоставляет текущую ситуацию с историческим опытом, набором ценностей и смыслов и на основе этого сопоставления вырабатывает собственный рецепт, который ничуть не менее рационален с её точки зрения.

Трактовка стратегической культуры как чего-то иррационального, с другой стороны, рисует определённый процесс взаимодействия между лицом, принимающим решения, и стратегической культурой: культура незримо влияет на политического актора, и под этим воздействием искажается принятие стратегического решения. Но политики могут и вполне сознательно обращаться к культуре своей страны и существующим в ней политическим концептам, используя их в процессе принятия решений. В то же время едва ли справедлив тезис «второго поколения» исследователей стратегической культуры о том, что обращение к стратегической культуре происходит лишь на уровне символического дискурса. Исследования в области политического лидерства показывают, что на политическую элиту всё же воздействуют те идеологические мифы, которые конструирует она сама или её предшественники¹⁹¹. Конечно, соотношение рационального и иррационального в стратегической культуре представляет значительную исследовательскую проблему, но едва ли уместно лишать её рациональности. А. Джонстон также утверждает, что «стратегическая культура совместима с концепциями ограниченной рациональности, в рамках которой эвристические методы, основанные на стратегической культуре, применяются для упрощения реальности; процессуальной рациональности, при которой стратегическая культура определяет наиболее рациональный процесс выбора между альтернативами; а также адаптивной, или выученной, рациональности, которые обращаются к принятым решениям в исторической

¹⁹⁰ Elms D. New Directions for IPE: Drawing From Behavioral Economics // International Studies Review, 2008, No. 10. Pp. 243-246.

¹⁹¹ Lindzey G., Aronson E. Handbook of Social Psychology, Vol. II: Special Fields and Applications. NY, Random House, 1985. Pp. 485-537.

ретроспективе, аналогиям, метафорам и прецедентам для оказания влияния на выбор»¹⁹².

Проблемным представляется и понятие рациональности. Очевидно, что в теории международных отношений, во многом сконструированной западным академическим сообществом, рациональность определяется сквозь западную логоцентрическую оптику. Но понятие рациональности разнится от культуры к культуре и от эпохи к эпохе¹⁹³, и едва ли западная трактовка рациональности в духе политического реализма может быть принята в качестве универсальной. Точно так же модели Г.Т. Аллисона могут быть справедливы именно для западных стран, но другие культуры могут иметь иные модели принятия стратегических решений¹⁹⁴, в которых соотношение рационального и иррационального с западной точки зрения элементов также может разниться. Так, Дж. Адельман и Ши Чжию утверждают, что из-за культурных различий модель рационального выбора не может быть использована для анализа китайской стратегии¹⁹⁵. Таким образом, соотношение стратегической культуры и рационального принятия стратегического решения, рационального и иррационального представляется весьма сложной проблемой, которой практически не уделено внимания в работах исследователей.

Модель принятия стратегического решения ещё более усложняется в связи с тем, что стратегическая культура не является чем-то монолитным: как показал ещё А. Джонстон¹⁹⁶, в ней могут сосуществовать разнообразные традиции, которые исследователь называет парадигмами. Джонстон выделяет в китайской стратегической культуре две парадигмы, одна из которых, конфуцианская, отдаёт

¹⁹² Johnston A. *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 1.

¹⁹³ Проблематика древнекитайской рациональности рассматривается в первом параграфе третьей главы диссертационного исследования.

¹⁹⁴ В качестве примера можно привести китайскую конфуцианскую модель принятия решений «хэ» (和).

¹⁹⁵ Adelman J., Shih Chih-yu. *Symbolic War: The Chinese Use of Force, 1840-1980*. Taipei, National Chengchi University, 1993. Pp. 9-10.

¹⁹⁶ О возможном сосуществовании различных «субкультур» говорил ещё Снайдер в цитируемой работе. Тем не менее, он анализировал лишь одну из них, посчитав, что она не оказывает влияния на принятие стратегических решений в области применения ядерного оружия.

предпочтение ненасильственным методам и политике самоизоляции, в то время как другая (которую сам Джонстон называет *parabellum strategy*) близка к западной *realpolitik* и признаёт важными силовые методы¹⁹⁷. Работа Джонстона подверглась критике (в частности, со стороны китайских учёных¹⁹⁸, поскольку во многом опровергала принятый в китайском сообществе тезис о пацифистском характере китайской традиции), но нельзя не отметить всю важность того, что он впервые говорит о сосуществовании нескольких парадигм в конкретной стратегической культуре. Дж. Линн, экстраполируя результаты Джонстона, утверждает, что практически для всех стратегических культур характерна такая мультипарадигмальность, обусловленная обратным воздействием реалий на культуру¹⁹⁹. Так, в американском стратегическом дискурсе Колин Даек выделяет 4 таких парадигмы, или «субкультуры»: интернационалисты, националисты, прогрессисты и реалисты²⁰⁰.

Таким образом, представляется целесообразным уточнить схему процесса принятия стратегического решения (рис. 2).

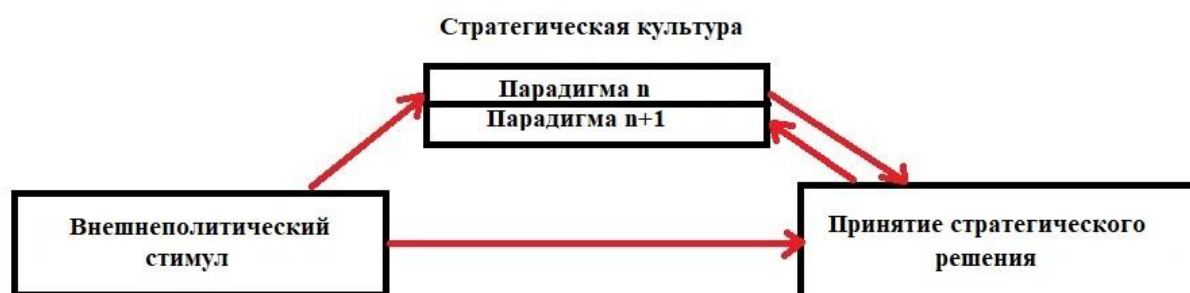


Рис. 2. Процесс принятия стратегического решения с учётом мультипарадигмальности стратегической культуры и взаимовлияния стратегической культуры и рационального принятия стратегического решения.

¹⁹⁷ Johnston A. *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.

¹⁹⁸ Feng Huiyun. *Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, Leadership and War*. NY, Routledge, 2007. 185 p.

¹⁹⁹ Lynn J. *Battle: A History of Combat and Culture*. NY: Basic Books, 2004. P. 360.

²⁰⁰ Dueck C. *Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy*. Princeton: Princeton University Press, 2006. P. 21.

Возникает закономерный вопрос: на основании каких критериев можно выделить парадигмы стратегической культуры? Очевидно, что этот вопрос связан с проблемой определения структуры стратегической культуры в целом. Едва ли можно утверждать, что среди теоретиков стратегической культуры существует общепринятая концептуальная матрица, на которую можно опереться в анализе внешней политики. М.И. Рыхтик, например, выделяет в стратегической культуре, с одной стороны, представления об окружающей действительности, с другой – реагирование на конкретные вызовы²⁰¹. Аналогичное мнение высказывает профессор Чжоу Пици, исследователь стратегической культуры в Университете национальной обороны НОАК, рассматривающий стратегическую культуру как сочетание ценностей (цзячжи гуаньянь, 价值观念) и моделей мышления (сывэй моши, 思维模式). К числу первых относятся представления о роли войны в развитии человеческого общества, восприятие войны как инструмента реализации национальных интересов, восприятие угрозы как игры с (не)нулевой суммой и представления о роли военной силы. Модель мышления же представляет собой реализацию и развитие ценностей с учётом конкретной исторической обстановки²⁰². Д. Джонс говорит о трёх уровнях стратегической культуры: влияние географических, этнокультурных и исторических переменных; политическая структура и социоэкономические характеристики; природа взаимодействия между военными и политическими институтами²⁰³. Раджеш Басрур, анализируя стратегическую культуру исключительно в контексте ядерного оружия, выделяет в ней три компонента: умозрительный, представленный уровнем первичных представлений о природе межгосударственных отношений и операционным уровнем (предпочтения в области реагирования на угрозы, выраженные, к примеру, в считающемся адекватным размере ядерного арсенала); практический компонент

²⁰¹ Рыхтик М.И. Стратегическая культура и новая концепция национальной безопасности США // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Международные отношения, Политология, Регионоведение. – 2003. - №1. - С. 203-219.

²⁰² Чжоу Пици. Чжаньлюэ вэньхуа ю чжаньлюэ сюаньцэ [Стратегическая культура и стратегический выбор] // Гофан дасюэ сюэбао [Вестник Университета национальной обороны]. - 2002. - №2. - С. 14.

²⁰³ Strategic Power: USA/USSR / edited by C. Jacobsen. London, Palgrave Macmillan, 1990. P. 37.

(повторяющиеся в диахроническом срезе паттерны действий) и несущая конструкция, сформированная характером реагирования на ухудшение международного климата, устойчивостью к ситуационной неопределённости и отношением к контролю над вооружениями²⁰⁴. Ф. Морган говорит о трёх переменных, из которых складывается стратегическая культура: механизмы принятия решений правительства, стратегические предпочтения (оценка политическими деятелями мирополитических сценариев с учётом национальных интересов) и восприятие (оптика политических лидеров)²⁰⁵.

Такой разброс в описании структуры политической культуры определён во многом как различными уровнями абстрагирования (от ядерной стратегической культуры до стратегической культуры в целом), так и концептуальной «неуловимостью» самого объекта. В то же время классические западные теоретики военного искусства предостерегают от подобного расчленения стратегии: «если бы кто-нибудь вздумал вопросы стратегии трактовать по этим элементам, то это была бы самая неудачная мысль, какая только может прийти в голову, ибо чаще всего в конкретных военных операциях эти элементы самым тесным и сложным образом сплетаются меж собою»²⁰⁶. Тем не менее, здесь следует различать саму стратегию и стратегическую культуру: если первую действительно представляется сложным разделить на составляющие части, то при изучении второй такой метод представляется вполне допустимым и оправданным.

По мнению автора диссертационного исследования, в любых дальнейших попытках выявления структуры стратегической культуры следует учитывать следующие два момента. Во-первых, как можно отметить, большинство исследователей не разграничивают стратегическую культуру и политическую культуру (к которой, в частности, следует отнести политическую структуру и механизмы принятия решений на правительственном уровне). Безусловно, политическая и стратегическая культура теснейшим образом связаны, но всё же

²⁰⁴ Basrur R. Nuclear Weapons and Indian Strategic Culture // Journal of Peace Research, 2001, Vol. 38, No. 2. Pp. 183-184.

²⁰⁵ Morgan F. Compellence and the Strategic Culture of Imperial Japan: Implications for Coercive Diplomacy in the Twenty-First Century. London: Praeger, 2003. Pp. 24-28.

²⁰⁶ Клаузевиц К. О войне / пер. с нем. А.К. Рачинского/ - М.: Мидгард, 2007. – С. 332.

представления об окружающем мире и специфические процессы принятия решений – явления разного порядка. То же самое относится и к «военной культуре», т.е. совокупности закрепившихся в обществе и культурно обусловленных практик взаимодействия военных и гражданских лиц, дистрибуции властных полномочий между правительством и армией. Для удобства можно объединить упомянутые области политической и военной культуры под эгидой «операциональной культуры», которая точно так же выступает в качестве промежуточной переменной между внешним стимулом и принятием решения, в то же время корректируя воздействие стратегической культуры. Раскрытие характера взаимодействия между стратегической и операциональной культурами требует отдельного исследования.

Во-вторых, практически ни в одной работе, посвящённой стратегической культуре, не проводится граница между тем, что можно условно назвать «стратегическим» и «тактическим» уровнями. Так, при изучении отношения той или иной цивилизации к войне стратегическая культура будет занята прежде всего вопросами того, насколько допустима военная агрессия в целом и её конкретные формы, насколько она предпочтительна среди арсенала иных внешнеполитических методов и т.д.. Изучение же «тактической культуры» позволит проанализировать сами приёмы и методы, стратегии и тактики ведения войны, принятые в культуре.

При таком сужении содержания понятия «стратегическая культура» различие между парадигмами по сути сводится к разнице в восприятии тех или иных областей внешнеполитического (взгляды на своё место в мире, отношение к инаковому и Иному и т.д.). При этом не совсем понятно, что именно выступает в качестве источника парадигм. А. Джонстон анализирует китайские военно-стратегические трактаты и элементы традиционной китайской философии, обнаруженные им в докладных записках императору времён династии Мин. К. Даек утверждает, что четыре американские стратегические субкультуры возникли

под влиянием, с одной стороны, философии классического либерализма²⁰⁷, с другой – «комбинации исторических, геополитических, институциональных и культурных факторов»²⁰⁸, которая привела к формированию идеала «ограниченной ответственности», т.е. стремления максимально уменьшить издержки своей внешнеполитической стратегии, зачастую приводившего к невмешательству США в мирополитический процесс. Либерализм и «ограниченная ответственность» формируют своеобразную концептуальную матрицу стратегической культуры (в терминологии Даека – «доминирующая стратегическая культура»), относительно которой и оцениваются парадигмы²⁰⁹. Таким образом, источники стратегической культуры самые разнообразные: (внешне)политическая философия, политическая культура, исторический опыт, геополитические особенности и т.д., что свидетельствует о необходимости применения системного анализа.

Ещё один вопрос заключается в том, как между собой взаимодействуют стратегические парадигмы. В представлении К. Даека, парадигмы образуют некий «пул». В каждый момент времени 4 аспекта (международная обстановка, доминирующая стратегическая культура, внутренняя политика, интересы политической элиты) обуславливают выбор в пользу той или иной парадигмы²¹⁰. Тем не менее, вполне вероятно, что стратегические парадигмы могут действовать одновременно (при доминировании в конкретный момент времени одной из них), но относиться к разным сферам жизни общества или разным сферам политического. Ведь какая-то парадигма может быть весьма продуктивной при её применении в тех или иных областях, но в то же время её использование в других сферах может считаться успешным только при определённых условиях. Более

²⁰⁷ Dueck C. *Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy*. Princeton: Princeton University Press, 2006. P. 21.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

того, крайне вероятно, что у стратегических парадигм есть геополитическое измерение, т.е. их применение может сдерживаться территориальными рамками²¹¹.

Ещё один важный и малоизученный вопрос – влияние культуры в широком смысле на стратегическую культуру. К примеру, как отмечает Р. Нисбетт в своей известной работе о сравнении западного и восточного типов мышления, «социальные структуры и самоидентификация, характерные для народов Запада и Востока, вероятно, тесно соотносятся с их соответствующими верованиями и когнитивными процессами»²¹². Учитывая, что в древнегреческой культуре, ставшей основой для современной западной культуры, важнейшим элементом были дебаты, значит ли это, что парадигмы американской стратегической культуры будут так же взаимодействовать на конкурентной основе? Чего в таком случае ожидать от парадигм китайской стратегической культуры, которая хоть и зарождалась во времена соперничества различных философских течений, всё же далеко не настолько подвержена влиянию диспутов, к которым китайцы особо не тяготели?

Данное автором описание проблематики теории стратегической культуры, безусловно, не является исчерпывающим, но позволяет дать представление о множестве лакун, существующих в этой области и ожидающих своего исследователя. Все эти неизученные вопросы, конечно, могут в определённой мере исказить результаты изучения китайской стратегической культуры. С другой стороны, изучение материала конкретной стратегической культуры позволяет дать ответы на вопросы общей теории стратегической культуры. В связи с этим концептуальную матрицу китайской стратегической культуры, сконструированную в настоящей работе, целесообразно воспринимать лишь как временный инструмент, позволяющий глубже проникнуть как в теорию стратегической культуры, так и в китайскую стратегическую мысль.

²¹¹ Ещё Лиддел Гарт говорил о связи стратегического и политического, утверждая, что для британского способа воевать характерно применение минимально необходимых средств в морских пространствах и прибрежных территориях; по мнению Гарта, чем глубже Британия заходит на континент, тем меньшего она может достигнуть [Hart, 1932, 13-41].

²¹² Nisbett R. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why*. NY, The Free Press, 2004. P. xvii.

1.2. Исследования китайской стратегической культуры: критический обзор

Вопрос об изучении китайской стратегической культуры на материале китайской философии поднимался в работах ряда исследователей. Прежде всего это уже упоминавшийся А. Джонстон, который делает выводы о существовании двух традиций (конфуцианской и *realpolitik*) в китайской культуре на материале семи китайских классических военных трактатов²¹³. При этом в результате Джонстон приходит к парадоксальному выводу, что на деле функционирует только одна из этих парадигм (реальной политики), которая ничем не отличается от западного политического реализма, а конфуцианство выступает лишь в качестве символического дискурса, не оказывая никакого влияния на принимаемые решения. Китайская стратегическая культура диктует лицам, принимающим политические решения, тезис о том, что во внешнеполитической стратегии следует руководствоваться стратегической гибкостью (*цюаньбянь*, 权变). В то же время, как отмечает в критическом обзоре на работу Джонстона Д. Грааф, Джонстон сталкивается со значительными затруднениями, когда пытается объяснить, какова роль конфуцианского символического дискурса. При этом Грааф также делает крайне важное замечание: «Действительно ли конфуцианско-мэнцзыанская парадигма должна рассматриваться как единая, последовательная стратегическая культура? Представляется, что это нечто собранное из разнообразных элементов, позаимствованных из нескольких интеллектуальных течений Древнего Китая; хотя убежденность в эффективности внутреннего “исправления” как основы государственной безопасности сформирована конфуцианством, Джонстону следует обратиться к моистским и даосским текстам, в которых оборонительным мероприятиям явно отдаётся большее предпочтение, чем наступлению. Возможно ли, что мы здесь имеем дело с как минимум двумя отдельными традициями, а не одной парадигмой?»²¹⁴

²¹³ *Johnston A.* Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.

²¹⁴ *Graaf D.A.* Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton Studies in International History and Politics by Alastair Iain Johnston (Review) // *China Review International*, 1997, Vol. 4, No. 2. P. 452.

Джонстон исследует китайскую стратегическую культуру времён династии Мин, объясняя свой выбор тремя соображениями: минские политические деятели являются духовными наследниками уже сформировавшейся китайской традиции; они не подвержены влияниям некитайских и западных стратегических культур; принятие политических решений представлено в относительно обширной документации²¹⁵. Такой выбор, тем не менее, приводит к ряду ограничений и потенциальному искажению результатов. Во-первых, при анализе конкретного исторического периода всегда есть вероятность того, что какие-то из существующих в стратегической культуре парадигм просто не проявятся по тем или иным причинам, но будут играть значительную роль в другие эпохи. «Конфуцианская парадигма» при правлении династии Мин действительно могла выступать лишь на уровне символического дискурса, но это не означает, что соотношение парадигм китайской стратегической культуры оставалось неизменным на протяжении более чем двух тысячелетий. Экстраполяция результатов исследования Джонстона на всю китайскую культуру в её историческом развитии представляется необоснованной. Во-вторых, как отмечает Хуэйюнь Фэн, одна из крупнейших китаеязычных исследователей китайской стратегической культуры, публикующаяся как на китайском²¹⁶, так и на английском языках²¹⁷, существует проблема с выбором в качестве материала изучения стратегической культуры китайских классических военных трактатов, поскольку они по большей части посвящены вопросам того, как надо вести войну, если она уже началась, но не сообщают практически ничего о «большой стратегии»²¹⁸. По этой же причине Джонстона критикует Ли Сяоянь: неверный выбор анализируемой литературы привёл к парадоксальному выводу о том, что

²¹⁵ *Johnston A. Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 29.*

²¹⁶ *Фэн Хуэйюнь. Фаньюсин дэ чжунго чжаньлюэ вэньхуа [Китайская оборонительная стратегическая культура] // Гоцзи чжэнчжи кэсюэ [Международно-политическая наука]. - 2005. - №4. - С. 1-23.*

²¹⁷ *Feng Huiyun. Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, Leadership and War. NY, Routledge, 2007. 185 p.*

²¹⁸ *Strategic Culture and Weapons of Mass Destruction: Culturally Based Insights into Comparative National Security Policymaking / edited by J.L. Johnson, K.M. Kartchner, J.A. Larsen. NY, Palgrave Macmillan, 2009. P. 172.*

«доминирующая традиция китайской стратегической культуры и доминирующая китайская культура полностью противоположны»²¹⁹.

Сама Фэн приходит к выводу, что стратегическая культура Китая гораздо в большей степени ориентирована на оборону, чем утверждает Джонстон, и использует в качестве подтверждения своего тезиса анализ «операционного кода»²²⁰ Мао Цзэдуна и Дэна Сяопина, после чего делает вывод о том, какая именно стратегическая культура доминирует в их внешнеполитических решениях. Одной из сильных сторон исследования Фэн является применение компьютерной системы контент-анализа VICS (Verbs in Context System) и типологии политических лидеров, разработанной Оле Холсти и С. Уокером²²¹ на основе теории операционного кода²²².

Тем не менее, в работе Фэн можно отметить как минимум два недочёта. Во-первых, она не ставит под сомнение тезис Джонстона о наличии лишь двух парадигм в китайской стратегической культуре (что, впрочем, характерно и для большинства других китаеведов, вступающих в дискуссию с Джонстоном). Таким образом, полемика ведётся не на тему того, какие именно парадигмы существуют в китайской культуре, а относительно того, какая из них более предпочтительна для носителей этой культуры. По сути, работы этих исследователей говорят лишь о том, что (при верности их выводов) в эпоху Мин Китай отдавал предпочтение стратегии реальной политики, в то время как во второй половине XX в. – сначала

²¹⁹ Ли Сяоянь. Чжунго Миндай чжаньлюэ вэньхуа ю жужэя вэньхуа дэ ичжисин яньцзю [Исследование тождественности китайской стратегической культуры династии Мин и конфуцианской культуры] // Шицзе цзинцзи ю чжэнчжи [Глобальная экономика и политика]. - 2008. - №10. - С. 66.

²²⁰ Теория операционного кода была разработана в трудах американского политолога Александра Джорджа. Операционный код определяется им как «общая система убеждений относительно природы истории и политики» [George, 1967, V]. В нём выделяется два уровня: философский (представления о мире) и инструментальный (вопросы применения стратегии и тактики), каждый из которых представлен рядом подпунктов (например, первый подпункт философского уровня, P1, соответствует представлениям лидеров о природе политических отношений и степени их конфликтности). Это понятие очень близко понятию «стратегическая культура», но их различие можно сформулировать следующим образом: операционный код – изучение индивидуальной стратегической культуры.

²²¹ Walker S.G. The Evolution of Operational Code Analysis // Political Psychology, 1990, Vol. 11, No. 2. Pp. 403-418.

²²² В рамках этой типологии выделяется 4 типа политических лидеров (A, B, C и DEF), различающихся по своим взглядам на природу политических отношений и источники конфликтов. Эти взгляды соотносятся с пунктами P1, P4 и I1 из списка А. Джорджа и определяют положение лидеров в системе политических координат. Хуэйюнь соотносит лидеров типа А и С с конфуцианской парадигмой стратегической культуры, а лидеров В и DEF – с парадигмой реальной политики.

реальной политике, а затем конфуцианскому пацифизму. Безусловно, исследования того, как именно меняются стратегические предпочтения в диахроническом ключе и предпочтение какой именно стратегической парадигме отдаётся в тот или иной период, крайне важны для понимания стратегической культуры и её влияния на внешнеполитические решения. Но перед подобным анализом представляется необходимым сначала изучить то, нет ли в стратегической культуре других парадигм, иначе существует риск значительного упрощения китайской картины мира. Во-вторых, стоит отметить, что речи политических лидеров действительно могут свидетельствовать о том, что они отдают предпочтение той или иной стратегической культуре, но следует различать декларативный уровень и уровень намерений. Очевидно, например, что события на площади Тяньаньмэнь 1989 г., в рамках которых НОАК расстреляла несколько сотен демонстрантов, вряд ли могут быть аргументом в поддержку тезиса о конфуцианском пацифизме Дэна Сяопина. Как отмечает Эндрю Скобелл, многие теоретики стратегической культуры не уделяют должного внимания внутригосударственному применению силы²²³.

Скобелл также не сомневается в тезисе Джонстона о наличии двух парадигм в китайской стратегической культуре. В то же время он отмечает, что «происходит обращение к обоим течениям; они оба оказывают своё влияние и, сочетаясь, образуют “китайский культ обороны”»²²⁴. Специфика этого культа в том, что в качестве оборонительных воспринимаются и наступательные операции, и что практически каждая война будет восприниматься Китаем как справедливая и оборонительная. Такие взгляды находят своё отражение в концепции «активной обороны» (*цзыцзы фанъю*, 积极防御), впервые сформулированной Мао Цзэдуном и активно применявшейся в китайском стратегическом дискурсе с начала 90-х гг. Скобелл также отмечает важность изучения того, как сам Китай воспринимает

²²³ Scobell A. China's Use of Military Force: Beyond the Great Wall and the Long March. Cambridge University Press, 2003. P. 23.

²²⁴ Scobell A. China and Strategic Culture. Strategic Studies Institute, US Army War College, 2002. P. V.

чужие стратегические культуры, и делает попытку анализа китайского восприятия японской и американской стратегических культур²²⁵.

Идеи Скобелла заслуживают пристального внимания, а концепция активной обороны – дальнейшего изучения. Тем не менее, тезис Скобелла о том, что китайские лидеры «видят угрозы везде»²²⁶, едва ли подтверждается практикой. Последняя военная кампания осуществлялась Пекином 40 лет назад против Вьетнама и, как известно, была направлена против закрепления советского влияния в регионе и создания Индокитайской федерации. В то же время размещение американских комплексов противоракетной обороны ТНААД в Японии и Корее – явно не меньшая угроза – не привело к военной агрессии со стороны Китая, хотя и вызвало явную и вполне обоснованную озабоченность. Если Пекин руководствуется в своих действиях исключительно концепцией «активной обороны» в интерпретации Скобеллом, то представляется странным, что Чжуннаньхай до сих пор не использовал силовые методы для утверждения своего влияния в Южно-китайском море, которое является одним из ключевых для обеспечения безопасности Китая районов. Вопросы вызывает также сдержанная реакция КНР на то, что в ходе антитеррористической операции, проводившейся в марте 2015 г. мьянманскими военными, в провинции Юньнань погибли четыре китайца²²⁷. Всё это противоречит выводу Скобелла о том, что Китай «будет с готовностью применять силу»²²⁸. К сожалению, Скобелл практически не рассматривает культурно-философские основания китайской внешнеполитической стратегии.

Тецзюнь Чжан, в отличие от Джонстона, считает, что традиционная китайская культура преимущественно определяется «культурным морализмом»²²⁹. Исследователь уделяет гораздо больше внимания культурно-философским

²²⁵ Ibid., p. 14.

²²⁶ Ibid., p. 11.

²²⁷ Дробот Г.А. Перспективы биполярного мира: США – Китай // Вестник Московского Университета: Политические науки. - 2015. - №3. - С. 24.

²²⁸ Ibid., p. 21.

²²⁹ Tejun Zhang. Chinese Strategic Culture: Traditional and Present Features // Comparative Strategy, 2002, Vol. 21, Issue 2. P. 73.

аспектам китайской стратегической культуры и их практическому применению в китайской истории начиная с династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). По мнению Тецзюнь Чжана, основные черты китайской стратегической культуры – предпочтение невоенным средствам, акцент на использовании оборонительных средств, большое значение идеи «справедливой войны», самодостаточность, стремление к максимизации национальной силы. Чжан признаёт существование концепта «активной обороны», но отмечает, что такие меры никогда не применялись вне известной китайцам периферии²³⁰. Современная китайская стратегическая культура, по мнению автора, больше всего напоминает западный оборонительный реализм, но с китайскими характеристиками.

Проблема позиции Чжана в том, что, как будет показано во второй главе настоящего диссертационного исследования, акцент на оборонительной практике является отличительной чертой отнюдь не конфуцианского учения, которое признаёт, например, справедливость карательных походов. С другой стороны, аргумент о том, что при реализации концепции «активной обороны» Китай в своей экспансии не выходил за пределы того, что традиционно считалось его периферией, не отменяет того, что этот процесс всё же был территориальной экспансией.

Эндрю Лэтхэм в статье «Связь китайского геополитического дискурса с конфуцианством» утверждает, что распространено заблуждение о том, что традиционная китайская картина мира, обусловленная философскими воззрениями Конфуция и Мэн-цзы, с началом «столетия унижений» постепенно уступила место «западному по своей сути нарративу “реальной политики”, в дальнейшем определявшему развитие китайской геополитической теории и практики»²³¹. Лэтхэм утверждает, что хотя китайские политики во многом опираются на «реальную политику» при разработке стратегии и тактики Пекина

²³⁰ Ibid., p. 79.

²³¹ Latham A. The Confucian Continuities of Chinese Geopolitical Discourse // Macalester International, 2007, Vol.18. P. 246.

на современной международной арене, нарратив Конфуция – Мэн-цзы до сих пор остаётся ключевым в китайском видении политических реалий.

В то же время в работах большинства исследователей взгляды древнекитайских философов изучаются сквозь призму современной теории международных отношений (ТМО): не столько анализируется конструирование китайской стратегической культуры, сколько рассматривается то, что именно китайская традиция может дать ТМО. Такой подход, безусловно, важен, поскольку позволяет внести новые идеи в мирополитический дискурс, а также сыграть роль в становлении китайской школы международных отношений. В то же время он не лишён и недостатков. Например, Янь Сюэтуна в своей работе использует ²³² классическую трёхуровневую модель анализа международных отношений, разработанную К. Уолцем, и в соответствии с ней разделяет древнекитайских философов как предлагающих свои идеи на уровне индивида (Конфуций, Мэн-цзы, Сюнь-цзы), на уровне государства (Гуань-цзы, Хань Фэй-цзы) и на уровне системы (Мо Ди, Лао-цзы). В древнекитайских трактатах действительно существует уровневый подход к Поднебесной ²³³, но к нему прибегают все философы; более того, в связи с коррелятивным мышлением и китайским «эгоцентризмом» нет оснований полагать, что между этими уровнями существуют некие принципиальные различия. Не приводит ли подход Янь Сюэтуна к определённому искажению политической мысли Древнего Китая под воздействием современной западоцентричной модели ТМО? Конечно, не представляется возможным изучать внешнеполитические доктрины китайских философов без обращения к терминологии и инструментарию ТМО (очевидно, что без этого нельзя было бы анализировать «политическую легитимность», «этику войны», «стратегическую культуру», «геополитику», «межгосударственные отношения» и т.д.), но необходимо критически относиться к такому обращению, особенно при изучении стратегической культуры, где

²³² *Yan Xuetong*. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power* / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. P. 26.

²³³ См., например, известный пассаж из «Да сюэ» в [Конфуцианское..., 2004, 93].

акцент делается как раз на самих идеях, а не на их применении в современных теориях. Так, Розита Деллиос более осторожна в формулировках своей методологии, предлагая изучать то, как «китайское мышление сочетается с концепциями международной (западной) политической системы»²³⁴. Действительно, взаимодействие китайской философии и западной теории международных отношений как двух равноправных сфер способно принести плоды во многих областях (сама Деллиос отмечает такие вопросы, как мягкая сила и институциональное строительство).

Наконец, ещё одна призма исследований стратегической культуры – китайская школа международных отношений и геополитики. Едва ли можно сказать о том, что на данный момент существует некая единая общепризнанная теория или набор теорий международных отношений с китайской спецификой. Тем не менее, китайские международники и специалисты в области геополитики, обращаясь к китайской культуре и философии, выдвигают свои оригинальные концепции, которые в настоящее время могут выступать в качестве дополнения, а при дальнейшей разработке – и альтернативы западным теориям международных отношений. Это, например, работы Е Цзычэна²³⁵, Чжао Тинъяна²³⁶, Цинь Яцина²³⁷; подробный анализ китайской геополитической школы представлен в монографии Е.Н. Грачикова²³⁸. К сожалению, формальные рамки диссертационного исследования не позволяют подробно остановиться на анализе современной китайской школы международных отношений и геополитики и её теорий о роли и месте Китая в мире. Реализация китайской стратегической культуры в геополитических идеях современных китайских авторов – тема, ждущая своего исследователя.

²³⁴ *McCormick B., Ping J.H.* Chinese Engagements: Regional Issues with Global Implications. Bond University Press, 2011. P. 65.

²³⁵ Диюань чжэнчжи ю Чжунго вайцзяо [Геополитика и дипломатия Китая] / отв. ред. Е Цзычэн. - Пекин: Бэйцзин чубаньшэ, 1998. – 484 с.; *Ye Zicheng.* Inside China's Grand Strategy: The Perspective from the People's Republic. The University Press of Kentucky, 2011. 301 p.

²³⁶ Чжао Тинъян. Тянься тиси [Система «Поднебесная»]. - Цзянсу цзяою чубаньшэ, 2005. – 160 с.

²³⁷ Цинь Яцин. Бацюань тиси ю гоци чунту [Гегемонистская система и международные конфликты]. - Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1999. - 363 с.; *China's "New" Diplomacy: Tactical or Fundamental Change? // ed. by P. Kerr, S. Harris, Qin Yaqing.* Palgrave Macmillan, 2008. 298 p.

²³⁸ Грачиков Е.Н. Геополитика Китая: эгоцентризм и пространство сетей. - М.: Издательство «Русайнс», 2015. – 234 с.

Что касается китаеязычных исследований китайской стратегической культуры, можно в целом выделить две наиболее важных области исследований:

1. Изучение китайской стратегической мысли в исторической ретроспективе;
2. Изучение китайских военно-стратегических трактатов.

Примером работы первого направления является труд исследователя Хуан Пяомина, который выделяет основные черты китайской конфуцианской военной культуры, сформировавшейся уже в VI в. до н.э. и продолжавшей оказывать сильное влияние на последующие поколения, что заметно на примере творчества конфуцианского философа Хэ Сю (II в. н.э.):

1. Конфуцианство чётко разграничивает справедливые войны, направленные на защиту населения, и несправедливые, захватнические войны, проводимые для реализации политических амбиций правителя. Первые приветствуются конфуцианством, вторые осуждаются.
2. Главное условие победы в войне – поддержка народа (*миньсинь сянбэй*, 民心向背), которую можно получить при претворении в жизнь конфуцианских политических идеалов.
3. Особое внимание уделяется вопросам национальной обороны, сплочения народных масс в противостоянии захватническим силам.
4. В управлении армией необходимо применять конфуцианские ритуалы, стимулировать культивацию добродетели и нравственное совершенствование²³⁹.

У Чуньцю выделяет следующие характерные для традиционной китайской стратегической культуры методы достижения стратегических целей: богатое государство и сильная армия, единство крестьян и солдат, равенство военного и гражданского начал, покорение противника невоенным путём, гармоничное

²³⁹ Хуан Пяоминь. Жуцзя дэ цзюньши вэньхуа чуаньтун ю Хэ Сю дэ чжаньчжэн гуаньянь [Конфуцианская традиция военной культуры и военная мысль Хэ Сю] // Цзюньши лиши яньцзю [Исследования военной истории]. - 1999. - №2. - С. 141-142.

совмещение твёрдости и мягкости, победа над сильным противником при помощи малых сил²⁴⁰.

Некоторые китайские исследователи стратегической культуры говорят о её сильном пацифистском уклоне. Так, генерал-лейтенант НОАК (Национально-освободительной армии Китая) Ли Цзицзюнь считает, что дух китайской стратегической культуры характеризуется стремлением к миру, единству и акцентом на обороне²⁴¹. Эта же мысль была озвучена им в рамках его выступления в Военном колледже сухопутных сил США²⁴². Авторы коллективной монографии «Исследование военной стратегии» также утверждают, что «поиск мира, проявление своих талантов и возвышение достойных людей, всеобщая любовь и осуждение агрессивных войн, осторожность по отношению к войне, применение военной силы только в качестве крайнего средства, самоограничение в рамках вооружённого конфликта, стремление к минимизации жертв при восстановлении порядка, приверженность сохранению мира»²⁴³. В то же время, как утверждает Мэнь Хунхуа, если традиционная китайская стратегическая культура и обладала пацифистским креном, это изменилось с началом «столетия унижений», периода полуколониальной зависимости Китая от западных стран: в последние годы правления династии Цин (первое десятилетие XX в.) стало очевидным предпочтение, отдаваемое военному началу²⁴⁴. Новый стратегический подход характеризовался представлениями о неизбежности и повсеместности конфликтов, неизменности антагонистических отношений с противниками и стратегических целей, оптикой игры с нулевой суммой, допустимости применения военной силы²⁴⁵. В то же время на глубинном уровне китайская

²⁴⁰ У Чуньцю. Лунь да чжаньлюэ хэ шицзе чжаньжэн ши [История мировых войн и большой стратегии]. - Цзефанцзюнь чубаньшэ, 2002. – С. 137.

²⁴¹ Ли Цзицзюнь. Цзюньши чжаньлюэ сывэй [Военно-стратегическая мысль]. - Цзюньши кэсюэ чубаньшэ, 1998. – С. 237.

²⁴² Li Jijun. Traditional Military Thinking and the Defensive Strategy of China. U.S. Army War College, 1997. 7 p.

²⁴³ Чжаньлюэ сюэ / отв. ред. Шоу Сяосун. - Пекин: Цзюньши кэсюэ чубаньшэ, 2013. – С. 19.

²⁴⁴ Мэнь Хунхуа. Чжунго чжаньлюэ вэньхуа дэ чунгоу: и сян яньцзю ичэн [Реконструкция китайской стратегической культуры: программа исследований] // Цзяосюэ ю яньцзю [Обучение и исследование]. - 2006. - №1. - С. 61.

²⁴⁵ Цинь Яцин. Гоцзя шэньфэнь, чжаньлюэ вэньхуа хэ аньцюань ли и – гуанью Чжунго ю гоцзи шэхуэй гуаньси дэ сангэ цзяшэ [Национальная идентичность, стратегическая культура и интересы безопасности – три гипотезы об

стратегическая культура сохраняла элементы пацифистской традиции, что отличает её от западной культуры, основанной на социал-дарвинизме: эти элементы проявились, к примеру, в знаменитых «Пяти принципах мирного сосуществования» 1954 г. Наконец, после третьего пленарного заседания Центрального Комитета Коммунистической партии Китая (ЦК КПК) в 1978 г. китайская стратегическая культура вновь претерпела изменения: снова утвердилось представление о возможности избежания конфликтов, был сделан акцент на построение партнёрских отношений с иными акторами, признано снижение эффективности военной силы в международных отношениях. Современная китайская стратегическая культура, таким образом, сочетает в себе элементы политического реализма, традиционного китайского морализма и идею международного партнёрства. Воплощением современной китайской стратегической культуры является идея мирного развития Китая²⁴⁶.

Второе направление активно развивается прежде всего теоретиками НОАК. Обзор подобных работ представлен в труде А. Гизелли²⁴⁷. Безусловно, повышенное внимание современной китайской армии к классическим китайским военным текстам – крайне важный факт для понимания и предсказания того, как именно Китай будет формировать свою внешнеполитическую стратегию. В то же время, как уже отмечено Хуэйюнь Фэн и как будет продемонстрировано в третьей главе диссертационного исследования, военные трактаты гораздо продуктивнее могут быть использованы для анализа не стратегической, а тактической культуры.

В целом следует отметить недостаток работ, посвящённых анализу как китайской стратегической культуры, так и стратегической культуры вообще в русскоязычном научном сообществе. Попытка системного анализа китайской

отношениях Китая и международного сообщества] // Шицзе цзинци ю чжэнчи [Глобальная экономика и политика]. - 2003. - №1. - С. 12.

²⁴⁶ Мэнь Хунхуа. Чжунго чжаньлюэ вэньхуа дэ чунгоу: и сян яньцзю ичэн [Реконструкция китайской стратегической культуры: программа исследований] // Цзяосюэ ю яньцзю [Обучение и исследование]. - 2006. - №1. - С. 62.

²⁴⁷ Ghiselli A. Revising China's Strategic Culture: Contemporary Cherry-Picking of Ancient Strategic Thought // The China Quarterly, 2018, Vol. 233. Pp. 166-185.

стратегической культуры предпринята О. Колобовым и И. Шаминам²⁴⁸. С.Ю. Распертова даёт краткий анализ современной китайской научной литературы в области китайской стратегической культуры²⁴⁹. Л.С. Крашенинникова анализирует китайскую политику в области ядерного вооружения сквозь призму стратегической культуры, при этом не подвергая сомнению результаты работы А. Джонстона²⁵⁰. Е.В. Гулина также говорит о сочетании конфуцианской нравственности и «реальной политики» Сунь-цзы в китайской стратегической культуре²⁵¹. Необходимо упомянуть работы А.С. Мартынова и Ю.Л. Кроля, в которых хоть и не употребляется термин «стратегическая культура», но говорится именно о влиянии китайской культуры на внешнеполитическую стратегию. Так, А.С. Мартынов говорит об «изоляционистском» и «универсалистском» подходах в китайских взаимоотношениях с варварами²⁵². Ю.Л. Кроль отметил глубинную связь между китайскими представлениями об окружающем мире и «изоляционистским» подходом и выявил зависимость выбора одного из двух подходов от международной обстановки²⁵³. В то же время, безусловно, в работах советских и российских синологов и международников часто встречается анализ китайской внешнеполитической деятельности сквозь призму культуры, хотя термин «стратегическая культура» и не употребляется. В качестве примера такой работы можно привести труд А.В. Ломанова и О.Н. Борох «Скромное обаяние Китая», в котором концепция мягкой силы во внешнеполитической деятельности

²⁴⁸ Колобов О.А., Шамин И.В. Базовые принципы китайской стратегической культуры осуществления геополитического противоборства на межгосударственном уровне // Международные отношения. Политология. Регионоведение Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. - 2011. - № 1. - С. 312-321.

²⁴⁹ Распертова С.Ю. К вопросу об исследовании китайской «стратегической культуры» // Познание стран мира: история, культура, достижения. - 2013. - №1. - С. 102-107.

²⁵⁰ Крашенинникова Л.С. Влияние китайской стратегической культуры на ядерную политику КНР // Вестник Московского Университета: Международные отношения и мировая политика. - 2015. - Т. 7. - №3. - С. 142-168.

²⁵¹ Гулина Е.В. Стратегическая культура и внешнеполитическая традиция КНР в межгосударственных отношениях. Значение для российско-китайского регионального взаимодействия на примере Центральной Азии // Исторические события в жизни Китая и современность. Материалы IV Всероссийской научной конференции Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН. – М.: ИДВ РАН, 2016. - С. 10-18.

²⁵² Мартынов А.С. Традиционный китайский подход к внешнему миру // Страны и народы Востока. - 1979. – Вып. 20. - М.: Наука.

²⁵³ Кроль Ю.Л. О традиционной китайской концепции «равных государств» // XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч.1. - М.: Наука, 1984. - С. 128-134.

КНР анализируется в том числе и с привлечением китайской философии²⁵⁴. В другой работе А.В. Ломанов и М.Л. Титаренко анализируют конфуцианский элемент в дискурсе Си Цзиньпина²⁵⁵. В то же время в большинстве случаев китайская политика рассматривается сквозь оптику конфуцианства и легизма²⁵⁶, а прочим течениям древнекитайской мысли уделяется меньше внимания. К примеру, за исключением редких случаев²⁵⁷, практически не проанализировано влияние моизма или идей трактата «И-цзин» на китайскую внешнюю политику.

В целом следует отметить, что исследованиям в области китайской стратегической культуры не хватает прежде всего системности, что обусловлено слабой разработанностью теоретического аппарата стратегической культуры.

²⁵⁴ *Борох О.Н., Ломанов А.В.* Скромное обаяние Китая // Pro et Contra. – 2007. - Т. 11. - № 6. - С. 41-60.

²⁵⁵ *Титаренко М.Л., Ломанов А.В.* Политические и культурные аспекты стратегии становления Китая как великой державы // Проблемы Дальнего Востока. - 2015. - №3. - С. 24-27.

²⁵⁶ *Кочетков В.В., Грачиков Е.Н.* Идентичность как источник «мягкой силы» Китая // Вестник Московского Университета: Международные отношения и мировая политика. - 2014. - Т. 6. - №3. - С. 49-51.

²⁵⁷ *Грузинов И.И.* Роль и место традиционной китайской идеологии в концепции «китайской мечты» // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. С. 565-574.; *Крушинский А.А., Ломанов А.В., Переломов Л.С.* «Китайская мечта» и категории традиционной китайской мысли // Проблемы Дальнего Востока. - 2015. - №5. - 2015. - С. 135-148.

1.3. Методологический инструментарий конструирования концептуальной матрицы китайской стратегической культуры

В настоящей работе предлагается следующий подход к анализу составляющих стратегической культуры. Во-первых, изучать стратегическую культуру как структуру, состоящую из нескольких «уровней» политических представлений: китайскими взглядами на универсум и место китайской цивилизации в нём (геокультурный уровень), взаимоотношениями с «другим» (дипломатико-военный уровень) и механизмом, легитимирующим эти процессы (уровень политической легитимности). На взгляд автора, эти три уровня задают своеобразную систему координат, на основе которой можно выявить основные тенденции в рамках одной стратегической культуры и провести её сравнение с другой стратегической культурой.

Во-вторых, используемый в диссертационном исследовании подход к изучению китайской стратегической культуры основывается на предпосылке о том, что эта культура остаётся относительно неизменной на протяжении всего существования цивилизации, а включение в неё новых компонентов происходит через их адаптацию к уже существующим элементам. Соответственно, можно выделить в стратегической культуре ядро, представляющее собой некие «изначальные» ценности, смыслы, представления, стереотипы, возникшие в период становления культуры и актуализирующие её самобытность, и периферию – те идеи, которым ещё только предстоит пройти проверку временем. Данная предпосылка проистекает из следующих положений:

1. Китайская цивилизация, будучи одной из наиболее древнейших культур из ныне существующих, обладает культурной самобытностью, которая проявляется, в частности, в специфических формах философствования и видах рациональности, особом типе мышления (коррелятивное²⁵⁸) и представлений о пространстве (аксонометрическая перспектива). Все эти

²⁵⁸ Как отмечает Джон Хендерсон, [Henderson, 1984, 54], примеры коррелятивного мышления можно обнаружить и в других культурах (западной, исламской). Тем не менее, именно в китайской культуре коррелятивное мышление пронизывает весь универсум и играет важнейшую роль в вопросах правления и его легитимации.

характеристики начали зарождаться в эпоху китайской династии Шан-Инь (XVII-XVI вв. до н.э.) и выкристаллизовались при правлении династии Чжоу (XI-III вв. до н.э.) под воздействием уникального исторического контекста.

2. На протяжении практически всей своей истории Китай был самодостаточной, замкнутой на себе культурой, не стремившейся к чрезмерной экспансии и относившейся к другим народам как к варварской периферии. Китай отказывался впитывать чужеродные ему идеи в свою картину мира, что, в частности, проявилось в отсутствии интереса китайских императоров к технологическому прогрессу европейских стран, а также в ограничении деятельности христианских миссий в Поднебесной (исключением из этого правила стал буддизм, начавший проникать в Китай в середине I в.). Идеология китайских правителей была основана на традиционных китайских философских учениях ²⁵⁹, а стратегическая культура – на вековых представлениях об окружающем мире и стереотипах о превосходстве Китая над всеми странами. Такая стратегическая недалёковидность перед лицом технологически развитых европейских культуртрегеров, объясняемая именно спецификой китайской стратегической культуры, в итоге привела к опиумным войнам в середине XIX в., «столетию унижений» Китая в полуколониальном статусе, многочисленным народным восстаниям и падению китайской монархии в 1912 г. Мучительные поиски путей возвращения величия привели к тщательному изучению китайцами западных идеологии и технологии в рамках сначала «Движения самоусиления» (вторая половина XIX в.), а затем в трудах и движениях китайских мыслителей, стремившихся перенести западные идеи на китайскую почву («Движение за новую

²⁵⁹ Особо важным в этом плане является система государственных экзаменов (кэцзюй, 科举), использовавшаяся для формирования китайской бюрократии, начавшей формироваться ещё во времена династии Хань (III в. до н.э. – II в. н.э.) и окончательно принятой во времена династии Суй (581-618 гг.) в 605 г. Одной из важнейших предпосылок для успешной сдачи экзаменов было изучение классических китайских философских и исторических трактатов. Так, для прохождения столичных экзаменов требовалось выполнить три задания по конфуцианскому «Четверокнижию» и ответить на пять вопросов по «Пятикнижию» [Духовная..., 2009, 156].

культуру» и «Движение 4 мая», «Три народных принципа» Сунь Ятсена и марксизм в трактовке Мао Цзэдуна в первой половине XX в.)²⁶⁰. В 1949 г. к власти на материковом Китае приходит Коммунистическая партия, которая формально отказывается от китайского философско-культурного наследия (что наиболее ярко проявилось в ходе Культурной революции 1966-76 гг. – партийной чистки под антиконфуцианскими лозунгами). Тем не менее, даже Мао не смог очистить Китай от его истории и культуры и сам охотно ссылаясь на богатую китайскую традицию.

3. Современное китайское руководство продолжает обращаться к традиционной философии и культуре при принятии политических решений, что в частности проявляется в феномене возрождения конфуцианства в КНР, а также артикулируется в концепциях китайских лидеров, например, «среднезажиточное общество» (*сяокан шэжуэй*, 小康社会) или «гармоничное общество» (*хэтин шэжуэй*, 和谐社会). Это объясняется не только прагматическими соображениями о том, что китайская традиция представляет собой эффективный рычаг «мягкой силы» на мировой арене, но и стремлением противопоставить западному миропорядку своё виденье мироустройства. Происходит двусторонний процесс: с одной стороны, осознанное обращение к китайской традиции, обусловленное вызовами современной мировой политики, с другой стороны – не до конца отрефлексированное влияние культурного контекста на стратегические решения политического деятеля. Особенно любопытным это явление представляется в свете традиционных неоконфуцианских представлений о

²⁶⁰ Колин Грей отмечает, что, хотя стратегическая культура и обладает определённой статикой, она «как развивается, так и может резко измениться под воздействием колоссального травматического шока» [Gray, 2006, 22]. Очевидно, что Китай конца XIX – начала XX вв. подтверждает этот тезис. В то же время возникают два вопроса: 1. Что происходит со стратегической культурой тогда, когда такой шок исчезает? Означает ли он полное изменение стратегической культуры, или она возвращается к своему привычному состоянию? 2. Являются ли новые элементы, возникшие в качестве ответа на шок, чем-то новым, или же соотносятся с уже имеющимися в стратегической культуре? Особенно этот вопрос актуален для китайской стратегической культуры, сформировавшейся в турбулентную эпоху Сражающихся Царств и в своём историческом развитии прошедшей сквозь многочисленные периоды территориальной раздробленности и угроз внешней интервенции.

единстве знания и действия; подобный анализ, впрочем, выходит за рамки настоящей работы.

Таким образом, утверждение о том, что китайская стратегическая культура во многом осталась неизменной с момента своего зарождения, представляется обоснованным. Конечно, это не значит, что то же самое будет справедливо и для других стратегических культур – но соответствующие исследования, например, американской стратегической культуры²⁶¹, подтверждают этот тезис. К. Лонгхёрст, изучавшая немецкую стратегическую культуру, утверждает, что «стратегическая культура находится в состоянии постоянного самоанализа», но при этом большинство изменений в ней не фундаментальные, а представляют лишь «корректировку»²⁶². В то же время Лонгхёрст не выделяет критерии, позволяющие разграничить фундаментальные и корректировочные изменения, в связи с чем, как отмечает Л. Сондхаус, проблематичным становится прогнозирование политических процессов при помощи стратегической культуры²⁶³.

В связи с вышесказанным в настоящей работе анализируется преемственность между первичными предфилософскими представлениями древних китайцев об окружающей реальности и их рационализацией и кристаллизацией в древнекитайских философских трудах эпохи Восточная Чжоу.

В-третьих, стратегическая культура рассматривается как инструмент геополитического анализа факторов влияния на внешнюю политику государства. В связи с этим необходимо дать определение понятию «геополитика». Р. Челлен, первым заговоривший о геополитике, определил её как «науку о государстве как географическом организме, воплощенном в пространстве»²⁶⁴. Это определение, сформулированное в духе реалистической традиции, очевидно, едва ли удачно: с одной стороны, такие классики геополитики, как А. Мэхэн, К. Хаусхофер, Н.

²⁶¹ Buley B. *The New American Way of War*. Routledge, 2008. 201 p.

²⁶² Longhurst K. *Germany and the Use of Force: The Evolution of Germany Security Policy 1990-2003*. Manchester University Press, 2005. Pp. 17-18.

²⁶³ Sondhaus L. *Strategic Culture and Ways of War*. NY: Routledge, 2006. P. 10.

²⁶⁴ Челлен Р. *Государство как форма жизни / пер. со швед. М.А. Исаева / - М.: РОССПЭН, 2008. – 320 с.*

Спикмэн, выходят на гораздо более абстрактный уровень в своём описании борьбы Суши и Моря; с другой стороны, государства не являются единственными участниками современных мирополитических процессов, в связи с чем происходит значительная диверсификация и осложнение последних. Однако, как совершенно справедливо отмечает К.С. Гаджиев «большинство исследователей и поныне продолжают рассматривать геополитику в территориально-пространственных и силовых терминах»²⁶⁵. Попытка преодолеть «геополитический реализм» сделана критической школой геополитики и особо ярко явлена в концепциях «геофилософии» и «геокультуры». По словам одного из основателей критической геополитики, Джерарда Тоала, «хотя сегодня об этом зачастую забывают, “география” не есть “природа”. Более точно сказать, что география – неминуемо социальное и политическое *гео-графирование*, “описание земли”. Это культурное и политическое описание смыслов, видимых в мире. Таким же образом, геополитика – описание географических смыслов и государственной политики»²⁶⁶. Как отмечает Ф. Моро-Дефарж, «каждой эпохе, каждой цивилизации соответствует своя география, свои взгляды на пространство и своё представление о нём»²⁶⁷. К. Грей также утверждает, что «есть география пространства, расстояния, времени, ландшафта и погоды, но есть и география воображения»²⁶⁸. Конечно, «объективная» география в виде окружающей среды существует и должна изучаться геополитикой, но существует и «география внутри нас... воображаемые пространственные отношения»²⁶⁹.

Конкретными продуктами критической геополитики становятся геофилософия и геокультура. Термин «геофилософия» был впервые употреблён Ж. Делезом и Ф. Гваттари в работе «Что такое философия»: «философия — это геофилософия, точно так же как история по Броделю — это геоистория. Почему философия возникает в Греции в такой-то момент? Вопрос ставится также, как у

²⁶⁵ Гаджиев К.С. Введение в геополитику. - М.: Логос, 2001. – С. 24.

²⁶⁶ Geopolitics, Geography and Strategy / ed. by Gray C., Sloan G. Routledge, 1999. P. 109.

²⁶⁷ Моро-Дефарж Ф. Введение в геополитику. - М.: Конкорд, 1996. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://grachev62.narod.ru/dfrg/content.htm>. С. 25.

²⁶⁸ Geopolitics, Geography and Strategy / ed. by Gray C., Sloan G. Routledge, 1999. P. 162.

²⁶⁹ Ibid., p. 163.

Броделя вопросу капитализме: почему капитализм возникает в таких-то местах и в такие-то моменты, почему не в такой-то другой момент в Китае, благо там уже было налицо столько его составляющих? География не просто дает материю переменных местностей для истории как формы. Подобно пейзажу, она оказывается не только географией природы и человека, но и географией ума»²⁷⁰. В.А. Дергачев даёт следующее определение геофилософии, которую он также называет цивилизационной геополитикой: «философия межцивилизационных отношений и мирового имманентного порядка, основанного на представлениях о множественности миров многомерного коммуникационного пространства с высокой рубежной энергетикой. Это философский разум государства, преодолевающий узость географического и экономического детерминизма и ведущий поиск возможной страны в имманентном мире»²⁷¹.

Термин «геокультура» был введён И. Валлерстайном, который понимал под ним «культурные рамки, в которых функционирует мир-система... та часть [капиталистической мир-экономики], которая скрыта от наблюдателей и которую в связи с этим труднее оценить, но которая питает всю систему»²⁷². Среди российских исследователей геокультуры необходимо выделить Д.Н. Замятина, основателя школы гуманитарной географии. Замятин определяет геокультуру как «процесс и результаты развития географических образов в конкретной культуре, а также “накопление”, формирование традиции культуры осмысления этих образов»²⁷³. С одной стороны, каждая культура воспринимает пространство определённым образом; с другой – формируются геокультурные пространства, т.е. системы культурных представлений на определённой территории. В то же время,

²⁷⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С.Н. Зенкина/ - М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – С. 125.

²⁷¹ Дергачев В.А. Цивилизационная геополитика (Геофилософия). - Киев: ВИРА-Р, 2004. – 672 с. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://dergachev.ru/book-geof/28.html>.

²⁷² Wallerstein I. Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-Systems. Cambridge University Press, 1991. P.

11.

²⁷³ Замятин Д.Н. Культура и пространство: моделирование географических образов. - М.: Знак, 2006. – С. 62.

как замечает Э. Надточий, гуманитарная география «в российской объективистской в целом географии абсолютно маргинальна»²⁷⁴.

Геополитический анализ в настоящей работе таким же образом понимается не как изучение и оценка влияний географических факторов на внешнеполитическую деятельность государства, но изучение этой деятельности в *культурно воспринимаемом пространстве*, сформированном этико-онтологическими представлениями определённой культуры.

Факторов влияния на внешнюю политику актора можно выделить великое множество, начиная от психологических особенностей лица, принимающего решения, и заканчивая балансом сил на международной арене. Многие из социально-экономических и (гео)политических факторов влияния на внешнюю политику КНР детально изучены в трудах отечественных и зарубежных учёных. В связи с этим в диссертационном исследовании поставлена цель рассмотреть китайскую внешнюю стратегию сквозь призму геокультурных представлений, которые зачастую игнорируются исследователями²⁷⁵. Таким образом, основным фактором влияния на китайскую политику в работе выступает культура – но это не нечто монолитное, но состоящее во множестве связей с географическими факторами, военной мощью, экономическими аспектами. Безусловно, одна лишь культура не может претендовать на полноценное объяснение и прогнозирование действий КНР на мирополитической арене, но она должна играть важную роль в любом политическом анализе.

В-четвёртых, изучение стратегической культуры в диссертационном исследовании проводится при обращении к стратегическому потенциалу древнекитайской игры вэйци. В связи с этим представляется целесообразным подробнее рассмотреть понятие «игра».

Игры, одно из важнейших проявлений социально-духовной жизни общества, с древнейших времён были тесно связаны с человеческой деятельностью по

²⁷⁴ Надточий Э. Хора, снафф, тёмные территории (тезисы) // Синий диван. - 2015. - №20. - С. 45.

²⁷⁵ См., например, список возможных источников влияния на стратегическую культуру в [Strategic..., 2009, 40]

познанию и осмыслению окружающего мира – «человеческая культура возникает и разворачивается в игре, как игра»²⁷⁶. Изначально моделируя мир, общество и взаимоотношения между индивидами, или тот или иной фрагмент мира и общества, игры обретают своё собственное бытие – призму, сквозь которую можно рассматривать происходящее в бытии реальном. Ядро игрового бытия сформировано ценностями той культуры, в которой эта игра возникла; если ценности, воплощённые в игре, считаются в конкретном обществе чем-то значимым, то игра передаётся следующему поколению, возрастает её престиж и популярность; в ином случае, игроков становится всё меньше, игра постепенно забывается и исчезает. Таким образом, анализ игр, в которые играет конкретное общество, может показать, какие в нём существуют идеалы – кооперация или индивидуализм, культ силы духа и стойкости или хитроумие, стремление к максимизации выигрыша или умеренность – и, соответственно, рассмотреть, как эти ценности проявляют себя в тех или иных сферах жизнедеятельности современного общества. Как отмечает Р. Кайуа, «игра, которую почитает тот или иной народ, может одновременно служить для определения некоторых его моральных или интеллектуальных черт»²⁷⁷. Игры, которые перестают служить нуждам общества, отвечать его духовным запросам и моральным ориентирам, исчезают (как произошло, например, со скандинавской настольной игрой хнефтафл, вытесненной шахматами).

Теория международных отношений систематически взаимодействует с играми в нескольких направлениях. Во-первых, игровая метафора представляет собой своеобразный инструмент моделирования и анализа сценариев международной политики. Уже Платон²⁷⁸ и Аристотель²⁷⁹ обращаются к древнегреческой игре «полис» в своих ключевых политических произведениях. Довольно часто геополитику сравнивают с шахматами. Классический пример –

²⁷⁶ Хейзинга Й. Homo Ludens: опыт определения игрового элемента культуры / пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова / - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – С. 19.

²⁷⁷ Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / пер. с фр. С. Н. Зенкина / - М.: ОГИ, 2007. – С. 103.

²⁷⁸ Платон. Государство / пер. с древнегреч. А.Н. Егунова / - М.: Академический проспект, 2015. – С. 141.

²⁷⁹ Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / пер. А.И. Доватура / - М.: Мысль, 1983. – С. 378.

«Великая шахматная доска» З. Бжезинского, представляющая собой образец американского мондиализма²⁸⁰. Р. Арон сравнивает международные отношения с футболом и борьбой без правил²⁸¹, а А. Уолферс известен в частности своей метафорой о взаимодействии государств как о столкновении шаров на бильярдном столе²⁸². Э. Слотер отвечает на реалистическую метафору Уолферса конструктивистской моделью «мирополитического конструктора LEGO»²⁸³. Во-вторых, теория международных отношений обращается к методам теории игр (в частности, в изучении дилеммы безопасности). Этот подход, однако, зачастую упускает важные аспекты в силу своего акцента на формальных методах. Есть и другие, гораздо менее исследованные области взаимодействия политического и игрового. К ним относятся, в частности, применение игровых методов в теории международных отношений (например, дельфийский метод или эксперимент) или военные учения (варгейминг). Весьма перспективным представляется изучение использования компьютерных игр в политических целях. Можно напомнить о том, как в ноябре 2017 г. Министерство обороны РФ опубликовало снимки, которые якобы свидетельствовали о связи между американскими военными и боевиками ИГ, но на проверку оказались кадрами из игры для мобильных телефонов «AC-130 Gunship Simulator: Special Ops Squadron»²⁸⁴. Наконец, допустимо изучать глобальные процессы как игру; ярким примером такого подхода являются работы К. Акселоса²⁸⁵ и О. Финка²⁸⁶. Тем не менее, в настоящем диссертационном исследовании предлагается рассмотреть игру в её соотношении со стратегической культурой той страны, где эта игра зародилась – в рамках «игровой геополитики».

Представляется, что наиболее продуктивным в плане изучения стратегической культуры может быть обращение к так называемым играм с

²⁸⁰ Бжезинский З. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / пер. с англ. О.Ю. Уральской, А.Е. Нарочницкой, Ю. Н. Кобякова / - М.: АСТ, 2014. – 702 с.

²⁸¹ Цит. по Цыганков П.А. Теория международных отношений. - М.: Гардарики, 2003. – С. 22.

²⁸² Wolfers A. Discord and Collaboration: Essays on International Politics. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1962. P. 19.

²⁸³ Slaughter A. Remarks, The Big Picture: Beyond Hot Spots & Crises in Our Interconnected World // Penn State Journal of International Affairs, 2012, Vol. 1, No. 2. Pp. 286-302.

²⁸⁴ Минобороны России выдало скриншот из игры за доказательство связи США и ИГ // lenta.ru, 14.11.2017 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2017/11/14/minoboroni/>.

²⁸⁵ Axelos K. Play as the System of Systems // SubStance, 1979, Vol. 8, No. 25. Pp. 20–24.

²⁸⁶ Fink E. Play as Symbol of the World and Other Writings. Bloomington, Indiana University Press, 2016. 348 p.

игровым полем. Это обусловлено тем, что игровое поле уже в самом себе несёт геокультурные и геополитические представления той культуры, в которой оно функционирует²⁸⁷, и акт игры в таком случае претворяется в принятие стратегических решений в пространстве, воспринимаемом в соответствии с собственной геокультурной картиной мира. Такой подход, на взгляд автора работы, позволяет обеспечить наиболее тщательный анализ стратегической культуры.

В играх с игровым полем также наиболее ярко проявляется и другой важный для анализа стратегической культуры аспект – взаимодействие расчёта, анализа ситуации на основе предварительных знаний и представлений и иррационального элемента, например, страхов, переживаний, представлений о сопернике, чрезмерной самонадеянности или избыточной осторожности и т.д.²⁸⁸.

Представляется, что наиболее подходящими для анализа стратегической культуры играми являются те, в которых роль случайности сведена к минимуму, т.е. где победа достигается при помощи навыка, а не удачного стечения обстоятельств. В связи с этим едва ли можно согласиться с автором критического эссе о влиянии китайской культуры на китайскую стратегию, который ставит вэйци в один ряд с такими западными настольными играми, как Риск или Колонизаторы, в которых игровой процесс сопряжён с бросками кубика²⁸⁹.

Наконец, ещё одним важным аспектом является темпоральный фактор. Игры должны пройти своеобразную проверку временем для того, чтобы культура признала их в качестве отражения своих ценностей и важнейших смыслов. Безусловно, перспективным представляется и анализ стратегического содержания

²⁸⁷ В качестве доказательства этого утверждения можно привести в пример различия игровых полей в чатуранге (древнеиндийском прототипе шахмат), западных шахматах, китайских сянци, японских сёги.

²⁸⁸ Джонстон также упоминает об играх в связи со стратегической культурой и рациональностью. По его мнению, «подход стратегической культуры кажется потенциально несовместимым с диктуемыми обстоятельствами природе стратегии в игровой рациональности», поскольку в играх стратегия зависит от ожиданий относительно того, что будут делать другие игроки, в то время как стратегическая культура гораздо в меньшей степени реагирует на внешние стимулы [Johnston, 1998, 2]. Это утверждение верно лишь отчасти, поскольку не принимает в расчёт такие факторы, как приверженность определённому стилю игры и т.д.

²⁸⁹ Dickey L. Wei Qi or Won't Xi. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.realcleardefense.com/articles/2017/09/26/wei_qi_or_wont_xi__112376.html.

более современных игр, в том числе компьютерных, в связи с их значимостью для той или иной культуры (например, феномен привлекательности компьютерной стратегической игры Starcraft для современной Южной Кореи), но изучение закрепившихся в культуре игр даёт гораздо более надёжные результаты.

ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЙ КИТАЙСКОЙ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ В ЭПОХИ ШАН И ЧЖОУ

2.1. Древнекитайская политическая легитимность: Небесный Мандат и институт «история-политика»

В 1046²⁹⁰ г. до н.э. У-ван, правитель народа Чжоу, чьи земли были буферной территорией между владениями династии Шан-Инь и ареалом варваров-степняков, выступил против шанского вана (王) Ди Синя. Ван, настроивший против себя большую часть знати как стремлением расширить свою власть, так и аморальным поведением, был разгромлен в битве при Муе, что ознаменовало воцарение династии Чжоу. Однако восстание 1042 г. до н.э., поднятое после смерти У-вана тремя его братьями, недовольными возведением на престол его сына Чэн-вана и выступившими в поддержку У Гэна, сына свернутого шанского Ди Синя, хоть и было успешно подавлено регентом малолетнего правителя Чжоу-гуном, всё же продемонстрировало кризис легитимности чжоуской династии. Для преодоления этого кризиса Чжоу-гуном была разработана идеологема Небесного Мандата (*тянь мин*, 天命), который Небо (*тянь*, 天) вручает монарху-Сыну Неба (*тянь цзы*, 天子) и тем самым легитимирует его правление. Критерием легитимности является добродетель (*дэ*, 德) – концепт, который многие исследователи сравнивают с полинезийской маной²⁹¹, понятием «харизмы» М. Вебера или с древнеиндийской кармой²⁹². Как отмечает Вин-цзит Чан, слово «дэ», не встречается на гадательных костях (*цзягувэнь*, 甲骨文) эпохи Шан, но уже часто употребляется в документах ранней Чжоу²⁹³. *Дэ* включала в себя как личностное самосовершенствование вана, так и его заботу о народе; утрата добродетельности означала, что правящий дом больше нелегитимен, и Небесный Мандат передаётся

²⁹⁰ Существует проблема датировки событий древнекитайской истории. В настоящем диссертационном исследовании даты приводятся согласно результатам работы Хронологического проекта Ся-Шан-Чжоу, который хоть и не лишён недостатков, в целом может рассматриваться как соответствующий действительности.

²⁹¹ Крюков М.В. Неумолимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. - М.: «Памятники исторической мысли», 2009. – С. 293.

²⁹² Васильев Л.С. Древний Китай. Том 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 235.

²⁹³ Wing-tsit Chan. A Source Book in Chinese Philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1963. P. 3.

Небом другому монарху, что и произошло с шанским Ди Синем. Более того, чжоусцы заявили, что сами шанцы пришли к власти точно таким же способом: свергнув порочного правителя полулегендарной династии Ся – Цзе. Чжоуские интеллектуалы, составившие один из наиболее ранних древнекитайских политико-философских источников «Шу-цзин», вложили в уста У-вана следующие слова: «Сяский Цзе не смог следовать Небу, вредил малым государствам. Небо тогда поддержало Чэн Тана, [приказало] лишить Ся мандата. А злодеяния Шоу [Ди Синя] хуже [злодейств] Цзе»²⁹⁴. Согласно «Шу-цзин», Небесным Мандатом руководствуется и Чэн-ван, выступающий против своих дядей²⁹⁵. Как отмечает П. Голдин, схожие идеи встречаются и на шанских гадательных костях: одна такая надпись гласит, что варвары нападают на шанцев по приказу (*лин*, 令) *ди* (帝, божества или предка), причём не просто совершают набег, а наказывают (*чжэн*, 征)²⁹⁶. По всей вероятности, между идеями *ди лин* и *тянь мин* существует преемственность, хотя, безусловно, пальма первенства в артикуляции идеи о легитимирующей высшей инстанции, а уж тем более о добродетели как о критерии легитимности, принадлежит именно чжоусцам. В дальнейшей китайской политической истории Небесный Мандат стал играть цементирующую роль, и многочисленные правители не раз обращались к нему для оправдания своих действий.

Необходимо подробнее остановиться на ряде аспектов концепта *тянь мин*, крайне существенных для понимания китайской политической мысли. Прежде всего это касается самого представления чжоусцев о Небе и том, насколько правомерно сравнивать китайское Небо с западной идеей Бога. Р. Эймс даёт следующее определение Неба: «это одновременно и создатель, и созданное бытие; нет явных различий между самим порядком и тем, кто устанавливает порядок»²⁹⁷.

²⁹⁴ Цзян Хао, Цянь Цзунъю. Цзинь гувэнь Шан шу цюань и [Современный полный перевод классической книги документов]. - Гуйчжоу жэнминь чубаньшэ, 2009. – С. 210.

²⁹⁵ Там же, с. 267.

²⁹⁶ Goldin P.R. Some Shang Antecedents of Later Chinese Ideology and Culture // Journal of the American Oriental Society, 2017, 137.1. P. 125.

²⁹⁷ Ames R., Hall D. 'Tian' // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Taylor and Francis, 1998. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/tian/v-1>.

В эпоху Шан-Инь функции Неба выполнял Шан-ди, великий первопредок правящего дома, который, по мнению Л.С. Васильева, рассматривался шанцами в первую очередь как предок, а не божество²⁹⁸. В своей более поздней работе²⁹⁹ Васильев делает вывод о том, что нет никаких оснований выделять одного предка среди прочих в качестве верховного, а термин *шан-ди* (上帝) использовался для обозначения статуса и местопребывания предков. Поскольку духи предков обитали где-то на небе, принятие шанцами чжоуской концепции Неба прошло без проблем; более того, сами шанцы при завоевании чужеземных племён вводили их богов в свой «пантеон» предков для закрепления контроля над новой территорией. Тем не менее, дискуссии о сущности Шан-ди далеки от завершения³⁰⁰.

Затем, согласно Л.С. Васильеву, чжоусцы «превратили шанских шан-ди в своего Великого Владыку Шанди, идентифицированного с Небом... при этом его статус в качестве предка постепенно отходил на задний план, а его Всеобщность и Божественность выходили на авансцену и подкреплялись авторитетом Неба, которое в свою очередь было обожествлено чжоусцами...»³⁰¹. О раннечжоуском Небе как о едином высшем безличном божестве говорит А.И. Кобзев³⁰²; Р. Чан считает, что Небо изначально понималось как «антропоморфная религиозная сущность»³⁰³.

Довольно часто «идею бога» находят в трудах моистов, одной из древнекитайских философских школ. Согласно моистам, Небо обладает желаниями (ю, 欲), может ненавидеть (у, 惡), имеет волю (чжи, 志)³⁰⁴. Такое описание Неба привело к китаеведческой полемике о том, является ли Мо-цзы

²⁹⁸ Васильев Л.С. *Культы, религии, традиции в Китае*. - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. - С. 53.

²⁹⁹ Васильев Л.С. *Древний Китай. Том 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.)*. - М.: «Восточная литература» РАН, 1995. - С. 228.

³⁰⁰ См. обзор теорий о статусе Шан-ди, например, в [Chang, 2000, 5-7].

³⁰¹ Васильев Л.С. *Древний Китай. Том 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.)*. - М.: «Восточная литература» РАН, 1995. - С. 229.

³⁰² *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев*. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. - С. 441.

³⁰³ Chang R.H. *Understanding Di and Tian: Deity and Heaven from Shang to Tang Dynasties // Sino-Platonic Papers*, 2000, No. 108. P. 15.

³⁰⁴ Сунь Ижан. *Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]*. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. - С. 191.

утилитаристом или теологическим волюнтаристом³⁰⁵; иногда говорится даже о том, что этическая теория Мо-цзы несостоятельна, поскольку пытается опереться сразу на два этих критерия³⁰⁶. Сюфэнь Лю утверждает, что такие трактовки моистской позиции вряд ли правомочны, поскольку не учитывают того, что Небо в китайской культуре не является аналогом христианского Бога³⁰⁷. Тем не менее, это не означает, что в древнекитайской культуре в принципе не могло возникнуть схожего с западным представления о монотеистическом боге. Джулия Чин утверждает, что сам термин «религия» (*цзунцзяо*, 宗教) появился в Китае лишь в конце XIX в., но отсутствие термина не обязательно означает отсутствие самого явления³⁰⁸. Сама Чан считает, что в китайской культуре понятие Неба можно приравнять к понятию божества³⁰⁹.

Разрешение проблемы сущности Неба крайне важно при анализе политических доктрин китайских философов, поскольку в большинстве случаев оказывается, что Небо тесно связано с представлениями о политической легитимности и справедливой войне. При этом необходимо отметить, что это проблема связана не с некой противоречивостью воззрений древнекитайских философов, но лишь с вопросом современной интерпретации идей глубокой древности.

Оригинальный подход к решению этой проблемы предложен А.Т. Нуйеном на материале философского трактата «Мэн-цзы»³¹⁰. Нуйен отмечает, что существует две версии прочтения этого труда: либеральная и консервативная. Согласно первой, Небо не является некой божественной сущностью, и в связи с этим по сути отражает волю народа; этой точки зрения придерживаются,

³⁰⁵ *Hao Changchi*. Is Mozi a Utilitarian Philosopher? // *Frontiers of Philosophy in China*, 2006, Volume 1, Issue 3. Pp 382–400.

³⁰⁶ *Ahern M.D.* Is Mo Tzu a utilitarian? // *Journal of Chinese Philosophy*, 1976, No. 3. Pp. 185-193.

³⁰⁷ *Xiufen Lu*. Understanding Mozi's Foundations of Morality: a Comparative Perspective // *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 2006, 16:2. Pp. 123-134.

³⁰⁸ *Ching J.* Chinese Religions. London: The Macmillan Press LTD, 1993. P. 2.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

³¹⁰ *Nuyen A.T.* The "Mandate of Heaven": Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy // *Philosophy East and West*, 2013, Volume 63, Number 2. Pp. 113-126.

например, такие известные китайские философы XX в., как Ду Вэймин³¹¹ и Фэн Ю-лань³¹². Согласно консервативной версии, народ не имеет право на восстание, поскольку только Небо, а не народ, имеет право назначать нового правителя. Такой подход разделяет Дж. Тивальд³¹³. Нуйен отмечает недостатки этих подходов и предлагает разрешить эту древнекитайскую «дилемму Евтифрона» обращением к кантианству: в его интерпретации конфуцианец Мэн-цзы, с одной стороны, утверждает, что Небо является источником легитимности, но, с другой стороны, именно народ «придаёт выражение Небесному Мандату»³¹⁴.

Признавая выводы работы Нуйена, автор диссертационного исследования всё же настаивает на том, что в древнекитайской философии и политической практике существует явное предпочтение, отдаваемое одному из полюсов «Небо-народ». Проявляется это предпочтение в следующих положениях.

С переходом к концепции Неба происходят определённые изменения в древнекитайском понятии легитимности. В эпоху Шан-Инь легитимность правителя определяется тем, насколько он почитает духов предков посредством ритуалов и выполняет их волю. При этом связь с духами имели только узкий круг лиц: шаманы (сц, 覡) и шаманки (у, 巫) и, конечно, политическая элита, обладавшая монополией на совершение жертвоприношений. Воля предков узнавалась в ходе гаданий – прежде всего на костях и черепаших панцирях (пластромантия) – после чего могла интерпретироваться в интересах правителя и его окружения. Более того, как отмечает Р. Чан, «правитель, укореняя веру в то, что только он способен получать благословления наиболее могущественного бога (или богов), тем самым позиционировал себя как незаменимого»³¹⁵. Чжоуская концепция Мандата Неба же хоть и оставила за политической элитой привилегию

³¹¹ *Tu Wei-ming*. Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 6.

³¹² Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. с англ. Р.В. Котенко/ - СПб: Евразия, 2000. – С. 96.

³¹³ Tiwald J. A Right of Rebellion in the Mengzi? // *Dao*, Volume 7, Issue 3, September 2008. Pp 269–282.

³¹⁴ *Nuyen A.T.* The "Mandate of Heaven": Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy // *Philosophy East and West*, 2013, Volume 63, Number 2. P. 121.

³¹⁵ *Chang R.H.* Understanding Di and Tian: Deity and Heaven from Shang to Tang Dynasties // *Sino-Platonic Papers*, 2000, No. 108. P. 8.

выступать от имени Неба, в то же время легитимировала практику государственного переворота (китайский термин «революция» – *гэмин*, 革命 – дословно переводится как «лишение мандата»). Фактически кто угодно, при наличии соответствующих возможностей, мог свергнуть правителя и в случае успеха объявить свои действия исполнением воли Неба, решившего наказать недобродетельного вана. Как отмечает американский синолог Д. Графф, «в имперском Китае как для правителей, так и для мятежников привычным делом стало выступать под маской добродетели»³¹⁶. Конечно, такой мятеж вряд ли получится в том случае, если правитель пользуется народной любовью – в этом случае довольно сложно обосновать его свержение. В связи с этим, в отличие от западной традиции, где разработка идеологии всегда предшествует восстанию против режима, в китайской политической культуре оправдание мятежа происходит уже постфактум. Победитель не может не быть добродетельным и не избранным Небом; сверженный правитель не может быть добродетельным. Такое представление о добродетели будет в дальнейшем разработано конфуцианцами; тем не менее, начало формироваться оно, вероятно, уже в Западной Чжоу.

В связи с вышесказанным представляется сформулировать следующее понимание древнекитайской легитимности. Сакральным источником легитимности является Небо, но правитель обладает этой легитимностью постольку, поскольку заботится о благосостоянии народа, т.е. легитимность определяется практической деятельностью правителя в морально-этическом ключе. Сами эти представления парадоксальным образом предвосхищают то, что в XX в. Китай принял в качестве своего «нового» идеологического учения – марксизм-ленинизм с его постулатом о практике как о критерии истины³¹⁷. Нельзя также не вспомнить знаменитое высказывание китайского лидера Дэн Сяопина: «Какая бы ни была кошка – рыжая или чёрная, умеет мышей ловить, значит,

³¹⁶ The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force / ed. by Hansel H.M. Routledge, 2010. P. 203.

³¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.3. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 1.

хорошая»³¹⁸. Таким образом, можно предположить, что основным критерием древнекитайской политической легитимности является «морально-практический».

Наконец, ещё один аспект концепта Небесного Мандата заключается в том, что не столь важно, приходит ли к власти кто-то из культурного ареала *хуася* (华夏), т.е. китайского этноса, или извне. Так, чжоусцы были сино-тибетцами, в связи с чем между ними и шанцами была определённая культурная дистанция. В дальнейшей истории Китая у власти находились монголы (династия Юань, 1271-1368 гг.) и маньчжуры (династия Цин, 1636-1912 гг.). Как отмечает О.В. Литвинов, «на Западе власть рассматривалась с точки зрения, кем эта власть была представлена, а в Китае – каким принципом эта власть руководствовалась»³¹⁹.

С изобретением концепции Небесного Мандата и созданием мифа о завоевании Ся шанцами в китайской политической культуре появился ещё один важный концепт – «политика-история», т.е. тесная связь этих двух сфер и определённая политическая интерпретация истории. Как отмечает Л.С. Переломов, «в периоды кризиса власти, острого противоборства в её высшем эшелоне... сфера действия “истории” расширяется»³²⁰. На практике это проявилось, в частности, в том, что в китайской истории с приходом каждой новой династии писалась её официальная хроника, а предшествующая история трактовалась с целью легитимации нынешней власти и её политического курса. В связи с этим вполне вероятно, что свергнутый шанский Ди Синь вовсе не был таким аморальным правителем, как его описывает китайская историография (так, ханьский историк Сыма Цянь в своём известном труде «Ши цзи» утверждает, что тот «вином наполнял пруды, развешивал мясо, [из туш как бы] устраивая лес, заставлял мужчин и женщин нагими гоняться друг за другом [между прудов и

³¹⁸ Дэн Сяопин. Избранное. Том 1 (1938-1965). - Пекин, Издательство литературы на иностранных языках, 1995. – С. 410.

³¹⁹ Литвинов О.В. Китайский путь к демократии. - М.: Научная книга, 2004. – С. 73.

³²⁰ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - М.: «Восточная литература» РАН, 2009. – С. 110.

деревьев] и устраивал оргии на всю ночь»³²¹). Другой известный пример уже из XX в. – направленная против министра обороны Линь Бяо кампания 1973-74 гг., для которой маоисты обратились к классической китайской философии. В то же время следует согласиться с В.М. Крюковым в том, что если в имперском Китае обращение к древности было в первую очередь орудием закулисной борьбы и служило в качестве формального оправдания своекорыстных политических шагов, то «в условиях архаического общества подобный парадигматический синдром не мог являться способом или объектом манипуляции: он был самой тканью культуры и скорее сам манипулировал общественным сознанием, устанавливая все события в единую перспективу»³²².

³²¹ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т.1 / пер. с кит. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина/ - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 175.

³²² Крюков М.В. Неумолимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. - М.: «Памятники исторической мысли», 2009. – С. 260.

2.2. Анархия межгосударственных отношений эпохи Восточная Чжоу как стимул возникновения ключевых политико-философских учений

Чжоуские правители стремились к созданию централизованного государства, но в связи с неразвитостью системы дистрибуции общественного продукта политической элите пришлось довольствоваться организацией удельной системы *фэнцзянь* (封建). После смерти Му-вана (928 г. до н.э.) начался упадок правящего дома. В 842 г. до н.э. Ли-ван, вызвавший народное недовольство своим тираническим правлением и лишившийся поддержки знати *чжухоу* (诸侯), был вынужден бежать из столицы. А в 771 г. до н.э. войска варваров разгромили столицу Чжоу и убили Ю-вана, что ознаменовало наступление эпохи Восточная Чжоу (770-255 гг. до н.э.), в которой сформировалась многополярная система, где чжоуские политические ритуалы уже имели всё меньшее значение по сравнению с реальным балансом сил.

В начале династии Восточная Чжоу ван всё ещё был не только формальным правителем, но и обладал определёнными рычагами влияния на вассальных князей. Одним из таких рычагов был институт *цинши* (卿士) – пост первого министра при дворе Сына Неба, который занимал правитель одного из сопредельных царств. *Цинши* должен был защищать интересы монарха в коммуникации с другими князьями, что могло выливаться и в карательные походы (так, чжэнскому князю Чжуан-гуну было приказано выступить против правителя царства Сун, который дерзнул не прибыть к вану на аудиенцию). Другим рычагом было право инвеституры – утверждение князей и их наследников на владение наделами, осуществляемое через вручение ваном нефритового жезла. Наконец, Сын Неба назначал на высшие должности сановников удельных княжеств. Тем не менее, домен вана стремительно приходит в упадок, и в связи с усилением периферийных царств (Ци, Цзинь, Чу) в политической истории Восточной Чжоу начинается эпоха борьбы за гегемонию, которую Д.В. Деопик и М.Ю. Ульянов делят на два периода: доминирование северных гегемонов (696-597 гг. до н.э.) и выход на политическую сцену южных царств (597-453 гг. до

н.э.)³²³. Первым из гегемонов (ба, 霸) стал Хуань-гун, правитель царства Ци; чжоуский ван официально признал его статус в 667 г. до н.э. Формально гегемон выполнял те же функции, что и *цинши* и действовал как бы от лица Сына Неба, карая выступающие против вана царства (например, царства Вэй, поддержавшего дворцовый переворот 675 г. до н.э.) и защищая Поднебесную от нападений полуварварских периферийных государств. Де-факто же ван перестал играть важную роль в межгосударственных отношениях и даже постепенно начал терять свой сакральный статус (некоторые князья начинают видоизменять ритуальные нормы, а другие, как, например, правитель царства Чу, даже стали называть себя ванами). Удельные князья получили возможность создавать и жаловать субуделы в своих вотчинах; при этом местные аристократы становились вассалами правителя княжества, а не вана.

Возникает вопрос, почему при таких обстоятельствах гегемон не свергнул вана и не привёл к власти собственную династию, обосновав свои действия утратой правящим домом Небесного Мандата. Нельзя не согласиться с Л.С. Васильевым, который предполагает, что Хуань-гун и его советник Гуань Чжун не верили в успех политического переворота³²⁴. В то же время едва ли можно ограничиться лишь ссылкой на политико-социальную конъюнктуру. Как отмечает Янь Сюэтунь, даже в более позднюю эпоху Чжаньго «подчёркивается важность уважения к межгосударственным нормам в установлении и сохранении гегемонии»³²⁵.

Гегемон регулярно созывал съезды князей, на которых принимались соглашения-клятвы (мэн, 盟), регулирующие межгосударственные отношения. Конфуцианец Мэн-цзы в своём труде описывает съезд в Куйцю в 651 г. до н.э., по итогам которого был принят договор из пяти статей, свидетельствующий о

³²³ История Китая с древнейших времён до начала XXI века. Т. 1. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н.э. / Гл ред. С.Л. Тихвинский, отв. ред. А.П. Деревянко. - М.: Наука – Вост. лит., 2016. – С. 771.

³²⁴ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 288.

³²⁵ Yan Xuetong. Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. P. 110.

стремлении князей сохранить единую политическую культуру в Поднебесной³²⁶. Как отмечает Сю Чо-юнь, «Хуань-гун использовал своё положение в качестве гегемона для того, чтобы создать новый межгосударственный порядок, охраняемый не столько авторитетом, сколько консенсусом»³²⁷.

В то же время далеко не все княжества признавали действующего гегемона: на юге стремилось к расширению своего влияния царство Чу, что вылилось в ряд конфликтов между гегемоном и чуским Чэн-ваном (656, 655, 645 гг. до н.э.). После смерти Хуань-гуна в 643 г. до н.э. царство Ци утратило статус гегемона, и в ответ на давление Чу царствами Цзинь, Цинь, Ци и Сун был создан античуский блок. Коалиция успешно противостояла Чу и в 632 г. до н.э. разгромила армию неприятеля в битве при Чэнпу, в результате чего гегемоном стал правитель Цзинь Вэнь-гун. Его смерть в 628 г. до н.э., по мнению Л.С. Васильева, стала поворотным моментом в политической истории Восточной Чжоу, поскольку произошла «институционализация статуса и должности гегемона-ба, перенос центра тяжести с личности на должность»³²⁸. На первый план вышла не личность гегемона, а военная мощь его царства. После смерти Вэнь-гуна усиливается противостояние между царствами Цинь и Цзинь; вскоре к этой борьбе подключается и Чу, а затем и новые претенденты – южные царства Ю и Уэ. Периодически совершались попытки остановить постоянные междоусобицы: так, в 546 г. до н.э. в царстве Сун встретились представители всех основных государств и договорились о разделе сфер влияния между Цзинь, Цинь, Ци и Чу, а также об ограничении числа боевых колесниц в распоряжении у каждого из царств (в связи с чем можно считать это соглашение одним из первых в истории договоров об ограничении вооружений). Тем не менее, это лишь ненадолго способствовало стабилизации межгосударственных отношений и не смогло предотвратить дефеодализацию Поднебесной. Крупные царства начинают

³²⁶ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 368.

³²⁷ The Cambridge History of Ancient China / edited by M. Loewe, E.L. Shaughnessy. Cambridge University Press, 1999. P. 557.

³²⁸ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 91.

поглощать мелкие, конфликты обостряются. В 473 г. до н.э. царство У было завоёвано царством Юэ, а в 403 г. до н.э. распад Цзинь на три царства (Вэй, Чжао и Хань) ознаменовал начало периода Чжаньго (Сражающихся царств).

В этот период борьба велась преимущественно между семью основными политическими акторами: Ци, Вэй, Чжао и Хань, расположенными между Чу на юге и Янь на севере, и Цинь, находившемся на западе. Более мелкие центральные царства (Чжоу, Чжэн, Сун, Лю) не имели возможностей для территориальной экспансии и по сути выступали в роли буферных зон между «семью сильнейшими» (*чжаньго цисюн*, 战国七雄). При этом противоборство шло уже не за титул гегемона, мало кому нужный в условиях межгосударственной анархии, а за контроль над всей Поднебесной. В 325 г. правитель Цинь присвоил себе статус вана; вскоре то же самое сделали и другие князья, обозначая свои политические амбиции.

М. Льюис выделяет четыре периода в истории Чжаньго:

1. Альянс Вэй, Чжао и Хань (403-383 гг. до н.э.) с целью территориальной экспансии за счёт земель соседних царств Ци, Чу и Цинь;
2. Противоборство между Вэй, Чжао и Хань и возвращение Чу на политическую арену (383-366 гг. до н.э.);
3. Постепенное возвышение царства Цинь (366 г. до н.э. – вторая половина IV в. до н.э.)³²⁹;
4. Период альянсов (вторая половина IV в. до н.э. – 260 г. до н.э.), который, может быть разделён на три подпериода: борьба с Вэй и завоевание южных варварских государств Шу и Ба (вторая половина IV в.), борьба с Ци (301-284 гг. до н.э.) и борьба с Чжао (284-260 гг. до н.э.)³³⁰.

³²⁹ The Cambridge History of Ancient China / edited by M. Loewe, E.L. Shaughnessy. Cambridge University Press, 1999. P. 617.

³³⁰ Ibid., p. 634.

Начиная со второго периода, для межгосударственных отношений Чжаньго становится характерным формирование многочисленных альянсов и частая смена союзников – тенденции, вызванные к жизни необходимостью сохранить баланс сил. Своего апогея система альянсов достигла в четвёртый период, когда дипломат Чжан И, стремившийся к созданию союзов по горизонтали (ляньхэн, 聯橫), способствовавших усилению Цинь, противостоял Су Циню, пытавшемуся оформить союз по вертикали (хэцзун, 合縱), направленный против Цинь. В философском трактате «Хань Фэй-цзы» об этих двух видах союзов говорится следующее: «союз “Цзун” объединяет много слабых [государств] для удара по одному сильному, а союз “Хэн” служит одному сильному [государству] для удара по многим слабым»³³¹. «Вертикальный союз» представлял собой объединение сил шести царств – от северного Янь до южного Чу – для отражения циньской военной агрессии³³² и мог бы быть непреодолимым препятствием для амбиций Цинь, если бы между участниками не было разногласий. Соответственно, суть «горизонтального союза» заключалась в том, что Цинь использовало территорию одного из восточных царств в качестве плацдарма для военных операций. Царства постоянно меняли союзников, и система межгосударственных отношений, основанная на добродетели, окончательно уступила место анархии, где ключевую роль играл баланс сил, а «рыцарские» ритуалы аристократии сменились риторическими приёмами и стратагемами дипломатов Чжаньго. Лишь в 221 г. до н.э. Поднебесная была вновь объединена под руководством правителя царства Цинь, Цинь Шихуанди, который положил начало династии Цинь (221-206 гг. до н.э.).

Каковы причины победы Цинь? Прежде всего это выгодное геополитическое положение. Цинь располагалось в долине реки Вэйхэ на равнине Гуаньчжун, бывшем центре Западной Чжоу – защищённой со всех сторон горами житнице. Другим царствам меньше повезло в геополитическом плане: например, Хань и

³³¹ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. - М.: Мысль, 1973. – С. 271.

³³² Подробнее об обязательствах государств союза при агрессии Цинь см. [Фань, 1958, 233].

Вэй, находившиеся в центре, были окружены потенциальными противниками. Вторая причина – это интеллектуальный потенциал Цинь, его дипломаты и реформаторы. Как отмечает Янь Сюэтун, «соревнование за талантливые кадры и действия по установлению собственной гегемонии очень тесно связаны в период Чжаньго»³³³. В то же время возникает вопрос, почему остальные государства не смогли создать баланс сил, который сдерживал бы агрессию Цинь, особенно учитывая то, что баланс сил возникал при противостоянии всем предыдущим претендентам на трон. Эту проблему рассматривает Виктория Тин-бор Хуэй в работе «Война и формирование государства в Древнем Китае и Европе раннего Нового времени»³³⁴. Она приходит к следующим выводам:

1. Зачастую исследователи не учитывают того, что стратегии, направленной на достижение баланса сил, может быть противопоставлена стратегия «разделяй и властвуй» (то есть союз *лянхэн*), которая может оказаться более эффективной;
2. Цинь пользовалось слабостями своих соперников: медленным формированием союзов, отсутствием единого командования, недоверием друг к другу и стремлением к экспансии, нерешительностью в выборе между стратегией баланса сил и стратегией присоединения к сильнейшему (*bandwagoning*); также Цинь прибегало к стратегии *лицзянь* (离间) – сеяло вражду между своими противниками;
3. Балансирование осложнялось тем, что сразу все основные акторы стремились установить свою гегемонию, в связи с чем каждое государство видело угрозы сразу с нескольких сторон. Цинь долгое время не воспринималась в качестве главной угрозы, что позволяло ей манипулировать другими царствами.
4. Цинь расширяла свои владения на протяжении 135 лет, завоёвывая новые территории по небольшим частям. В отличие от революционной Франции,

³³³ Yan Xuetong. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power* / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. P. 109.

³³⁴ Tin-bor Hui V. *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 2005. Pp. 54-109.

которая резко повысила свои наступательные возможности и стала восприниматься как значительная угроза, Цинь усиливалась крайне медленно.

Наравне с яростным противоборством, как отмечает Ю. Пинес, «несмотря на политическую дезинтеграцию, многие факторы повлияли на то, что государственные деятели эпохи Восточной Чжоу осознали свою принадлежность к общему в экономическом, военном и культурном отношении пространству – Поднебесной»³³⁵. Правители государств воспринимали друг друга как членов большой семьи, и, согласно китайскому историку Чжоюнь Сю, «межгосударственные соглашения обычно включали в себя положения, связанные с семейным правом – например, запрет на смену престолонаследника или занятие наложницей места первой жены – наравне с положениями о границах, взаимопомощи в тяжёлые времена, правах водопользования и налоговых льготах»³³⁶. В конце Чуныцю – Чжаньго шло бурное развитие торговли (хоть и сдерживаемое высокими таможенными пошлинами); закреплялось региональное разделение труда; прокладывались новые каналы и расширялось речное сообщение; произошла относительная унификация денежной системы (сформировалось три региона, в каждом из которых использовался один из трёх видов монет: в форме меча, заступа или раковины); сближалась письменность царств³³⁷. Как отмечает М.С. Хаютина, формируется и «общее правовое пространство на договорных отношениях», что, в частности, проявилось в заключении в 561 г. до н.э. Боского соглашения – отказе принимать под защиту беглых злодеев из других царств³³⁸. Наконец, этот же период в Китае совпадает³³⁹ с «осевым временем» К. Ясперса – эпохой перехода от мифологического к

³³⁵ Pines Y. "The One That Pervades the All" in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of 'The Great Unity' Paradigm" // T'Oung Pao, 2000, vol. 86, no. 4/5. P. 300.

³³⁶ Cho-yun Hsu. Applying Confucian Ethics to International Relations // Ethics & International Affairs, 1991, Vol. 5, Issue 1. P. 18.

³³⁷ Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. - М.: Наука-Восточная литература, 1993. – С. 8.

³³⁸ Хаютина М.С. Приём беглецов в условиях мультигосударственной системы древнего Китая: предварительные наблюдения // Общество и государство в Китае. - 2009. - №39-1. - С. 32.

³³⁹ Как отмечает Л.С. Васильев, более верным было бы сказать, что в Китае осевое время следует разделить на три этапа, первый из которых относится ещё к началу династии Чжоу, когда была разработана концепция Небесного Мандата [Васильев, 2006, 5].

философскому мировоззрению, в которую формируются ключевые для мировых культур религиозные и философские учения³⁴⁰. Представители возникших в Поднебесной «ста школ китайской мысли» (*чжу цзы бай цзя*, 诸子百家), стремившиеся вернуть утраченную гармонию, свободно путешествовали по воюющим царствам, стремясь убедить правителей вооружиться их политико-философскими идеями, и тем самым создавали интеллектуальный континуум.

Таким образом, Китай времён Восточной Чжоу ярко демонстрирует две универсальные закономерности международных отношений³⁴¹ – центростремительную (становление целостного мира) и центробежную (фрагментация Поднебесной). При этом, хотя основными акторами на политической арене Чжаньго являются государства, огромную роль играют негосударственные участники – странствующие философы или даже военно-философские объединения в лице моистских сект. Справедливо высказывание Д. Белла о том, что «периоды Чуньцю и Чжаньго имеют больше общего с нынешней глобальной системой, чем с имперским Китаем»³⁴². В то же время, если современная международная арена сравнима в степени своей анархичности с межгосударственными отношениями эпохи Восточная Чжоу, то насколько вероятно то, что возвышающийся Китай вновь применит легистский сценарий для реализации своих амбиций?

³⁴⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.И. Левиной / - М.: Политиздат, 1991. – С. 32-50.

³⁴¹ Цыганков П.А. Теория международных отношений. - М.: Гардарики, 2003. – С. 89.

³⁴² Yan Xuetong. Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. P. 3.

2.3. Традиционные китайские геокультурные воззрения: хуся и варвары

Китайская цивилизация зародилась на Центральной равнине (*Чжунюань*, 中原), части Великой Китайской равнины, в среднем течении реки Хуанхэ. Уже само географическое положение предопределило замкнутость Китая на себе: равнина окружена горными хребтами Яньшань, Тайханшань и Дабашань; с востока естественной преградой являются моря: Бохайский залив, Жёлтое море и Восточно-Китайское море, в связи с чем естественным маршрутом китайской экспансии было южное направление. Соседнюю столь же древнюю цивилизацию – индскую – от Китая отделяли непреодолимые Гималаи; к северу от них находятся пустыни Гоби и Такла-Макан. Конечно, это не означает, что Китай был полностью отрезан от остального мира и не имел с ним коммуникаций. Так, в начале династии Хань (вторая половина II в. до н.э.) китайский дипломат Чжан Цянь отправился в Среднюю Азию, а в 36 г. до н.э. китайцы, как предположил Г. Дабс, встретились в Таласской битве с римлянами³⁴³. Важной торговой артерией был Великий шёлковый путь, связавший во II в. до н.э. Китай и страны Средиземноморья. Тем не менее, сама география Китая влияла на его чувство культурной самодостаточности. По меткому выражению М.Т. Степанянц, «знаменитая Китайская стена веками оставалась не только важнейшим из памятников китайской архитектуры, но и самым ярким символом изолированности Китая, его отстраненности от происходящего в мире, его принципиального культурного своеобразия, включая специфику типа мышления»³⁴⁴.

Китайская замкнутость на себе во многом была обусловлена взаимоотношением Китая с соседними племенами. Так, во время правления шанского У Дина (XIII в. до н.э.) велись войны с варварскими племенами *туфан* и *гунфан* (иероглифом *фан* 𠂇 шанцы обозначали одновременно область и народ,

³⁴³ Дабс Г. Военное соприкосновение между римлянами и китайцами в античное время // Вестник древней истории. - 1946. - №2. - С. 45-50.

³⁴⁴ Степанянц М.Т. Китайская модель рефлексии // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. - М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – С. 398.

который там проживал), которые периодически совершали набеги на восточные и западные окраины китайского государства. Эти войны не были исключительно оборонительными: территория государства Шан постепенно расширялась, и на бывших варварских территориях создавались аванпосты, обеспечивающие контроль над завоёванными землями. При этом также происходит трибализация окружавших Шан варваров, т.е. превращение их в племена как политические образования первой стадии политогенеза. В то же время, как отмечает Д. Китли, «территории, входившие в культурный ареал Шан, необязательно принадлежали к Шан в политическом плане. В действительности та область, по которой правитель и его свита могли перемещаться в безопасности и на которую он мог притязать при помощи своих союзников и вассалов, была не особенно большой»³⁴⁵. С ослаблением правящего дома эта территория становилась ещё меньше, и если раньше центральная часть государства Шан была относительно защищена от набегов варваров (что, в частности, подтверждается малым числом оборонительных сооружений), то теперь под угрозой была и шанская столица Иньсюй. Так, согласно «Бамбуковым анналам», при правлении Ди И столица Шан подверглась нападению со стороны чжоу³⁴⁶.

Д. Китли следующим образом описывает положение дел в Шан: «вероятно, шанское государство определялось через личную власть (кто правил) и степень родства (в каких родственных отношениях он находился по отношению к центру), а не через контроль над территорией (где правил)... государство представлялось не как территория Шан, но как ряд про-шанских образований, каждое из которых состояло в особых отношениях с центром»³⁴⁷. По всей вероятности, в такой модели мироустройства находятся корни китайской системы социальных связей *гуаньси* (关系). Таким образом, с одной стороны, между шанцами и окружавшими их варварскими племенами-*фан* проходила геокультурная граница, очерчивающая

³⁴⁵ The Cambridge History of Ancient China / edited by M. Loewe, E.L. Shaughnessy. Cambridge University Press, 1999. P. 276.

³⁴⁶ Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжоу шу цзи нянь) / пер. с кит. М.Ю. Ульянова / - М.: Восточная литература РАН, 2005. – С. 112.

³⁴⁷ Keightley D. The Shang State as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions // Early China, 1980, Vol. 5. P. 26.

систему, состоящую из сакрального центра и других элементов, определяемых через связь с центром; с другой стороны, для обеспечения политического контроля шанскому правителю необходимо было взаимодействовать и с варварами, что означало их включение в шанскую геополитическую систему. Это включение чаще всего происходило в форме военных союзов или посредством заключения брака между представителями шанской знати и женщин из варварских племён.

Представления о сакральном центре типичны для многих архаических культур. В. Мюльман для определения такой картины мира ввёл понятие этноцентра, т.е. тождество общества и космоса, где мир мыслится как проекция племени, а устройство общества воспроизводит мир. В этой картине мира не может возникнуть представления о «другом», поэтому, когда в реальности происходит столкновение с чужим этноцентром, происходит не столько адаптация к действительности, сколько попытка включить в себя это «другое»³⁴⁸. Представляется целесообразным подробнее остановиться на специфике древнекитайских представлений об окружающем пространстве и том, как в эту картину мира внедрились элементы иных культур.

Необходимо отметить, что китайская геополитическая и геокультурная картина мира зародилась во времена Шан-Инь, кристаллизовалась в эпоху Чжоу и в дальнейшем практически не претерпевала существенных изменений. Земля представлялась древним китайцам в виде квадрата, в центре которого находилось шанское государство, в котором выделяли центральную часть (*Чжун Шан*, 中商) и простиравшиеся от неё в четыре стороны света 4 земли (*сы ту*, 四土). Д. Китли связывает китайское представление о квадратной земле с ландшафтом Великой Китайской равнины, не обладающей какими-либо выдающимися топологическими элементами³⁴⁹; С. Аллан в свою очередь

³⁴⁸ Дугин А.Г. Геополитика. - М.: Академический проект, 2011. – С. 293.

³⁴⁹ Keightley D. The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 bc). Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2000. P. 81.

объясняет это тем, что центральная часть черепаших пластронов, при помощи которых совершалось гадание, представляет собой квадрат³⁵⁰.

Одно из ранних геополитических представлений эпохи Чжоу в письменных источниках явлено в «Шу-цзин», где его утверждает на практике совершенномудрый правитель Юй. Эта модель двухчленна и состоит, с одной стороны, из 9 округов (*цзю чжоу*, 九州), соответствующих 9 островам в китайской версии мифа о великом потопе, и 5 владений (*у фу*, 五服), опоясывающих центр китайского государства. Это следующие территории:

1. Владения правителя (*дянь фу*, 甸服);
2. Владения князей-хоу (*хоу фу*, 侯服);
3. Владения, несущие повинности по умиротворению [варваров] (*суэй фу*, 綏服);
4. Владения, несущие повинности по обузданию [варваров] (*яо фу*, 要服);
5. Дикие земли (*хуан фу*, 荒服)³⁵¹.

Немного другой вариант содержится в древнекитайском трактате «Го юй» («Речи царств»): «Согласно системе, установленной покойными ванами, в пределах владения [Сына Неба] лежали земли, несшие повинности по обработке полей, а за его пределами – земли, несшие сторожевые повинности. От земель, несших сторожевые повинности, до земель, несших повинности по защите вана, находились земли, несшие повинности гостей; от земель, несших повинности варваров, до земель, несших повинности по обузданию варваров, находились земли, несшие повинности обузданных владений; жуны и дисцы жили на землях, несших неопределённые повинности»³⁵².

³⁵⁰ Allan S. The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China. NY, State University of New York Press, 1991. P. 75.

³⁵¹ Цзян Хао, Цянь Цзунъю. Цзинь гувэнь Шан шу цюань и [Современный полный перевод классической Книги документов]. - Гуйчжоу жэнминь чубаньшэ, 2009. – С. 69-91.

³⁵² Го юй (Речи царств) / пер. с кит. В.С. Таскина/ - М.: Наука-Восточная литература, 1987. – С. 24.

Как можно видеть, в обоих вариантах китайское государство размещается в центре универсума и опоясывается рядом территорий. По всей вероятности, было бы не совсем верным говорить о том, что эти территории представлялись в форме концентрических квадратов – по крайней мере, в ранних источниках не утверждается их квадратность. Джон Хендерсон отмечает, что в «Шу-цзин» «границы изначальных девяти округов... очень неровные, проходящие вдоль извилистых рек и изгибающихся гор... В доханьских источниках практически нет свидетельств того, что *цзю чжоу* воспринимались как имеющие квадратные границы»³⁵³. В то же время, по свидетельству К. Чана, «шанские жилища, храмы, дворцы и гробницы неизменно имеют квадратную или прямоугольную форму»³⁵⁴. По всей вероятности, всё же можно утверждать, что квадрат занимает важное место в геополитических представлениях китайцев уже в эпоху Шан, а ко времени правления династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) китайская «девятеричная квадратная космография» окончательно становится универсальной. Она проявляется и в идее конфуцианца Мэн-цзы о колодезных полях (*цзин тянь*, 井田), и в китайском магическом квадрате *Ло Шу* (洛书), и в структуре китайского города. А позднечжоуский философ Цзоу Янь расширяет традиционную геокультурную схему. Согласно его теории, территория, занимаемая Срединными Царствами, представляет собой девятиклеточный квадрат со стороной в 9000 ли. Этот квадрат занимает девятую часть одного из девяти материков, то есть 1/81 всей Поднебесной³⁵⁵.

Джон Хендерсон отмечает, что в дальнейшей китайской космографии происходит противоборство прямых форм традиционной картографии, в которой ландшафт органично вписывался в квадратные построения, и идей фэншуй, даосской геомантии, отдающей предпочтение извилистым линиям, изгибающимся

³⁵³ Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies // ed. by Raaflaub K., Talbert R. Blackwell Publishing, 2010. P. 68.

³⁵⁴ *Chang Kwang-chih*. The Archaeology of Ancient China. Yale University Press, 1977. P. 291.

³⁵⁵ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 541.

в соответствии с потоками энергии-ци (气)³⁵⁶. У каждой из сторон были свои поборники: например, неоконфуцианец Чжу Си (1130 – 1200 гг.) выступал против квадратной космографии, а философ Гу Яньбу (1613-1682 гг.) наоборот жалел об отходе от традиционного картографирования и видел в нём источник многих бедствий в китайской истории. Некоторые китайские деятели, например, неоконфуцианец Лю Шици (1611-1672 гг.) или конфуцианец-националист Кан Ювэй (1858-1927 гг.) даже предлагали свои проекты по возвращению к квадратной картографии. Несмотря на то, что эти проекты не были воплощены в жизнь, девятиричная квадратная космография продолжала оказывать значительное влияние на разнообразные аспекты китайской повседневности.

Если Центральная равнина является колыбелью древнекитайского политогенеза, то после завоевания шанцев Чжоу политический центр смещается на запад, в долину реки Вэй – регион, который впоследствии будет территорией царства Цинь и, по словам Ли Фэна, «почти всегда выступал в роли китайского хартленда»³⁵⁷. Пришедшие с запада чжоусцы для обеспечения контроля над завоёванными шанцами возвели новую столицу Чэнчжоу, которая вместе со старой столицей Фэнхао образовала центральную геополитическую ось чжоуского государства, из которой осуществлялся контроль над окружающими территориями.

В Западной Чжоу продолжают военные походы против варваров: *гуйфан* и *цюань-жунов* на севере, варварского государства Чу на юге. По всей вероятности, территориальная экспансия вряд ли была основной целью этих кампаний: как и в эпоху Шан, варвары часто нападали на Чжоу и даже доходили до восточной столицы Чэнчжоу, в связи с чем возникала необходимость в превентивных войнах. В итоге после разграбления западной чжоуской столицы цюань-жунами и смерти Ю-вана в 771 г. до н.э. политический центр был перенесён в Чэнчжоу. Эта часть

³⁵⁶ Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies // ed. by Raaflaub K., Talbert R.. Blackwell Publishing, 2010. P. 68.

³⁵⁷ Li Feng. Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045-771 BC. Cambridge University Press, 2006. P. 31.

Китай, включавшая в себя личный домен вана и когда-то бывшая центром шанского государства, стала называться *Чжунго* (Срединными царствами, 中国) – сакральным центром, сосредоточием культуры, ритуала и добродетели, где проживали *хуася* (华夏) – самоназвание древних китайцев. Согласно конфуцианскому трактату «Ли цзи» («Книга ритуалов»), к востоку от Чжунго жили варвары *и*, к югу – *мань*; на западе обитали *жуны*, а на севере – *ди*³⁵⁸. В это время в китайской культуре начинает закрепляться представление о культурном превосходстве хуася над окружающими варварскими племенами, в соответствии с которым чем дальше от Чжунго находилось удельное княжество, тем более варварским оно считалось. Известна формула циского деятеля эпохи Чуньцю Гуань Чжуна: «Варвары – это шакалы и волки, им нельзя идти на уступки. Ся – это родственники, их нельзя оставлять в беде»³⁵⁹.

В связи с чем возникла эта мифологема о превосходстве хуася? Очевидно, что представление о Китае как о светочке культуры во тьме варварства, в одностороннем порядке морально воздействующем на дикую периферию, не соответствует действительности. По словам Л.С. Васильева, «чжоуский Китай активно общался не только с ближней варварской и полуварварской периферией, но и – по меньшей мере спорадически – с более отдалёнными культурными центрами, откуда через протохаров или протоиранцев время от времени приходили мощные потоки цивилизационных новаций, как в форме материальной... так и духовной культуры»³⁶⁰. По всей вероятности, можно выделить две причины формирования этого мифа. С одной стороны, идеологема Небесного Мандата, тесно увязанная с добродетелью, способствовала появлению идеи если ещё не морального совершенствования, то, по крайней мере, морального достоинства, морального облика, которому не соответствовали представители варварских племён. С другой стороны, уже в эпоху Шан

³⁵⁸ Legge J. The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki, I-X. Oxford, At The Clarendon Press, 1885. P. 229.

³⁵⁹ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. - М.: Наука, 1978. - С. 274.

³⁶⁰ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. - С. 33.

проявилось то, что Г. Шелак описывает следующим образом: «шанское государство, вероятно, было сильнейшим [в своём окружении], но недостаточно сильным, чтобы обеспечить подчинение других, и недостаточно большим, чтобы безнаказанно игнорировать их»³⁶¹. От понимания неспособности подчинить другие государства довольно легко перейти к мысли о ненужности такого действия, которую можно подкрепить уже существующими представлениями о примате добродетели. Таким образом, в очередной раз проявляется тесная связь китайской политической легитимности, этики и геополитики.

В то же время реальная политика продолжала отличаться от китайских геокультурных и геополитических представлений. Как отмечает Л.С. Васильев, «между хорошо заселенными территориями основных царств и княжеств сохранялось немало пустых неосвоенных земель, а большинство протогосударственных образований северных варваров... еще не были прочно оседлыми и с легкостью перемещались, пытаясь найти наиболее удобное место для своего обитания... В период Чуньцю многие из такого рода небольших полуварварских государственных образований... оказались практически включенными в политическую жизнь Чжунго»³⁶². В китайской традиции это отражено в выделении двух категорий населения Поднебесной, *гожэнь* (国人), т.е. чжоусцев-носителей культуры, и *ежэнь* (野人), постепенно ассимилировавшихся варваров. С одной стороны, чжоуские княжества захватывали варварские земли (например, царство Цзинь присоединило к себе территории варваров *жун* и *ди*); с другой стороны, варварские государства наподобие Чу также вторгались во владения чжоусцев (например, в царства Цай и Суй) и тоже включались в сложную политическую систему Поднебесной. Сю Чжоюнь отмечает, что «все царства, владевшие статусом гегемона, возникли вне Центральной равнины. Некоторые из них (Чу, У, Юэ) явно не восходили этническими и культурными

³⁶¹ Shelach G. The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period // Asian Perspectives, 1996, 35, 1. P. 12.

³⁶² Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 32.

корнями к *хуася*»³⁶³. Важно отметить, что принадлежность к хуася определялась уже не кровным родством, а культурой: ритуалами и религиозными обрядами, языком, бытом.

Таким образом, преграда между хуася и варварами не была непреодолимой, а презрение к варварской культуре сочеталось со своеобразным китайским мессианством, проявлявшемся в моральной культивации местных племён. Как отмечает Цичжи Чжан, «концепт одной семьи всегда существовал параллельно с этнической дискриминацией и был теоретической основой политических решений... На протяжении тысячелетий правители разных династии в той или иной степени проводили политику умиротворения этнических меньшинств»³⁶⁴.

³⁶³ The Cambridge History of Ancient China / edited by M. Loewe, E.L. Shaughnessy. Cambridge University Press, 1999. P. 565.

³⁶⁴ Qizhi Zhang. An Introduction to Chinese History and Culture. Springer, 2015. P. 116.

2.4. Древнекитайская этика и практика войны

В эпоху Шан-Инь войны, как и во многих других культурах (например, Цветочные войны в Мезоамерике), велись не только для расширения своего влияния и в качестве превентивной защиты, но и для захвата пленных с целью их последующего жертвоприношения (в частности, шанские гадательные кости говорят о принесении в жертву представителей народа цян). Концепт жертвоприношения был подробно проанализирован Рене Жиаром, который отметил, что «жертвоприношение защищает сразу весь коллектив от его собственного насилия, оно обращает весь коллектив против жертв, ему самому посторонних»³⁶⁵. Этим функции жертвоприношения, однако, не ограничиваются. Несмотря на утверждения некоторых синологов о том, что жертвоприношения совершались лишь потому, что шанцам некуда было девать пленников, а после институционализации использования военнопленных в качестве трудовой силы исчезли и жертвоприношения³⁶⁶, по всей вероятности, более правдивым является гипотеза Г. Шелака, согласно которой «человеческие жертвоприношения могли представляться в качестве вспомогательного инструмента легитимации шанского политического контроля над населением и укрепления альянсов между Шан и их союзниками в войнах против чужеземных государств»³⁶⁷.

С расцветом раннежозуевского гуманизма в форме концепции *дэ* человеческие жертвоприношения выпадают из китайской культуры. В то же время, что было проанализировано в уже классической работе М. Льюиса «Санкционированное насилие в Древнем Китае»³⁶⁸, замещением человеческого жертвоприношения стали войны. Войны продолжают быть способом утверждения политической легитимности, но вместе с тем становятся и ритуальным актом подношения предкам и духам. Здесь же проявляется и тесная связь между войной и охотой: в ходе последней добываются животные для последующего жертвоприношения, и

³⁶⁵ *Жиар Р.* Насилие и священное / пер. с франц. *Г. Дашевского* / - М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С. 15.

³⁶⁶ *Huang Zhan Yue.* Human Sacrifice and Ancient Chinese Society // *Archeological Review from Cambridge*, 1989, 8 (1). Pp. 76-80.

³⁶⁷ *Shelach G.* The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period // *Asian Perspectives*, 1996, 35, 1. P. 2.

³⁶⁸ *Lewis M.* Sanctioned Violence in Early China. State University of New York Press, 1990. 374 p.

вместе с тем утверждается политический контроль над территорией (охотиться правитель может только в тех землях, что принадлежат ему или его союзникам).

Если в эпохи Шан-Инь и Западную Чжоу войны ведутся в основном против варварских племён, то в Восточную Чжоу акцент постепенно смещается в сторону внутренних междоусобиц. Л.С. Васильев выделяет несколько типов войн в эпоху Чуньцю:

1. Войны между крупными сильными царствами или их коалициями, направленные на изменение баланса сил;
2. Войны между небольшими царствами, часто соседями;
3. Межклановые и внутриклановые войны в пределах царств³⁶⁹.

Практически во всех случаях не происходило аннексии побеждённого царства. Войны велись не за территорию, а для расширения влияния собственного царства, возмездия за нанесённое оскорбление или наказания за неподобающее поведение, воздействия на внутривполитические дела того или иного княжества. «Победители в первую очередь стремились не к приобретениям, а к постепенному усилению. В ряде случаев на передний план выходило стратагемное мышление тех, кто умел ждать своего часа и готовиться к нему»³⁷⁰ – так Л.С. Васильев характеризует войны Восточной Чжоу.

Следует отметить, что уже начиная со времён захвата чжоусцами Шан-Инь в китайской культуре формируется представление о необходимости оправдания военной агрессии. Конечно, в первую очередь это было вызвано политической конъюнктурой: во-первых, необходимо было обосновать свержение Ди Синя и легитимность дома Чжоу; с другой стороны, сдерживать анархию межгосударственных отношений эпохи Восточная Чжоу и сформировать некие рамочные правила, которые предотвратили бы эскалацию насилия; в-третьих, как отмечает С.И. Блюмхен, чжоуским правителям было необходимо «получить

³⁶⁹ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 325-331.

³⁷⁰ Там же, с. 329.

значительные преимущества в неизбежно разгоревшемся соперничестве за власть («Большой игре») и закрепить за собой роль арбитров там, где они, вообще-то, должны были стать пострадавшими»³⁷¹. В то же время уже в самом китайском типе бытийствования и китайском восприятии мира есть нечто, что определяет агрессию как что-то чрезмерное и требует её оправдания. Взгляды древних китайцев на способы разрешения конфликтов определяются дихотомией *вэнь* (культура или в этом контексте «мягкая сила», воздействие через влияние, 文) – у (жёсткая сила, 武). Среди китайских мыслителей нет пацифистов в смысле полного отказа от ведения военных действий – все они в той или иной степени признают необходимость взяться за оружие при определённых условиях. Тем не менее, большинство из них утверждает примат *вэнь* над *у*, причём в такой степени, что идеальный правитель добивается своих целей без применения насилия. Дж. Фэрбэнк видит в этом «пацифистский уклон китайской традиции»³⁷². Ещё одной характерной чертой древнекитайского этического дискурса является то, что философы предпочитают говорить не о «справедливой войне» (*и чжань*, 义战), а о «справедливой армии» (*и бин*, 义兵, или *и цзюнь*, 义军). Как отмечает Ло Пинчын, «акцент делается больше на том, насколько добродетелен тот, кто начинает справедливую войну, а не на том, насколько правомерно то или иное действие»³⁷³. Исключением из древнекитайского философского «мэйнстрима» были легисты, чьи взгляды довольно близки к милитаризму. Идеал легистов – сильная армия, постоянно ведущая завоевательные войны и не чуждающаяся никаких способов достижения победы. Одним из сторонников легистской философии был циньский полководец Бай Ци, получивший прозвище «мясник по человечине»: после битвы при Чанпине в 260 г. до н.э. он казнил 400 тысяч сдавшихся в плен солдат противника. Тем не менее, даже первый император династии Цинь, объединивший Китай в 221 г. до н.э. во многом благодаря своим советникам-легистам, чувствовал необходимость в оправдании своих завоеваний.

³⁷¹ Блюмхен С.И. «Большая игра» времён Чунь-цю // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. - С. 37.

³⁷² Kierman F.A., Fairbank J.K. Chinese Ways in Warfare. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. P. 7.

³⁷³ Ping-cheung Lo, Twiss S.B. Chinese Just War Ethics: Origin, Development, and Dissent. Routledge, 2015. P. 11.

В связи с этим в 218 г. до н.э. на горе Чжифу был установлен камень с высеченным на нём восхвалением Цинь Шихуанди, «почувствовавшим жалость к народу и выславшим войска в карательный поход»³⁷⁴ против остальных князей.

Первичные политические представления древних китайцев и их взгляды на войну в частности были зафиксированы в «Книге документов» (Шу-цзин, 书经, или Шан шу, 尚书). Как и все ранние китайские источники, она составлялась не одним мыслителем, а группой учёных (хотя составление сборника обычно приписывается Конфуцию). Так же, как и другие книги, она содержит как ранние главы (например, глава Пань-гэн многими считается самой ранней главой в документе и, соответственно, первым документом в китайской истории, предвосхищающим даже надписи на гадательных костях династии Шан), так и поздние вставки (так, глава «Канон Яо» была составлена не во времена правления древнего императора, а, скорее всего, в позднюю Чжоу)³⁷⁵. Г.С. Попова считает, что временной разрыв между созданием первой части главы «Юй шу» и главами «Ся шу», «Шан шу» и «Чжоу шу» мог составлять до 100 лет³⁷⁶. Более того, Шу-цзин представлена в двух версиях, которые соответственно называются «древняя» (состоит из 58 глав) и «новая» (включает 28); последняя считается более аутентичной.

Внешнеполитические идеи в Шу-цзин представлены прежде всего в трёх пассажах, повествующих о нападении Юйя Великого на племя мяо, его сына Ци на правителя Ху и основателя династии Шан-Инь Чэн Тана на Сы Цзе. Все трое лидеров обосновывают нападение апелляцией к воле Неба; так, например, Юй утверждает, что народ мяо непокорный, невежественный и непочтительный, что в окружении правителя мяо «низкие люди», в то время как «благородным мужам»

³⁷⁴ Kern M. The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation. New haven, CT: American Oriental Society, 2000. P. 36.

³⁷⁵ Early Chinese Texts // ed. by M. Loewe. Institute of East Asian Studies, 1994. P. 378.

³⁷⁶ Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // Общество и государство в Китае. - 2013. - Т. XLIII. - Ч. 1. - М.: ИВ РАН. - С. 383-392.

не уделяется никакого внимания³⁷⁷ (учитывая терминологию, по всей видимости, этот отрывок является либо является поздней вставкой, либо был обработан конфуцианцами). Тем не менее, между этими тремя войнами есть ряд различий.

Во-первых, в одном из случаев военная агрессия не приносит успеха. Несмотря на то, что Юй ближе всего к совершенномудрым правителям и, соответственно, обладает наибольшей добродетелью из всех трёх государей, через тридцать дней варвары всё так же оказывают сопротивление вану. В итоге конфликт разрешается несиловым методом: Юй выводит войска и делает ставку на «мягкую силу», культивируя в государстве добродетель; через семьдесят дней правитель мяо, привлечённый мудрым правлением Юйя, покоряется ему. Как видно из приведённого случая, далеко не всегда военная агрессия является приоритетным вариантом; тем не менее, в тексте не артикулируется никаких критериев того, когда следует применять силу «добродетели», а когда силу оружия. Можно, однако, предположить, что именно в силу того, что Юй ближе всего к совершенномудрым, ему изначально следовало отдавать предпочтение несиловым методам. Правителю, обладающему истинной добродетелью, нет никакой нужды прибегать к военным кампаниям, поскольку «мягкая сила» сама привлечёт варваров в сферу влияния вана. Таким образом, уже в Шу-цзине формируется идеалистическая традиция китайской военно-политической мысли.

Во-вторых, в одном из приведённых примеров правитель по сути не является носителем политической легитимности, но, напротив, восстаёт против правящей династии. Чэн Тан, таким образом, вынужден апеллировать к Небу, чтобы доказать своё право на власть. Он утверждает, что «отважившись принести в жертву чёрного быка, дерзнул обратиться прямо к небесным духам»³⁷⁸ и тем самым получил дозволение Неба свергнуть жесткого правителя. Казалось бы, такой аргументации должно быть достаточно для народа Поднебесной, в которой, как свидетельствует раздел «вдумчивое отношение к сомнениям» великого закона,

³⁷⁷ Цзян Хао, Цянь Цзунъю. Цзинь гувэнь Шан шу цюань и [Современный полный перевод классической Книги документов]. - Гуйчжоу жэнминь чубаньшэ, 2009. – С. 46-47.

³⁷⁸ Там же, с. 124.

результаты гадания на черепаших панцирях и стеблях тысячелистника гораздо более значимы, чем мнение народа, чиновников и сановников или даже правителя³⁷⁹. Тем не менее, Чэн Тан приводит ещё один аргумент, на этот раз чисто практический. Он обещает щедро вознаградить тех, кто поддержит его, и предать смерти тех, кто не последует за ним³⁸⁰. Очевидно, что те, кто не согласятся воевать на стороне Чэн Тана, тем самым пойдут против воли Неба, что означает, что они ничуть не лучше, чем порочный правитель; тем не менее, угроза основателя династии Шан едва ли согласуется с гуманистическим характером китайской политической культуры. Де-факто народ ставят перед выбором: либо остаться на стороне недобродетельного, но властвующего по праву престолонаследия вана, либо последовать за Чэн Таном, лидером, может, и добродетельным, но обладающим легитимностью лишь по его собственному заверению.

Уже здесь закладывается проблематика древнекитайской политической легитимности. Если принять версию С.И. Блюмхена, то чжоуские правители действительно смогли воспользоваться сложившейся ситуацией, поскольку вручение Небом Мандата становилось малодостижимым событием. Никто, конечно, не сомневался в том, что Мандат является критерием легитимности, но в то же время не было предложено никаких путей заполнения этого Мандата. По всей вероятности, именно эта неопределённость и привела к кровавой развязке Восточной Чжоу в лице периода Чжаньго.

Поскольку на поле боя времён Западной Чжоу и Чуныцю сталкиваются в основном аристократы, а не мобилизованный простой народ, в полном соответствии с идеалом добродетели складываются и военные ритуалы. Так, широко известна история о том, как в ходе битвы между Цзинь и Чу цзиньский Ци Чжи трижды спешивался и приветствовал чуского правителя Гун-вана³⁸¹. Уже упоминавшийся Чжуан-гун, оскорблённый ваном, выступил против него; узнав о

³⁷⁹ Там же, с. 232-246.

³⁸⁰ Там же, с. 113-114.

³⁸¹ Го юй (Речи царств) / пер. с кит. В.С. Таскина / - М.: Наука-Восточная литература, 1987. – С. 197.

том, что ван получил ранение в ходе сражения, приказал прекратить битву и отправил подчинённого узнать о здоровье вана³⁸².

В то же время, как отмечает Л.С. Васильев³⁸³, такое поистине рыцарское поведение соседствовало и с довольно сомнительными методами. Например, в 589 г. до н.э. колесница правителя Ци застряла в грязи, и он, желая избежать пленения, обменялся одеждами со своим колесничим. Едва ли можно сказать, что это было несмываемым позором – через сто лет сам Конфуций был вынужден бежать в платье простолюдина из царства Сун от стремившегося убить его военачальника. Но это свидетельствовало о том, что нормы ведения войны ещё не были детально разработаны, а уж тем более кодифицированы.

К началу периода Чжаньго войны претерпели значительные изменения. Естественный прирост населения, с одной стороны, и рост числа междоусобиц с другой привели к повышению значимости пехоты и внедрению массовой мобилизации солдат из крестьян. С другой стороны, эрозия межгосударственной системы приводит китайских лидеров к мысли о том, что обеспечить выживание своего собственного государства и завоевать остальные нужно любой ценой. Складывается древнекитайская культура стратагемного мышления – набора тактических приёмов, направленных на достижение стратегических целей искусными непрямыми путями. Возникают трактаты, посвящённые военному делу (самый известный из них – «Искусство войны»), появляются профессиональные военные стратеги, делающие ставку на тактические хитрости. Западножоуское рыцарство уходит в прошлое, уступая место стратегическому расчёту.

³⁸² Legge J. The Chinese Classics: Translated into English. Vol. V. The Chun Tsew with the Tso Chuen. London, Trubner & CO, 1872. P. 44.

³⁸³ Васильев Л.С. Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 362.

ГЛАВА 3. ПАРАДИГМЫ КИТАЙСКОЙ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

3.1. Китайская философия как кузница китайской стратегической культуры

3.1.1. Специфика древнекитайской философии и проблематика древнекитайской рациональности

Е.А. Торчинов отмечал, что в востоковедении выделяются «несколько подходов к интеллектуальному восточному наследию, ни один из которых нельзя назвать удовлетворительным»³⁸⁴. В частности, это следующие два подхода:

1. Ориенталистский – характеризуется, с одной стороны, подчёркиванием инаковости Востока, его экзотики и мистического характера, с другой – чувства превосходства «рационального» западного дискурса. Этот подход применялся при зарождении китаеведения, когда первые, далеко не совершенные, переводы классических китайских философских текстов формировали представление западных читателей о восточных культурах. Анализ «ориентализма» посвящена известная работа Э.В. Саида³⁸⁵.

2. Объективистский – рассматривает восточные реалии лишь как объекты отстранённого анализа. По мнению Торчинова, этот подход также является проявлением европоцентризма, хоть и завуалированным, поскольку восточная философия и культура здесь познаётся в соответствии с разработанными на Западе идеалами объективного исследования. В итоге получается, что этот подход изучает не столько реальность, сколько сконструированный им же симулякр. К тому же зачастую исследователь подсознательно (а иногда и вполне осознанно) ищет сходства с концепциями, известными ему из своей культуры, и тем самым вестернизирует изучаемый материал. Объяснение этому можно найти в работах М. Хайдеггера, описавшего предструктуру понимания и предложившего понятие

³⁸⁴ Торчинов Е.А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Серия «Мыслители», Выпуск 11. - СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.192.

³⁸⁵ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова/ - СПб.: Русский мир, 2006. – 640 с.

герменевтического круга: исследователь предзадаёт собственное прочтение текста³⁸⁶.

Безусловно, при анализе китайской философии в целом и проблематики рациональности древнекитайской философии в частности, необходимо избегать крайностей, выраженных в этих подходах. По мнению автора исследования, ориентализм до сих пор жив в разных академических областях, в том числе и в теории международных отношений. К примеру, он проявляется в своеобразном восхищении инаковостью китайского геополитического и стратегического мышления, явленного, например, в концепции «ши» Сунь-цзы или даже на доске для вэйци, сопровождаемом лишь поверхностным анализом этих сфер.

При анализе чужой культуры, в том числе культуры стратегической, всегда необходимо отдавать отчёт в том, что исследователь вносит в процесс изучения этой культуры свои собственные культурные установки и ценности своей цивилизации. Особенно это важно при анализе таких специфических форм бытийствования, как китайская философия, столь непохожая на философию западную и столь отдалённая от современности промежутком в более чем две тысячи лет. При исследовании китайской философии возникает вопрос: насколько это исследование вообще возможно и объективно с точки зрения инструментария «мировой философий», под которой, конечно, в первую очередь понимается западная традиция. На первый взгляд может показаться, что по сравнению с западной рациональной философией китайское любомудрие иррационально. Насколько тогда возможен его анализ в качестве источника китайской геополитической стратегии? Вопрос ещё больше осложняется обращением к стратегической культуре, которая, вероятно, взаимодействует как со сферой сознательного, так и с областью коллективного бессознательного. В связи с этим представляется более чем целесообразным предварить анализ древнекитайских философских учений рассмотрением проблематики рациональности в китайской философии.

³⁸⁶ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина / - М.: Республика, 1993. – 447 с.

Рациональность – термин, символизирующий одну из ключевых тем философии, фундаментальную проблему, решение которой определяется общим содержанием той или иной философско-методологической концепции. Ряд вопросов, возникающих при анализе этого понятия, весьма обширен. Что такое разумность и каковы её сущностные определения, к каким родам и видам бытия они применимы? Являются ли они неизменными и абсолютными или изменяются в ходе развития научно-философской мысли? На каких основаниях может строиться типология различных модификаций рациональности?

«Логоцентрическая» парадигма европейской философии, сложившаяся в античности и достигшая наибольшего расцвета в классическом рационализме, основывалась на убеждении в полной постигаемости человеческим разумом абсолютных и неизменных законов мироздания. Центральное место в этой парадигме рациональности признавалось за законами логики – фундаментальными принципами бытия и мышления. Таким образом, всё, что соответствует законам логики, рационально. Но, как справедливо отмечается в Новой философской энциклопедии, «разумность» и «логичность» не синонимичны. Во-первых, логически корректными могут быть и бессмысленные, иррациональные «умозаключения». Во-вторых, разумность той или иной системы можно определять через ряд признаков – целесообразность, эффективность, экономия средств, гармоничность, успешная предсказуемость и т.д. Идеал логоцентрической рациональности охватывает всё множество этих характеристик, но рациональность как характеристика умственных и практических действий человека не совпадает с этим идеалом³⁸⁷.

Таким образом, для описания рациональности выбираются те свойства, которые полагаются существенными на данном этапе. Рациональность предстаёт в различных исторических формах: классическая рациональность, неклассическая, постнеклассическая. Как утверждает Н. Автономова, «значение понятий "рациональность", "рациональный" функционально, контекстуально обусловлено:

³⁸⁷ Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия, 2010. [Электронный ресурс]. — Режим доступа <http://iph.ras.ru/elib/2555.html>.

оно зависит от того, в каком ряду сопоставлений и противопоставлений возникает это понятие, противопоставляется ли рациональное мнению (античность), вере (средневековье), догматизму предрассудков (эпоха Просвещения), эмпирическому – будь то интуитивистскому, сенсуалистическому или иррациональному (в каких бы конкретных формах оно ни воплощалось – воля, жизнь, инстинкт, бессознательное и т.п.)»³⁸⁸.

В синологии можно выделить несколько подходов к пониманию древнекитайской философии и определению её рациональности:

1. «Предфилософско-метафорический». Представители этого подхода считают, что категории древнекитайской философии представляют собой некие образы, метафоры, высшей целью которых является «поэтическая энигматичность» в ущерб научно-рациональной составляющей. Такой подход означает, что китайская философия лишается философского статуса и по сути становится предфилософией или парафилософией. По мнению представителей этого подхода, наука в Китае была практически не развита из-за специфики философии; отрицается рациональность китайской философии.

2. «Логико-рациональный». По мнению представителей этого подхода, «категории китайской философии обладают рациональным, более того, конкретно-научным содержанием и соответственно тяготеют к логически упорядоченным формам их описания, включая точные и формализующие методы»³⁸⁹.

3. «Компромиссный» - представляет собой попытку совместить указанные подходы, избавив их от внутренних противоречий.

Х. Хакманн связывал отсутствие стройной философской системы в Древнем Китае со спецификой китайского языка. По мнению Хакманна, природа китайского языка такова, что не позволяет его носителям ясно и полноценно

³⁸⁸ Автономова Н.С. Рассудок - Разум - Рациональность. - М.: Наука, 1988. – С. 11.

³⁸⁹ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 69.

выражать философские идеи. Китайский язык моносиллабический и тональный, не является флективным, в связи с чем число возможных слогов в нём ограничено, как и число используемых в повседневном общении иероглифов. Результатом этого является то, что, во-первых, в языке не хватает слов для выражения понятий, и поэтому невозможно формирование высокоразвитой системы идей об объектах, понятиях, отношениях и связях между ними, что необходимо для развития философии; во-вторых, в языке не хватает средств для выражения отношений (например, словоизменения), поэтому невозможна точность выражения мысли³⁹⁰.

Г. Дабс утверждает, что одной из причин стало то, что интеллектуалы Древнего Китая так и не осознали важность теоретической науки, поэтому китайская философия была практической – «она была тесно связана с решением практических проблем политического и морального характера и не смогла взлететь в теоретические выси метафизики и эпистемологии»³⁹¹. Второй причиной стала неразвитость математики как «чистой науки». Опять же, математика была призвана решать чисто практические задачи и была уделом ремесленников и астрологов. Третьей причиной стало принятие конфуцианства как государственной философии, в связи с чем не осталось места для творческой мысли других философских течений.

Фэн Юлань считает, что Китай не разработал научный метод из-за специфики древнекитайской философии, которой свойственны самосозерцательность, отсутствие интереса к материальному миру, этические поиски. «В Китае не было науки, потому что из всех философий китайская философия наиболее человекоориентированная и наиболее практичная»³⁹². При этом, как отмечает исследователь, хотя в Китае и не было научной рассудительности, это в некотором роде компенсировалось рациональным счастьем, которое являлось целью китайской философии: «поскольку Китай предпочитает наслаждение накапливанию силы, он не нуждается в научном

³⁹⁰ *Hackmann H.F.* Chinesische philosophie. E. Reinhardt, 1927. 407 pp.

³⁹¹ *Dubs H.H.* The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems // *T'oung Pao*, 1928, Vol. 26, No. 2/3. P. 106.

³⁹² *Fung Yu-Lan.* Why China has no Science – an Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy // *International Journal of Ethics*, 1922, Vol. 32, No. 3. P. 260.

знании, которое, как отмечал Бэкон, и есть сила»³⁹³. Рациональный гедонизм как черту китайского менталитета отмечал и Б. Рассел³⁹⁴.

А.Н. Чанышев, рассматривая генезис философии в древнем мире, выделяет предфилософию (или профилософию) – «предысторию философии как совокупность духовных предпосылок философии, созданных предшествующим её генезису развитием культуры»³⁹⁵, - протофилософию как результат этого генезиса, первичную философию, всё ещё несущую в себе элементы предфилософии, и парафилософию как некую идеологическую надстройку над философией, сочетающую в себе элементы мировоззрения и науки. С возникновением философии предфилософия не исчезает, но становится её парафилософией. В то же время профилософия не является философией в полном смысле этого слова, по сути представляя как «дофилософская парафилософия – парафилософия без философии»³⁹⁶.

Китайская классическая философия, по мнению Чанышева, характеризуется преобладанием практической функциональности над мировоззренческой, слабой логической системностью (хотя Чанышев указывает на то, что эта слабость восполнялась развитой классификационной системностью), недостаточной проработанностью логического аппарата в связи с недостаточной абстрактностью китайского языка. Связь китайской философии с наукой была тесной, но сама древнекитайская наука не обладала обширной теоретической базой. Анализируя учение Конфуция, Чанышев утверждает, что оно «далеко от идеала философии как системно-рационального мировоззрения»³⁹⁷, прежде всего в связи с его слабой, по мнению исследователя, логической систематизированностью.

При этом не совсем понятно, как именно Чанышев определяет древнекитайскую философию: является ли она зародышем философии – предфилософией, представляет ли собой «полноценную» философию, хоть и

³⁹³ Ibid., p. 261.

³⁹⁴ Russell B. The Problem of China. George Allen & Unwin Ltd., 1922. P. 12.

³⁹⁵ Чанышев А.Н. Начало философии. - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – С. 8.

³⁹⁶ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. - М.: Высш. шк., 1999. – С. 19.

³⁹⁷ Чанышев А.Н. Начало философии. - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – С. 67.

являющуюся альтернативой «классическим формам» античной философии, или же занимает некое промежуточное положение между этими двумя стадиями становления философии. Так, Чанышев утверждает, что «в Древнем Китае... в силу немногочисленных там элементов античного способа производства и слабой связи философии с науками философия существовала в несколько иных формах, чем на Западе»³⁹⁸; «свои классические формы все эти процессы получили лишь на Западе, что, однако, никак не умаляет значение аналогичных процессов на Востоке, принявших в силу специфического развития Древней Индии и Древнего Китая свои индивидуальные формы...»³⁹⁹. Но сразу после этого он заявляет: «дальневосточная философия была недостаточно вычленена из предфилософии и недостаточно отделена от парафилософии, часто сливалась с обыденным нравственным сознанием»⁴⁰⁰. По всей видимости, под «индивидуальными формами» древнекитайской философии понимается всё же её слабая оформленность в качестве философии как таковой, образцовой моделью которой является древнегреческая философия.

В европейской науке первым исследователем, поставившим вопрос о методологическом основании древнекитайской философской мысли, был М. Гране. Гране критиковал «ориенталистский» подход, в рамках которого философские представления китайцев «представляются схоластическими конструкциями, которые хоть и вызывают любопытство, но не обладают глубинной ценностью» и обусловлены дологическим мифическим китайским менталитетом⁴⁰¹. В качестве методологического основания китайской философско-научной традиции и обуславливающего её «коррелятивного (ассоциативного) мышления», которое исследователь считал специфически китайским, Гране рассматривает нумерологию. Как утверждает И.И. Семененко, «числа исследуются им как классификационные ярлыки, призванные

³⁹⁸ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. - М.: Высш. шк., 1999. – С. 24.

³⁹⁹ Чанышев А.Н. Начало философии. - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – С. 178.

⁴⁰⁰ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. - М.: Высш. шк., 1999. – С. 24.

⁴⁰¹ Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / пер. с фр. В.Б. Иорданского/ - М.: Республика, Алгоритм, 2008. – С. 61.

символически иерархизировать и космозировать действительность»⁴⁰². В то же время Гране говорит о китайской философии не как о «философии», а как о «мудрости»⁴⁰³.

С Гране полемизировали А. Грэм и Дж. Хендерсон, согласившиеся с утверждением Гране о коррелятивности китайской мысли, но не считавшие её присущей лишь китайской цивилизации. Хендерсон пытается выявить типологическую схожесть исторического развития китайской и западной мысли и относит «коррелятивное мышление» к некоему общему для китайской и западной цивилизаций историческому этапу, на смену которому пришло индустриальное общество, заменившее космологию коррелятивного мышления научным взглядом на мир⁴⁰⁴.

На схожих позициях стоит и А. Грэм, выделяющий в «общей» структуре мышления несколько уровней – от коррелятивного до аналитического: «где бы вы ни начали искать корни аналитического мышления, вы всегда дойдёте до того уровня, на котором мышление коррелятивное»⁴⁰⁵. Грэм отделяет классическую китайскую мысль от коррелятивного мышления: по мнению исследователя, коррелятивная схематизация присутствует в работах древнекитайских астрономов, гадателей, врачей, но не свойственна ни одному китайскому философу от Конфуция до легиста Хань Фэя. и пытается показать ограниченность нумерологии в китайской философско-научной традиции, противопоставляя её логической мысли моистов: «моистские каноны... признают превосходство каузального объяснения над коррелятивным»⁴⁰⁶. Грэм стремится доказать ограниченность нумерологии в качестве методологической базы китайской философии. В то же время Грэм считает, что слабая развитость логики в Древнем Китае не препятствует возникновению современной науки, поскольку учёные могут рационально мыслить и без обращения к логике.

⁴⁰² Там же, с. 495.

⁴⁰³ Там же, с. 5.

⁴⁰⁴ *Henderson J.* The Development and Decline of Chinese Cosmology. NY, Columbia University Press, 1984. 331 p.

⁴⁰⁵ *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986. P. 3.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

Теория «коррелятивного мышления» получила дальнейшее развитие в трудах Дж. Нидэма, который, однако, противопоставил «коррелятивное мышление» и нумерологию. «Коррелятивное мышление» Нидэм считал методологией китайской науки в силу его диалектичности, в то время как нумерология рассматривалась им как ненаучная мистическая концепция, лишь тормозящая развитие древнекитайской философско-научной мысли: «китайская нумерология, эта мистика чисел, так же неприятна современному аналитическому уму, как и нумерологические измышления о Пирамиде Хеопса»⁴⁰⁷. В то же время синологами отмечается противоречивость позиции Нидэма: он одновременно и признаёт, что китайская наука не достигла уровня «современной науки», и утверждает, что китайская научно-философская мысль, которую он определяет как «организмическую философию» (философия, основанная на натурализме, исходящем из взаимосвязанности всех явлений и процессов в мире), наиболее близка из всех к некой идеальной науке будущего. Критики также указывают на то, что Нидэм переоценивает значимость китайской науки: «Склонность Нидэма рассматривать китайцев как авторов всех изобретений и его постоянные заявления о превосходстве китайской научной мысли над наукой всего остального мира уменьшает значимость приводимых им аргументов»⁴⁰⁸.

Тем не менее, при всех недостатках позиции Нидэма, как отмечает В.А. Киктенко, его «исследования науки и цивилизации Китая стали первой попыткой системного анализа комплексных научных знаний традиционного Китая на основе изучения первоисточников истории науки, философии и синологии»⁴⁰⁹. С именем Нидэма также связан сформулированный им вопрос, породивший обширную полемику в научных кругах: почему в Европе произошла научно-техническая революция и сформировалась современная наука, но этого не

⁴⁰⁷ *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol.2, History of Scientific Thought. Cambridge, At The University Press, 1956. P. 287.

⁴⁰⁸ *Manguin P.* Trading Ships of the South China Sea. Shipbuilding Techniques and Their Role in the History of the Development of Asian Trade Networks // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1993, Vol. 36, No. 3. P. 268.

⁴⁰⁹ *Киктенко В.А.* Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация. - Киев, 2008. – С. 294.

произошло в Китае? В.А. Киктенко отмечает, что этот вопрос до сих пор вызывает значительный интерес у китайских исследователей, хотя и отмечает, что многие из их работ описательны и не выходят на теоретический уровень. Он приводит список из более чем 70 статей, написанных китайскими исследователями в начале 2000-х гг. на тему «вопроса Нидэма»⁴¹⁰.

Очередной вехой в изучении рациональности древнекитайской философии стало открытие В.С. Спириным особой формы построения китайских философских трактатов, названной им каноном, выявление которой позволило проанализировать категориальный состав в ранее трудных для понимания памятниках древнекитайской мысли⁴¹¹. Разработанная Спириным методика привела к пересмотру толкований ряда основных категорий китайской философии и выявлению тесных связей древнекитайской философии с древнекитайским естествознанием. По мнению Спирина, рациональность классической китайской философии обусловлена влиянием математической традиции, отражённой как в содержании текстов, так и в их логике и структуре. Так, Спирин выявил сходство канонов с системой уравнений: «можно сказать, что древнекитайская философия была “математической”»: она строилась по поводу текстов, имеющих форму системы уравнений, часто сама строила свои рассуждения в такой же форме»⁴¹². В дальнейшем идеи Спирина развили А.М. Карапетьянц⁴¹³, А.И. Кобзев⁴¹⁴, В.Е. Еремеев⁴¹⁵ и другие исследователи, образовав школу «структурализма». Все представители этого течения рассматривают нумерологию (*сяншу чжи сюэ*, 象数之学) в качестве основного проявления китайской рациональности.

⁴¹⁰ Там же, с. 340-354.

⁴¹¹ Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. - М., Наука. 1976. – 231 с.

⁴¹² Спирин В.С. Рационализм в классической китайской философии // Архив российской китаистики. Т. II. - М.: Наука - Вост. лит., 2013. – С. 41.

⁴¹³ Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология и ее материальная основа // XIX НКОГК: Тезисы докладов: В 3 ч. Ч. 1. М., 1988.

⁴¹⁴ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.: Наука, 1993. – 432 с.

⁴¹⁵ Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». - М., Ладомир, 2005. – 600 с.

Кобзев считает, что нумерология не является ни логикой, ни наукой, и рассматривает её как «альтернативу логике в общеметодологической функции»⁴¹⁶. Он, в отличие от других представителей «структурализма», не выступает против применения термина «нумерология», при этом критикуя Нидэма за резкое противопоставление нумерологии и науки и утверждая, что последняя являлась методологической базой для первой – «нумерологической методологией». Под ней он понимает универсальную формальную методологию всей духовной жизни Китая, проявляющуюся как на макроуровне в виде коррелятивного мышления, так и на микроуровне в виде методологии отдельных дисциплин. По мнению Кобзева, использование нумерологической методологии, с одной стороны, создало хорошо структурированную и централизованную научную парадигму, в рамках которой не возникало противоречий между гуманитарным и научно-техническим лагерями, но, с другой стороны, блокировало развитие теории и методологии отдельных дисциплин. Таким образом, нумерология одновременно и развивала научно-философскую древнекитайскую мысль, и тормозила её развитие.

А.А. Крушинский первоначально также признавал отсутствие формальной логики в китайской научно-философской традиции, но впоследствии отошёл от этой позиции и предпринял попытку реконструировать древнюю китайскую математику-логику при помощи новых средств. По мнению Крушинского, предыдущие попытки истолковать китайскую нумерологию были неудовлетворительны из-за своей методологической несостоятельности, важнейшей из объективных причин чего являлось «отсутствие современной концепции логики в период активной разработки данной проблематики»⁴¹⁷. Основной субъективной причиной этой неудачи является некомпетентность в области современной логической теории у исследователей проблемы рациональности китайской философии. Крушинский акцентирует внимание на математических корнях китайской логики: если в европейской научно-

⁴¹⁶ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.: Наука, 1993. – С. 31.

⁴¹⁷ Крушинский А.А. Логика Древнего Китая : автореф. дис. ... д-ра философ. наук : 09.00.07. - М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. - 2006. - С. 4.

философской традиции логика прошла путь от анализа естественного языка к его символической фиксации алгебраическими структурами, то в китайской философии продвижение к логике проходило именно со стороны математики, поскольку числа для древнекитайских философов мыслились как предельно общие и первичные сущности, и связи между ними являются парадигмами любых других связей универсума.

Крушинский обнаруживает в древнекитайской логике два вида обобщений: «обобщение-сокращение» – «задание объёма понятия в виде алгоритмически конструируемой потенциальной бесконечности объектов, входящих в объём данного понятия» – и «обобщение-приведение» – «упорядочение объектов, образующих объём понятия согласно одному из рядов простейших алгебраических структур»⁴¹⁸. Обобщение-приведение Крушинский связывает с коррелятивным мышлением и классификационизмом, но понимает его не как квазиматематическое, а как математико-логическое. В итоге нумерологический символизм оказывается полномасштабным искусственным языком, обслуживавшим всю китайскую цивилизацию и являвшимся в какой-то мере исторически осуществленным проектом «универсального языка» Г.В.Лейбница.

Таким образом, ни в зарубежной, ни в отечественной традиции не существует единого подхода к нумерологии как к проявлению китайской рациональности. Как отмечает С.Ю. Рыков, «поле всех возможных интерпретаций нумерологии уже полностью пройдено во всех направлениях вдоль и поперёк, – а единого мнения до сих пор не выработано»⁴¹⁹. По всей вероятности, можно согласиться с исследователями, выступающими за признание китайской философии рациональной (с учётом, конечно, специфики этой рациональности). В то же время крайне перспективными представляются исследования китайской стратегической культуры с учётом динамики взаимодействия рационального и иррационального элементов в китайской философии.

⁴¹⁸ Там же, с. 12.

⁴¹⁹ Рыков С.Ю. Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. - 2009. - № 14. - М.: ИФ РАН. - С. 137.

Какие же основные черты древнекитайской философии можно выделить? С.Ю. Рыков⁴²⁰ и В.Е. Еремеев⁴²¹ выделяют следующие особенности китайской мысли:

1. **Историоцентризм** – обоснование китайскими философами своих постулатов ссылкой на исторические примеры, тесная связь философии, политики и истории.
2. **Антропоцентризм** – приоритет этическим, социальным и политическим знаниям в ущерб естествознанию. Древнекитайских мыслителей прежде всего волновали вопросы того, каким образом воплотить в жизнь идеальный государственный строй и каковы его руководящие принципы, и какими моральными (или аморальными) качествами должна обладать личность правителя и чиновников, которые будут поддерживать этот строй. Из «антропоцентризма» древнекитайской философии следует «антропологизация» Природы и знания о Природе. С одной стороны, это означало, что Природу древнекитайские философы наделяли человеческими качествами (прежде всего моральностью), а с другой – то, что знание о естественных природных процессах истолковывалось как знание об отношении Природы к человеку.
3. **Натурализм** – мир не разделяется на несколько уровней реальности. Тенденция к натурализму китайского мышления, наложенная на мифологию древности, в период «Борющихся царств» дала понимание древних божеств и духов в качестве реальных исторических государственных деятелей древности.
4. **Эволюционизм** – в отличие от западного креационизма, космос не сотворён неким всемогущим существом из небытия, а развивается естественным образом из первичного начала.

⁴²⁰ Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. - М.: ИФРАН, 2012. – 312 с.

⁴²¹ Еремеев В.Е. Традиционная наука Китая. - М.: Спутник, 2011. – 552 с.

5. Организмизм – Вселенная мыслится как живой организм, все члены которого взаимосвязаны, а изменения этих взаимосвязей ведут к изменению состояния организма в целом.
6. Континуализм – однородность и непрерывность мира (в отличие от греческого атомизма).
7. Процессуализм – непрестанная изменчивость бытия.

Наконец, в плане уже конкретно политической философии следует отметить то, что в Древнем Китае по сути не выражено разделение на внешнюю и внутреннюю политику. Проблема проведения демаркационной линии между внутренними и мирополитическими процессами крайне актуальна и для современной политической науки – во многом в связи с глобализацией – и сама обоснованность такого членения может быть поставлена под сомнение. Для древнекитайского мышления, где весь мир предстаёт как расширяющаяся из центра Поднебесная, такое разделение, конечно, было бы абсурдным, в связи с чем многие аспекты того, что можно было бы назвать «внутриполитической философией», проникают и в сферу внешнеполитической мысли.

Таким образом, специфика китайской рациональности – крайне сложная проблема современного китаеведения. Очевидно, что здесь малоприменимы традиционные для западной философско-научной мысли критерии, в связи с чем китайская теория рационального выбора, вероятно, точно так же должна отличаться от западной. Необходимо учитывать это как при анализе философских оснований китайской внешней политики, так и при рассмотрении возможных мирополитических сценариев с китайским участием.

3.1.2. Конфуцианство: мягкая сила самоизоляции

В конфуцианском учении традиции, заложенные в древнекитайской протофилософии, развиваются в стройную политико-философскую систему. Конфуцианские идеи более всех остальных повлияли на Поднебесную, поскольку, во-первых, во многом на оппонировании учению школы «жу» строились другие течения древнекитайской философии, и, во-вторых, со времён династии Хань конфуцианство (правда, уже модернизированное) стало официальной идеологией Китая.

Краеугольной идеей конфуцианского учения является дихотомия «благородный муж» (*цзюнь цзы*, 君子) – «маленький человек» (*сяо жэнь*, 小人). Благородные мужи есть духовные наследники совершенномудрых правителей древности; тем не менее, конфуцианская благородность определяется не родословной, а добродетелью *дэ*, в связи с чем как человек незнатного происхождения может оказаться конфуцианским идеалом, так и аристократ может считаться маленьким человеком⁴²². Те, кто обладает добродетелью, должны управлять народом на её основе и тем самым воздействовать на маленьких людей, которые, будучи привлечены моральными качествами благородных мужей, сами начнут имитировать их поведение и приближаться к моральному идеалу.

Добродетель благородного мужа проявляется прежде всего в понятии, которое на русский язык обычно переводится как «человеколюбие» или «гуманность» (*жэнь*, 仁). Тем не менее, конфуцианское человеколюбие не означает одинаковой любви ко всем людям, но лишь «дифференцированную», «ранжированную» любовь, зависящую от существующих ритуализированных социальных отношений (*лунь*, 倫). Соблюдение норм *лунь* означает не только то, что благородный муж человеколюбив, но и то, что он выполняет свой моральный долг (*и*, 義) перед людьми. В «Ли цзи» выделяется 5 типов *лунь*:

⁴²² Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). - М.: Сталсервис, 2009. – С. 81.

«Отец должен проявлять родительские чувства, а сын — почтительность; старший брат — доброту, а младший — дружелюбие, муж — справедливость, а жена — послушание, старшие — милосердие, а младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти десять качеств и именуется человеческим долгом»⁴²³.

Сыновья почтительность (сяо, 孝) является одним из важнейших идеалов для китайской культуры. Семья для учения «жу» есть социальная ячейка, миниатюрная модель государства, которое, в свою очередь, является большой семьёй. Почтительность, которую сын испытывает к отцу, соотносится с преданностью подданных государю, и, согласно китайскому коррелятивному мышлению, если воспитать в молодёжи уважение к старшим, то никто и не подумает выступить против государя в попытке захватить власть. В «Да сюэ» связь между сыновьей почтительностью и управлением государством проявляется ещё ярче: «В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выравнять свою семью предварительно усовершенствовали свою личность, желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание»⁴²⁴.

Лунь воплощаются в системе ритуалов (ли, 禮), которые господствуют во всех сферах жизнедеятельности общества и, безусловно, играют важнейшую роль в управлении государством. Концептуально термин *ли* очень насыщен:

1. В нём проявляется связь с политической традицией совершенномудрых: «Когда используют Правила, принцип единения через разномыслие

⁴²³ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. – С. 105.

⁴²⁴ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 93.

должен быть самым ценным. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей»⁴²⁵.

2. Путём ритуала принципы мироздания (*ли*, 理) распространяются на человеческое общество, тем самым утверждая гармонию китайского космоса и противопоставляя естественность, природность, единение с бытием искусственности законов (*фа*, 法): «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда»⁴²⁶.
3. Ритуал является морально-этической основой и нравственным стабилизатором общества, практическим аспектом человеколюбия и добродетельности.
4. Ритуал представляет собой важнейший аспект культуры (*вэнь*, 文), которую усваивает благородный муж, чтобы затем обучить народ.

Политической элите, таким образом, необходимо осуществлять правление при помощи добродетели, ритуала и «окультурирования» населения. Ещё одним инструментом благородного мужа является «исправление имён» (*чжэн мин*, 正名), которое означает приведение названия в соответствии с сутью явления⁴²⁷. Можно сказать, что по сути концепция исправления имён является развитием идеи Небесного Мандата, её расширением на все сферы человеческой жизнедеятельности. Например, если правитель будет выдвигать людей, которые не являются «благородными мужами», то, конечно, народ перестанет доверять такому государю и со временем перестанет ему подчиняться⁴²⁸. Народное доверие (*синь*, 信) же, которое в конфуцианском дискурсе по сути соотносится с легитимностью, является важнейшим условием существования государства. Так, в одном из пассажей Конфуций говорит о том, что в государстве должно быть

⁴²⁵ Там же, с. 160.

⁴²⁶ Там же, с. 161.

⁴²⁷ Там же, с. 204.

⁴²⁸ Там же, с. 163.

достаточно пищи (экономическое благополучие), достаточно оружия (военно-оборонительный аспект) и доверие народа (политическая легитимность как проявление воли народа). В крайнем случае можно пожертвовать первыми двумя элементами, но ни в коем случае не третьим, поскольку без него государство перестаёт существовать⁴²⁹.

Тем не менее, экономическое благополучие страны также крайне важно для Конфуция. По его мнению, оно должно даже предшествовать облагораживанию маленьких людей⁴³⁰. Для этого нужно соблюдать экономию в расходах⁴³¹, и ради этого иногда даже можно пожертвовать формальной стороной ритуала (конечно, при сохранении его сущности): «По Правилам шапки должны быть из пеньки, но ныне их делают из шелка. Это практичнее, и я следую за всеми»⁴³². Согласно ещё одному изречению в «Лунь-юй», «В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным»⁴³³.

Наиболее полно конфуцианские взгляды на идеальное государство проявляются в концепции общества «малого благоденствия» (*сяокан*, 小康) и общества «великого единения» (*датун*, 大同). Эти утопии играли огромную роль в китайской культуре на протяжении более чем двух тысячелетий, в связи с чем необходимо подробно остановиться на их анализе.

Общество «великого единения» является идеалом во всей его полноте, существовавшим в глубокой древности. Оно характеризуется следующими признаками:

1. Меритократическое правление;
2. Социальная защита «бобылей, вдов, сирот, одиноких, убогих, больных»;

⁴²⁹ Там же, с. 201.

⁴³⁰ Там же, с. 205.

⁴³¹ Там же, с. 159.

⁴³² Там же, с. 188.

⁴³³ Там же, с. 186.

3. Распространение «дифференцированной» любви на всё общество: «родными человеку были не только его родственники, а детьми – не только его дети»;
4. Отсутствие преступности и народного недовольства.

Общество «малого благоденствия» является ухудшенной версией общества *датун*, в котором было утерян путь:

1. Правление осуществляется при помощи ритуала и долга;
2. Каждый заботится исключительно о своей семье;
3. Общество характеризуется социальной дифференциацией и имущественным расслоением⁴³⁴.

Описание *датун* как идеального общества вступает в противоречие с изложенными в «Лунь-юй» взглядами, в связи с чем многие исследователи сомневаются в том, что Конфуций является автором этой концепции⁴³⁵. Противоречия эти заключаются в следующем. Во-первых, Конфуций различает *тун* (同) – единение, и *хэ* (和) – гармонию. Их можно определить как «выражения динамической “уравновешенности” всех противоположностей, с одной стороны, и сведения разных элементов в некое статическое единство – с другой: “гармония” означает прекращение состояния, определяемого как “тун”»⁴³⁶. Первое из них свойственно низкому человеку, второе – благородному мужу⁴³⁷. В связи с этим не совсем ясно, почему для описания общественного идеала Конфуций использует термин *тун*. Во-вторых, идея такого общественного идеала противоречит конфуцианской идее о «дифференцированной» любви и социальной стратификации.

⁴³⁴ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. - М.: Мысль, 1973. – С. 100.

⁴³⁵ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Анисеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. - С. 242-245.

⁴³⁶ Юркевич А.Г. Хэ // Новая философская энциклопедия, 2010. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0163bfe6fb8938fec8c1e763>.

⁴³⁷ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 208.

Что касается внешнеполитических взглядов, то сам Конфуций предпочитал говорить не о войнах, а о ритуалах (т.е. об искусстве управления)⁴³⁸. Во многом это обусловлено тем, что Конфуций жил в эпоху Чуньцю, когда живы были «рыцарские» ритуалы, а в межгосударственных отношениях ещё не шла борьба за абсолютное господство. В то же время это не означает, что в «Лунь юй» не содержится никаких сведений о внешней политике. Как сообщается, Конфуций «с большим вниманием относился к приготовлениям к ритуалу жертвоприношений, войне и болезням»⁴³⁹.

Конфуцианские взгляды на положение Китая в мире соответствуют принятой в его время схеме о высококультурных китайцах и отсталой дикой варварской периферии. Сам Конфуций говорит следующее: «Если даже у [варваров] *и* и *ди* есть свои правители, им никогда не сравниться со всеми ся, лишенными правителей»⁴⁴⁰. В то же время это не означает, что варвары являются людьми принципиально иной природы: даже когда благородный человек отправляется к варварам, он должен соблюдать установленные ритуалом правила приличия: «Дома держись скромно, к делам относись уважительно, с людьми будь искренним. Не отказывайся от всех этих [принципов], даже отправляясь к варварам»⁴⁴¹. Более того, в одном из пассажей говорится даже о том, что Конфуций собирается поселиться среди варваров и на вопрос о том, как он сможет жить среди людей с грубыми нравами, отвечает: «Там, где поселится благородный муж, должны исчезнуть грубые нравы!»⁴⁴².

В учении Конфуция очень ярко проявляется уже упомянутое в первой главе древнекитайское мессианство. Победа над варварскими государствами тут не является главной целью – важнее именно сам акт окультуривания человеческой природы. Может показаться, что в этом плане конфуцианство сближается с западным христианским мессианством с его настойчивым стремлением спасти

⁴³⁸ Там же, с. 215.

⁴³⁹ Там же, с. 181.

⁴⁴⁰ Там же, с. 164.

⁴⁴¹ Там же, с. 207.

⁴⁴² Там же, с. 164.

дикарские души посредством обращения в правильную веру. Тем не менее, Конфуций не стремится провозгласить это в качестве китайского внешнеполитического курса, ведь даже в Чжунго почти нет благородных людей – хуася выше варваров только потому, что обладают знанием о ритуальных нормах, разработанных совершенномудрыми правителями древности, и являются прямыми наследниками этой традиции. В китайской мессианской традиции обращаемый должен не быть привлечён в лоно китайской традиции путём активного проповедования, но сам осознать притягательность китайской культурной нормы и приложить все усилия для овладения ею. Конфуций утверждает, что сущность истинного правления заключается в том, что «вблизи радуются, а издали стремятся прийти»⁴⁴³. Таким образом, «мягкая сила» обращена не столько на варварскую периферию, сколько на сам Китай – идеальный правитель своими методами правления добьётся таких результатов, что и представители других культур сами потянутся к нему.

Может показаться, что намерение Конфуция поселиться среди варваров противоречит другому его изречению, согласно которому «разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?»⁴⁴⁴. Тем не менее, по всей вероятности, это относится к тем государствам, которые уже входят в ареал китайской культуры. Если принять эту точку зрения, то окажется, что Конфуций относится к своим соотечественникам-хуася даже более требовательно, чем к варварам.

В свою очередь, это же высказывание напоминает Конфуцию один из его учеников, когда узнаёт, что Конфуций собирается отправиться к Би Си, восставшему против своего правителя и стремившемуся привлечь философа к себе на службу для легитимации собственного правления⁴⁴⁵. В соседнем пассаже⁴⁴⁶ Конфуция упрекают за то, что он решил приехать к другому мятежнику, Гуншань Буню. В обоих случаях контраргументация Конфуция схожа:

⁴⁴³ Там же, с. 206.

⁴⁴⁴ Там же, с. 169.

⁴⁴⁵ Там же, с. 225.

⁴⁴⁶ Там же, с. 224.

несмотря на то, что зовущие его нарушили ритуальные нормы, восстав против своего сюзерена, присутствие философа в их владениях необходимо для того, чтобы восстановить нравы Восточной Чжоу. С точки зрения Конфуция необходимо постараться наставить правителя на истинный путь и лишь в том случае, если это не удастся, удалиться из владений такого правителя. В дальнейшем этот же вопрос растолковывает Мэн-цзы: «Пригодно служить, так [и] служить; пригодно оставить службу, так оставить ее; пригодно оставаться на службе долго, так оставаться на ней долго; пригодно удалиться из нее поскорее, так и удалиться из нее скорей — это принцип Конфуция»⁴⁴⁷. Здесь вновь ярко проявляется представление о практике как о критерии истины.

По-иному обстоит дело с теми, кто грубо нарушает ритуальные нормы и не желает пользоваться помощью философов. Так, узнав о том, что советник Цзяньгуна Чэнь Чэнцзы убил его, Конфуций обратился к лускому правителю Ай-гуну с просьбой покарать (*mao*, 討) его⁴⁴⁸. Это единственное место во всех Аналектах, где Конфуций призывает к нападению; нигде напрямую не указывается, кто имеет право выступить в карательный поход, каков критерий легитимности, какие поступки в иных царствах требуют военного вмешательства и т.д.

В другом пассаже Конфуций наоборот стремится предотвратить военный поход (*фа*, 伐) Цзи-ши против царства Чжуаньюй, который его сторонники пытаются представить в качестве превентивной войны⁴⁴⁹. Конфуций не считает это достаточным основанием и указывает на то, что эта война выступает в качестве попытки агрессивного правителя решить свои внутренние проблемы путём внешнеполитических успехов, что философ осуждает. В другом пассаже Конфуций выступает против вэйского Чу-гуна, который вёл войну за престол с собственным отцом⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Там же, с. 274.

⁴⁴⁸ Там же, с. 212.

⁴⁴⁹ Там же, с. 220.

⁴⁵⁰ Там же, с. 181.

В то же время Конфуций, как видно по случаю с Ай-гуном, не является пацифистом и признаёт необходимость карательных походов. Он выстраивает своеобразную иерархию легитимности:

1. Если Поднебесная следует дао, то карать имеет право только Сын Неба;
2. Если дао утеряно, то право отдавать приказы о карательных походах переходит к чжухоу; их легитимность нестабильна и, скорее всего, исчезнет через десять поколений;
3. Если карают высшие сановники, то им ещё труднее удержать власть; Конфуций даёт им срок в пять поколений;
4. Если карают мелкие чиновники, то править они смогут лишь три поколения⁴⁵¹.

Конфуций не считает, что кто-то из вышеперечисленных категорий не обладает правом наказывать недобродетельных правителей. В этом Конфуций отличается от философов следующих поколений, которые будут жить в гораздо более кровавые времена, и для которых вопрос о легитимности правителя будет гораздо более острым. Тем не менее, хотя Конфуций и не артикулирует это, для него существует определённая классификация правителей:

1. Великие совершенномудрые правители – конфуцианский идеал политической легитимности;
2. Правители современности, которые прислушиваются к благородным мужам и стремятся воплотить конфуцианские идеалы на практике; вероятно, к этой категории принадлежит Ай-гун;
3. Правители, которые не являются легитимными в силу наследования, но готовы прислушиваться к Конфуцию (Гуншань Буню, Би Си);
4. Правители, являющиеся легитимными, но не соблюдающие конфуцианских принципов (Цзи-ши);

⁴⁵¹ Там же, с. 221.

5. Правители, не являющиеся легитимными, совершившие грубое нарушение ритуальных норм и/или не обращающихся за наставлениями к философам (Чэнь Чэнцзы).

По всей видимости, граница между теми, кто может совершать карательные походы, и теми, кто не обладает достаточной конфуцианской легитимностью, проходит где-то в рамках третьей категории.

Конфуций также говорит о том аспекте *jus in bello*⁴⁵², который редко упоминается в западной теории справедливой войны – нельзя отправлять на войну солдат, не получивших должной подготовки⁴⁵³. Такое заявление на первый взгляд суть здравый смысл, однако далеко не всегда полководец считается со своими потерями, и зачастую в бой бросают неопытных рядовых, выступающих в роли «пушечного мяса». Достаточно вспомнить печальный пример из российской истории – Первую чеченскую войну 1994 – 1996 гг., в частности, новогодний штурм Грозного 31 декабря 1994 г. Во времена Конфуция начался переход от сражений между аристократами к масштабным битвам, возможным благодаря массовой мобилизации, в связи с чем замечание мыслителя крайне актуально как для его эпохи, так и для сегодняшнего мира. Другая сторона этого вопроса – неприязнь Конфуция к безрассудной храбрости, которая может быть губительной для войска⁴⁵⁴. Война – слишком серьёзное мероприятие для того, чтобы геройствовать на ней; для минимизации потерь всегда необходим трезвый расчёт.

По мнению профессора Кампо Ю, более полно конфуцианские взгляды на войну отражены в летописи «Чуньцю» («Вёсны и осени»), которую, по

⁴⁵² В западной теории справедливой войны обычно выделяют 6 принципов *jus ad bellum* (т.е. когда морально оправдано вступить в войну) и 2 принципа *jus in bello* (как морально вести войну). К принципам *ad bellum* относятся принцип правого дела, принцип легитимности власти, принцип добрых намерений, принцип вероятности успеха, принцип соразмерности и принцип крайнего средства; *in bello* – принцип соразмерности и принцип различия [Нравственные..., 2002, 34-38]. В последнее время начинают также выделять принципы *jus post bellum*, т.е. как морально вести себя после завершения военных действий.

⁴⁵³ Там же, с. 209.

⁴⁵⁴ Там же, с. 181.

распространённому в школе жу представлению, написал сам Конфуций⁴⁵⁵. Согласно ей, Конфуций:

1. Выступает в поддержку нападения одного государства на другое в качестве возмездия;
2. Одобряет карательную экспедицию в форме гуманитарной интервенции; при этом карательная экспедиция, предпринятая гегемоном (*ба тао*, 霸讨), в большей степени легитимна, чем предпринятая обычным государством (*чжуань тао*, 专讨);
3. Осуждает войну, предпринятую под эгидой правого дела, но по сути служащую частным интересам;
4. Одобряет упреждающие удары (*ю ю*, 預御) по варварам, но не по государствам из культурного ареала хуася;
5. Выступает в поддержку карательного похода одного государства, не обладающего добродетелью, против другого, ещё менее добродетельного;
6. Учитывает сложную динамику взаимоотношений варваров и хуася: варвары, чтящие ритуал и добродетель, по своему статусу становятся равны государствам хуася, в то время как те княжества китайского культурного ареала, которые не соблюдают ритуальные нормы, понижаются в ранге до варварских;
7. Ратует за учёт ряда критериев *jus in bello*: говорит о необходимости вести войны в отдалённых районах (*пяньчжань*, 偏戰) для того, чтобы избежать потерь среди мирного населения; осуждает применение поджогов; призывает к минимизации урона, который необходимо нанести противнику для достижения победы.

Тем не менее, главная проблема соотнесения таких взглядов с позицией Конфуция заключается даже не в том, что, по всей вероятности, это произведение было написано уже после его смерти, а в том, что эти взгляды не изложены

⁴⁵⁵ Kam-por Yu. Confucian Views on War as Seen in the Gongyang Commentary on the Spring and Autumn Annals // Dao, 2010, Volume 9, Issue 1. Pp 97–111.

открыто, в связи с чем Кампо Ю опирается не на текст «Чуньцю», а на «Гунъян Чжуань», один из классических комментариев к «Вёснам и осеням», в котором мнение Конфуция определяется на основе, например, выбора им глагола при сообщении о военной кампании или опущения тех или иных деталей. К примеру, в «Чуньцю» сообщается: «Циское войско, Сунское войско и Цаоское войско остановились в Не-бэй, чтобы оказать помощь Синь»⁴⁵⁶, которое подверглось нападению со стороны варваров; после этого Хуань-гун переселил оставшихся в живых жителей царства в другое место. В комментарии же говорится, что место указано потому, что войска прибыли на подмогу слишком поздно; не указаны противники Синь, поскольку Конфуций хотел сохранить лицо Хуань-гуна, не сумевшего предотвратить разрушение Синь и дальнейший рост междоусобиц в Поднебесной; названы войска, но не названы князья, потому что идеал Конфуция не признаёт возможность создания князем нового царства (это дозволено только Сыну Неба), но на практике с учётом политических реалий Конфуций одобрял действия Хуань-гуна⁴⁵⁷. Таким образом, следует с осторожностью относиться к приписыванию этих положений самому Конфуцию, а тем более их «осовремениванию»⁴⁵⁸. Это, впрочем, не означает, что эти взгляды в чём-то противоположны конфуцианскому учению – проявляется их значительное концептуальное сходство с суждениями Конфуция в «Аналектах», а ещё в большей степени – с идеями Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.), одного из последователей Конфуция, развивающего его учение.

Мэн-цзы живёт уже в эпоху межгосударственной анархии, что сказывается на его учении: он уделяет гораздо больше внимания вопросам внешней политики и политической легитимности, чем Конфуций. Первая глава его труда

⁴⁵⁶ Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / пер. с кит. *Н.И. Монастырева* / - М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 27.

⁴⁵⁷ *Ван Вэйди, Тан Шувэнь*. Чуньцю Гунъян Чжуань Ичжу [Перевод и толкование «Комментария Гунъяна к „Вёснам и осеням“»]. - Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2007. – С. 106.

⁴⁵⁸ Профессор Кампо, например, приравнивает поджоги, осуждаемые Конфуцием, к оружию массового уничтожения в современном мире. Тем не менее, такая аналогия едва ли будет верной – ядерное оружие, к примеру, обладает эффектом сдерживания военной агрессии, чего нельзя сказать о поджогах.

практически полностью посвящена беседам с правителями по поводу внешнеполитических вопросов.

Мэн-цзы развивает учение Конфуция о правлении при помощи добродетели, что находит отражение в разработанной им концепции гуманного правления (*жэнь чжэн*, 仁政). Л.С. Переломов выделяет следующие основные принципы внутривполитической программы Мэн-цзы: «правитель должен выполнять по отношению к своим подданным роль отца семейства, рассматривая государство как семью правителя и прибегая к принуждению лишь в крайнем случае; наделить крестьян землей путем восстановления системы цзин тянь, когда все земледельцы получали равные поля размером по 100 му; отказаться от военных авантур; провести ослабление наказаний, снизить налоги и подати; отказаться от правительственной монополии на использование болот и озер; проявлять заботу о вдовах, сиротах и бездетных; обеспечить чиновников наследственным окладом»⁴⁵⁹.

Мэн-цзы развивает и концепцию исправления имён, артикулируя то, что изначально предполагалось культурой Небесного Мандата: право народа на свержение недобродетельного правителя. Это получает выражение в известной формуле «я слышал, что убили отверженного человека – Чжоу, но не слышал, чтобы убили государя»⁴⁶⁰. Такой правитель в силу своей аморальности перестаёт обладать правом называться правителем, поскольку утрачивает народное доверие. В связи с этим возникает вопрос: насколько в таком случае оправдана карательная экспедиция в другое княжество с целью свержения порочного правителя (т.е., с точки зрения Мэн-цзы, уже не правителя)? И какой правитель может служить в качестве легитимного актора для проведения такой карательной экспедиции?

⁴⁵⁹ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). - М.: Стилсервис, 2009. – С. 439.

⁴⁶⁰ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 263.

В одном из пассажей правитель Ци спрашивает у Мэн-цзы, можно ли отправиться войной против царства Янь⁴⁶¹. Мэн-цзы отвечает, что это можно сделать, поскольку царство Янь провинилось тем, что его ван Цзы Куай передал власть своему советнику Цзы Чжи. Известно, что после этого против Цзы Чжи выступил Цзи Пин, сын Цзы Куая, который должен был стать наследником престола, и в княжестве началась гражданская война, которой и собиралось воспользоваться царство Ци. Тем не менее, после того, как Ци якобы заручилось поддержкой Мэн-цзы, он заявил, что то, что Янь провинилось, не означает, что Ци могло его покарать: это дозволено делать только слуге Неба⁴⁶² (*тянь ли*, 天吏), в то время как в этом случае одно Янь выступило против другого Янь.

Термин «тянь ли» упоминается в тексте «Мэн-цзы» ещё один раз⁴⁶³, и выясняется, что это идеальный правитель, претворяющий в жизнь принципы гуманного правления. Вероятно, это ещё не Сын Неба, но, по крайней мере, уже один из кандидатов на этот титул. Такая трактовка межгосударственной системы концептуально сближает мэнцзыанскую идею с современным пониманием международных отношений. В современной мирополитической системе до сих пор не существует общепризнанного надгосударственного легитимного актора наподобие Сына Неба, в связи с чем определённая легитимность признаётся за международными институтами (в частности, ООН), которые получают право на проведение миротворческих операций и по сути выступают в роли слуг Неба. Вопрос о том, какие из государств и прочих акторов являются легитимными, решается исходя из конфуцианско-мэнцзыанских представлений о добродетели и гуманном правлении. Те страны, которые не соответствуют критериям этой «практической моральности», будут рассматриваться в качестве «Янь, выступающих против Янь». Как заявляет Мэн-цзы, «объединить [Поднебесную] может тот, кто не любит убивать людей»⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Там же, с. 285.

⁴⁶² В переводе П.С. Попова – «наместник Неба».

⁴⁶³ Там же, с. 285.

⁴⁶⁴ Там же, с. 251.

Тянь ли концептуально противопоставляется правителям «враждующих государств» (*ди го*, 敌国), которые не могут выступать друг против друга под эгидой наказания, поскольку карать может только вышестоящий нижестоящего, а эти акторы между собой морально равны⁴⁶⁵.

Какие именно военные операции может проводить *тянь ли*? Прежде всего это, конечно, карательные походы против недобродетельных правителей. Здесь проявляется идеализм мэнцзыанской теории: философ неоднократно заявляет о том, что у человеколюбивого правителя нет врагов в Поднебесной⁴⁶⁶, и как только какой-либо из князей выступает против такого правителя, то сам народ такого князя перестаёт ему подчиняться, что означает возможность практически бескровной победы. В таком случае, как отмечается в соседнем пассаже, это даже не назвать войной: «Предпринимать карательную войну (*чжэн*, 征) – это значит исправлять (*чжэн*, 正). А так как каждый желает исправиться, то для чего же прибегать к войне?»⁴⁶⁷. Мэн-цзы отмечает, что такой поход всегда должен осуществляться на основе волеизъявления народа недобродетельного государства. В тексте в связи с этим встречается крайне важный пассаж: циский князь Сюань не решался выступить против царства Янь, поскольку оно было равно Ци по силам; с другой стороны, Сюань опасался, что «Небо непременно пошлёт несчастье»⁴⁶⁸, если он не возьмёт Янь. Мэн-цзы же предлагает ориентироваться на то, будет ли доволен народ после захвата государства. Это ещё одно доказательство практикоориентированности в понимании политической легитимности в древнекитайской философии.

В качестве ещё одной допустимой причины военного похода Мэн-цзы называет возвращение ранее аннексированных врагом территорий (что, как известно, является одним из полемических моментов в современной теории справедливой войны). Лянский князь Хуэй спрашивает у Мэн-цзы, как ему

⁴⁶⁵ Там же, с. 385.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Там же, с. 386.

⁴⁶⁸ Там же, с. 264.

справиться с государствами, которые отобрали у него часть его территорий⁴⁶⁹. Мэн-цзы в своём ответе утверждает, что необходимо ввести гуманное правление: с одной стороны, это позволит укрепить собственное царство и заполучить доверие народа; с другой стороны, использовать слабость противников, чей народ страдает от лишений. И в этом случае народ недобродетельного правителя не будет противиться, поскольку будет привлечён моральной силой *тянь ли*.

Необходимо отметить, что для Мэн-цзы недостаточно быть легитимным актором и иметь благие намерения – он артикулирует нечто похожее на критерии *jus post bellum* (нормы поведения после завершения конфликта) в западной теории справедливой войны. После вторжения в Янь цисцы не только не установили принципов гуманного правления, но и, наоборот, начали проводить политику угнетения местного населения⁴⁷⁰. Такой подход не только негуманен сам по себе, но и вызывает агрессию со стороны других государств Поднебесной, опасующихся дальнейших завоеваний Ци.

Наконец, Мэн-цзы выступает за ведение оборонительных войн. При этом, если выбор стоит между подчинением более сильному государству и ведением неравного боя, Мэн-цзы на удивление выбирает последнее⁴⁷¹. Для западной теории справедливой войны такой подход выглядит странным, поскольку прямо противоречит принципу вероятности успеха (т.е. вступления в войну только при наличии достаточных оснований для победы) – достаточно вспомнить о Люксембурге, в 1940 г. оказавшемся на пути у немецкой армии и в условиях огромного численного недовеса решившем не мешать прохождению сил вермахта⁴⁷². Мэн-цзы, однако, предлагает и третий путь, альтернативный обороне – переселиться подальше от угрозы⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Там же, с. 250.

⁴⁷⁰ Там же, с. 265.

⁴⁷¹ Там же, с. 266.

⁴⁷² Нравственные ограничения войны. Проблемы и примеры // под ред. Б. Коппитерса/ - М.: Гардарики, 2002. – С. 114.

⁴⁷³ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 267.

Мэн-цзы решительно осуждает завоевательные войны, но при этом само по себе расширение государства не является для него чем-то зазорным, как следует из разговора с циским князем Сюанем⁴⁷⁴. Но добиваться этой цели при помощи войн неэффективно, поскольку остальные государства объединятся против агрессора, и его ждёт неминуемое поражение. Единственный способ, который можно применить для объединения Поднебесной – мягкая сила гуманного правления. Мягкая сила, как можно видеть, выступает для Мэн-цзы уже в качестве некоего гаранта стабильности в межгосударственных отношениях: то царство, которое исповедует принципы гуманного правления, не заподозрит в стремлении к экспансии.

В Мэн-цзы встречается и дипломатическая теория: два основных правила взаимоотношений между государствами заключаются в том, что «гуманный государь, владея большим государством, в состоянии служить малому государству... умный государь, владея малым государством, в состоянии служить большому государству»⁴⁷⁵. Размер государства, с его точки зрения, не настолько важен: «когда в Поднебесной *установлен порядок*⁴⁷⁶, тогда обладающие малыми добродетелями подчиняются обладающим великими добродетелями»⁴⁷⁷. Тем не менее, современный Мэн-цзы мир далёк от этого идеального состояния.

⁴⁷⁴ Там же, с. 255.

⁴⁷⁵ Там же, с. 258.

⁴⁷⁶ Курсив мой. В переводе П.С. Попова – «царствует закон», что, на взгляд автора, не совсем удачная передача 有道, поскольку может привести к смешению политической теории Мэн-цзы со взглядами близкого к легизму конфуцианца Сюнь-цзы. Далее по тексту П.С. Попов вновь употребляет слово «законы», говоря о том, что «малое [государство] чрез семь лет непременно будет предписывать законы в империи» [там же] (Дж. Легг также в переводе использует выражение “give law to all under Heaven” [Legge, 1875, 239]). При этом в оригинале стоит фраза “必為政於天下矣”, т.е. говорится об управлении (чжэн, 政), а не о законе (фа, 法). В переводе В.С. Колоколова в первом случае используется выражение «есть путь к истине», во втором – «малые через семь обязательно введут его [Вэнь-вана] управление во всей Поднебесной» [Мэн-цзы, 1999, 105]. Во втором случае перевод представляется вполне удачным; что касается первого фрагмента, то в нём несколько смущает употребление термина «истина». Как отмечает А. Грэм, «важнейший вопрос для всех древнекитайских философов – не “Что есть правда?” из западной философии, а “Где путь?”» [Graham, 1989, 3]. К. Фрейзер отмечает, что в древнекитайской философии встречаются термины, обозначающие истинность суждений, но это лишь «подчёркивает, насколько маргинальной была проблема истины в доханьской философии» [Fraser, 2016, 10]. По мнению Д.Ч. Лау, к понятию истины в китайской культуре близко значение термина «дао» в его конфуцианской интерпретации [Lau, 2005, 11], но тот же Конфуций говорит о дао благородного мужа и дао низкого человека. В связи с вышесказанным автор представляет целесообразным предложить свой вариант перевода.

⁴⁷⁷ Там же, с. 314.

Представляется целесообразным подробно рассмотреть ключевой для понимания мэнцзыанской теории межгосударственных отношений пассаж (табл. 1).

Номер пассажа	Оригинал	Перевод П.С. Попова
IV A, 7.1.	天下有道， 小德役大德， 小賢役大賢	Когда в империи царствует закон, тогда обладающие малыми добродетелями подчиняются обладающим великими добродетелями и обладающие малыми достоинствами служат одаренным большими достоинствами.
IV A, 7.1.	天下無道， 小役大， 弱役強。	Когда в империи отсутствует закон, тогда малые служат великим и слабые – сильным.
IV A, 7.3.	今也小國師大國 而恥受命焉 是猶弟子而恥受命於先師也	Когда маленькое государство подражает большому и в то же время стыдится принимать от него приказания ⁴⁷⁸ , то это похоже на то, если ученик стыдился бы получать приказания от своего учителя

⁴⁷⁸ В трактовке В.С. Колоколова смысл иной: «А теперь настало такое время, когда малые владения выступают наставниками больших владений, а принимать их повеления стыдятся. Это все равно, что кто-нибудь, будучи учеником, стыдился бы принимать указания своего прежнего наставника» [Мэн-цзы, 1999, 105]. Сложно представить, как в эпоху Чжаньго малые владения могли бы выступать в роли наставников больших государств.

IV A, 7.4.	師文王， 大國五年， 小國七年， 必為政於天下 矣。	Подражая ему [Вэнь-вану], большое государство чрез пять лет, а малое чрез семь лет непременно будут предписывать законы в империи.
------------	--	---

Таблица 1. Мэнцзыанская теория межгосударственных отношений.

Сначала служение малых государств большим сначала представляется как что-то негативное, что происходит тогда, когда в Поднебесной беспорядок. Затем же говорится, что если малое государство не принимает приказаний от большого, то это похоже на непослушание учителю, что, естественно, для конфуцианской культуры весомый проступок. Из контекста можно понять, что для Мэн-цзы служение малых государств большим представляется в качестве наименьшего из зол, поскольку альтернативой ему является выключение княжества из системы межгосударственных отношений: «так как я не в состоянии приказывать и не желаю получать приказаний, то, значит, я сам отрешился от людей»⁴⁷⁹. В такой интерпретации Мэн-цзы его позиция довольно близка к реалистической школе международных отношений: так как идеальное состояние Поднебесной (на данном этапе) недостижимо, то для сохранения равновесия необходимо наличие «опорных» государств, обладающих весом на политической арене, за которым будут следовать малые государства, располагающие гораздо меньшими возможностями диктовать свою волю. Те государства, которые не признают этой системы (когда малые государства подражают большим государствам и при этом стыдятся исполнять приказания последних, т.е. заявляют о себе как о полноценных независимых акторах межгосударственных отношений), по сути

⁴⁷⁹ Там же, с. 314. В связи с этим данный пассаж из Мэн-цзы может представлять весомый интерес для анализа позиции современного Китая по таким вопросам, как, к примеру, изоляция КНДР.

направляют её к состоянию «войны всех против всех» и к разрушению китайской традиционной системы социальных связей *гуаньси*. Такая трактовка крайне близка к теории морального реализма профессора Янь Сюэтуна⁴⁸⁰.

Тем не менее, анархия межгосударственных отношений оказывается преодолима для Мэн-цзы. Один из способов – подчинение малых государств большим: первые должны относиться ко вторым как ко своим учителям и выполнять их приказы. Конечно, из размера и мощи государства не следует то, что оно является обладающим добродетелью – но оно всё же является гарантом выживания малых государств, в связи с чем необходимо заручиться его поддержкой. Но такой путь подразумевает то, что большие государства могут принуждать малые к аморальным политическим действиям (например, требовать у них предоставить войска для агрессивной войны с третьей страной), что противоречит мэнцзыанским взглядам на войну, или же постепенно лишать малое государство суверенитета с целью его аннексии, на что, как уже было сказано ранее, ответом должна быть оборона до последнего. Учитывая, что такая система международных отношений дана Небом, как сказано в этом же пассаже, по всей видимости, следует выполнять приказы далеко не всех больших государств, но только тех, которые являются относительно добродетельными. В любом случае, хоть этот путь и способен стабилизировать систему и предотвратить рост анархичности международных отношений, он не является идеальным, поскольку сопряжён со значительными политическими и моральными рисками и – что самое главное – от него нет никакого «мостика» к конфуцианскому-мэнцзыанскому идеалу служения малой добродетели большой.

Второй путь – тот, который Мэн-цзы рекомендует тем князьям, которые стыдятся выполнять приказы больших сил. Это путь подражания Вэнь-вану. Как известно, при Вэнь-ване Чжоу всё ещё служили династии Шань, накапливая при этом силы и культивируя *дэ*, в результате чего Небо признало чжоусцев законными обладателями Мандата. По сути Мэн-цзы рекомендует малым

⁴⁸⁰ Кривохиж С., Соболева Е. Древность на службе современности: теория морального реализма Янь Сюэтуна и будущее мирового порядка // Мировая экономика и международные отношения. – 2017. - Т. 61. - №11. - С. 76-84.

государствам то, что в XX в. было выражено в знаменитой формуле Дэна Сяопина «выжидать в тени»: следует учиться у больших держав, выполнять их приказы (до определённого предела) и в то же время заниматься самоусилением, внедрять принципы гуманного правления и использовать рычаг мягкой силы.

Мэн-цзы, как и Конфуций, говорит о превосходстве китайской культуры над варварской и о культивации варварских племён под влиянием чжоуского государства: «Я слышал об изменении варваров под влиянием Китая, но не слышал об изменении его инородцами»⁴⁸¹. В то же время в работе есть и заявления в духе культурного релятивизма: например, то, что среди варваров *мо* взимаются меньшие подати, чем среди Чжоу, обусловлено самой их инаковостью⁴⁸².

Таким образом, несмотря на то, что конфуцианские труды составлялись на протяжении значительного времени поколениями учеников Конфуция и Мэн-цзы, тексты их основных произведений всё же позволяют выявить довольно стройную внешнеполитическую теорию. С точки зрения этики войны конфуцианцы крайне близки к западной теории справедливой войны⁴⁸³

⁴⁸¹ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 296.

⁴⁸² Там же, с. 370.

⁴⁸³ Синьчжун Яо утверждает, что конфуцианское учение сочетает в себе элементы трёх важнейших теорий в западной этике войны: реализма, пацифизма и теории справедливой войны [Xinzhong, 2004, 92], а затем заявляет, что в этом спектре школа жу всё же ближе к пацифистской традиции, чем к теории справедливой войны [ibid., 101], но зачем-то редуцирует теорию справедливой войны к её христианской версии. Главный аргумент Синьчжуна заключается в идеализме конфуцианцев, которые относят все справедливые войны к области идеализированного прошлого, а в качестве инструмента поддержания мира на межгосударственной арене рассматривают моральное самосовершенствование. Тем не менее, как было показано в настоящем диссертационном исследовании, во ряде конкретных ситуаций они выступают за проведение военных операций, а их идеализм относительно того, как именно будут происходить такие операции, не отменяет того факта, что они одобряют эти операции. С другой стороны, стремление предотвратить войны при помощи морального культивирования не означает отрицания необходимости войн, но лишь свидетельствует о том, что они не должны использоваться в качестве последнего средства.

3.1.3. Моизм: общий выигрыш оборонительного пацифизма

Моистская теория была подробно разобрана автором диссертационного исследования в работе «Этика войны Мо Ди»⁴⁸⁴. Ниже вкратце представлены результаты, изложенные в работе:

1. Существует несколько теорий относительно происхождения текста «Мо-цзы». Согласно одной из них, в какой-то момент времени моисты раскололись на три лагеря, каждый из которых выступал за свою версию учения, которые различались в важных моментах. Так, о трёх моистских школах говорится в древнекитайских трактатах «Хань Фэй-цзы»⁴⁸⁵ и «Чжуан-цзы»⁴⁸⁶. Одним из наиболее известных сторонников этой теории был А. Грэм⁴⁸⁷. Тем не менее, в этой теории есть слабые места, например, отсутствие доктринальных разногласий в ключевых главах «Мо-цзы»⁴⁸⁸. И. Джонстон, автор наиболее современного перевода моистского трактата на английский язык, также считает гипотезу о «трёх сектах» необоснованной⁴⁸⁹. Другая теория, выдвинутая Т. Брукс⁴⁹⁰ и Т. Ватанабе⁴⁹¹, говорит о том, что изменения в тексте обусловлены эволюцией взглядов моистов с течением времени. Такой же точки зрения придерживаются составители сборника «Мо-цзы как развивающийся текст»⁴⁹², а также и автор диссертационного исследования.
2. Краеугольный камень моистской доктрины – «всеобщая любовь и взаимная выгода» (*цзянь сянай, цзяоян ли, 兼相爱, 交相利*), противопоставляемая конфуцианскому идеалу социальных отношений: «сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в

⁴⁸⁴ Кочеров О.С. Этика войны Мо Ди // Международные отношения. - 2018. - №3. - С. 40-54.

⁴⁸⁵ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. - М.: Мысль, 1973. – С. 275.

⁴⁸⁶ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. – С. 287.

⁴⁸⁷ Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. LaSalle, Open Court, 1989. 502 p.

⁴⁸⁸ Цинь Яньши. Мо-цзы ю моцзя сюэпай [Мо-цзы и моистская школа]. - Цзинань: Шандун вэнъи чубаньшэ, 2004. – С. 23.

⁴⁸⁹ Johnston I. The “Mozi”: A Complete Translation. Hong Kong: Chinese University Press, 2010. Pp. xxii-xxv.

⁴⁹⁰ Brooks A.T. The Mician Ethical Chapters // Warring States Papers, 2010, Vol. 1. Pp. 100-118.

⁴⁹¹ The Mozi as an evolving text: different voices in early Chinese thought / ed. by C. Defoort and N. Standaert. Leiden/Boston: Brill, 2013. P. 14.

⁴⁹² Ibid.

Поднебесной»⁴⁹³. Мо-цзы не отвергает значимость любви человека к своей семье, но не видит путей перехода от такой любви к любви всеобщей, в связи с чем предлагает свой путь, при реализации которого «государства не будут друг на друга нападать, семьи – сеять смуту; не станет разбойников; правители и министры, отцы и сыновья будут почтительными и милосердными»⁴⁹⁴.

3. Во внутренней политике для достижения идеалов всеобщей любви необходимо претворять в жизнь следующие принципы: «экономия в расходах (*цзе юн*, 節用), «экономия при захоронениях (*цзе цзан*, 節葬), «против музыки» (*фэй юэ*, 非樂), «почитание мудрости» (*шан сянь*, 尚賢), «почитание единства» (*шан тун*, 尚同). Как и для других древнекитайских философов, для Мо Ди крайне важно экономическое благополучие населения, а также окружение правителя талантливыми советниками: «Древние совершенномудрые государи при своём правлении приближали добродетельных и возвышали достойных; даже крестьян или ремесленников с купцами, [если в них видели] людей способных, нанимали на службу, даровали им высокий титул, обеспечивали щедрым жалованьем, давали им важные поручения, позволяли выпускать указы»⁴⁹⁵.
4. Внешнеполитическая доктрина Мо Ди представлена прежде всего принципом «против нападений» (*фэй гун*, 非攻). Моисты не являются пацифистами в полном смысле этого слова, поскольку признают необходимость ведения оборонительных войн (*шоу*, 守), в том числе и для защиты других государств, подвергшихся агрессии⁴⁹⁶. В то же время они решительно осуждают наступательную войну (*гун*, 攻) и предпочитают дипломатию любому силовому решению⁴⁹⁷. Так, в главе «Вопросы

⁴⁹³ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. – С. 193.

⁴⁹⁴ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. – С. 101.

⁴⁹⁵ Там же, с. 46.

⁴⁹⁶ Там же, с. 156.

⁴⁹⁷ Fraser C. The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought // The 2014 Workshop on International Perspectives in the Research of the Mohist Thought, Taipei, Taiwan, 18 October 2014. P. 4.

луского правителя» Мо Ди советует правителю Лу, опасаясь нападения царства Ци, установить дружественные отношения с соседними княжествами и служить Ци, после чего отправляется в Ци и отговаривает циского генерала от нападения, убеждая его в том, что это принесёт лишь невзгоды обоим царствам⁴⁹⁸. В главе «Гуншу» повествуется о том, как Мо Ди отправился к правителю царства Чу, пытаясь убедить его не нападать на царство Сун, доказывая, что в случае нападения моисты отразят атаку, поскольку обладают развитой оборонительной техникой⁴⁹⁹. Будучи не только теоретиками, но и практиками, экспертами в области обороны и конструирования оборонительных военных машин, моисты предлагают то, что можно назвать «гуманитарной защитой» - в государство, которое находится под угрозой нападения, отправляется группа элитных военных специалистов с целью скорректировать баланс сил и расширить оборонительные возможности. Моисты также тем самым апеллируют к *техническому* превосходству. Как замечает Фэн Ю-лань, «достаточно ученым и инженерам с обеих сторон продемонстрировать лабораторное атакующее и оборонительное оружие, и исход войны будет решен без сражения!»⁵⁰⁰. Наконец, важным для моистов становится убеждение соперника в том, что нападение будет невыгодно ему, в связи с чем можно сказать, что моисты отдают предпочтение тому, что в будущем станет называться информационными войнами.

5. Моисты осуждают войну по следующим причинам: она сродни преступлению⁵⁰¹, она крайне затратна для государства⁵⁰², она уменьшает оборонительные возможности государства, она негодна Небу и духам. В то же время Мо Ди говорит о том, что в древности совершенномудрые правители реализовывали то, что называется наказанием (чжу, 誅) по

⁴⁹⁸ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. - С. 466.

⁴⁹⁹ Там же, с. 487.

⁵⁰⁰ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. с англ. Р.В. Котенко/ - СПб: Евразия, 2000. - С. 72.

⁵⁰¹ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. - С. 128.

⁵⁰² Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. - С. 193.

отношению к недобродетельным вассалам. Схожа ли моистская этика войны и западная теория справедливой войны?

6. Моистское разграничение между войной и наказанием в плане правого дела, однако, сопряжено с рядом трудностей. Во-первых, наказание санкционируется не правителем, а Небом, которое проявляет свою волю в ряде знамений; тем не менее, не совсем ясно, скольких подобных феноменов достаточно для объявления «справедливой войны» провинившемуся государству. Что мешает воинственному гегемону заявить о том, что атакуемое им государство провинилось перед Небом, и что Небо послало ему ряд знамений? Можно ли согласиться с Б. Вонгом в том, что Мо-цзы в своей попытке предотвратить агрессию предоставляет воинственным гегемонам лишь новые средства для её оправдания?⁵⁰³ Во-вторых, в главе «Вопросы луского правителя» описывается следующий случай. Князь Вэн собирается напасть на недобродетельное царство Чжэн, прикрываясь волей Неба, а Мо-цзы пытается его отговорить и заявляет, что «сравнить это можно с тем, что некто имеет сына, жестокого и недалёкого; он такого сына наказывает бамбуковой палкой; сосед, это видя, тоже ударяет его палкой, говоря: “Я избиваю его согласно воле его отца”. Разве это не нелепо?»⁵⁰⁴. Почему луский правитель не может помочь Небу?
7. По всей вероятности, ответ заключается в древнекитайском понимании легитимности. Утрата легитимности, согласно Мо Ди, происходит в том случае, когда правитель не исповедует принципы всеобщей любви и взаимной выгоды – то есть не заботится о благосостоянии населения. В этом случае правитель карается Небом: сам он погибает преждевременно и остаётся в народной памяти как презренный тиран, а его потомки терпят всевозможные лишения⁵⁰⁵. Недостаточно просто прикрыться волей Неба

⁵⁰³ Wong B., Hui-Chieh L. War and Ghosts in Mozi's Political Philosophy // *Philosophy East and West*, 2004, Vol. 54, No. 3. P. 346.

⁵⁰⁴ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. – С. 468.

⁵⁰⁵ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. – С. 185.

для совершения агрессии; необходимо, чтобы правомерность применения силы была очевидна народу, который всегда имеет право не согласиться с вышестоящими⁵⁰⁶. В связи с этим едва ли можно согласиться с тем, что моистская доктрина рассматривает человека лишь как «винтик в государстве»⁵⁰⁷. Вероятно, более правдива интерпретация Ч. Чонга, который утверждает, что воля Неба не может быть приравнена к воле одного человека (правителя), и сравнивает моистские идеи с концепцией общей воли Руссо⁵⁰⁸. В таком случае легитимность как во внутрегосударственном пространстве, так и в международных отношениях становится ещё более труднодоступной: лидера должен признавать явное большинство, как это было с правителями древности. Ни одно из государств эпохи «Сражающихся царств», каким бы сильным оно ни было, не обладает Небесным Мандатом. В период Чжаньго, согласно теории «Мо-цзы», ни одна наступательная война не может называться справедливой (в том числе и война, направленная на объединение Поднебесной), поскольку она будет нелегитимной; когда же некий правитель достигнет соответствующего уровня легитимности, то необходимость в войнах уже практически отпадёт. Как отмечает Пол ван Эльс, религиозный аргумент Мо-цзы (который, как можно увидеть, является не столько религиозным, сколько аргументом легитимности, учитывая вышеизложенную интерпретацию моистского Неба) представляет собой «непроходимое испытание, в котором та планка, которая легитимирует войну, недостижима»⁵⁰⁹.

8. По сравнению с критериями легитимности и правого дела для моистов гораздо менее важны остальные критерии, обычно выделяемые в западной теории справедливой войны. О критериях *jus in bello* моисты, в отличие от

⁵⁰⁶ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. – С. 75.

⁵⁰⁷ Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 384 с.

⁵⁰⁸ *Chaehyun Chong*. Moism: Despotic or democratic? // *Journal of Chinese Philosophy*, 2008, 35. Pp. 511-521.

⁵⁰⁹ *The Mozi as an evolving text: different voices in early Chinese thought* / ed. by C. Defoort and N. Standaert. Leiden/Boston: Brill, 2013. P. 91.

своих современников, не говорят; в главе 39, однако, конфуцианцы осуждаются за то, что предлагают оказывать помощь поверженному врагу. Аргументация Мо Ди довольно любопытна: если оба врага человеколюбивы (*жэнь*, 仁), то им незачем сражаться; если оба бесчеловечны (*бао*, 暴), то, как бы они ни вели себя в бою, они не станут конфуцианскими «благородными мужами» (*цзюнь цзы*, 君子); если же человеколюбивый правитель, выступивший против бесчеловечного правителя, не уничтожит его армию, то тем самым он не «исправит вред, наносимый Поднебесной»⁵¹⁰. В целом же, хотя в моистском трактате и есть зачатки теории справедливой войны, Мо Ди явно отдаёт предпочтение не ей (поскольку условия для её ведения недостижимы в современном ему Китае), а оборонительным войнам, которым посвящена значительная часть «Мо-цзы». В связи с этим моистские взгляды на этику войны можно охарактеризовать как оборонительный пацифизм⁵¹¹.

Ко всему вышесказанному необходимо добавить ещё несколько соображений в области моистской теории международных отношений. В отличие от конфуцианства, имплицитно (а иногда и вполне эксплицитно) говорившего о неравенстве государств, моисты в своей доктрине всеобщей любви и взаимной выгоды выступают с противоположных позиций. Даже те государства, которые на практике реализуют моистскую философию, не имеют права диктовать другим государствам свои условия или вмешиваться в политическую жизнь иных стран. В то же время Мо Ди много говорит о сотрудничестве между странами в оборонительной сфере, а также подразумевает расширение экономических контактов. Моисты по сути стремятся создать межгосударственную среду, основанную на идеалах равенства и взаимной выгоды, которая будет благоприятна каждому из государств в стратегическом плане.

В то же время не совсем ясно, как именно будет осуществляться переход от раздробленности к единству, как и то, ставит ли вообще перед собой Мо Ди такую

⁵¹⁰ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. – С. 295.

⁵¹¹ Кочеров О.С. Этика войны Мо Ди // Международные отношения. - 2018. - №3. - С. 40-54.

задачу. Кажется, что мыслителя в большей степени волнует то, как остановить современное ему кровопролитие, а не то, как вновь объединить Поднебесную. Более того, как показали современные мирополитические процессы, акцент на обороне вызывает к жизни так называемую «дилемму безопасности», в рамках которой происходит малоконтролируемая гонка вооружений. Не совсем ясно, что именно в моистской теории (за исключением, конечно, их идеалистической философии) может стать ключом к решению этой проблемы.

Что касается моистского отношения к варварам, то здесь царит универсализм, обусловленный любовью Неба ко всем, проживающим в Поднебесной. В то же время у варваров есть отличия от хуася: Мо Ди, например, обсуждает эти различия в своей критике конфуцианского ритуала похорон. При этом варварские ритуалы похорон так же не одобряются Мо Ди, как и похороны «цивилизованного» Китая: следует соблюдать срединный путь между ними. Тем не менее, эти различия едва ли могут сыграть какую-либо важную роль в моистской внешнеполитической стратегии.

3.1.4. Легизм: милитаристский разрыв с раннекитайским гуманизмом

Легистская политическая философия представляет собой радикальный разрыва с древнекитайской гуманистической традицией. Элементы протолегизма можно найти во взглядах уже упоминавшегося Гуань Чжуна, советника первого чжоуского гегемона Хуань-гуна. В отличие от конфуцианцев, которые в управлении государством делают акцент на соблюдении ритуалов (впрочем, выступающих в роли своеобразных моральных законов), Гуань Чжун в приписываемом ему трактате «Гуань-цзы» говорит о важности введения законов: «[Если же] управлять страной, не имея закона, то тогда народ организуется в группы и союзы; находясь в сообщничестве, низы мошенничают, чтобы достичь своей личной [выгоды]»⁵¹². Многие исследователи отмечают, что большинство высказываний, приписываемых Гуань Чжуну, являются поздней фабрикацией, но это не означает, что мыслитель не проводил реформы, близкие к легизму по духу.

Наибольшего расцвета легистская философия достигает в трудах двух философов: Шан Яна (390-338 гг. до н.э.) и Хань Фэя (280-233 гг. до н.э.). Последний, вдохновляясь идеями первого, предложил своё учение правителю царства Цинь, Цинь Шихуанди, что в итоге сыграло ключевую роль в усилении Цинь и объединении древнекитайских княжеств.

Основными положениями легистской политической доктрины являются:

- примат законотворчества над освящённым традицией ритуалом: «если совершенномудрый может при помощи [законов] сделать сильным [своё] государство, то он не берёт за образец [порядки] древности, и если он может благодаря [законам] принести пользу народу, то он не следует ли»⁵¹³;
- примат наказаний над наградами: «в [государствах, стремящихся к] владычеству в Поднебесной, каждым девяти наказаниям соответствует

⁵¹² Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. - М.: Мысль, 1973. – С. 16.

⁵¹³ Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. с кит. Л.С. Переломова/ - М.: Ладомир, 1993. – С. 140.

одна награда»⁵¹⁴. При этом наказания должны быть суровыми даже за мелкие проступки⁵¹⁵, что, по мнению Шан Яна, должно обеспечить полное послушание народа;

- противопоставление основного (*бэнь*, 本) и второстепенного (*мо*, 末). Народ должен заниматься двумя вещами: земледелием и войной (Шан Ян часто называет их «единым»⁵¹⁶); всё остальное, в частности, торговля, которую легисты значительно ограничивают и ставят под государственный контроль, является второстепенным. В качестве особенно вредоносного для государства второстепенного легисты называют учёность. По мнению Шан Яна, стремление к учёности (под которой в первую очередь понимается конфуцианская доктрина, элементы которой обозначаются как «паразиты») приводит к множеству негативных последствий: люди уклоняются от войны, не занимаются земледелием и не заботятся о благе государства, а лишь стремятся продвинуться по карьерной лестнице⁵¹⁷, что порождает нехватку профессиональных солдат, неэффективность земледелия, леность среди крестьянства и интриги в среде чиновничества. Источником всех этих бед служит изначальная испорченность человеческой природы, из-за которой люди стремятся к славе и выгоде⁵¹⁸. Для исправления ситуации необходимо проводить политику оглупления народа⁵¹⁹, т.е. отказаться предоставлять знатные титулы и должности философам-учёным. В то же время это не означает отказа от принципа выдвижения на должности достойных людей, но в легистской теории такими являются не «красноречивые советчики и [представители] частных домов» (т.е. аристократия), а те, кто разделяет веру в необходимость сильной центральной власти.

⁵¹⁴ Там же, с. 179.

⁵¹⁵ Там же, с. 160.

⁵¹⁶ Там же, с. 148.

⁵¹⁷ Там же.

⁵¹⁸ Там же, с. 169.

⁵¹⁹ Там же, с. 142.

- Для укрепления положения правителя легисты предлагают многочисленные политические реформы, среди которых внедрение методов статистического подсчёта населения⁵²⁰, введение монополии на добычу соли и железа⁵²¹, проведение политики приглашения колонистов⁵²² для обеспечения роста населения и экономического развития.

В своей внешнеполитической философии легисты предстают в ипостаси, схожей если не с западным милитаризмом, то с аморальным политическим реализмом. Государство, которое не занимается самоусилением согласно принципам легизма, непременно будет расчленено⁵²³. Тем не менее, экономический рост и укрепление армии сами по себе ещё не решают проблем – по мнению Шан Яна, необходимо непрерывно вести войны: «если государство сильно и ни с кем не воюет, то внутрь страны проникает яд»⁵²⁴. Война оказывается важнее экономического изобилия: бедное государство, вступающее в войну, в итоге оказывается успешнее богатого, но миролюбивого государства⁵²⁵. Хань Фэй, также заявляет по этому поводу: «гибнут при столкновении анархии с порядком, лживости с прямотой, непокорности с покорностью»⁵²⁶. Если рассматривать легистскую доктрину как единое целое, то окажется, что правильное управление всё же важнее ведения войн, а экономическое благополучие занимает в этой триаде последнее место.

С точки зрения легизма, любое сильное государство выступает в качестве потенциального противника, в связи с чем необходимо ослабить его тем или иным способом. При этом приоритет отдаётся активным действиям: «если такой

⁵²⁰ Там же, с. 160.

⁵²¹ Там же, с. 144.

⁵²² Там же, с. 201.

⁵²³ Там же, с. 148.

⁵²⁴ Там же, с. 157.

⁵²⁵ Там же, с. 192.

⁵²⁶ Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение: Школа Фа. Хань Фэй-цзы. - СПб: Издание Факультета восточных языков ИСПБУ, 1912. – С. 1.

правитель не в состоянии *подчинить*⁵²⁷ сильного противника или разрушить его большое царство, то он должен улучшать свои оборонительные сооружения, наилучшим способом использовать условия местности, собрать воедино силы народа, дабы встретить нападение извне»⁵²⁸. Шан Ян также концептуально сближается с Мэн-цзы, говоря о том, что обороняться надо до конца: «самая главная опасность для того, кто окружил город, наступает тогда, когда каждый горожанин бьётся с противником до последнего издыхания»⁵²⁹.

Легистскому учению свойственен примат цели над средствами, который ярко проявляется в высказывании Шан Яна: «ежели войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; ежели убийством можно уничтожить убийство, то разрешены даже убийства; если наказаниями можно уничтожить наказания, то допустимы даже суровые наказания»⁵³⁰. Это очередное проявление китайского коррелятивного мышления, которое ставит войну, смертную казнь и уголовное наказание в один ряд.

Для солдат вводятся суровые наказания: «каждые пять человек объединяются в пятки, если один из них будет убит, то обезглавят остальных четверых»⁵³¹, пытаются и казнят за трусость в бою и несогласие с приказом⁵³². Поощряется истребление врага: за отрубленные головы воинов неприятеля полагается освобождение от повинностей, присваивается ранг знатности⁵³³, даруются пахотные земли и право сбора налогов с общинников⁵³⁴. Хань Фей также использует глубокое почтение к родителям – краеугольный камень китайской культуры и важнейший аспект конфуцианского учения – и предлагает освободить

⁵²⁷ Курсив мой. В переводе Л.С. Переломова употребляется вариант «[словами] победить», что представляется необоснованной конкретизацией. В оригинале используется иероглиф 服, фу, применяющийся также для обозначения 5 владений в китайской геополитической картине мира. Шан Ян постоянно противопоставляет военную силу и «пустые речи» (см., например, [Книга..., 1993, 192]), под последним, вероятно, имея в виду не только дискуссии среди сановников, но и дипломатию.

⁵²⁸ Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. с кит. Л.С. Переломова / - М.: Ладомир, 1993. – С. 155.

⁵²⁹ Там же, с. 190.

⁵³⁰ Там же, с. 210.

⁵³¹ Там же, с. 216.

⁵³² Там же, с. 219.

⁵³³ Там же, с. 217.

⁵³⁴ Там же, с. 218.

от повинностей семью того солдата, который погибнет в бою⁵³⁵. Таким образом, с этической точки зрения война для легистов immoralна – для победы дозволено и даже требуется всё: «если [во время войны] страна совершает действия, которых противник устыдился бы, то она будет в выигрыше»⁵³⁶. Единственное место в тексте «Книги правителя области Шан», в которой присутствует тень этики войны – утверждение о том, что не стоит преследовать противника, который разгромлен уже в начале боя⁵³⁷. Тем не менее, по всей вероятности, эта мысль Шан Яна берёт своё начало не в его скрытом гуманизме (а, точнее, гуманизме автора «Трактата о военном искусстве», которого философ обильно цитирует в этой главе), а в практических соображениях о том, что в дальнейшем таких воинов неприятеля можно использовать в качестве земледельцев в своём государстве.

С учётом всего вышесказанного сложно не вспомнить о том, как в XX в. Япония, с древности впитывавшая в себя китайскую культуру, обрушилась на разорённый междоусобицами Китай и в своей империалистической экспансии следовала путём милитаризма, крайне схожего с идеалами Шан Яна. Особенно ярким это сходство представляется в известном «Состязании по убийству ста человек мечом» – споре двух японских офицеров о том, кто из них быстрее обезглавит военнопленных китайцев, за которым с энтузиазмом следили японские газеты. Известно, что в эпоху Мэйдзи (1868-1912 гг.) национальным слоганом был взятый из легистской философии принцип «фукоку кёхэй»⁵³⁸ (богатое государство, сильная армия).

Необходимо отметить два важных отличия легистской политической мысли от построений их современников. Во-первых, легисты озабочены не проблемой политической легитимности, а вопросом максимизации власти государя. Связка «этика войны – легитимный политический актор» в легистской мысли не возникает. Во-вторых, в легистской философии в отличие от всех остальных течений древнекитайской мысли нет утопического идеала, к которому

⁵³⁵ Там же, с. 219.

⁵³⁶ Там же, с. 156.

⁵³⁷ Там же, с. 187.

⁵³⁸ На китайском звучит как «фуго цянбин».

необходимо стремиться. Даже когда легисты обращаются к древности, они не видят в ней некоего утерянного идеала: так, Шан Ян лишь говорит о методах Шэнь Нуна (управление народом через его обучение) и методах Тана и У (управление через силу)⁵³⁹. Первый из них не годится для времён Чжаньго, поскольку люди уже обладают знаниями и не желают трудиться, поэтому возможен только второй вариант. Хань Фэй также говорит о трёх сменяющих друг друга эпохах: в древности люди ценили добродетель, затем мудрость, а его современники – силу⁵⁴⁰. Тем не менее, легизм по сути не отрицает возможность возвращения к методам правления Шэнь Нуна. Легистская философия в гораздо большей степени, чем другие современные им течения, заточена на практику, а не на идеал, достижимый в отдалённом будущем, что во многом обусловило её привлекательность в глазах правителей Цинь.

Особенно эта практикоориентированность проявляется в рассуждениях Хань Фэя, который даёт конкретные советы во взаимодействии с другими государствами. Одна из глав его трактата посвящена 10 ошибкам, которые правитель может допустить в управлении государством и ведении внешнеполитических дел⁵⁴¹. Одна из таких ошибок – чрезмерная опора на силы других государств и переоценка собственных возможностей. В качестве примера Хань Фэй приводит случай с княжеством Хань, которое при угрозе со стороны Цинь понадеялось на помощь со стороны царства Чу и отказалось от союза с Цинь. Тем не менее, обещанная помощь не пришла, и Хань потерпело поражение⁵⁴². Конфуцианские ритуалы и чжоуское рыцарство в международных отношениях для легистов уже практически не существуют, хотя Хань Фэй всё же говорит о необходимости соблюдать нормы политического этикета на межгосударственных съездах.

⁵³⁹ Там же, с. 172.

⁵⁴⁰ Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение: Школа Фа. Хань Фэй-цзы. - СПб: Издание Факультета восточных языков ИСПБУ, 1912. – С. 293.

⁵⁴¹ Там же, с. 47.

⁵⁴² Там же, с. 52.

Что касается отношений Китая с варварами, то для легистов, не придающих особого внимания культурной миссии Поднебесной, едва ли есть особые формы взаимодействия с чужеземными племенами. В качестве иллюстрации ещё одной из внешнеполитических ошибок («любить женщин и музыку») Хань Фэй приводит в пример нападение княжества Цинь на варваров *жун*. Этому нападению предшествовал визит жунского посла Ю Юя к князю Цинь; последний был поражён мудростью посла и посчитал, что Ю Юй является слишком сильным оружием в руках жунов. Для того, чтобы переманить его на свою сторону, князь Цинь послал в качестве дара жунского правителю красивых женщин, умеющих играть на музыкальных инструментах в обмен на то, чтобы Ю Юй задержался при циньском дворе. Жунский правитель провёл целый год в увеселениях, в то время как Ю Юю предоставили в Цинь важную должность, попутно узнав от него о состоянии жунской армии. В итоге княжество Цинь отвоевало у жунов обширные территории⁵⁴³. На первый взгляд важным элементом в этой истории кажется то, что девушки отличались не только своей красотой, но и умели играть на музыкальных инструментах, т.е. являлись носителями культуры Чжунго, к которой желал приобщиться и правитель жунов. Его деградация, таким образом, могла бы свидетельствовать о том, что варвары недостойны китайской культуры. Тем не менее, едва ли стоит трактовать историю в таком ключе. Циньский правитель просто пользуется слабостью своего противника, переманивает на свою сторону его «интеллектуальный капитал» и пожинает плоды. Культура не играет тут значительной роли: как и у тех, так и у других есть лишь сильные и слабые стороны, которые следует учитывать во внешнеполитической стратегии.

⁵⁴³ Han Fei Tzu: Basic Writings / transl. by Watson B. NY: Columbia University Press, 1964. Pp. 62-65.

3.2. Китайские военные трактаты: парадигма *realpolitik*?

Во время формирования основной гипотезы исследования предполагалось, что китайские военные трактаты сыграют важную роль в итоговой концептуальной матрице китайской стратегической культуры, выступив в роли одной из ключевых парадигм, к которой китайское политическое руководство зачастую прибегало при планировании и реализации своей внешнеполитической стратегии. Подобное предположение было бы в соответствии с результатами труда А. Джонстона, для которого парадигма «реальной политики», выявленная в военных трактатах, является по сути единственной стратегической дорожной картой китайских лидеров. Тем не менее, представлялось маловероятным, что китайская культура не содержала в себе неких элементов, которые отличали бы китайскую *realpolitik* от западной, что обусловило необходимость повторной экзегезы трактатов древнекитайских стратегов. В ходе этого анализа было выявлено, что ошибки, допущенные Джонстоном, ведут к гораздо более серьёзному искажению результатов, чем кажется на первый взгляд.

Прежде всего, проблемна данная Джонстоном интерпретация китайских военных стратегов как сторонников своеобразного «макиавеллизма», для которых мораль не имеет никакого значения на поле боя. Джонстон не единственный исследователь, пришедший к такой трактовке: подобные выводы встречаются в работах зарубежных⁵⁴⁴ и китайских учёных⁵⁴⁵. Тем не менее, один из авторитетнейших китайских учёных в области этики войны, Ло Пинчын, такая интерпретация неверна, поскольку не учитывает множества элементов теории справедливой войны, встречающихся в этих текстах. В своём анализе «семи классических военных трактатов»⁵⁴⁶ исследователь утверждает, что в них всех

⁵⁴⁴ Киссинджер Г. О Китае / пер. с англ. В.Н. Верченко / - М.: АСТ, 2014. – С. 38.

⁵⁴⁵ Ма Цзюнь. Ма Цзюнь шуо Сунь-цзы Бинфа [Ма Цзюнь об «Искусстве войны» Сунь-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2008. – С. 160.

⁵⁴⁶ «Семь классических военных трактатов» (У цзин ци шу, 武经七书) – составленная в XI в. компиляция военных трактатов. Включает в себя следующие труды: «Шесть секретных учений» (время создания дискусионно, автором якобы является советник чжоуского Вэнь-вана Цзян Цзыя, живший в XI в. до н.э.); «Искусство войны» Сунь-цзы (VI-V вв. до н.э.), «Законы войны» У-цзы (V-IV вв. до н.э.), «Методы Сыма» (IV в. до н.э.), «Вэй Ляо-цзы» (IV в. до н.э.), «Три стратегии Хуан Ши-гуна» (дата создания дискусионна, наиболее правдоподобный вариант – I в. н.э.) и

рассматриваются два моральных аспекта: «трагическая суть войны и разделение между правильными и неправильными методами ведения войн»⁵⁴⁷. Китайские стратеги действительно говорят о необходимости стратегической гибкости (*цюаньбянь*, 权变), но это не означает, что эта гибкость превращается в инструмент реальной политики и не сдерживается никакими моральными рамками. В связи с этим Ло Пинчун утверждает, что их позицию можно охарактеризовать как «моральный реализм»⁵⁴⁸.

Во-вторых, как уже отмечалось ранее, произведения китайских стратегов в первую очередь посвящены методам ведения войны, а не этике войны или теории международных отношений. Конечно, эти аспекты также встречаются в «семи трактатах», но едва ли можно вывести из них что-либо отличное от уже выделенных ранее парадигм. Ло Пинчун также отмечает, что их политические выкладки «либо упрощённая версия какого-либо современного им философского течения (например, конфуцианства в “Методах Сыма”), либо сочетание идей разных школ (например, конфуцианства, даосизма и легизма в “Шести секретных учениях”)»⁵⁴⁹.

Продемонстрировать оба этих аспекта можно на материале двух произведений из «семи трактатов»: «Искусства войны» Сунь-цзы и «У-цзы». В то же время следует отметить, что аналогичные результаты могут быть получены и при анализе остальных 5 трудов.

Наиболее известный пассаж из Сунь-цзы гласит, что «самая лучшая война – разбить замыслы противника; на следующем месте – разбить его союзы; на следующем месте – разбить его войска. Самое худшее – осаждать крепости»⁵⁵⁰. При этом в тексте трактата не встречается рекомендаций относительно того, как следует брать крепости, из чего следует, что либо какая-то часть «Искусства

«Вопросы танского Тай-цзуна» (VIII-IX вв.). Кроме них в китайской культуре существует и множество других трактатов разной степени известности и изученности.

⁵⁴⁷ Ping-cheung Lo. The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present // Journal of Religious Ethics, 2012, Vol. 40, No. 3. P. 409.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 412.

⁵⁴⁹ Ping-cheung Lo, Twiss S.B. Chinese Just War Ethics: Origin, Development, and Dissent. Routledge, 2015. P. 16.

⁵⁵⁰ Сунь-цзы. Трактаты о военном искусстве / пер. с кит. Н.И. Конрада/ - М.: АСТ, 2011. – С. 42.

войны» до нас не дошла, либо Сунь-цзы считает, что искусный полководец не должен даже задумываться об осаде. Единственное, что Сунь-цзы говорит об осаде – подготовка к ней должна занимать не менее трёх месяцев⁵⁵¹ (но при этом не совсем ясно, как это соотносится с его словами о том, что «война любит победу и не любит продолжительности»⁵⁵²), и что осада должна происходить только тогда, когда она неизбежна⁵⁵³. Но далее Сунь-цзы утверждает, что «тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берёт чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа своё войско долго»⁵⁵⁴. Весьма характерно, что сражение с армией здесь на том же месте, что и осада крепости. Искусный полководец способен покорить чужое государство, не задействуя армию более необходимого, не вступая в сражения и не осаждая крепости – здесь трудно не вспомнить конфуцианскую идеалистическую теорию о победе без сражения через демонстрацию морального превосходства.

В то же время в трактате практически не содержится и сведений относительно того, как разбивать замыслы и союзы противника, т.е. дипломатической теории. В одном месте Сунь-цзы утверждает, что «наилучшее – сохранить государство противника в целостности, на втором месте – сокрушить это государство»⁵⁵⁵. Далее Сунь-цзы объясняет, что выгода в отказе от захвата неприятельского государства заключается в том, что искусный стратег «сохраняет всё в целостности и этим оспаривает власть в Поднебесной»⁵⁵⁶. Если же полководец не настолько искусен, чтобы выиграть битву не сражаясь, это не означает, что он не должен соблюдать этические нормы. Наилучшее сохранить не только государство неприятеля, но и его бригаду, батальон, роту, взвод, т.е. минимизировать потери противника. Едва ли стоит тривиализировать мысль Сунь-цзы и утверждать, что сохранение войск и государств противника необходимо лишь для того, чтобы представить себя в выгодном свете и, усилив

⁵⁵¹ Там же.

⁵⁵² Там же, с. 41.

⁵⁵³ Там же, с. 43.

⁵⁵⁴ Там же.

⁵⁵⁵ Там же, с. 42.

⁵⁵⁶ Там же, с. 43.

своё влияние, осуществить экспансию. Как отмечает Ло Пинчын, большинство государств в эпоху Чжаньго не соблюдали этических норм при ведении войн, в связи с чем, к примеру, казнь военнопленных не считалась чем-то предосудительным⁵⁵⁷. Гораздо более вероятно, что Сунь-цзы солидарен с конфуцианскими и моистскими воззрениями на легитимного совершенномудрого правителя, который сумеет объединить Поднебесную не военным путём, а при помощи своей добродетели. Даже если сражения и допустимы при тех или иных обстоятельствах, они не приведут полководца к глобальному господству. Точно так же и У-цзы утверждает, что среди воюющих государств «кто победит пять раз, случится несчастье; кто победит четыре раза, тот ослабевает; кто победит три раза, тот становится первым среди князей⁵⁵⁸; кто победит два раза – становится ваном; кто победит один раз – становится верховным властителем⁵⁵⁹»⁵⁶⁰. Ещё одно важное положение дипломатической теории Сунь-цзы – призыв с осторожностью относиться к заключению союзов с другим государствами, поскольку это может быть на руку их правителям, замыслившим дурное. Гораздо более разумно полагаться на собственные силы, проецируя своё влияние на потенциальных противников и тем самым сдерживая их действия⁵⁶¹.

Особое место во внешнеполитических рекомендациях Сунь-цзы занимает шпионаж, которому посвящена последняя главка его трактата. Шпионов необходимо иметь как среди населения неприятельского государства, так и в рядах его чиновничества. Шпионы нужны не только для сбора информации о действиях противника и его реальном положении, но и для того, чтобы расстраивать его замыслы: Сунь-цзы выделяет особую категорию «шпионов смерти» (*сы цзянь*, 死间), которые отправляются к противнику с целью донести до него ложную информацию.

⁵⁵⁷ Ping-cheung Lo. Warfare Ethics in Sunzi's Art of War? Historical Controversies and Military Perspectives // Journal of Military Ethics, 2012, Vol. 11, No. 2. P. 120.

⁵⁵⁸ Т.е. гегемоном (*ба*, 霸).

⁵⁵⁹ *Ди* (帝).

⁵⁶⁰ Сунь-цзы. Трактаты о военном искусстве / пер. с кит. Н.И. Конрада/ - М.: АСТ, 2011. – С. 505.

⁵⁶¹ Там же, с. 68.

Наконец, крайне важна классификация типов местностей, представленная Сунь-цзы в начале 11 главки⁵⁶² и являющаяся одним из наиболее ранних примеров геополитического и военно-географического анализа.

В «У-цзы» точно так же иногда встречаются элементы этики войны и геополитики. Уже во введении к своему трактату стратег утверждает, что пацифизм опасен для государства: нельзя фокусироваться только на гражданском начале и отказываться от военного⁵⁶³. Но точно так же губительно заниматься только военным делом и не уделять внимание внутренней политике. Таким образом, для мудрого правителя наиболее важным становится сохранение баланса между двумя началами, что достигается обращением к четырём конфуцианским добродетелям: «совершенный человек посредством Пути приводит людей к благу, посредством долга управляет ими, посредством норм руководит их действиями, посредством гуманности привлекает их»⁵⁶⁴.

Все войны, по мнению стратега, можно разделить на 5 категорий: справедливые, захватнические, личные, войны насилия и войны против самих себя⁵⁶⁵. Под справедливой понимается та война, «когда пресекают насилия и спасают свою страну от беспорядков»⁵⁶⁶. У-цзы также рассматривает причины, приводящие к этим видам войн, и методы их прекращения; при этом, если следовать параллелизму текста, то получится, что причиной справедливой войны является честолюбие (*мин*, 名). В связи с этим Пол ван Эльс предполагает, что в этом месте трактата была допущена какая-то ошибка, и следует читать следующим образом:

1. Причина справедливой войны – внутренние беспорядки;
2. Причина захватнической войны – честолюбие;
3. Причина личной войны – накопление вражды;
4. Причина войны насилия – борьба из-за выгод;

⁵⁶² Там же, с. 64.

⁵⁶³ Там же, с. 503.

⁵⁶⁴ Там же, с. 505.

⁵⁶⁵ Там же, с. 506.

⁵⁶⁶ Там же.

5. Причина войны против себя – голод⁵⁶⁷.

По мнению Пола ван Эльса, только справедливая война рассматривается У-цзы в положительном ключе. В самом тексте, однако, не артикулируется, дозволительны ли иные типы войн при тех или иных условиях. Следует, однако, отметить то, что в схеме У-цзы война насилия – это «когда отбрасывают всякую законность⁵⁶⁸»⁵⁶⁹, в то время как справедливая война направлена на восстановление законности. Известно, что У-цзы какое-то время был учеником Цзэн-цзы, одного из наиболее выдающихся последователей Конфуция. С учётом этого маловероятно, что стратег мог бы одобрить такое пренебрежение законностью, поэтому едва ли война насилия для него может быть допустима при каких-либо условиях. В конце 5 главы У-цзы делает акцент на том, что на завоёванных территориях необходимо соблюдать порядок: «пусть не рубят деревьев, не разрушают жилищ, не забирают зерно, не убивают домашних животных, не жгут запасов»⁵⁷⁰. Едва ли У-цзы одобряет и войну против себя, которая возникает из-за невнимания к соотношению гражданского и военного начал.

Как и Сунь-цзы, У-цзы даёт в своём трактате пример геополитического анализа. В своём исследовании стратегического окружения царства Вэй он выделяет несколько ключевых переменных, из которых складывается мощь государства: нрав жителей, географо-экономические условия, поведение политической элиты и состояние армии⁵⁷¹. Как можно заметить, роль географического положения вторична по отношению к психологическим факторам (например, географические особенности царства Янь даже не упоминаются), на основе анализа которых и составляется рецепт эффективного противодействия неприятельской стране.

⁵⁶⁷ Debating Warfare in Chinese History / ed. by Lorge P.A. Leiden: Brill, 2013. P. 19.

⁵⁶⁸ В оригинальном тексте стоит иероглиф 禮 (ли, ритуал), т.е. ключевое для конфуцианства понятие.

⁵⁶⁹ Сунь-цзы. Трактаты о военном искусстве / пер. с кит. Н.И. Конрада / - М.: АСТ, 2011. – С. 506.

⁵⁷⁰ Там же, с. 527.

⁵⁷¹ Там же, с. 509-511.

Едва ли есть основания рассматривать мысль военных стратегов в качестве отдельной парадигмы китайской стратегической культуры. Здесь нет ничего принципиально отличного от этики войны, явленной в учениях конфуцианцев и моистов, а дипломатическая теория и геополитические воззрения практически не представлены в трактатах. В то же время изучение китайских военных трактатов представляется ключевым для анализа китайской тактической культуры, элементы которой, в свою очередь, почти не встречаются в работах других древнекитайских философских школ.

3.3. Игра вэйци: модель принятия стратегических решений в культурно воспринимаемом пространстве

Правила игры вэйци (более известной под японским названием *го*) довольно просты. Игроки поочерёдно ставят на пересечения расчерченного игрового поля (доски) свои фишки (камни) (см. рис. 3). Цель игры заключается в том, чтобы отгородить построениями из своих камней как можно большую часть игрового пространства. Остроты противоборству добавляет правило, согласно которому камни противника можно «брать в плен»: у каждого камня или группы камней есть определённое число так называемых «степеней свободы», и если камни противника занимают их, то окружённые камни снимаются с доски⁵⁷².

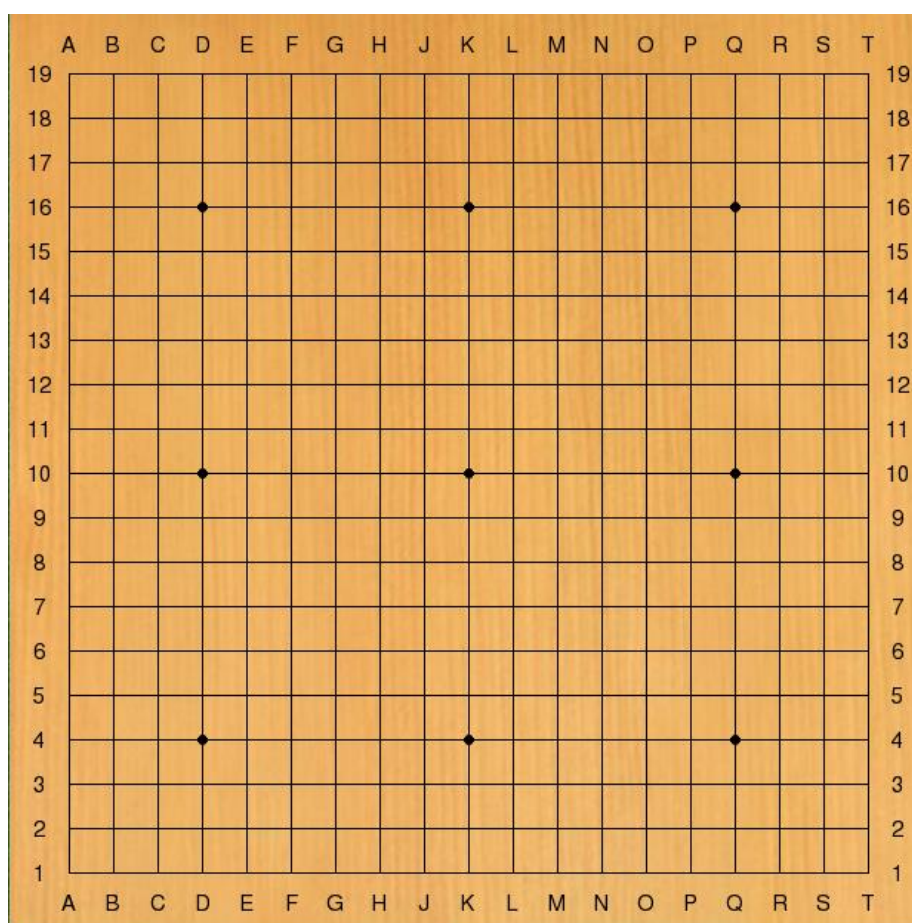


Рис. 3. Доска вэйци.

Представляется крайне затруднительным ответить на вопрос о времени зарождения вэйци. Ряд легенд повествует о том, что вэйци была изобретена

⁵⁷² Более подробно правила вэйци изложены в приложении к диссертационной работе.

императором Яо для того, чтобы наставить на верный путь своего старшего сына Даньчжу⁵⁷³. Это изобретение, однако, не принесло желаемых результатов: согласно одной из версий, Даньчжу быстро потерял интерес к игре; согласно другой, напротив, настолько увлёкся ей, что ни на что более не был годен. В конце концов, Яо решил, что «ни в коем случае не нанесёт вреда Поднебесной ради одного человека»⁵⁷⁴, и уступил престол не своему испорченному сыну, а добродетельному простолыдину Шуню. Согласно одной из версий, Даньчжу был сослан на юг к мифической реке Даньшуй; согласно другой, он намеревался убить Яо, но последний разгадал его замысел и казнил его⁵⁷⁵. Кажется, что такой контекст – «странная история о добром короле, который обучил мир дурному времяпровождению и расплатился за свою ошибку тем, что лишил своего лучшего ученика наследства»⁵⁷⁶ – едва ли может быть плодотворной почвой для укрепления авторитета вэйци. Тем не менее, можно интерпретировать эту легенду иным образом. Вэйци представляется в этой истории неким крайним средством, к которому прибегают для того, чтобы культивировать в Даньчжу добродетель и превратить его в «благородного мужа», способного управлять государством. Если уж вэйци не удалось «окультурить» Даньчжу, то этого нельзя добиться и любыми иными средствами. Восстание Даньчжу в свою очередь может быть интерпретировано как бунт ученика против своего наставника, один из страшнейших конфуцианских грехов.

В то же время в легенде есть и определённые даосские нотки: Даньчжу отказывается от своего права на Поднебесную, предпочитая исследовать мир игры. Здесь есть сходство с более поздними легендами, в которых в вэйци играют боги или бессмертные, например, с так называемой «Легендой о сгнившем

⁵⁷³ *Lihui Yang, Deming An. Handbook of Chinese Mythology. ABC-CLIO, Santa Barbara, 2005. P. 228.*

⁵⁷⁴ *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т.1 / пер. с кит. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина/ - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 141.*

⁵⁷⁵ В «Гу бэнь чжу шу цзи нянь», древнем историческом тексте, представлена ещё одна вариация легенды, согласно которой Шунь завладевает престолом, заточает Яо и разлучает его с Даньчжу, главным конкурентом Шуня в борьбе за власть [Бамбуковые..., 2005, 103]. С этой точки зрения борьба Даньчжу против узурпатора Шуня представляется более чем оправданной.

⁵⁷⁶ *Shotwell P. The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf. P. 24.*

топоре». В этой легенде рассказывается о дровосеке Ван Чжи, который однажды зашёл слишком глубоко в лес в горах и потерялся. Он набрёл на двух старцев, играющих в вэйци, и был настолько заморожен игрой, что впал в состояние транса, столько хорошо знакомое любому игроку. Когда он вышел из этого состояния, то старцев уже не было, ручка его топора сгнила, у него самого выросла длинная борода, а когда он вернулся в родную деревню, то оказалось, что все его родственники давно умерли⁵⁷⁷. Эта легенда перекликается с другой историей, представленной в «Записках о поисках духов» рассказывается о человеке, которому известный китайский маг (*фаниши*, 方士) Гуань Лу сообщил о том, что его сыну предначертано умереть молодым, и чтобы изменить его судьбу, необходимо в определённый день найти двух духов, играющих в вэйци. Этот человек последовал совету Гуань Лу, прислуживал поглощённым игрой духам, подливая им вина и угощая мясом, и в итоге они смилостивились и продлили жизнь его сыну⁵⁷⁸.

Наконец, ещё одна легенда рассказывает о человеке, в чьём саду росло апельсиновое дерево. Два больших плода этого дерева не сгнивали, и в приступе любопытства человек разрезал один из апельсинов. Из него вышли двое даосских бессмертных, незамедлительно севших на землю и начавших партию в вэйци. Один из мудрецов достал корень, напоминавший по форме дракона. После того, как все трое отведали его, бессмертный набрал в рот воды, выплюнул её на землю, и из этой воды вышел дракон, отнёсший игроков и владельца дерева на Небо.

Сродни ли это состояние транса, в которое впадает и игрок, и даже наблюдающий за игрой, даосским практикам медитации, позволяющим достичь самосовершенствования в его даосском понимании? В любом случае, здесь важно отметить то, что игра была создана древним мудрецом в педагогических целях.

Согласно ещё одной легенде, вэйци была изобретена не Яо, а Жёлтым императором. Однажды Яо увидел сон, в котором Хуан-ди играл в вэйци с феей.

⁵⁷⁷ *Инь Вэй*. Цухуа вэйци дэ гуши [Забавные истории о вэйци]. - Тайбэй, Чжи шуфан чубань цзитуань, 2004. – С. 20.

⁵⁷⁸ *Гань Бао*. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / пер. с древнекит. Л.Н. Меньшикова/ - СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. – С. 88.

Жёлтый император сообщил Яо, что изобрёл игру для того, чтобы подготовиться к схватке с Чи Ю, жестоким колдуном; игровые камни символизировали войска с обеих сторон⁵⁷⁹. В этой легенде подчёркивается другой аспект вэйци, к которому в основном и обращается большинство исследователей – военно-стратегический.

В любом случае, крайне маловероятно, что вэйци является настолько древней игрой. Учитывая, какое огромное значение и священный авторитет имеет древность (古, 古) в китайской культуре, включение вэйци в политический миф о Яо и Шуне, по всей видимости, происходит относительно поздно, когда ощущалась необходимость повысить престиж игры. Самая древняя найденная доска вэйци датируется эпохой Восточная Хань (25-220 гг.). Тем не менее, игра всё равно возникла гораздо раньше: она упоминается в китайских текстах эпохи Чжоу. Камни, похожие на камни для игры в вэйци, находили в гробницах династии Шан-Инь⁵⁸⁰.

Поскольку первые дошедшие до нас упоминания о вэйци содержатся в трудах древнекитайских философов эпохи Чуньцю, появление вэйци обычно относится к Западной Чжоу или ранней Восточной Чжоу (1000-700 гг. до н.э.). В связи с этим символизм вэйци часто рассматривается как небесный: точки на доске связывают с созвездиями, а саму доску – с гадательной доской ши, морским компасом и календарём⁵⁸¹. Однако, согласно гипотезе П. Шотвелла, если вэйци и придавали некое религиозное значение, то символизм её был связан не с небом, а с землёй, культ которой существовал во времена эпохи Шан-Инь, и, по всей вероятности, Ся. Здесь очень ярко проявляется китайская девятикратная квадратная космография. Доска вэйци представляет собой квадратную землю, ограниченную с четырёх сторон четырьмя морями; при этом на неё нанесена сетка, схожая с системой ирригационных каналов, прорытых совершенномудрым правителем Юйем для того, чтобы совладать с Великим Потопом; наконец, после

⁵⁷⁹ *Shotwell P.* The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf. P. 7.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁸¹ *Shirakawa Masayoshi.* A Journey in the Search of Go. Yutopian Enterprises, Santa Monica, 2005. 244 p.

Потопа Поднебесная делится на 9 частей, отмеченных на современных досках вэйци девятью точками (который по иронии судьбы называются звёздными, *синвэй*, 星位). Очевидна также схожесть доски вэйци с древнекитайской социально-экономической концепцией колодезных полей (*цзин тянь*) и с самим иероглифом «поле» (田). В дальнейшем структура доски вэйци и колодезного поля проглядывается в географии китайского города, в центре которого находится дворцовый комплекс, а прямые улицы, ведущие к 12 воротам, пересекаются и образуют своеобразные «звёздные пункты»⁵⁸². Неудивительно, что с точки зрения этикета вэйци традиционно считается невежливым делать первый ход в центральный «звёздный пункт» (*тянь юань*, 天元) – этот пункт соотносится либо с императорским дворцом, либо с общинным (*гун*) полем колодезной системы. Таким образом, гипотеза о существовании вэйци или, по крайней мере, прото-вэйци в более ранние эпохи представляется вполне оправданной, хотя и не подкреплённой археологическими источниками⁵⁸³. Тем не менее, в восточноазиатской культуре вэйци прочно ассоциируется именно с астральной символикой. В «Книге вэйци в тринадцати главах» говорится, что «триста шестьдесят [пересечений] изображают [триста шестьдесят дней] годового оборота», четыре угла сравниваются с четырьмя сезонами (при этом девяносто пунктов каждого угла соответствуют числу дней в каждом из времён года), а семьдесят два пункта первой линии соответствуют числу пятидневок (*хоу*) в году⁵⁸⁴. Такая интерпретация становится главенствующей в восточноазиатской культуре: в драме Мондзаэмона Тикамацу «Битвы Коксинги», написанной в 1715 году, протагонист встречает двух загадочных старцев, играющих в вэйци, которые в разговоре с ним вновь обращаются к астральному символизму игры⁵⁸⁵. Такая перемена в интерпретации смыслов, безусловно, не могла не произойти в

⁵⁸² Анашина М.В. Философия архитектуры Пекина: история столицы Китая, структура и градообразующие сооружения. 21 февраля 2017 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Tgjou9yq8w>.

⁵⁸³ Shotwell P. The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf.

⁵⁸⁴ Лю Шаньчэн. Чжунго вэйци [Китайская игра вэйци]. - Чэнду, Сычуань кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1985. – С. 156.

⁵⁸⁵ Chikamatsu M. The Major Plays of Chikamatsu. / Translated by D. Keene. New York: Columbia University Press, 1990. 495 p.

конфуцианском Китае с его культом Неба. Таким образом, если культура-прародитель игры видоизменяется, то и игра подстраивает существующие в ней смыслы под нужды культуры.

Вэйци, таким образом, не только тесно связана с китайским мифотворчеством и нумерологией (в форме учения о символах и числах, *сян шу чжи сюэ*), но и по сути представляет собой форму рационализации, окультуривания пространства древними китайцами, модель Поднебесной. Как утверждает Вим ван Винсберген, «гадательные практики и настольные игры с игровым полем являются контролируемыми миниатюрными версиями мира, в которых пространство преобразовывается: ограничивается, сдерживается, упаковывается, тщательно регулируется...»⁵⁸⁶. П. Шотвелл также отмечает, что вэйци может быть генетически связана с охотой (отсюда само название игры – 围棋, буквально «окружающие шашки»), шаманизмом и гаданием⁵⁸⁷. Очевидна, наконец, связь между вэйци и древнекитайской философией, которая хоть и практически не получила отражения в терминологии вэйци, но проявляется в символизме и стратегическом аспекте игры. По всей видимости, наибольшее влияние на вэйци оказали древнекитайская гадательная практика, воплощённая в «Книге Перемен», философия школы инь-ян и ранние даосы. Подробный разбор этой связи остаётся вне рамок настоящей работы; тем не менее, в качестве наиболее очевидного её примера можно отметить инь-янский образ чёрных и белых камней вэйци, заполняющих пустоту доски в ходе космогенеза. Так, согласно древнекитайским правилам, игровое пространство не было изначально пустым – перед началом партии игроки выставляли по два камня в противоположные углы доски⁵⁸⁸. П. Шотвелл объясняет эту традицию следующим образом: «то, что чувствовали китайские игроки при виде пустой

⁵⁸⁶ Van Binsbergen W. Board-games and Divination in Global Cultural History: A Theoretical, Comparative and Historical Perspective on Mankala and Geomancy in Africa and Asia // Board Games in Academia, Leiden, 9-13 April 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://history.chess.free.fr/papers/van%20Binsbergen%201997.pdf>. P. 12.

⁵⁸⁷ Shotwell P. The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf.

⁵⁸⁸ Чэнь Цзуюань. Вэйци гуйцэ яньбянь ши [История развития правил вэйци]. - Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 2007. – С. 15.

доски, на которой не работали силы фэншуй, сродни тому чувству, которое испытал бы средневековый христианин, встретив человека, у которого не было бы души»⁵⁸⁹. Тем не менее, едва ли древнекитайские любители вэйци воспринимали пустую доску именно таким образом. Категория «пустота» (у) древнекитайской философии, разработанная прежде всего в даосском учении, не равна западному небытию. Начальным пунктом китайского космогенеза является не «ничто», а неопределённый хаос, содержащий в себе множество потенциалов – «беспредельное», у *цзи* (无极)⁵⁹⁰. Этот хаос затем структурируется в форме Великого предела (*тай цзи*, 太极), который можно соотнести с самой доской вэйци. Таким образом, игровое пространство не будет пустым даже без камней – оно насыщено мирообразующей энергией, пневмой (*ци*, 气). Важно отметить, что в вэйци термин *ци* употребляется для обозначения «степеней свободы» камней (то есть их жизненной силы). Из Великого предела рождается двоица образцов (*лян и*, 两仪) – инь и ян, соответствующие чёрным и белым камням – которые, в свою очередь, сочетаются в виде четырёх символов (*сы сян*, 四象), выраженных в соотношении четырёх камней на доске. Сама игра представляет собой дальнейшее сотворение китайского космоса через динамику взаимодействия сил инь-ян и окончательной гармонизации вселенной, и ход игры являет собой развёртывание китайского логоса – дао.

Первые упоминания о вэйци встречаются в древнекитайских философских памятниках: конфуцианских «Аналектах», «Мэн-цзы» и «Цзо чжуань». В последнем содержится одно из самых наиболее известных упоминаний об игре: «если игрок в *и*⁵⁹¹, взяв в руки шашку, не знает, куда её поставить, то не одержит победу»⁵⁹². Здесь речь идёт о Нин Си, аристократе из царства Вэй, чей отец Нин

⁵⁸⁹ Shotwell P. The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf. P. 36.

⁵⁹⁰ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л.Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева. - М.: «Восточная литература» РАН, 2007. - С. 605.

⁵⁹¹ В древних текстах вэйци называется *и* (弈) или *бо-и* (博弈); под *бо* подразумевается не дошедшая до нас азартная игра *любо* (六博). О вэйци и *и* см. [Potter, 1984].

⁵⁹² Legge J. The Chinese Classics: Translated into English. Vol. V. The Chun Tsew with the Tso Chuen. London, Trubner & CO, 1872. P. 517.

Хуэй-цзы участвовал в изгнании правителя царства Сянь-гуна. Нин Си решил помочь Сянь-гуну вернуться к власти в обмен на то, что тот разделит власть с семейством Нин Си, но спустя три года Сянь-гун убил его и подверг остракизму его родственников. В дальнейшем эта фраза (*цзю ци бу дин*, 举棋不定) стала устойчивым оборотом (чэньюй), означающим «быть в нерешительности».

В Аналектах о вэйци говорится: «Как тяжело, когда изо дня в день помышляют только о еде и больше ни о чем! А разве нет *таких игр, как любо и и?* Мудрее заниматься этим, [чем бездельничать]!»⁵⁹³. Едва ли можно увидеть в этом высказывании восхваление игры. По всей вероятности, раздел между игроками миниатюрной версии Поднебесной на доске вэйци не мог не вызвать ассоциаций с кровопролитными междоусобицами эпохи Чжаньго, что не могло не вызывать осуждение со стороны миролюбивых конфуцианцев. В то же время Конфуций не отрицает, что в *вэйци* есть определённая польза.

В «Мэн-цзы» вэйци упоминается два раза, причём с совершенно разной оценкой. В первом случае, говоря о пяти типах поведения, которое считается непочтительным по отношению к родителям, Мэн-цзы называет среди них то, когда «предаваясь азартным играм (в шашки) и пьянству, не заботятся о пропитании родителей»⁵⁹⁴. Здесь, впрочем, осуждаются не потребление алкоголя и игры, а неумеренность в этих занятиях. Другой же пассаж использует вэйци в качестве примера для разъяснения конфуцианского учения: «Как искусство — это небольшое искусство, а между тем и в нем без полного сосредоточения ума и крайнего напряжения воли не добьешься успеха»⁵⁹⁵. В некотором роде это развитие мысли Конфуция, в связи с чем не стоит воспринимать это высказывание как похвалу вэйци. Тем не менее, тот факт, что корифеи конфуцианства посчитали необходимым обратиться к игре как к иллюстрации своих идей, свидетельствует о том, что:

⁵⁹³ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 228. Сделанные курсивом исправления мои.

⁵⁹⁴ Там же, с. 329.

⁵⁹⁵ Там же, с. 358.

1. Игра пользовалась значительной популярностью среди основной целевой аудитории древних философов – политической элиты;
2. Философы видели в игре нечто, что могло служить в качестве примера для раскрытия их учений.

В эпоху Хань конфуцианцы продолжали относиться к вэйци настороженно, поскольку видели в игре идеи своих противников – даосов и легистов. В 252 г. ортодоксальный конфуцианец Вэй Яо написал эссе, полностью посвящённое критике игры. Вэйци критикуется по следующим причинам:

1. Китайская политическая элита играет в вэйци вместо того, чтобы анализировать классические тексты и изучать искусство управления;
2. Игроки в вэйци тратят слишком много времени на игру и пренебрегают обязанностями, накладываемыми на них их социальными ролями, а также не оказывают должного внимания своим гостям;
3. Игроки делают ставки;
4. Вэйци не используется в системе государственной экзаменации, что означает, что в игре нет пользы;
5. В вэйци применяются неверные и негуманные принципы и термины, например, «вторгаться» (*цзе*, 解) и убивать (*ша*, 杀)⁵⁹⁶.

Ещё одно эссе, посвящённое критике вэйци, было написано конфуцианским поэтом династии Тан Пи Жисю. Он критикует игру из-за её антагонистического характера (один из игроков вынужден проиграть), из-за которого игроки вынуждены прибегать к обману, что недопустимо для конфуцианского благородного мужа⁵⁹⁷. Тем не менее, несмотря на сопротивление со стороны конфуцианских учёных, очевидно, что многие из них были заморожены игрой: в эпоху Тан насчитывается не менее 35 поэм, посвящённых игре⁵⁹⁸. В эпоху Тан также появляется древнейший из дошедших до нас учебников вэйци –

⁵⁹⁶ Lien E.Y. Wei Yao's Disquisition on Boyi // Journal of the American Oriental Society, 2006, Vol. 126, No. 4. Pp. 567-578.

⁵⁹⁷ Ли Фан. Вэньюань инхуа [Пышные цветы садов литературы]. - Чжунхуа шуцзю, 1966. – С. 1877.

⁵⁹⁸ Zanon P. The Opposition of the Literati to the Game of Weiqi in Ancient China // Asian and African Studies, 1996, 5. P. 78.

«Дуньхуанский манускрипт вэйци», автор которого советует через игру уподобляться древнекитайским военным стратегам Чжугэ Ляну и Чэнь Пину.

Примирение вэйци и официального конфуцианства происходит только в эпоху Сун, когда во время правления императора Жэнь-цзуна, страстного любителя вэйци, появляется первый важнейший труд, посвящённый игре – «*Цицзин шисаньпянь*» («Книга вэйци в тринадцати главах», 棋经十三篇) – в котором уже употребляется 30 терминов вэйци. В этом трактате содержатся различные философские интерпретации вэйци и, что самое главное, выявляется концептуальная связь между конфуцианским учением и игрой. Среди основных достоинств вэйци выделяются:

1. Игра улучшает аналитические способности и мышление;
2. Игра учит искать мирные способы разрешения конфликтов;
3. Игра учит построению гармоничных связей;
4. Игра обучает манерам поведения;
5. Игра поощряет самосовершенствование;
6. Существует система разрядов⁵⁹⁹ в зависимости от мастерства игроков, что схоже с конфуцианским делением людей в зависимости от их самосовершенствования⁶⁰⁰.

Со времён династии Сун с вэйци начинают тесно ассоциироваться три конфуцианские добродетели: ли (禮), чжи 知, жэнь 仁 – свитки с этими иероглифами до сих пор висят в китайских клубах вэйци⁶⁰¹.

Почему произошло примирение вэйци и конфуцианства? Конечно, в первую очередь это связано с тем, что конфуцианство, стремившееся стать официальной идеологией китайских правителей и вынужденное бороться за это с другими религиозно-философскими учениями, решило использовать неожиданный метод – эклектичность. Конфуцианские учёные мужи заимствовали многие элементы из других учений (философии инь-ян, школы военных стратегов, даосизма, легизма,

⁵⁹⁹ Подробнее о системе разрядов в вэйци и её развитии в Китае см. [Fairbairn, 1991]

⁶⁰⁰ Лю Шаньчэн. Чжунго вэйци [Китайская игра вэйци]. - Чэнду, Сычуань кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1985. – С. 156-187.

⁶⁰¹ Potter D.L. The Three Virtues of Go // Go World, 1985, No. 41. Pp.44-46.

буддизма), и вскоре между ним и вэйци, также содержащим множество подобных элементов, не осталось никаких противоречий. С другой стороны, вероятно, конфуцианцы поняли, что не смогут побороть что-то настолько серьёзное, как игра, в связи с чем решили смириться с ней и использовать её в своих целях, в качестве иллюстрации своих положений. Вероятно, уже тогда начинали осознавать всю силу игрового обучения – в конце концов, и сам Конфуций говорил: «Учиться и своевременно претворять в жизнь – разве не в этом радость?»⁶⁰²,⁶⁰³.

В то же время можно предположить, что есть и другая причина, по которой вэйци интересовала конфуцианцев на протяжении столь долгого времени. В отличие от строгой иерархии шахмат, все игровые фигурки (камни) в вэйци изначально одинаковы и приобретают отличия лишь на игровой доске, когда вступают в определённые конфигурации и взаимодействуют с другими камнями. Какие-то камни могут занимать удачное положение (обычно к ним применяют такие эпитеты, как «лёгкий», «плотный» и т.д.); другие же построения признаются неудачными (о них говорят, например, как о «тяжёлых»); тем не менее, динамика игры такова, что воздействие камней друг на друга и характер этого воздействия непрерывно меняются. Игровой процесс с такой точки зрения превращается в процесс совершенствования своих камней, их своеобразного превращения в конфуцианских «благородных мужей», стремящихся к большему, чем к мелкой сиюминутной выгоде. В такой интерпретации вэйци очень близка к описанию китайского общества, сделанного известным китайским социологом Фэй Сяотуном. Фэй отмечает разницу между западным обществом, структуру которого описывает термином *туаньти гэцзю* (русским специалистом в области китайской геополитики Е. Грачиковым переводится как

⁶⁰² В комментарии к этому пассажиу Л.С. Переломов высказывает следующее соображение: «Учитель объясняет, что такое “радость” и каковы пути ее достижения. Человеку следует осознать, что в жизни каждый может обрести это блаженное состояние, но для этого надо потрудиться» [Конфуцианское..., 2004, 157]. Но не заключена ли здесь иная мысль, состоящая в том, что самосовершенствование и обучение не должны восприниматься как тяжкий труд, ведь они могут осуществляться в таких формах, которые приносят удовольствие?

⁶⁰³ Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. Л.С. Переломов. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 157.

«организационная модель ассоциаций»⁶⁰⁴), и китайским *часю гэцзю* («ассоциации различных типов»⁶⁰⁵): если первая подобна пучку аккуратно сложенных соломинок, то вторая напоминает круги на поверхности воды от брошенного камня, а точнее, конфигурацию таких кругов⁶⁰⁶. Соответственно, формируется своеобразная координатная сетка, в которой местоположение каждого индивида определяется через его отношение с другими индивидами. Эта модель китайского общества была очень чутко воспринята Конфуцием, описавшем её в терминах социальных отношений *лунь*.

Вэйци проникает и в остальные страны конфуцианского культурного ареала. В VII в. вэйци проникает в Тибет⁶⁰⁷. В VIII в., согласно легенде, японский министр Киби-но Макиби, проживший в Китае почти 20 лет по заданию японского императорского двора, знакомит с вэйци свою родину, где игра получила название го⁶⁰⁸. До XVI в. японское го оставалось развлечением знати; тем не менее, великие японские полководцы Ода Нобунага, Тоётоми Хидэёси и Токугава Иэясу видели в игре огромный стратегический потенциал. По приказу Токугавы были основаны четыре школы го, которые разрабатывали стратегические и тактические принципы го и занимались обучением способных игроков. При этом, в отличие от положения вэйци в Китае, японские школы пользовались финансовой поддержкой сёгуната, что обусловило высокий уровень японских игроков и их первенство в мире вэйци, которое они сохраняли до конца XX в. до появления таких китайских игроков, как Не Вэйпин и Ма Сяочунь. Игра также была крайне популярна среди простого народа: «доски для го появились во всех чайных домах и борделях в городах и на почтовых станциях вдоль основных транспортных путей»⁶⁰⁹.

К вэйци с определённым постоянством обращаются китайские лидеры. В рядах любителей вэйци, применявших её стратегию в реальной жизни, первый

⁶⁰⁴ Грачилов Е.Н. Геополитика Китая: эгоцентризм и пространство сетей. - М.: Издательство «Русайнс», 2015. – С. 77.

⁶⁰⁵ Там же, с. 76.

⁶⁰⁶ Fei Xiaotong. From the Soil: The Foundations of Chinese Society. University of California Press, 1992. 160 p.

⁶⁰⁷ Shotwell P. Go in the Snow // Go World, 1993, No. 69. Pp. 45-51.

⁶⁰⁸ Pinckard W. Grand Minister Kibi and the Transmission of Go to Japan // Go World, 1987, No. 47. Pp. 6-9.

⁶⁰⁹ Pinckard W. Go: The Immortal Game // Go World, 1989, No. 54. Pp. 13-18.

император династии Хань Лю Бан (256-195), поэт и политик Ван Цань (177-217), полководец Сунь Цэ (175-200), военачальники эпохи Троецарствия (220-280) Лу Сюнь, Гуань Юй и Цао Цао (равно как и его сыновья), император династии Цзинь У-ди (236-290) и цинский политический деятель Цзэн Гофань (1811-1872)⁶¹⁰. В мае 1938 г. в работе «О затяжной войне» Мао Цзэдун использовал вэйци для описания видов окружения и контрокружения⁶¹¹. Ещё одним известным игроком был маршал Чэнь И, в 1960-е гг. проводивший политику нормализации отношений с Японией, в дальнейшем получившую название «дипломатия вэйци» (*вэйци вайцзяо*, 围棋外交). Значительный интерес к игре проявляет и нынешний китайский руководитель Си Цзиньпин: в 2014 г. в ходе визита в Пекинский университет он наблюдал за партией двух студентов и, отметив агрессивную манеру игры одного из них, заявил, что китайские дипломаты явно могли бы кое-чему поучиться у него⁶¹². А близкий друг Си, китайский профессиональный игрок Не Вэйпин, утверждает, что китайский генсек очень рано изучил правила этой игры⁶¹³.

Первые упоминания о вэйци в западных источниках можно встретить уже у итальянского миссионера Маттео Риччи⁶¹⁴. Тем не менее, вэйци начала проникать на Запад лишь в конце XIX в. В 1876 г. Г. Джайлз публикует сборник «Китайские очерки», одна из глав в котором называется «Вэйци, или китайская военная игра»⁶¹⁵. После этого работы, популяризирующие вэйци, начинают появляться на разных европейских языках. В 1908 г. Артур Смит говорит о вэйци следующее: «...это олицетворение не просто отдельной битвы, как шахматы, а целой современной военной кампании...»⁶¹⁶. Смит также утверждает, что во время Русско-японской войны 1904-1905 гг. японские командующие применяли

⁶¹⁰ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

⁶¹¹ Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 2. - Пекин, Издательство литературы на иностранных языках, 1968. - С. 85.

⁶¹² *You Sang-chul*. Xi's Baduk Diplomacy // Korea Joongang Daily. 04.06.2015 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://koreajoongangdaily.joins.com/news/article/article.aspx?aid=3004977>.

⁶¹³ *Сён Цзе*. Си Цзиньпин шидай [Эпоха Си Цзиньпина]. 2016. — 789 р. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://eecdf.org/App_Upload/file/20170725/20170725092753_1240.pdf. С. 112.

⁶¹⁴ *Blom K.J.* Go in Europe in the 17th Century // Go World, 1982, No. 27. Pp. 50-56.

⁶¹⁵ *Giles H.A.* Chinese Sketches. Echo Library, 2007. 112 p.

⁶¹⁶ *Smith A.* The Game of Go: The National Game of Japan. Tuttle Publishing, 1989. P. XI.

стратегии, используемые в вэйци; в частности, в сражениях при Ляояне и Мукдене маршал Ояма стремился окружить русские силы.

Особого внимания заслуживает работа С. Бурмана «О затяжной игре: вэйци как интерпретация маоистской революционной стратегии»⁶¹⁷. Бурман по сути стал первопроходцем в анализе китайской стратегической культуры при помощи вэйци в качестве аналоговой модели. Исследователь представил Китай времён Гражданской войны в качестве ряда граничащих друг с другом досок вэйци, которые соотносятся либо с конкретными участками театра военных действий (географическая доска), либо с населением этих территорий (социально-политическая доска). Главной причиной успеха китайских коммунистов, согласно Бурману, стало то, что на всех досках Мао Цзэдун делал ставку на стороны игрового поля, в то время как Гоминьдан считал наиболее важным контроль над центром. На географических досках вэйци центральная часть соответствует крупным городам, а края доски – небольшим поселениям; на социально-политических же досках линии представляют собой классовое деление общества – от элиты в центре до крестьянства на периферии. Опытному игроку известно, что хотя центральная часть доски вэйци и кажется таким стратегическим пунктом, который необходимо захватить в первую очередь, на самом деле её ценность довольно сомнительна по сравнению с захватом угловых территорий и распространением влияния на стороны доски. Таким образом, по мнению Бурмана, Мао действовал как опытный игрок в вэйци. Бурман также выделил три аспекта маоистской стратегии вэйци, которые КНР применяла в 60-е гг. в своей геополитической игре:

1. ориентация на завладение максимальной территорией в долгосрочной перспективе (принцип, который допускает утрату малоприбыльных областей во благо развития в более перспективных частях геополитической доски);

⁶¹⁷ *Boorman S.* The Protracted Game: A Wei-ch'i Interpretation of Maoist Revolutionary Strategy. New York: Oxford University Press, 1971. 256 p.

2. максимальное рассредоточение сил и «тактическая концентрация ресурсов в тактически решающий момент»⁶¹⁸ (принцип, согласно которому камни, грамотно поставленные на доску, спустя определённое время разовьются и объединятся в единую конфигурацию, оказывающую влияние на всё игровое поле);
3. трёхступенчатая борьба с любым противником в виде сменяющих друг друга стадий изоляции и разделения, окружения и уничтожения; последние две стадии часто происходят в непрямой форме и/или внутри сферы, контролируемой противником.

Ряд работ, посвящённых вэйци, анализирует игру в контексте китайской военной культуры, выраженной в военных трактатах. Ма Сяочунь, профессиональный игрок в го, исследует приложение знаменитых 36 стратагем к вэйци⁶¹⁹. Американский майор Канама Куниюки использует вэйци для исследования того, как на практике применялись пять элементов китайского стратегического искусства, сформулированные в военных трактатах⁶²⁰. Дэвид Лай использует вэйци для того, чтобы объяснить концепцию «*ши*» Сунь-цзы в китайской внешней политике⁶²¹. *Ши* трудно дать определение, как и подобрать адекватный перевод этого термина; тем не менее, можно выделить ряд элементов, из которых *ши* состоит. Один из важнейших аспектов *ши* – идея о *чжэн*, «правильном бое», и *ци*, «манёвре». Другие слагаемые *ши* – концентрация силы для сокрушающей атаки, создание благоприятной ситуации для достижения политических задач и, наконец, захват и удержание инициативы. Лай отмечает, что искусство *ши* может быть познано при помощи вэйци, в которой любой ход может изменить баланс сил на доске, и нет явной фронтальной линии, поскольку нападение и оборона относительны.

⁶¹⁸ Ibid., p. 171.

⁶¹⁹ Ma Xiaochun. The Thirty-six Stratagems Applied to Go. Yutopian Enterprises, Santa Monica, 1996. 200 p.

⁶²⁰ Kaname K. Chinese Strategic Art: A Cultural Framework for Assessing Chinese Strategy. U.S. Army Command and General Staff College, Kansas, 2010. 57 p.

⁶²¹ Lai D. Learning From the Stones: A Go Approach to Mastering China's Strategic Concept, Shi. Strategic Studies Institute, Carlisle Barracks, 2004. 35 p.

Идеи Бурмана и Лая были развиты Г. Киссинджером в книге «О Китае». Даже несмотря на то, что Киссинджер не является игроком в го, он выделяет важнейшие аспекты стратегии вэйци: в игре необходимо ориентироваться на ходы с долгосрочными результатами, а также не допускать окружения своих групп противником⁶²². Так, например, наращивание США военных сил во Вьетнаме, по мнению Киссинджера, было расценено Пекином как ещё один камень, нацеленный на ослабление и окружение Китая, вдобавок к американским камням в Корее и на Тайване.

Интерес к вэйци наблюдается и в работах китайских исследователей. К вэйци обращается один из крупнейших в Китае экспертов в области международных отношений и геополитики Чжунци Пань: на основе идей Фэй Сяотуна он исследует связь между вэйци и китайской концепцией *гуаньси* (социального капитала) как китайской модели мировидения и с их помощью объясняет китайский внешнеполитический курс⁶²³. Китайский генерал-майор Чжан Цзяньган утверждает, что «при поиске стратегии для разрешения конфликта в Южно-Китайском море можно прибегнуть к мудрости вэйци»⁶²⁴. Его коллега Линь Цзяньчао заявляет, что «изначальная форма вэйци – военная игра, имитация интеллектуального инструментария, применяемого в войне»⁶²⁵, а затем рассматривает стратегию Си Цзиньпина с точки зрения вэйци.

В целом следует отметить, что многие исследователи, обращающиеся к вэйци, делают это довольно поверхностно, ограничиваясь высказываниями о глубокой взаимосвязи между китайской стратегией, идеями древнекитайских военных трактатов и стратегическим измерением игры. В некоторой степени это очередное проявление упоминавшегося ранее «ориентализма», хоть и

⁶²² Киссинджер Г. О Китае / пер. с англ. В.Н. Верченко/ - М.: АСТ, 2014. – С. 369.

⁶²³ Zhongqi Pan. Guanxi, Weiqi and Chinese Strategic Thinking // Chinese Political Science Review, 2016, Volume 1, No. 2. Pp. 303–321.

⁶²⁴ Чжан Цзяньган. Юн вэйци чжихуэй шиши наньхай да кайфа чжаньлюэ. [Используя мудрость вэйци для стратегии полномасштабного развития в Южно-Китайском море] // Дандай шэкэ шиэ [Современный обзор общественных наук]. - 2012. - № 9. - С. 40.

⁶²⁵ Линь Цзяньчао. Бин ци, бин шэн, бин цзин – вэйци ю чжунгожэнь дэ чжаньлюэ чжихуэй [Военные шашки, военные гении, военные трактаты – игра вэйци и стратегическая мудрость китайского народа] // Сунь-цзы яньцзю [Исследования Сунь-цзы]. - 2017. - №1. - С. 41.

утратившего свои позиции в научном сообществе, но всё же иногда проявляющегося при изучении подобных экзотических тем. С другой стороны, при написании работ на тему вэйци возникают объективные трудности как с обучением игре, освоением её терминологии и инструментария, так и с растолкованием стратегической глубины игры неподготовленному читателю. Наконец, существует и определённый скепсис относительно самой необходимости обращения к вэйци. Таким образом, перед исследователем встаёт трудная дилемма: с одной стороны, необходимо избежать тривиальности поверхностного анализа; с другой стороны, нужно раскрыть глубинную взаимосвязь между вэйци и китайской стратегией, не вдаваясь в сложные для понимания тонкости игры. Автор диссертационного исследования попытался найти «средний путь» между этими двумя полюсами, результаты чего представлены в двух публикациях: «Геополитика великой доски вэйци»⁶²⁶ и «Игровая геополитика: “управление хаосом” Великой шахматной доски против “построения порядка” Великой доски вэйци»⁶²⁷.

При всей кажущейся однородности доски вэйци, китайское пространство, явленное в домене игры – это пространство неоднородное, качественное, заключающее в себе множественность потенциалов. Камень, поставленный в определённую точку, может оказать влияние на всю доску, даже самые отдалённые её части, но умелый ход соперника может нивелировать это влияние. Стратегическая значимость того или иного пункта определяется не географией доски, а уникальной конфигурацией камней, создаваемой в каждой отдельной партии. В то же время динамика игрового пространства сопрягается с его статикой, явленной в географии доски. Во-первых, с точки зрения игровой теории ключевым в стратегическом плане становится не незамедлительное вторжение в центральную область (как уже отмечено выше, несущую на себе печать сакральности), а захват углов и распространение на стороны доски, в связи с чем в

⁶²⁶ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

⁶²⁷ Кочеров О.С. Игровая геополитика: «Управление хаосом» Великой шахматной доски против «Построения порядка» Великой доски вэйци // Век глобализации. - 2018. - №2. - С. 57-71.

большинстве случаев игра развивается именно по сценарию «от края к центру». Во-вторых, некоторые пункты и линии на доске имеют устоявшиеся названия и тем самым становятся ориентирами для реализации тактик. Так, первая линия (с края доски) называется «линией смерти», поскольку камни, поставленные там, практически не имеют пространства для маневрирования. Вторая линия – «линия бегства» или «линия поражения». Камни, выставленные на вторую линию, не смогут оградить значительную территорию, а для их выживания необходимо потратить немало ресурсов. Третья линия – «линия жизни» или «линия территории» и четвёртая линия – «линия победы» – используются для развития начальных баз в партии; при этом третья линия ориентирована на закрепление территории, а четвёртая на создание сферы влияния.

Двумя основными стратегическими концептами вэйци являются территория (*дипань*, 地盤) и влияние (*ши*⁶²⁸, 勢). Территория – это, с одной стороны, часть игрового пространства, контролируемая игроком (но всегда есть вероятность того, что она будет уступлена оппоненту или обменена на иные владения или прочие активы), с другой стороны – та часть пространства, которая по обоюдному согласию противников принадлежит ему в конце игры при подсчёте очков. Влияние определить гораздо труднее, но в целом можно охарактеризовать его как проекцию силы игрока на игровое пространство (рис. 4).

⁶²⁸ Тот же иероглиф, который является ключевым в учении Сунь-цзы.

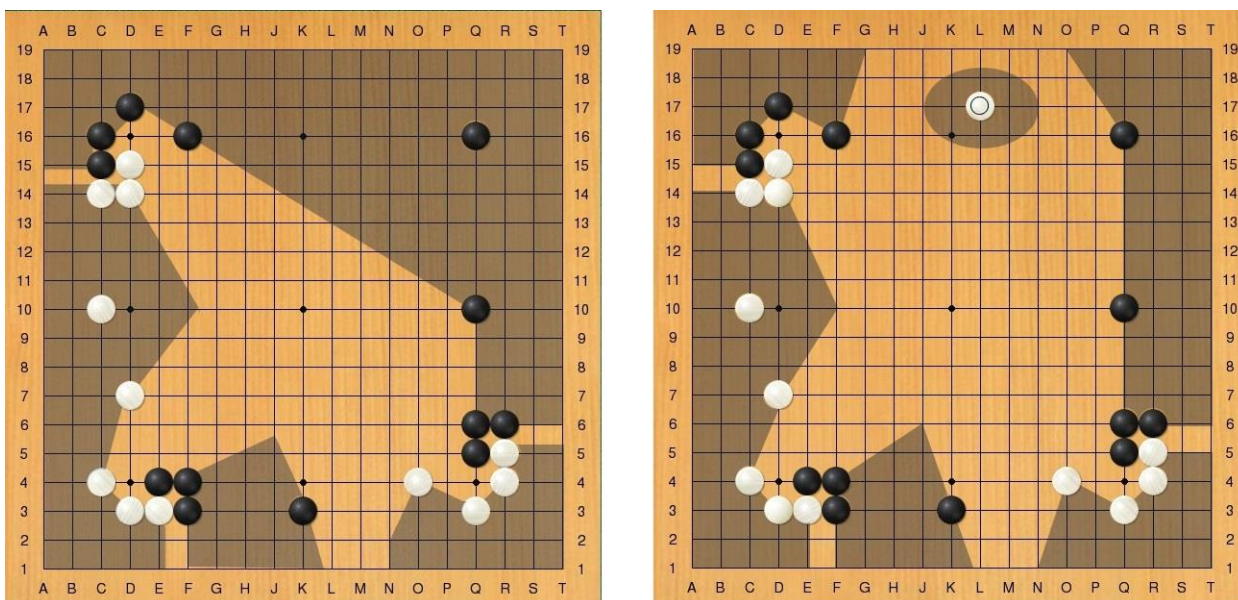


Рис. 4. Демонстрация концепта влияния в вэйци. Зоны влияния игроков (закрашены тёмным цветом) меняются после отмеченного кругом хода белых.

Территория и влияние находятся в тесной диалектической связи – одно немислимо без другого; при этом ошибкой будет как корыстное желание ориентироваться на захват территории в ущерб влиянию и долгосрочной выгоде, так и концентрироваться исключительно на влиянии, не конвертируя его в реальную прибыль. Эти две категории вэйци концептуально близки категориям территории и геопоя мирополитической науки, что обуславливает возможность их сравнительного анализа. В частности, в работе «Геополитика великой доски вэйци»⁶²⁹ автор использовал классификацию геополитических полей, разработанную К.В. Плешаковым, для анализа соответствующих зон в игровом пространстве вэйци. Плешаков выделил следующие типы геополей:

1. Эндемическое – контролируемое государством продолжительное время; его принадлежность не оспаривается.
2. Пограничное – часть территории страны, недостаточно освоенная в том или ином отношении.
3. Перекрёстное – пространство, на которое претендует несколько игроков.

⁶²⁹ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

4. Тотальное – политический массив, находящийся под контролем национальной общности.
5. Метаполе – суверенное пространство, осваиваемое несколькими акторами.
6. Опорная точка – пространство, отрезанное от тотального поля⁶³⁰.

Все эти виды геополей, по мнению автора диссертационного исследования, присущи и вэйци. Так, можно рассмотреть партию на рис.5. Первые 24 хода уже обозначили стратегические намерения игроков и основные геополитические поля. Чёрные контролируют верхнюю сторону доски, половину левой стороны, а также владеют геополитической опорной точкой (четырьмя камнями) на нижней стороне. Белые занимают левый нижний угол и правую сторону. Эти владения игроков представляют собой эндемические поля.

Два чёрных камня на левой стороне (D16 и C10) находятся в отдалении от основных сил и относительно слабы. Чёрный камень C10 находится в непосредственной близости к концентрации белых камней и может быть довольно быстро окружён ими. Таким образом, пространство между двумя чёрными камнями на левой стороне представляет собой пограничное поле.

Пограничная территория чёрных может быть укреплена ходами в А или В, но чёрные могут решить сыграть в пункт С для того, чтобы усилить свою опорную точку, обеспечить более надёжное сообщение с верхней частью доски, а также оказать давление на белый камень НЗ, который, в свою очередь, очерчивает пограничное поле белых. В то же время чёрным не следует забывать о том, что белые в любой момент могут вторгнуться в зону их влияния в верхнем углу, сыграв, например, в один из пунктов В, D, E, F, что превратит это поле в перекрёстное. Таким образом, игрокам необходимо соблюдать разумный баланс между внутренней безопасностью и экспансией.

⁶³⁰ Пешаков К.В. Геополитика в свете глобальных перемен // Международная жизнь. - 1994. - № 10. - С. 30–39.

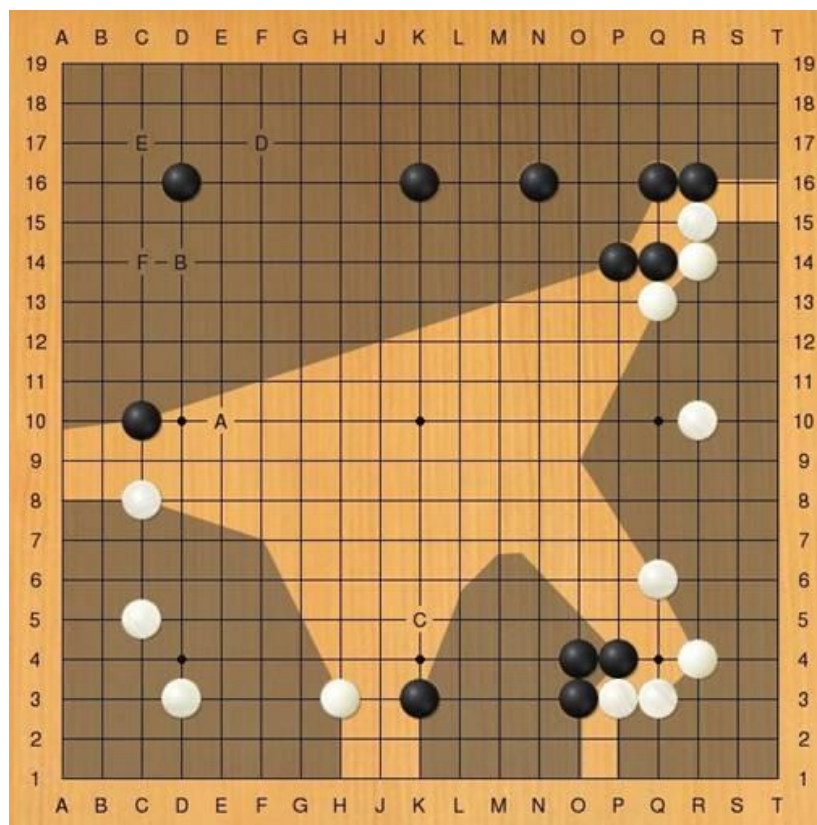


Рис. 5. Геополя игроков.

Центральная часть доски ещё не разыграна; по всей вероятности, именно её раздел определит победителя партии, поэтому фокус геополитического соперничества постепенно смещается в центральный геополитический регион. Его можно соотнести с метаполем. Владения, обретенные в ходе раздела метаполя, в сумме с сохранёнными эндемическими владениями игрока будут составлять тотальное поле, которое в конце игры превратится в территорию (см. рис. 6).

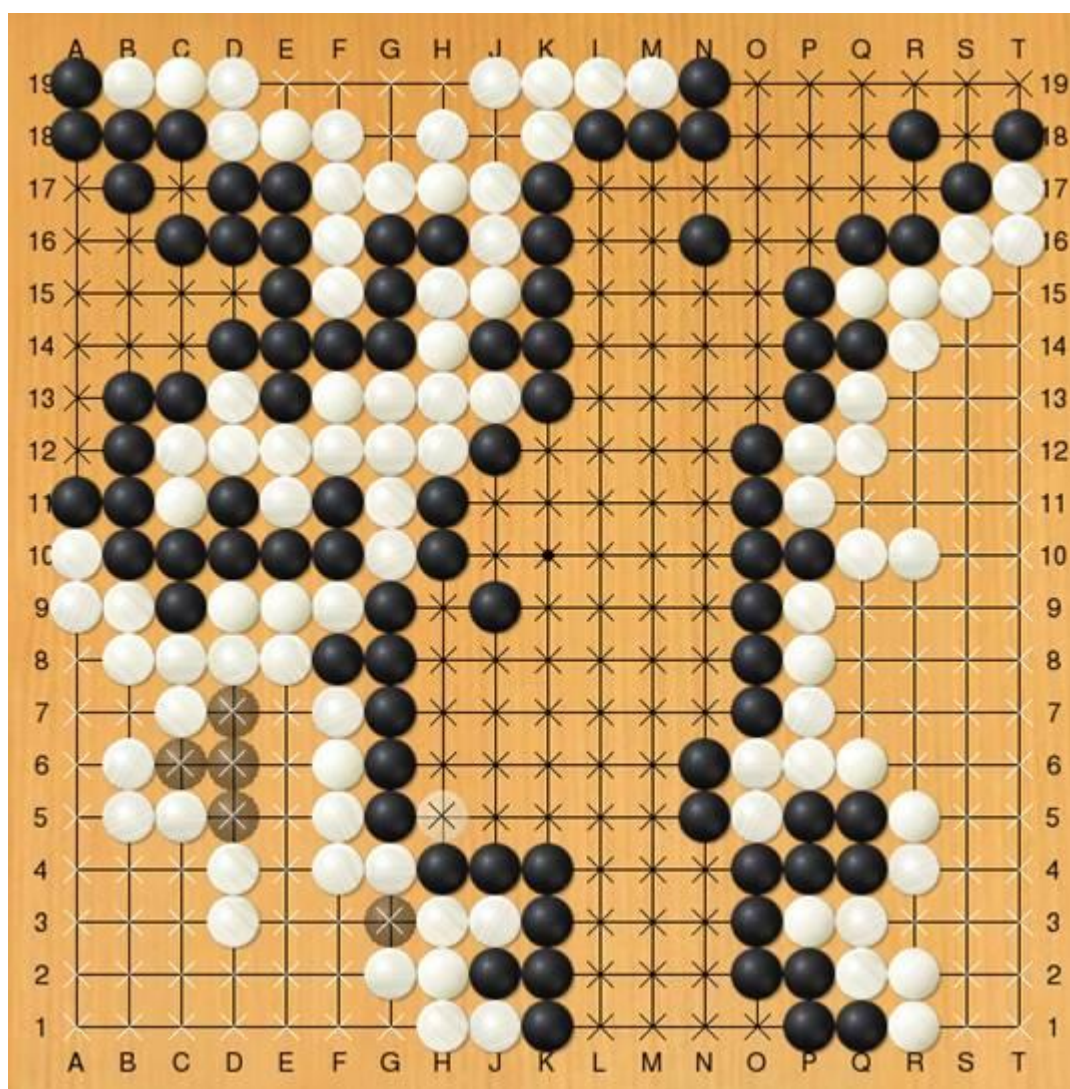


Рис. 6. Подсчёт территории игроков в конце игры (очки территории обозначены крестиками соответствующего цвета).

Игровое пространство вэйци можно соотнести с разными пространственными уровнями международных отношений. Вэйци как аналоговую модель можно применять для анализа ситуации в рамках конкретного государства (например, при изучении стратегии Китая по развитию своих восточных территорий и возведению городов-призраков). Доска вэйци может представлять и взаимоотношения между двумя государствами, политику в макрорегионе, на Евразийском континенте или даже на глобальной политической арене. В последнем случае, однако, такое соотношение будет ограничено естественными рамками пространства вэйци – границами доски. Эту проблему можно было бы решить созданием экспериментальной доски вэйци, замыкающейся бы в самой

себе подобно земному шару (хотя, вероятно, такая модель противоречила бы традиционным китайским представлениям о пространстве). Подобный эксперимент, однако, сможет быть проведён только после большего включения вэйци в научный дискурс⁶³¹.

Что же позволяет выделить вэйци в качестве отдельной стратегической парадигмы? Можно ли искать в игре какую-либо этику войны или видения мирополитической системы? Учитывая, что вэйци представляет собой принятие стратегических решений в культурно воспринимаемом пространстве, ответ на эти вопросы будет утвердительным. Социально-политическая философия вэйци и её содержание в качестве стратегической парадигмы особенно ярко проявляется в сравнении с другими играми (к примеру, шахматами).

В вэйци крайне нестандартное для конфуцианской культуры данничества отношение к другому игроку как к партнёру. Это проявляется как в самом духе игры (осуществление космогенеза и гармонизирование космоса при помощи организации пустого игрового пространства и его разделения между двумя силами), так и в своде правил поведения, которые игрокам необходимо соблюдать. С формальной точки зрения теории игр вэйци является игрой с нулевой суммой (антагонистической игрой), в которой проигрыш одного игрока равен выигрышу другого. Тем не менее, следует признать, что есть некая концептуальная разница между антагонистическими играми. Так, шахматы – игра «тотальной победы»: цель игры состоит в захвате вражеского короля и полном подчинении врага, достижении абсолютного силового превосходства; победитель получает всё, а проигравший всего лишается. В вэйци же каждый из игроков набирает определённое число очков (при этом разница в очках игроков в большинстве случаев крайне незначительна), которого не лишается и в конце игры даже в случае своего поражения. Как отмечает анонимный автор работы «Восстание камней», «подсчёт очков предваряет идею победы, поэтому при интерпретации игры можно отойти от бинарной идеи победы/проигрыша и рассмотреть результат

⁶³¹ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

игры под другим углом»⁶³². С учётом конфуцианского и даосского влияний игру можно рассматривать как процесс одновременного самосовершенствования, который осуществляется в рамках специфических отношений-*лунь* между игроками и сопровождается обоюдным получением выгоды-*ли*.

В этой связи следует отметить, что вряд ли правомерно рассматривать геополитику вэйци в духе теории жизненного пространства и видеть в игре модель силового захвата новых территорий – такая трактовка была бы слишком большим упрощением, ведь цель вэйци не в захвате территории как таковой, а в аккумуляции очков. Можно ли, однако, рассматривать партию в вэйци как модель раздела мира между несколькими силами – например, в формате Пакта трёх держав 1940 г. или в качестве одного из сценариев формата G2, предложенного Китаю США? Подобная интерпретация едва ли соответствует сути вэйци, ведь стороны не договариваются заранее о том, как будет разделено игровое пространство, а борьба за оформление территории происходит сразу в нескольких участках доски.

Нельзя сказать, что партнёрские договоры никогда не появлялись в китайской истории. А.В. Корсун считает, что «практика контактов «Срединной империи» как с ближними, так и с дальними «вассалами» свидетельствует о том, что, по сути, к «варварской периферии» относились так же, как к китайским провинциальным структурам, только более низкого уровня, в рамках некоего единого идеологического канона и кодекса поведения»⁶³³. М.В. Крюков говорил о двух традициях в китайской дипломатии: конфуцианской «мироустроительной монархией» с установлением сюзеренитета над варварами и моделью равноправных отношений с другими государствами (*ди го*, 敌国)⁶³⁴. Этому же подхода придерживается и С.Н. Гончаров, который, впрочем, утверждает, что

⁶³² The Go'ing Insurrection: Thought on Social Revolt and the Game of Go. 2013, 40 p. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://raphael.lopezaltuna.com/wp-content/uploads/2014/01/going-insurrection-read.pdf>. Р. 4.

⁶³³ Корсун В.А. Внешнеполитический механизм «с китайской спецификой» // Вестник МГИМО Университета. - 2010. - №10. - С. 222.

⁶³⁴ Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в Средние Века (VII-XIII вв.). - М.: Наука, 1984. - С. 253.

«“равноправная” традиция всегда (с точки зрения китайцев) подчинялась “мироустроительной”»⁶³⁵. В то же время, вероятно, значимость этого подхода в китайской политической культуре слегка снижена, поскольку обычно он рассматривается по сути лишь как искажение конфуцианской парадигмы под влиянием внешнеполитической обстановки. Можно предположить, что именно в вэйци заключены его основные руководящие положения, которые позволят лучше раскрыть его суть и обосновать его автономность.

Очевидно, что подход, рассматривавший другие государства в качестве равноправных политических акторов, мог не столь часто применяться в истории китайских взаимоотношений с внешним миром, но нельзя недооценивать его значимость для Китая в тех совершенно новых условиях, в которых он оказался после насильственного включения в западную систему международных отношений и краха конфуцианской империи. Главной целью игры становится не окончательная победа над противником, а создание наиболее выгодных для себя условий в рамках сосуществования с соперником в каждой конкретной партии, что гораздо более соответствует духу современных мирополитических процессов, чем самоизоляция или гегмонизм. Как отмечает Ф. Бийе, «различия между “Собой” и “Другим” часто воспринимаются не как что-то твердое и незыблемое, а как объект для ведения диалога и переговоров»⁶³⁶. Каждая новая партия представляет собой предложение к пересмотру существующих условий, в ходе которого можно получить относительный выигрыш. Точно так же китайская большая стратегия склонна к проведению краткосрочных военных операций для получения определённых преимуществ. Так, по мнению Г. Киссинджера, китайско-вьетнамская война стала отнюдь не поражением для Пекина, поскольку были достигнуты именно те цели, которые были поставлены перед её началом:

⁶³⁵ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - М.: «Восточная литература» РАН, 2009. - С. 181.

⁶³⁶ Бийе Ф. Представления о границе в Китае и России: попытка концептуализации проблемы // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2012. - Т. XV. - №3. - С. 156.

Вьетнам так и не создал Индокитайскую федерацию, а СССР не получил стратегическое преимущество в регионе⁶³⁷.

Этот же принцип проявляется и в китайском представлении о границах. Как отмечает Е. Грачиков, в китайском мировидении и особое отношение к границе как к «водоразделу между государством и некоей промежуточной зоной, между собственной территорией и всем остальным, не контролируемым пространством»⁶³⁸. Такое представление о расплывчатых границах воплощается и в вэйци, где линии раздела между владениями игроков, проводимые в ходе партии, прозрачны, проницаемы и динамичны. Даже после окончания партии, когда игровое поле расчленяют рубежи, принимающие самые невероятные формы, они не являются статичными и часто меняют свое положение для удобства подсчета очков. Неудивительно, что в анализируемом Ю.М. Галеновичем фильме о дипломатической службе КНР китайские официальные лица говорят о том, что «наша граница с соседними государствами в настоящее время как раз и превращается из того места, где сталкивались в спорах и разногласиях, где сходились истина и ложь, в мост дружественных контактов; из переднего края военного противостояния преобразовывается в полосу экономического сотрудничества»⁶³⁹.

⁶³⁷ Киссинджер Г. О Китае / пер. с англ. В.Н. Верченко / - М.: АСТ, 2014. – С. 398.

⁶³⁸ Грачиков Е.Н. Геополитика Китая: эгоцентризм и пространство сетей. - М.: Издательство «Русайнс», 2015. – С. 109.

⁶³⁹ Галенович Ю.М. «Войны Нового Китая» и его дипломатическая служба. - М.: Восточная книга, 2012. – С. 613

3.4. Концептуальная матрица китайской стратегической культуры

На основе проведённого анализа можно сконструировать матрицу китайской стратегической культуры, представленную в табл. 2.

Прежде всего следует отметить ряд общих моментов, присущих всем парадигмам. Наиболее значимые из них:

1. Первичные геокультурные представления о Китае как о центре мира, сердцевине многослойной квадратной структуры, окружённой варварскими племенами. Даже легисты, едва ли обращающие внимание на культурный фактор, используют соответствующую терминологию – например, *гуаньдай чжи го*, 冠帶之國, т.е. те территории, на которых носят китайскую одежду⁶⁴⁰.
2. Акцент на значимости экономического фактора во внешнеполитической стратегии;
3. Представление об интеллектуальном капитале как об одном из ключевых стратегических активов. Во всех рассматриваемых текстах неоднократно говорится о важности приближения к государю талантливых людей вне зависимости от их происхождения и социального статуса.

Одним из наиболее интересных результатов исследования древнекитайской политической философии заключается в том, что культурное превосходство китайцев над варварской периферией (известный «великоханьский шовинизм») не проявляется в трёх из четырёх парадигм. Это не означает, что китайские мыслители не идентифицируют себя в качестве китайцев – напротив, они все функционируют именно в китайской вселенной, но осмысляемой по-разному. Культурные различия для них всех могут играть роль – например, легисты могут использовать их для победы над врагом, моисты могут учитывать их в своей пропаганде всеобщей любви, последователи парадигмы вэйци – учитывать их в

⁶⁴⁰ Han Fei Tzu: Basic Writings / transl. by Watson B. NY: Columbia University Press, 1964. P. 22.

оптимизации своей стратегии, но только для конфуцианства они краеугольный камень.

Следует также отметить сильный крен китайской мысли в сторону теории справедливой войны и предпочтение, отдаваемое невоенным путям разрешения конфликтов. Три из четырёх парадигм говорят о необходимости тех или иных самоограничений при развязывании и ведении войны, и даже в китайской тактической культуре акцентируется внимание на важности предупреждения войн и примате дипломатических средств. В то же время стратегическая гибкость (цюаньбянь, 权变), которую А. Джонстон счёл характерной для школы военных стратегов, свойственна легистским мыслителям, благодаря чему эта парадигма разводит в разные стороны мораль и войну.

Определённые предпочтения наблюдаются и в представлениях о легитимной инстанции. Весьма характерно, что результаты исследования перекликаются с идеями профессора Я. Сюэтуна о том, что в современных международных отношениях не артикулировано различие между «силой» и «авторитетом»; при этом практически не существует исследований по последнему, хотя именно авторитетный актор (т.е. не только обладающий силой, но и опирающийся на моральные нормы) и только он может выступать в качестве надгосударственной легитимной инстанции⁶⁴¹. Моистская и конфуцианская парадигмы могут сыграть значительную роль как при разработке китайской концепции авторитета в международных отношениях, так и при анализе того, какие шаги на мирополитической арене будут рассматриваться КНР в качестве допустимых. При этом две другие парадигмы более гибки в этом плане и рассматривают в качестве легитимного актора либо того, с кем приходится считаться, либо того, с кем выгодно сотрудничать.

⁶⁴¹ *Yan Xuetong*. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power* / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. P. 64.

Парадигма	Этика войны	Критерий политической легитимности	Геокультурные представления	Геополитическая стратегия
Конфуцианская	Теория справедливой войны	Добродетель как результат «моральной практики»	Роль Китая заключается в культивации окружающих государств через собственный пример	Самоусиление и воздействие через мягкую силу
Моистская	Оборонительный пацифизм	Народное одобрение как результат «моральной практики»	Небо испытывает одинаковую любовь ко всем живущим под ним; варвары принципиально не отличаются от <i>хуася</i> , хотя и существуют культурные отличия	Расширение оборонительных возможностей и создание межгосударственной системы стабильности
Легистская	Милитаризм (аморальный реализм)	Сила	Культурные факторы не играют существенной роли	Экспансионизм, поддерживаемый экономическим «бумом» за счёт политики колонизации
Вэйци	Умеренный реализм: война в качестве крайнего средства	Признание партнёром	Культурные различия признаются для оптимизации стратегии в каждом конкретном случае	Формирование широкой сети двухсторонних связей

Таблица 2. Концептуальная матрица китайской стратегической культуры.

Наконец, на основе анализа геокультурных представлений, этических воззрений и понятия легитимности можно вывести соответствующие геополитические стратегии, к которым склонна та или иная парадигма. Насколько и в каком формате эти стратегии реализуются во внешнеполитической деятельности КНР – предмет четвёртой главы диссертационного исследования.

ГЛАВА 4. СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КНР

Недостаточно просто определить, какие в стратегической культуре есть парадигмы – необходимо постараться ответить на вопрос, когда именно цивилизация прибегает к той или иной парадигме. Вероятно, важную роль здесь играет схожесть внешних факторов с уже имеющимся в исторической памяти народа прецедентами или, наоборот, их уникальностью. Таким образом, необходимо выявить случаи применения той или иной парадигмы в прошлом цивилизации, найти схожие в этих ситуациях ситуационные аспекты, причины и предпосылки, а затем руководствоваться этим списком элементов при анализе и прогнозировании современной политики КНР. К сожалению, подобное исследование было бы невозможно провести в рамках диссертационной работы, в связи с чем автором предложена лишь предварительная концептуальная схема китайской стратегической культуры. Автор стремится выявить те причины, из-за которых в современной стратегической культуре активизируется та или иная парадигма, ограничения, накладываемые как объективной реальностью, так и историческим опытом на её применение, а также те области, в которых её применение наиболее ожидаемо.

Наиболее важно изучение применения стратегических парадигм в тех сферах политической жизни, которые вызывают наибольшую озабоченность у соседей страны и мирового сообщества. Можно выделить несколько таких проблемных сфер в китайской политике и её восприятии иными странами:

1. Политика Китая по отношению к этническим меньшинствам на его периферии, а также в отношении специального административного региона Гонконг;
2. Китайская деятельность по установлению контроля над близлежащими морями, островами и рифами, а также проекция китайского влияния в Тихом и Индийском океанах;

3. Модернизация китайских вооружённых сил, в частности ядерного оружия и средств его доставки;
4. Глобальные китайские интеграционные проекты и приверженность Китая выполнению их условий.

Представляется, что обращение к китайской стратегической культуре может как разрушить стереотипы, царящие в восприятии Китая во многих странах, так и более чётко обозначить болезненные для Пекина точки и прояснить мотивы его деятельности. В связи с этим представляется целесообразным разобрать эти проблемы в контексте китайской стратегической культуры.

4.1. Легистская парадигма: профилактика возникновения «нового варварства»

Китайский и тибетский народы начали взаимодействие не менее чем 2000 лет назад, когда тибетские племена атаковали китайские посты в Ганьсу, центральной части Китая и важнейшем элементе цепочки Великого шёлкового пути. В VII в. тибетский царь Сонгцэн Гампо провёл ряд успешных военных кампаний против китайской династии Тан, в результате чего Китай был вынужден выдать за Сонгцэна принцессу Вэньчэн. Несмотря на динамику внутривосточной ситуации, Тибет продолжал сохранять независимость от Китая как минимум до времён династии Мин (XIV-XVII вв.)⁶⁴². В XVIII в. империя Цин значительно усилила своё присутствие в Тибете и стала диктовать ему свою политику, в том числе через назначаемых официальных лиц (*амбань*, 昂邦). В XIX в. Тибет вышел из-под контроля стремительно ослабевающей Цинской империи, а в 1913 г. провозгласил независимость. Впрочем, никто не спешил признавать Тибет в качестве суверенного государства, за исключением Монголии, также стремившейся покинуть орбиту китайского влияния.

В 1950 г. китайская армия заняла Тибет, а в 1951 г. между тибетцами и китайцами было подписано так называемое «Соглашение из 17 пунктов», в результате которого Тибет стал частью Китая. Тем не менее, уже с 1954 г. в Тибете получило значительную популярность движение за освобождение страны (*миман-цзондю*), чья деятельность часть выливалась в восстания (самое известное – в 1959 г.), в свою очередь приводящие к закручиванию гаек – закрытию монастырей, репрессиям, изгнанию Далай-ламы. После смерти Мао Цзэдуна в 1976 г. китайское правительство в рамках общей либерализации политического

⁶⁴² По всей вероятности, нет никаких оснований заявлять о том, что Тибет был подконтрольным Китаю государством во времена династии Мин. Тибетцы часто являлись к китайскому двору с товарами местного производства, что для китайского мировидения означало подношение дани, которое в свою очередь требовало ритуального ответа в виде щедрых даров данникам, что тибетцы, вероятно, рассматривали как выгодную торговую сделку. Как отмечают Е.И. Кычанов и Б.И. Мельниченко, «это были нормальные, уже хорошо изученные современной наукой отношения средневекового Китая с соседями, в них не было ничего от взаимоотношений центральной власти и местной администрации» [Кычанов, Мельниченко, 2005, 101]. Тем не менее, в этом случае факт исторического контроля над территорией не настолько важен, как восприятие китайской стороной этого контроля.

курса попыталось наладить отношения с тибетцами и тибетским правительством в изгнании. Ху Яобан, генсек ЦК КПК в 1980-е гг., провёл ряд реформ, стремясь улучшить экономическое положение тибетцев и обеспечить сохранность и возможности дальнейшего развития местной культуры при условии политической зависимости Тибета от Китая. Тем не менее, переговоры между КПК и тибетским правительством в изгнании не привели ни к чему продуктивному: тибетцы предпочитали рассчитывать на помощь американского правительства, выступавшего за полную независимость Тибета, и в итоге кампания по либерализации сино-тибетских отношений была свёрнута, и КПК вновь вернулась к жёсткому курсу. В настоящее время проводится политика экономического стимулирования региона при сохранении строго политико-административного контроля.

В 1981 г. Пекин выступил с «Предложением из 9 пунктов» по мирному воссоединению Тайваня с материковым Китаем и в том же году передал тибетскому духовному лидеру «Предложение Далай-ламе из 5 пунктов»⁶⁴³. Оба эти предложения были довольно либеральными: Тайваню предоставлялся статус специального административного района и сохранялась его социально-экономическая система; Далай-ламе в свою очередь обещали восстановление всех привилегий, которыми он обладал до тибетского восстания 1959 г., в том числе свободу речи. Тем не менее, ни Тайвань, ни Тибет не согласились на них: Далай-лама отказался редуцировать тибетскую проблему к вопросу о его личной безопасности в Китае и предложил встречные 5 пунктов⁶⁴⁴, среди которых первым было предложение о превращении всех исторических районов Тибета (включая Кам и Амдо, которые в настоящее время разделены между китайскими провинциями Сычуань, Цинхай, Ганьсу и Юньнань) в зону мира (*ахимсы*). По мнению тибетского профессора Дава Норбу, этот план был неприменим для

⁶⁴³ Е Цзяньин вэйюаньчжан цзинь и бу чаньмин Тайвань хуэйгуй цзуго шисянь хэпин тоньи дэ фанчжэнь чжэнцэ [Пояснения председателя Е Цзяньина относительно политики воссоединения Тайваня с родиной и мирного объединения] // Жэньмин жибао, 01.10.1981.

⁶⁴⁴ Dalai Lama XIV. Five Point Peace Plan: Address to the U.S. Congressional Human Right's Caucus. 1987. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.dalailama.com/messages/tibet/five-point-peace-plan>.

Пекина не столько потому, что был угрозой китайской национальной безопасности, учитывая ключевое положение Тибета в политической конфигурации Китай-Индия-Средняя Азия, сколько потому, что «Китай хочет, чтобы Далай-лама публично признал, что действия Пекина в 1950 г. были исторически обоснованными и идеологически оправданными, и что Тибет всегда был частью Китая»⁶⁴⁵.

Очевидно, что в обоих случаях эти территории воспринимаются Пекином как неотъемлемая часть Китая. Чем же объясняется разница в тех предложениях, которые были озвучены Тайваню и Тибету? В 1982 г. представитель тибетского правительства в изгнании Джучен Тубтен заявил, что если Китай готов предоставить Тайваню те привилегии, которые вынесены в «Предложение из 9 пунктов», то было бы последовательным предоставить Тибету ещё большие привилегии из-за тибетского «уникального исторического положения и особенностей»⁶⁴⁶. Действительно, почему не превратить Тибет в такой же специальный административный район, которым являются Гонконг и Макао, создать своеобразную культурную Мекку в дополнение к экономическим? Китай ответил на это марксистской риторикой, утверждая, что Тибет был освобождён от империалистического гнёта в 1950 г., в то время как Тайвань лишь на пути к этому, в связи с чем инициатива тибетской стороны лишь «поворачивает колесо истории вспять»⁶⁴⁷. Тем не менее, как заметил Джучен Тубтен, этот аргумент несостоятелен, поскольку противоречит проекту конституции Китайской Советской Республики, разработанном на I Всекитайском съезде советов (1931 г.), в котором говорилось, что «китайское советское правительство признаёт право на самоопределение национальных меньшинств в Китае, их право на полное отделение от Китая и образование независимых национальных государств»⁶⁴⁸.

Китайское правительство также заявляет о том, что неправомерно сравнивать Тибет с Гонконгом и Макао. В белой книге «Национальная районная автономия в

⁶⁴⁵ *Norbu Dawa*. *Tibet: The Road Ahead*. London, Rider, 1999. P. 323.

⁶⁴⁶ *Norbu Dawa*. *China's Tibet Policy*. Routledge, 2012. P. 320.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Saich T., Yang B.* *The Rise to Power of the Chinese Communist Party: Documents and Analysis*. Routledge, 1995. P. 556.

Тибете», выпущенной госсоветом КНР в 2004 г., сообщается следующее: «Проблема Сянгана и Аомэня возникла как результат империалистической интервенции в Китае и заключается в восстановлении суверенитета Китая над этими районами. А Тибет является неотъемлемой частью территории Китая, по отношению к которой центральное правительство Китая вот уже несколько столетий осуществляет эффективное суверенное управление, тут не стоит вопрос восстановления суверенитета Китая»⁶⁴⁹. Действительно, Тибет не находился во владении западных стран, как Гонконг, отошедший к Британской империи в результате Первой опиумной войны (1840-1842 гг.) по Нанкинскому договору 1842 г., и Макао, официально ставший португальской колонией по Лиссабонскому протоколу 1887 г. (Гонконг вернулся в состав Китая в 1997 г., Макао – в 1999 г.). Даже в так называемой «Большой игре», геополитическом противостоянии между Российской и Британской империями в Центральной Азии, разворачивавшемся в XIX в., Тибет так и не был присвоен ни одной из сторон: несмотря на то, что в 1903 г. британцы вторглись в «страну снегов», в 1907 г. было заключено англо-русское соглашение, признававшее суверенитет Китая над Тибетом. Но насколько можно говорить о том, что Тибет при этом являлся частью Китая?

С точки зрения официального Китая, Тибет вошёл в состав Китайской империи в XIII в.; при этом «центральное правительство Китая... брало на себя санкционирование местных административных органов и участвовало в решении наиболее важных дел в Тибете»⁶⁵⁰. В академической среде, конечно, существуют разнообразные точки зрения по данному вопросу. Так, Н.С. Кулешов считает, что «нет ни одного документа, который свидетельствовал бы об оформлении такого сюзеренитета» Китая над Тибетом в период династии Цин⁶⁵¹. Представляется уместным избегать обеих крайностей: Тибет действительно не был частью Китая, но находился от него в политической зависимости и испытывал значительное

⁶⁴⁹ Национальная районная автономия в Тибете // Китайский информационный интернет-центр, 28.05.2004. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://russian.china.org.cn/russian/115293.htm>

⁶⁵⁰ Там же.

⁶⁵¹ Кулешов Н.С. Россия и Тибет в начале XX века. М.: Наука – Восточная литература, 1992. – С. 17.

влияние китайской культуры и экономики. Однако в таком случае Тибет концептуально довольно сильно сближается с Макао, который уже с 1557 г. был отдан в аренду Португалии.

Очевидно, что Китай не видит смысла предоставлять той территории, которую и так уже контролирует, значительную степень автономии. Известно, что в соответствии с принципом «Одна страна, две системы», на основе которого произошло возвращение Гонконга и Макао в состав Китая, капиталистическая система и уклад жизни специальных административных районов остаются неизменными в течение 50 лет (до 2047 и 2049 г. соответственно), после чего, вероятно, Китай установит гораздо более жёсткий контроль над Сянганом и Аомэнем. Для Пекина специальные административные районы являются не формой сосуществования различных укладов и культур в многонациональном государстве, но лишь способом постепенного возвращения проблемных территорий, не конвергенцией, а конвертацией. Давление материка уже хорошо ощущается в Гонконге: в 2003 г. Чжуннаньхай попытался утвердить законопроект о национальной безопасности⁶⁵², а в 2014 г. – провести реформу гонконгской избирательной системы; обе инициативы были встречены многочисленными протестами. Жители Сянгана выступали также против строительства скоростной железной дороги Гуанчжоу – Шэньчжэнь – Гонконг (2010 г.), против школьного курса нравственно-патриотического воспитания, восхваляющего национализм материкового правительства и критикующего демократию (2012 г.), против пропекинского главы администрации Гонконга Лян Чжэньина и гонконгской полиции, зачастую превышающей свои полномочия (2016 г.). В 2016 г. в ходе выборов в Законодательное собрание Гонконга были дисквалифицированы шесть кандидатов от оппозиции, в 2018 г. – ещё трое. В 2017 г. несколько оппозиционных активистов были приговорены к тюремному заключению. Пекин проводит в Гонконге соответствующую языковую политику: в июле 2010 г. Гонконгу было предложено увеличить долю программ на путунхуа на основных

⁶⁵² В 2009 г. закон о национальной безопасности с идентичными формулировками был принят в Макао.

гонконгских телевизионных каналах, а в мае 2018 г. Образовательное бюро Гонконга выслало в школы пакет статей с методическими указаниями, в которых утверждалось, что кантонский может быть только диалектом, но не родным языком⁶⁵³. Здесь вновь играют огромную роль культурные различия: Гонконгу, бывшей британской колонии с развитым гражданским обществом, укоренёнными демократическими институтами, традициями конкурентной борьбы политических групп, высокой политической активностью студенчества гораздо сложнее следовать за авторитарным Пекином, чем Макао, «политической модели того, чем должен быть Гонконг: исполнять желания КПК и неизменно быть патриотичным»⁶⁵⁴.

В этом запутанном клубке взаимоотношений Пекина с многообразными этнико-политическими формами Поднебесной противоречия между официальной риторикой, реальными намерениями и действиями становятся крайне актуальными и превращаются в инструмент политической борьбы. Относительно курса Чжуннаньхуа возникает множество вопросов:

1. Почему Пекин в своих отношениях с этнической периферией не пытается выстроить свою политику с учётом культурных особенностей местных народностей при том, что в ходе исторического процесса эти особенности принимались им во внимание? Известен тибетский принцип «чой-йонг», «наставник-покровитель» – специфическая форма взаимоотношений между Далай-ламой, выступающим в роли духовного учителя, и опекающим его императором-покровителем. Этот принцип применялся в тибетско-китайской дипломатии уже со времён династии Юань (1271 – 1368 гг.). Почему современное китайское руководство не желает прибегать к таким формам взаимодействия?

⁶⁵³ Cheng K. Cantonese a dialect, not a mother tongue, says Hong Kong Education Bureau supporting material on Mandarin // Hong Kong Free Press, 02.05.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hongkongfp.com/2018/05/02/cantonese-dialect-not-mother-tongue-says-hong-kong-education-bureau-supporting-material-mandarin/>.

⁶⁵⁴ Why Macau is less demanding of democracy than Hong Kong // The Economist, 15.09.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.economist.com/the-economist-explains/2017/09/15/why-macau-is-less-demanding-of-democracy-than-hong-kong>.

2. В своих отношениях с Тайванем Пекин до сих пор руководствуется принципом «одного Китая», в рамках которого была разработана формула «мирного воссоединения двух систем в одной стране», согласно которой Тайбэй становится специальным административным районом. Почему же Пекин усиливает своё давление на политическую жизнь Гонконга, тем самым в значительной степени уменьшая привлекательность перспектив объединения? А.Г. Ларин отмечает, что этот принцип «укрепляет (хотя и не фиксирует намертво) статус-кво острова, затрудняет дрейф Тайваня в сторону самостоятельной государственности и создаёт прочную основу для стабильного, взаимовыгодного развития отношений между берегами Тайваньского пролива. Не будучи достаточным, он является необходимым условием для поступательного движения в решении тайваньской проблемы»⁶⁵⁵. Тем не менее, «расшатывание» этого принципа через давление на Гонконг едва ли выглядит конструктивным. Означает ли это, что Пекин уверен в своей военной мощи и действительно готов прибегнуть к силовому варианту воссоединения и поэтому не сильно беспокоится о жизнеспособности мирной программы?
3. Для воплощения в жизнь китайского проекта «Одного пояса, одного пути» Пекину необходимо создание благоприятного международного климата на евразийском пространстве. Особенно это важно в связи с традиционными опасениями соседей Китая (в частности, стран Юго-Восточной Азии) относительно его имперских амбиций. К этому добавляется и подозрение среднеазиатских стран, зоны особого экономического и политического интереса для Китая. В то же время известна жёсткая политика Пекина по отношению к населению Синьцзян-Уйгурского автономного района – и это при том, что «сближение народов» называется одним из приоритетов сотрудничества в рамках «Одного пути». Иван Зуенко риторически вопрошает: «Можно ли

⁶⁵⁵ Синьхайская революция и республиканский Китай: век революций, эволюции и модернизации. Сборник статей / отв. ред. В.Ц. Головачёв. - М.: Институт востоковедения РАН, 2013. – С. 240.

говорить об успешной международной интеграции, когда целый регион, населенный людьми разных национальностей и вероисповеданий, превращается в территорию с полутюремными порядками?»⁶⁵⁶. Почему же Китай готов рисковать репутацией своего мегапроекта ради установления контроля в Синьцзяне?

По всей вероятности, большинство этих вопросов будут разрешены, если обратиться к китайской стратегической культуре. Можно предположить, что в своих отношениях с особыми этническими и политическими структурами Поднебесной Пекин склонен руководствоваться легистской парадигмой. Здесь может быть несколько причин восприятия национального вопроса сквозь призму этой парадигмы. Во-первых, китайская периферия на протяжении всего существования китайской государственности постоянно подвергалась нападениям варварских племён, неоднократно доходивших и до центра китайского мира и разорявших его. В связи с этим стремление этнических меньшинств к большей автономии воспринимается как повторное появление традиционных китайских противников-варваров на территории Поднебесной. В то же время, по всей вероятности, ключевую роль тут играет не этнический вопрос, а идеологический: синьцзянский ислам, тибетский буддизм или западоориентированный демократический либерализм Гонконга могут рассматриваться как покушение на нынешнюю китайскую господствующую идеологию. Во-вторых, большую роль играет опыт «старшего брата» Китая, СССР. Как отмечает А. Габуев, при изучении причин распада СССР китайские политологи уделяют пристальное внимание процессам на окраинах Союза и приходят к выводу, что сепаратизма «можно было бы избежать, если бы Ленин и Сталин сразу сделали ставку на создание унитарного государства, а не сложной структуры квазиавтономных республик»⁶⁵⁷. В-третьих, оказывают влияние современные мирополитические процессы и положение Китая в системе международных отношений. С одной

⁶⁵⁶ Зуенко И. Перегибы Шелкового пути: как Китай решает уйгурский вопрос // Московский центр Карнеги, 18.04.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/76013>.

⁶⁵⁷ Габуев А. Гибель старшего брата // Россия в глобальной политике. -2012. - №5. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Gibel-starshego-brata-15721>.

стороны, озабоченность китайских властей вызывает исламский радикализм и международный терроризм, пускающий корни в Синьцзяне; с другой стороны, западный дискурс о нарушении прав человека в проблемных регионах воспринимается как попытка подчинить китайского дракона, а внутригосударственные акторы, ратующие за демократические перемены – как агенты иностранного влияния. «Столетие унижений» до сих пор довольно болезненная тема в китайском обществе, а «цветные революции» начала XXI в. лишь усилили подозрения китайского руководства.

С учётом вышесказанного неудивительно, что в китайской политике прослеживаются легистские мотивы. Особенно ярко этот подход проявлялся во времена правления Мао Цзэдуна. Так, например, одна из жительниц Синьцзяна времён кампании «большого скачка» (1958-1960 гг.), попытки модернизации экономики, сообщает следующее: «“Коммуна” отобрала у людей всё... Люди работали в “коммунах” по 14-16 часов в день, а поздно вечером всей семьёй стояли в очереди за похлёбкой. Ходить в гости друг к другу, совершать национальные обычаи гостеприимства запрещалось, свадьбы прекратились»⁶⁵⁸. Известна также политика китайских властей в отношении культур и языков неханьских меньшинств в 60-70-е гг.: американский политолог Эдвард Люттвак, посетивший Тибет в 1978 г., не обнаружил в книжном магазине в Лхасе ни одной книги на тибетском языке за исключением «Красной книжечки»⁶⁵⁹. В Синьцзяне положение дел было таким же: например, киргизским учащимся приходилось пользоваться учебниками на языках других национальностей⁶⁶⁰. Был закрыт Институт языков национальных меньшинств Академии Наук Китая, сократилось число специалистов по языкам неханьских народностей КНР, проводилась политика китаизации. С другой стороны, как отмечает Т.Р. Рахимов, происходила милитаризация национальных районов: «в национальных районах создаются в первую очередь предприятия военных отраслей промышленности (например,

⁶⁵⁸ Гудошников Л.М. Политический механизм Китайской Народной Республики. - М., Наука, 1974. – С. 94.

⁶⁵⁹ Luttwak E.N. Strategy and Politics: Collected Essays. New Brunswick, Transaction Inc., 1982. P. 218.

⁶⁶⁰ Москалёв А.А. Политика КНР в национально-языковом вопросе (1949-1978). - М.: Наука, 1981. – С. 175.

атомной в Синьцзяне, богатом запасами урана), усилилось строительство военных аэродромов, стратегических транспортных коммуникаций, убежищ и других военных объектов»⁶⁶¹.

Несмотря на очевидный крен китайского правительства в сторону «социализма с человеческим лицом» по сравнению с линией КПК времён Мао, этнические меньшинства в Китае до сих пор сталкиваются со множеством проблем, прежде всего в области выживания традиционных культур. Так, в западных регионах страны поощряется преподавание на китайском языке, а не на языках местных народностей, в связи с чем тибетский язык практически не изучается в общественных школах, а курсы по изучению тибетского языка, организуемые в буддистских монастырях монахами для мирян, встречают сопротивление со стороны китайских официальных лиц⁶⁶². 22 мая 2018 г. китайские власти приговорили Таши Ванчука, тибетского активиста, выступающего за право тибетцев на изучение родного языка, к 5 годам тюремного заключения за призыв к сепаратизму⁶⁶³. Весьма символично давление на неханьские культуры: нарративы иных этносов, их традиционные верования и учения сродни «ста школам» чжоуского Китая, а подобный плюрализм с легистской точки зрения лишь подрывает центральную власть.

Китайское руководство использует ещё один легистский рычаг влияния – миграцию внутри Поднебесной. Так, в 2014 г. китайский лидер Си Цзиньпин призвал к переселению части уйгурского населения Синьцзяна в другие провинции Китая, а также к расширению ханьского миграционного потока в Синьцзян⁶⁶⁴. Синьцзянские ханьцы, как известно, чаще всего селятся в города, построенные Синьцзянским производственно-строительным корпусом (*Синьцзян*

⁶⁶¹ Рахимов Т.Р. Судьбы неханьских народов в КНР. - М.: Мысль, 1981. – С. 127.

⁶⁶² Wong E. Tibetans Fight to Salvage Fading Culture in China // The New York Times, 28.11.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.nytimes.com/2015/11/29/world/asia/china-tibet-language-education.html>.

⁶⁶³ China: Activist Convicted for Promoting Tibetan Language // Human Rights Watch, 22.05.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2018/05/22/china-activist-convicted-promoting-tibetan-language>.

⁶⁶⁴ Wong E. China Moves to Calm Restive Xinjiang Region // The New Yorker Times, 30.05.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.nytimes.com/2014/05/31/world/asia/chinas-leader-lays-out-plan-to-pacify-restive-region.html>.

шэнчань цзяньшэ бинтуань, 新疆生产建设兵团), прямым наследником китайских *бинтуаней* времён династии Хань, который сочетает в себе экономические и полицейские функции. Ранее бинтуани функционировали и в других национальных районах КНР: Внутренней Монголии и Тибете.

Развитие технологий позволяет китайским властям применять те средства, о которых легисты могли лишь мечтать. Прежде всего, это крайне эффективная система видеонаблюдения, данные с которой поступают в многочисленные полицейские участки, расположенные на расстоянии в 500 метров друг от друга. Согласно данным агентства «Блумберг», «в населённых преимущественно мусульманами деревнях на западной границе Китая тестируется система распознавания лиц, которая оповещает правоохранителей в тех случаях, когда конкретные лица отходят более чем на 300 метров от установленных безопасных зон»⁶⁶⁵, т.е. своих домов и мест работы. В дополнение к камерам, сканерам и датчикам геолокации применяются и более своеобразные средства: полицейские могут в любой момент изучить содержимое мобильных телефонов граждан Синьцзяна при помощи анализаторов мобильного контента, а на кухонных ножах лазером выжигается специальный код, содержащий информацию о покупателе⁶⁶⁶. Более того, по заявлению международной правозащитной организации Human Rights Watch, во время ежегодных бесплатных медицинских проверок жителей Синьцзяна китайские власти собирают образцы ДНК и отпечатки пальцев, а также сканируют сетчатку глаза⁶⁶⁷. Другая инициатива – система социального кредита (*шэхуэй синьюн тиси*, 社会信用体系), в которой у каждого китайского гражданина есть рейтинг, изменяющийся в зависимости от его действий. Обладателям высокого рейтинга предоставляются льготы, в отношении людей с

⁶⁶⁵ China Uses Facial Recognition to Fence In Villagers in Far West // Bloomberg News, 18.01.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-01-17/china-said-to-test-facial-recognition-fence-in-muslim-heavy-area>.

⁶⁶⁶ Ковачич Л. Большой брат под кожей: как Китай выводит слежку на генетический уровень // Московский центр Карнеги, 09.02.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://carnegie.ru/commentary/75492>.

⁶⁶⁷ China: Minority Region Collects DNA from Millions // Human Rights Watch, 13.12.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2017/12/13/china-minority-region-collects-dna-millions>.

низким рейтингом вводятся многочисленные санкции и запреты. Система также поощряет доносы на неблагонадёжных лиц.

Тех граждан национальных районов, которые пытаются противостоять китайскому влиянию, отправляют на перевоспитание в специальные центры (*цзяою чжуаньхуа пэйсюнь чжунсинь*, 教育转化培训中心). Как утверждают родственники задержанных, в этих центрах требуют «изучать китайский язык, заучивать китайские и синьцзянские законы и нормативы... заставляют смотреть проправительственные пропагандистские видео, отречься от своей этнической и религиозной идентичности»⁶⁶⁸. В 2012 г. Чэнь Цюаньго, глава парткома КПК Тибетского автономного района, известный как «железный Чэнь», отправил в воспитательные лагеря тибетцев, вернувшихся из религиозного паломничества на буддистскую церемонию «инициация Калачакра», проходившую в Индии⁶⁶⁹.

Следует отметить, что легистская политика не ограничивается национальными территориями. Пекин довольно жёстко подавляет и ханьские выступления против властей, примером чему являются печально известные события на площади Тяньаньмэнь в 1989 г. или т.н. «Жасминовая революция» в 2011 г. Довольно частым явлением становятся забастовки рабочих, недовольных условиями труда и низкой заработной платой: в 2016 г. в Китае прошло не менее 2633 крупномасштабных протестов рабочих⁶⁷⁰. Сильно волнуют властей КНР крестьянские восстания: в октябре 2004 г. прошло многочисленное выступление против строительства дамбы на реке Дадухэ в провинции Сычуань. Происходят и протесты против экологической политики властей: например, в июле 2012 г. жители уезда Шифан провинции Сычуань вышли на демонстрацию против строительства медеплавильного завода; хотя полиция применяла слезоточивый газ и светошумовые гранаты и жестоко избивала протестующих, строительство

⁶⁶⁸ China: Free Xinjiang 'Political Education' Detainees // Human Rights Watch, 10.09.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2017/09/10/china-free-xinjiang-political-education-detainees>.

⁶⁶⁹ One Passport, Two Systems // Human Rights Watch, 13.07.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/report/2015/07/13/one-passport-two-systems/chinas-restrictions-foreign-travel-tibetans-and-others>.

⁶⁷⁰ Спивак В. Пролетарии против коммунистов: почему бунтуют китайские рабочие // Московский центр Карнеги, 05.07.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/71424>.

завода было отменено. Широко известна цензурная политика китайского правительства: всё написанное в сети тщательно контролируется, острые высказывания на политические темы удаляются, а их авторов вызывают на допросы. Китайские интернет-пользователи ищут всевозможные лазейки для критики партии: в августе 2018 г. китайские власти не допустили в прокат фильм «Кристофер Робин», поскольку юзеры часто сравнивают Си Цзиньпина с Винни Пухом. В то же время в своих отношениях с жителями китайского хартленда Пекин применяет гораздо менее жёсткие средства, чем в отношениях с периферией. Американская китаистка Сьюзан Ширк, помощница госсекретаря в администрации Клинтона, перечисляет следующие методы: идентификация партии с протестующими, привлечение на свою сторону потенциальных лидеров оппозиции, расширение личных свобод, популистские обещания, поддержание высоких темпов экономического развития и обращение к националистическим настроениям⁶⁷¹.

В докладе «Культурный геноцид в Тибете», подготовленном Институтом тибетской политики в 2017 г., говорится о «противоречии между тем, как Китай позиционирует себя, и его настоящими имперскими амбициями»⁶⁷². Тем не менее, вряд ли здесь стоит говорить о каком-то противоречии. То, что Китай следует жёсткому курсу в отношении ряда национальных территорий, входящих в его состав, совершенно не означает, что он будет проводить такую же политику на международной арене, а уж тем более не свидетельствует о его имперских амбициях и стремлении подчинить соседние государства. Тем не менее, национальная безопасность, воспринимаемая сквозь призму сильной центральной власти в легистском ключе, остаётся для китайского руководства гораздо более приоритетным вопросом, чем репутация Китая среди западных демократических стран и его соседей.

⁶⁷¹ Shirk S. China: Fragile Superpower. Oxford University Press, 2008. P. 68.

⁶⁷² Nayanima B. China carrying out cultural genocide of Tibet: Report // The Hindu Business Line, 16.10.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.thehindubusinessline.com/news/world/china-carrying-out-cultural-genocide-of-tibet-report/article9908966.ece>.

Учитывая тоталитарный характер китайской политической системы времён Мао, есть искушение заявить, что маоистский курс являлся прямым воплощением антигуманистических идей древнекитайских легистов. Тем не менее, китайская внешнеполитическая стратегия явно не соответствовала принципам экспансионистского милитаризма. Те немногочисленные войны, которые КНР вела во второй половине XX в., не были направлены на завоевание новых территорий. Вернув себе большинство земель, провозгласивших независимость от Китая в начале века, Пекин остановился в своём территориальном расширении, предпочтя поддерживать всемирную пролетарскую борьбу иными способами, прежде всего самоусилением. Таким образом, уже во времена Мао легистская парадигма применялась «не в полную силу»: её сфера была ограничена лишь внутренней политикой и взаимоотношениями китайских центра с периферией.

Ещё более мягкий вариант легистской парадигмы применяется современным китайским руководством. Конечно, Чжуннаньхай обвиняют в многочисленных нарушениях прав человека (например, аресте правозащитников, жёстком подавлении протестных акций, преследовании членов секты Фалуныгун и т.д.), усилении цензуры и закручивании гаек, особенно сильно заметном при правлении Си Цзиньпина, но даже с учётом всех этих действий курс китайского правительства гораздо более умеренный, чем во времена Мао, не говоря уж о легистских идеалах. В отношениях с национальными территориями и специальными административными районами Пекин предпочитает применять не кнут, а пряник, свидетельством чему является Макао. Сьюзан Ширк отмечает: «за последние двадцать пять лет КПК перестала жёстко контролировать общественную жизнь и создала множество безвредных в политическом плане отдушин для населения. Люди могут играть в видеоигры или бродить по Интернету сколько им угодно – цензоры фильтруют и блокируют лишь те темы, которые связаны с политикой. Культура, мода, секс – дозволено всё»⁶⁷³. Чжуннаньхай вливает огромные средства в эти регионы для повышения их

⁶⁷³ Shirk S. China: Fragile Superpower. Oxford University Press, 2008. P. 67.

экономического благосостояния и прибегает к силовым методам лишь тогда, когда возникает недовольство китайской политикой. Жёсткость курса прямо пропорциональна формами протеста в регионах: в то время как в Тибете распространённым является протестное самосожжение, не особо опасное для китайских властей⁶⁷⁴, синьцзянские сепаратисты часто прибегают к гораздо более радикальным методам: 1 марта 2014 г. во время теракта в Куньмине был убит 31 человек, пострадали ещё 143. Самым тревожным звонком для Чжуннаньхя стал теракт на площади Тяньаньмэнь в 2013 г.: уйгурские террористы врезались на машине во Врата Небесного Спокойствия рядом с портретом Мао Цзэдуна. Очень вероятно, что мягкий вариант легистской парадигмы в Синьцзяне может смениться на жёсткий в том случае, если радикальные уйгурские движения получают значительную помощь извне.

Существует ли риск того, что легистская парадигма всё же вернёт себе своё внешнеполитическое измерение? Если рассматривать динамику изменения границ Китая в ходе исторического процесса, то можно отметить, что на протяжении практически всего своего существования не происходит значительного расширения владений китайских императоров за исключением трёх эпизодов территориальной экспансии – при ханьском правителе У-ди (156-87 гг. до н.э.), при танском императоре Тай-цзуне (599-649 гг.) и его преемниках и в XVIII в. при правлении династии Цин (в частности, военные кампании богдохана Цяньлуна, 1711-1799 гг.). Кроме того, легистская парадигма применялась при объединении Китая Цинь Шихуанди (что можно назвать самым «чистым» обращением к ней), а также противоборствующими сторонами в китайской гражданской войне первой половины XX в. Проанализировав все эти случаи, можно выделить несколько причин, вызывающих к жизни легистскую парадигму в её внешнеполитическом проявлении:

⁶⁷⁴ Конечно, не стоит недооценивать самосожжение как форму протеста. Известно, например, что самосожжение вьетнамского буддистского монаха Тхить Куанг Дыка привело к свержению режима Нго Динь Зьема. Тем не менее, Китай в гораздо меньшей степени зависит от западных стран, чем Южный Вьетнам, а китайских граждан протестные самосожжения тибетцев волнуют не настолько, чтобы выступать против китайских властей.

1. Китайское государство длительное время находится в упадке, и его новым лидерам необходима радикальная смена курса для восстановления былого величия;
2. Китайское руководство ощущает необходимость легитимировать себя через успехи своей администрации и укрепить свою центральную власть. К примеру, отец ханьского У-ди был вынужден подавлять Восстание семи уделов (154 г. до н.э.); в начале правления Тай-цзуна была произведена попытка переворота (626 г.); Цяньлун столкнулся с восстаниями национальных меньшинств;
3. Существует очевидная внешняя угроза китайскому государству или его вассалам, против которой и ведётся борьба.

В то же время очевидны и ограниченность применения легистской парадигмы. Она требует значительного напряжения человеческого и экономического ресурса и в связи с законом убывающей предельной полезности не может использоваться на протяжении долгого времени. Она также нуждается в сильном харизматичном лидере и поддерживающей его бюрократии. С другой стороны, весьма маловероятной кажется возможность применения этой парадигмы в современной мирополитической системе, где деятельность одного государства сдерживается возможными контрмерами со стороны других государств. В связи с этим даже кратковременные вспышки военной агрессии в отношениях между КНР и Индией или КНР и Вьетнамом не привели к захвату новых территорий.

Таким образом, представляется маловероятным, что легистская парадигма будет играть значительную роль для китайского внешнеполитического курса, если только не возникнет кризисная ситуация, затрагивающая самые основы китайской современной государственности. Весьма вероятно применение легистской парадигмы и в сценарии переворота в КНР и прихода к власти нового руководства, стремящегося заручиться поддержкой населения при помощи популистского национализма. КПК, которая во многом воспринимается

китайским народом лишь как очередная китайская династия, должна учитывать настроения китайцев в отношении ряда чувствительных тем (Япония, Южно-Китайское море, Тайвань и т.д.) и на постоянной основе доказывать свою значимость на международной арене, что может привести к появлению определённых легистских ноток в китайской риторике или политическом курсе. Тем не менее, очевидно, что как в силу ограниченности легистской парадигмы, так и по причине внешних условий китайское правительство делает ставку отнюдь не на неё.

4.2. Моистская парадигма: активная оборона новых рубежей

В 1954 г. между КНР и Индией было заключено знаменитое соглашение «панча шила» («Пять принципов мирного сосуществования»), которое легло в основу Бандунгского коммюнике, принятого в 1955 г. странами Азии и Африки, в дальнейшем ставшими членами Движения неприсоединения. Среди положений этих двух соглашений важное место занимали принципы невмешательства во внутренние дела, уважения территориальной целостности и отказа от агрессии против политической независимости. Этим принципам до сих пор уделяется значительное внимание во всех официальных документах КНР.

Китайское руководство неоднократно заявляло о своей приверженности пацифизму после отказа от идеи революционного противостояния капиталистическому миру. В Белой книге «Мирный путь развития Китая», опубликованной в 2005 г., говорится следующее: «неизбежным выбором, обусловленным китайской исторической и культурной традицией, является неуклонный курс Китая на мирное развитие. Китайская нация всегда была миролюбивой. Китайская культура – это пацифистская культура. В духе китайского народа всегда проявлялись его стремление к миру и поиск гармонии»⁶⁷⁵. В Белой книге «Национальная оборона Китая в 2010 году» заявляется о том, что Пекин обязуется «проводить самостоятельную и суверенную политику мирной дипломатии и направленную на самозащиту политику обороны», а также утверждает: «Китай неизменно придерживается концепции мира, характеризующейся единством и традициями выдающейся культуры народов Китая, где мир занимает центральное место; выступает за разрешение споров невоенными методами... сейчас или в будущем, невзирая на уровень развития, Китай никогда не будет гегемоном и никогда не прибегнет к военной экспансии»⁶⁷⁶. В качестве демонстрации китайской миролюбивой

⁶⁷⁵ White Paper on Peaceful Development Road Published // China Internet Information Center, 22.06.2005. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.china.org.cn/english/2005/Dec/152669.htm>

⁶⁷⁶ Национальная оборона Китая в 2010 году // Китайский информационный интернет-центр, 20.10.2011. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://russian.china.org.cn/exclusive/txt/2011-10/20/content_23676601.htm

политики часто приводят в пример деятельность китайских дипломатов-исследователей Чжан Цяня и Чжэн Хэ, не пытавшихся колонизировать новые территории и подчинить встреченные ими народы.

В то же время действия Пекина в прилегающих морях вызывают значительную озабоченность у соседей Китая. Территориальные притязания китайской стороны (острова Сенкаку / Дяоюйдао как предмет спора с Японией, Спратли и Параселы в многостороннем противоборстве со странами Юго-Восточной Азии, «девятипунктирная линия», демонстрирующая стремление Китая установить контроль над всей акваторией Южно-Китайского моря), подкреплённые легистской национальной политикой КНР, порождают представления о китайских имперских амбициях.

Не особо увязывается концепция «мирного сосуществования» и с ядерной программой, которую Китай начал осуществлять во второй половине 1950-х гг. Здесь, однако, стоит учитывать то, что стремление КНР стать членом ядерного клуба было вызвано угрозой со стороны США применить ядерное оружие против Пекина в ходе Первого кризиса в Тайваньском проливе (1954-55 гг.), инициированного Гоминьданом. Как отмечают некоторые исследователи, «Мао Цзэдун полагал, что достаточно овладеть атомной и водородной бомбами, научиться запускать спутники и баллистические межконтинентальные ракеты, и проблема обеспечения безопасности для Китая будет решена», хотя это означало «игнорирование необходимости модернизации вооружённых сил» и пренебрежение к ядерной угрозе⁶⁷⁷. Тем не менее, действительно ли стоит списывать всё на авантюризм китайского лидера?

В своей ядерной стратегии Китай традиционно придерживается принципа «минимального ядерного сдерживания». В отличие от доктрины взаимного гарантированного уничтожения времён Холодной войны, предполагающей наличие ядерных арсеналов, способных полностью уничтожить противника, и

⁶⁷⁷ Сыроежкин К.Л. Китай: военная безопасность. - Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 2008. – С. 16.

доктрины первого удара, подразумевающей нанесение по противнику ядерного удара с целью нейтрализовать его ядерные силы, идея «минимального ядерного сдерживания» допускает существование лишь минимально необходимого для сдерживания противника ядерного запаса. В белой книге «Национальная оборона Китая в 2010 году» заявляется следующее: «Китай не будет участвовать в гонке ядерных вооружений, поддерживая свой ядерный арсенал на минимальном уровне, продиктованном интересами национальной безопасности»⁶⁷⁸. В то же время, как отмечает Б.В. Кашин, «в начале 1980-х Китаем была сделана важная оговорка, касающаяся возможности применить первым ядерное оружие на своей территории по силам вторгшегося противника»⁶⁷⁹.

Здесь следует вспомнить, что для древнекитайской школы моистов одним из краеугольных камней оборонной доктрины становится создание таких условий, в которых противник сочтёт крайне затратным атаковать обороняющихся. Такие условия достигаются в первую очередь за счёт технологического превосходства (например, в 53 главе описывается повозка с установленными в ней многозарядными самострелами, используемая на городской стене для защиты от атаки посредством насыпи⁶⁸⁰). Эти же принципы играют важнейшую роль и в современной стратегии КНР A2AD (ограничение и воспреещение доступа и манёвра)⁶⁸¹, применяемой ей, по мнению многих экспертов, в Южно-Китайском море. Суть этой стратегии состоит в сдерживании вражеских сил путём создания таких зон, проникнуть в которые противник может только ценой больших жертв. Эшли Тэллис, аналитик Национального Бюро Исследований Азии, базирующегося в Вашингтоне, следующим образом описывает применение Китаем A2AD: «нынешняя китайская военная модернизация явно разработана с целью не допускать США в близлежащие моря через установление контроля над

⁶⁷⁸ Национальная оборона Китая в 2010 году // Китайский информационный интернет-центр, 20.10.2011. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://russian.china.org.cn/exclusive/txt/2011-10/20/content_23676601.htm

⁶⁷⁹ Кашин Б.В. Развитие ядерных сил Китая: начало глубокой трансформации // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. - 2016. - Выпуск 4. - Т. 9. - С. 77-94.

⁶⁸⁰ Сунь Ижан. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. - С. 537.

⁶⁸¹ Чаще всего название этой стратегии на китайском звучит как «фань цзежу» (反介入).

отдалённым подходами к ним при использовании разнообразных способов атаки с удалённых позиций; в случае успеха Китай сможет трансформировать западную часть Тихого океана в замкнутую область, в которой доминирование Пекина гарантируется его возможностью нейтрализовать военную силу США»⁶⁸². Дж. Холмс видит проявление этой стратегии во взаимодействии китайского флота и наземных противокорабельных баллистических ракет⁶⁸³. Китай активно развивает свои оборонные возможности в виде баллистических ракет, противокорабельных крылатых ракет и крылатых ракет для поражения наземных целей, а также применяет и новейшие технологии в области противодействия космическим вооружениям и средствам информационной войны. Разработанная Китаем концепция «Радиоэлектронной сетецентрической войны» (*вандянь ити чжань*, 网电一体战) включает в себя кибершпионаж, атаку компьютерных систем противника и защиту собственных информационных сетей для того, чтобы «обеспечить электромагнитное доминирование на ранних стадиях конфликта»⁶⁸⁴.

Информационное воздействие на соперника, также являющееся одной из частей стратегии моистов, широко применяется современным Китаем. В 2005 г. был принят "Закон КНР против сецессии", разъясняющий позицию Пекина относительно Тайваня. Закон гласил, что Китай придерживается курса на мирное воссоединение, но будет готов применить «немирные средства и другие необходимые меры для защиты государственного суверенитета» в трёх случаях: если сепаратистские силы добились фактического отторжения Тайваня от Китая, если возникнет серьёзная ситуация, чреватая отторжением Формозы от Китая, или если все возможности мирного урегулирования окажутся исчерпанными⁶⁸⁵. Большинство экспертов заостряют внимание на том, что Китай заявил о

⁶⁸² *Tellis A.J., Tanner T.* Strategic Asia 2012-13: China's Military Challenge. Washington, The National Bureau of Asian Research, 2012. P. 12.

⁶⁸³ *Holmes J.R.* Defeating China's Fortress Fleet and A2/AD Strategy: Lessons for the United States and Her Allies / The Diplomat, June 20, 2016. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://thediplomat.com/2016/06/defeating-chinas-fortress-fleet-and-a2ad-strategy-lessons-for-the-united-states-and-her-allies/>.

⁶⁸⁴ *Deepak Sharma.* Integrated Network Electronic Warfare: China's New Concept of Information Warfare // Journal of Defence Studies, 2010, Vol. 4, No. 2. P. 36.

⁶⁸⁵ "Закон КНР против сецессии" направлен на сдерживание раскольнических действий сторонников "независимости Тайваня" // Газета «Жэньминь жибао», 14.03.2005. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://russian.people.com.cn/31521/3241756.html>.

возможности применения военных средств против Тайваня. Тем не менее, можно предположить, что гораздо важнее здесь вновь убеждение Пекином своего оппонента в невыгодности противостояния. Во-первых, не уточняется, что именно Пекин понимает под немирными силами – удар по Тайваню, ввод войск на его территорию для противостояния сепаратистским силам, применение санкций и иных рычагов международного принуждения и т.д. Во-вторых, обращает на себя внимание формулировка «если все возможности окажутся исчерпанными». Это прямое обращение к принципу «крайнее средство» западной теории справедливой войны со всей его проблематикой (неизвестно, где именно находятся пределы возможностей, ведь всегда можно найти новые методы невоенного урегулирования), которое при этом следует понимать с китайской спецификой. Если исходить из того, что Китай стремится сформировать выгодное для него приграничное окружение в духе моизма, то едва ли он пойдёт на конфронтацию, если только Тайвань не порвёт все связи с материком. С этой точки зрения «Закон» выглядит как попытка убеждения в духе Мо-цзы.

Ещё одной составляющей A2AD является концепция «Великой подводной стены» – противолодочной системы, цель которой заключается в контроле над прилегающими морями⁶⁸⁶. В 1990 г. было основано Китайское объединение по исследованию и освоению минеральных ресурсов океана (КОИОМРО). В 1996 г. морская технология была включена в Программу 863, направленную на развитие передовых технологий в стратегически важных областях. С начала 2000-х в Уханьском и Харбинском университетах происходит подготовка специалистов в области корабельного машиностроения, которые осуществляют разработки в следующих сферах: топографическое картирование морского дна, обнаружение подводных лодок при помощи лазерных технологий, создание гидрофонов, предполагаемых к размещению на морском дне⁶⁸⁷. К настоящему времени Китай располагает рядом беспилотных подводных транспортных средств (Haiyi-7000),

⁶⁸⁶ Davis M. Towards China's A2AD 2.0 / Australian Strategic Policy Institute, 24 November 2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.aspistrategist.org.au/towards-chinas-a2ad-2-0/>.

⁶⁸⁷ Goldstein L., Murray W. Undersea Dragons: China's Maturing Submarine Force // International Security, 2004, Vol. 28, No. 4. P. 178.

способных опускаться на глубину до 7000 метров и собирать информацию о подводном окружении. В планах Пекина – сооружение в Южно-Китайском море глубоководной научно-исследовательской лаборатории⁶⁸⁸. В качестве наземного элемента «Великой подводной стены» также рассматривают «Великую песчаную стену» – создание рукотворных насыпей на коралловых рифах и последующего размещения на них противоздушных и противоракетных систем.

В то же время оборонительная стратегия Китая выходит далеко за пределы прибрежных морей. О Сифу, научный сотрудник Института Национальной Обороны и Стратегических Исследований при Тамканском университете Тайбэя, отмечает, что «оборонительные возможности в открытом океане – ключевой фактор защиты долгосрочных национальных интересов»⁶⁸⁹. В силу географического положения КНР в случае конфликта с США последние могут легко «закупорить» Пекин, перекрыв ему доступ к Тихому и Индийскому океанам. Эта стратегия, разработанная США в 50-е гг., получила название «стратегия островных гряд». Предполагалось, что сдерживание Китая будет осуществляться по линии Япония-Южная Корея-Тайвань. Американский генерал Дуглас Макартур в своём прощальном обращении к Конгрессу США заявил: «Мы контролируем Тихий океан до берегов Азии при помощи островной цепи, выгибающейся аркой от Алеутских до Марианских островов, удерживаемых нами и нашими свободными союзниками. С этих позиций мы можем, используя наше морское и воздушное могущество, установить господство в каждом азиатском порту от Владивостока до Сингапура»⁶⁹⁰. В настоящее время многочисленные американские базы окружают Китай, постепенно сдавливая его в «кольцах анаконды». Современные китайские военные часто воспринимают размещение американских сил на Гуаме или Окинаве как продолжение мышления в духе Холодной войны, указывая на то, что контролируемые США острова могут

⁶⁸⁸ Dolma Tsering. China Deep-Sea Exploration: Intention and Concerns // Maritime Affairs: Journal of the National Maritime Foundation of India, 2017, Vol. 13, No. 1. P. 93.

⁶⁸⁹ Si-Fu Ou. China's A2AD and Its Geographic Perspective // Yatai yanjiu luntan [Asia-Pacific research forum], 2014, 60. P. 87.

⁶⁹⁰ MacArthur D. Farewell Address to Congress. 19.04.1951. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/douglasmacarthurfarewelladdress.htm>.

выступать в качестве плацдарма для контроля над действиями КНР, в том числе и посредством военной агрессии⁶⁹¹. Учитывая, что Южно-Китайское море является важнейшей китайской торговой артерией, а также каналом поставки в КНР энергоносителей, океаническая блокада может иметь крайне неприятные последствия для Пекина. Прекрасно помня, что смертоносная угроза, положившая начало китайскому «столетию унижений», пришла именно со стороны морских пространств, Китай стремится модифицировать окружающее его пространство в соответствии со своими стратегическими интересами. Конечно, наличие энергетических и рыбных ресурсов в акватории Южно-Китайского моря также играет важную роль, но китайская национальная безопасность вновь выходит на первый план, что необходимо учитывать китайским соседям.

Для противодействия американскому сдерживанию Китай не только устанавливает контроль над Южно-Китайским морем. КНР разработала свою собственную стратегию «трёх островных гряд», то есть трёх геополитических линий, которые являются рубежами проекции китайского влияния. Первая островная цепь в соответствии с традиционной китайской геокультурной картиной мира обрамляет четыре моря (Бохайское, Жёлтое, Восточно-Китайское, Южно-Китайское) и состоит из островов Японского архипелага, Тайваня, Филиппин и Борнео. Вторая цепь включает в себя острова Огасавара, Марианские острова и остров Новая Гвинея. Третья цепь оформляется Алеутскими островами, Гавайями и восточными островами Океании. Согласно первоначальному варианту стратегии, разработанному в 1982 г. китайским адмиралом Лю Хуацином, Китай должен был установить свой контроль над тремя цепями к 2010, 2020 и 2040 годам соответственно⁶⁹². Очевидно, что Пекин до сих пор не выполнил этих целей, но продолжает следовать этим курсом: «Великая песчаная стена» может

⁶⁹¹ *Erickson S., Wuthnow J. Why Islands Still Matter in Asia // Princeton-Harvard China and the World Program, 05.02.2016. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://cwp.princeton.edu/news/why-islands-still-matter-asia-cwp-alumni-erickson-wuthnow>.*

⁶⁹² *Pedrozo A.S. China's Active Defense Strategy and its Regional Impact // Council on Foreign Relations, January 27, 2010. P. 2.*

рассматриваться как ещё одна стратегическая островная цепь в этой оборонительной системе.

Концепция A2AD является составной частью уже упоминавшейся стратегии «активной обороны». В Белой книге «Китайская военная стратегия», опубликованной в 2015 г., формулируются следующие основные аспекты активной обороны: «приверженность единству стратегической защиты и операционного и тактического нападения; приверженность принципам защиты, самозащиты и ответного удара; приверженность принципу “мы не нападём до тех пор, пока сами не будем атакованы, но в случае нападения обязательно нанесём ответный удар”»⁶⁹³. Весьма характерно, что эти же формулировки Китай применяет и при наличии угроз своему стратегическому окружению, к примеру, в отношении потенциального американского нападения на КНДР.

В концепции активной обороны большое внимание уделяется сотрудничеству с другими странами: «расширять сотрудничество в военно-оборонительной сфере, углублять контакты по военной линии с основными силами, соседними странами и другими развивающимися странами, содействовать установлению региональных рамок для сотрудничества в области безопасности»⁶⁹⁴. Как отмечает П. Каменнов, «на сегодня Китаем установлены и поддерживаются отношения по военной линии с более чем 150 странами; аппараты военного атташе созданы и функционируют в 109 посольствах КНР, 98 иностранных государств создали аппараты военного атташе в Пекине»⁶⁹⁵. КНР регулярно проводит военные учения со своими партнёрами: в рамках ШОС проходят учения «Мирная миссия», среди стран Азиатско-Тихоокеанского региона – учения RIMPAC. В августе 2018 г. также стало известно о том, что китайская сторона примет участие в российских учениях «Восток-2018».

⁶⁹³ China's Military Strategy // China Military Online, 26.05.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://english.chinamil.com.cn/news-channels/2015-05/26/content_6507716.htm

⁶⁹⁴ Ibid.

⁶⁹⁵ Каменнов П.Б. Китай: принципы активной обороны // Международная жизнь. - 2010. - №4. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.ifes-ras.ru/attaches/Kamenov._China_Active_Defence.pdf.

Заметна активизация деятельности КНР в области международного гуманитарного сотрудничества. Пекин сотрудничает с мировым сообществом в области борьбы с терроризмом и нераспространения ядерного оружия, формирует отряды военно-морского флота для защиты от пиратства, предоставляет гуманитарную помощь и посылает спасателей в государства, потерпевшие стихийные бедствия⁶⁹⁶.

Таким образом, моистская парадигма, несмотря на раннюю гибель моистской школы, обретает второе дыхание в современных условиях. Прежде всего это связано с тем, что моисты были практически единственной школой, развивавшей научную методологию, разрабатывавшей новые оборонительные технологии и применявшей их на практике. Для Китая, потерпевшего сокрушительное поражение в борьбе с западными странами во многом из-за своей технологической отсталости, развитие наукоёмких отраслей, прежде всего в сфере военно-промышленного комплекса, представляется первой необходимостью. Как отмечает А.Ч. Мокрецкий, «преемственность и работа над ошибками позволили китайскому руководству осознать, что государственная безопасность — наиважнейшая и самая фундаментальная предпосылка для существования и развития государства. Концепция безопасности сформировалась благодаря опыту, полученному из смен династий, агрессии внешних врагов, внутренних потрясений (периодов хаоса и смуты)»⁶⁹⁷. Создание зон, в которых противнику будет невыгодно проникать, подкрепление контроля над этими зонами информационной войной в виде убеждения потенциальных соперников в том, что противостояние дастся слишком дорогой ценой, акцент на оборону и на технологичность, обсуждение проблем безопасности в рамках межгосударственного сотрудничества – всё это элементы моистской парадигмы. С другой стороны, видно и сходство между идеалами, декларируемыми в китайской версии социализма, и моистскими призывами к всеобщей любви и

⁶⁹⁶ Мокрецкий А.Ч. Парадигма мирного развития Китая // Проблемы Дальнего Востока. - 2012. - №2. - С.125.

⁶⁹⁷ Мокрецкий А.Ч. Международное влияние китайской концепции безопасности // Восточная Азия и изменения глобального миропорядка. Доклады, представленные на V международной конференции молодых востоковедов в Институте Дальнего Востока РАН. - М.: ИДВ РАН. - 2018. - С. 8.

взаимной выгоде. Особенно актуально для современного китайского общества, поражённого значительным социальным расслоением и коррупцией, звучит моистская критика излишних трат чиновничества. И.И. Грузинов отмечает сходство между моистскими принципами экономии и «восемью положениями по улучшению рабочего стиля» и «тремя строгостями», нормами поведения членов КПК⁶⁹⁸.

В то же время очевидны и недостатки этой парадигмы. Во-первых, моистская риторика в духе всеобщей любви едва ли подходит для современного мира, где государства явно не равны между собой, в связи с чем оборонительный характер китайского усиления воспринимается как попытка Пекина подчинить себе своих соседей. Особое напряжение в связи с этим возникает в китайских отношениях с Вьетнамом и Японией, которые особо чувствительны в связи с опытом исторического взаимодействия этих стран. В свою очередь военные учения, проводимые США с её восточноазиатскими партнёрами (Японией и Кореей), а уж тем более размещение комплексов системы THAAD в регионе воспринимается Китаем как значительная угроза собственной безопасности, что приводит к очередному витку гонки вооружений. Дэвид Скотт в связи с этим отмечает: «Китай крайне чувствителен в отношении вопросов территориальной целостности, суверенитета и авторитета именно из-за периода унижения. Но его попытки восстановиться после «столетия унижения» ведут к классической для теории международных отношений дилемме безопасности: усиливающемуся взаимному недоверию и ошибочным представлениям друг о друге в международной системе»⁶⁹⁹. К сожалению, в рамках моистской системы не существует никакого стабилизатора, позволяющего разрешить дилемму безопасности. Во-вторых, в связи с этим моистская парадигма не может служить в качестве дорожной карты для китайской глобальной стратегии, поскольку с одной стороны слишком ориентирована на себя саму, а с другой слишком малоприспособлена для решения

⁶⁹⁸ Грузинов И.И. Роль и место традиционной китайской идеологии в концепции «китайской мечты» // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. - С. 573.

⁶⁹⁹ Scott D. China and the International System, 1840–1949: Power, Presence, and Perceptions in a Century of Humiliation. State University of New York Press, 2008. P. 294.

мировых проблем, поскольку не предлагает никаких конкретных путей достижения идеалов всеобщего равенства. В-третьих, она проигрывает конфуцианской парадигме, которая более прагматичная и гибкая в плане вопросов применения силы, в связи с чем китайская политическая элита исторически не уделяла моизму особого внимания.

Одним из редких случаев обращения к моистской парадигме стало Движение самоусиления (1861-1895 гг.), попытка Китая противостоять западным державам. Ли Хунчжан, один из лидеров Движения, заявлял: «производство машин для нас сегодня способ противостоять агрессии и угнетению и усилить нацию»⁷⁰⁰. Было создано множество предприятий, нацеленных на военное производство: фабрик, арсеналов, верфей; строились железные дороги; производилась закупка западного вооружения; был сформирован Бэйянский флот. Тем не менее, в связи с политическими интригами внутри императорского двора и постепенной эрозией центральной власти, что вылилось в несогласованность командования армейскими частями, Китай так и не смог воспользоваться плодами своего самоусиления. В то же время современная КНР будет стремиться достичь успехов в наукоёмких военных технологиях, что даёт моистской парадигме второе дыхание и обуславливает необходимость её изучения.

⁷⁰⁰ *Yunzhi Geng*. An Introductory Study on China's Cultural Transformation in Recent Times. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2015. P. 39.

4.3. Конфуцианская парадигма: недописанное послание Китая миру

В 2013 г. Си Цзиньпин посетил Цюйфу, родину Конфуция, традиционное место паломничества китайских императоров. В сентябре 2014 г. китайский председатель выступил с приветственной речью на церемонии открытия международной конференции, организованной Международной ассоциацией конфуцианства в честь 2565 годовщины дня рождения Конфуция. Си Цзиньпин заявил: «Члены Компартии Китая марксисты, отстаивающие марксистскую научную теорию и придерживающиеся идеи развития социализма с китайской спецификой. Но китайские коммунисты не являются ни историческими, ни культурными нигилистами... Китайские коммунисты всегда были верными наследниками и сторонниками лучших национальных культурных традиций. Мы сознательно впитали в себя элементы китайских учений от Конфуция до Сунь Ятсена»⁷⁰¹. Подобные высказывания выглядят крайне контрастно при их сравнении с политикой Мао Цзэдуна времён Культурной революции (1966-1976 гг.), в рамках которой была развёрнута широкомасштабная критика Конфуция, олицетворяющего имперское прошлое Китая.

В то же время Си Цзиньпин далеко не первый китайский коммунистический лидер, обращающийся к конфуцианству. В июле 1939 г. Лю Шаоци, председатель КНР (1959-1968 гг.) прочёл в Институте Маркса-Ленина в Яньани курс лекций, озаглавленный «О работе коммуниста над собой», в которых цитировал труды Конфуция и Мэн-цзы⁷⁰². Сам Мао Цзэдун, несмотря на декларативное стремление порвать с китайской традицией, активно цитировал китайские классические тексты и пользовался китайской философской терминологией (например, «*датун*»). Вообще все «азиатские тигры» проводили в своих странах либерально-демократические реформы и модернизацию с опорой на традиционное конфуцианство, в связи с чем их часто называют странами «конфуцианского капитализма». В противовес этому, как отмечает Л.С. Переломов, китайский

⁷⁰¹ *Xi Jinping*. Xi Jinping's Speech in Commemoration of the 2,565th Anniversary of Confucius' Birth. 24.09.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://library.chinausfocus.com/article-1534.html>

⁷⁰² *Лю Шаоци*. Избранные произведения. Т.1. - Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 1984. – С. 121-197.

руководитель Дэн Сяопин принялся «строить конфуцианский социализм, формально называемый “социализмом с китайской спецификой”»⁷⁰³.

Тем не менее, именно в XXI в. и при Си Цзиньпине в частности традиционная китайская культура переживает своё возрождение. В летних лагерях дети учатся каллиграфии, народным ремёслам, игре на традиционных инструментах, гимнастике тайчи, изучают классические конфуцианские тексты (например, «Ди цзы гуй», сборник наставлений для детей, написанный в конце XVII в.)⁷⁰⁴. Культивируется интерес к изучению классических конфуцианских текстов, стимулируется деятельность научного сообщества в этой сфере, появляется всё больше документальных телепередач и художественных фильмов, посвящённых Конфуцию. Заигрывание китайских властей с конфуцианством происходит в таком масштабе, что действительно впору задуматься, насколько пора перестать расшифровывать аббревиатуру КПК как «Коммунистическая партия Китая» и вместо этого говорить о «Конфуцианской партии Китая»⁷⁰⁵. В чём же причина такого конфуцианского «ренессанса» в современном КНР?

По всей вероятности, необходимо прежде всего вернуться в самое начало XX в., когда рушился китайский имперский мир. Доктрины Мао и Сунь Ятсена были разработаны с опорой на западный опыт и тем самым проявляли разрыв с традиционным миропорядком. Тем не менее, обе доктрины представляли собой не возникновение новой культурно-философской системы, а переосмысление старой на основе опыта западных стран и коммунистической России.

Пол Лайнбарджер в своём анализе «Трёх народных принципов», доктрины Сунь Ятсена, приходит к выводу, что концепция Сунь Ятсена является не копированием западного политического опыта, а переосмыслением конфуцианских принципов с учётом конкретных исторических реалий.

⁷⁰³ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). - М.: Стилсервис, 2009. – С. 500.

⁷⁰⁴ The Communist Party is redefining what it means to be Chinese // The Economist, 17.08.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.economist.com/china/2017/08/17/the-communist-party-is-redefining-what-it-means-to-be-chinese>.

⁷⁰⁵ Ломанов А.В. Неоконсерватизм с китайской спецификой // Россия в глобальной политике. - 2017. - №4.

Национализм понимался Сунь Ятсеном как освобождение от западной эксплуатации Китая и мыслился не столько в этнических категориях, сколько в категориях культурных. Таким образом, этот принцип основан на традиционном для Китая делении: «жители Срединного царства» и «чужаки». Принцип народовластия основывался на западной системе разделения властей, в которую Сунь Ятсен добавил два новых элемента: контролирующей юань (власть) и экзаменационный юань. Демократия в трактовке Сунь Ятсена была прежде всего нацелена не на личность, а на всю нацию и рассматривалась как продолжение демократических традиций древнего Китая. Принцип благосостояния основывался на идее материального благополучия нации при демократическом режиме. Благосостояние подразумевает, во-первых, необходимое условие для успешной борьбы против иностранных интервентов и для восстановления величия Китая; во-вторых, национальное обогащение (как считал Сунь Ятсен, большинство проблем Китая происходит именно из-за его бедности); в-третьих, экономическую справедливость. Как утверждает Пол Лайнбарджер, этот принцип можно рассматривать как сочетание трёх аспектов: «1) националистическую экономическую революцию, направленную против империализма и в поддержку демократии; 2) промышленную революцию, необходимую для обогащения Китая; 3) профилактическое средство против социальных революций»⁷⁰⁶.

Наиболее спорным является вопрос о влиянии конфуцианства на политику Китая времён Мао. Киссинджер в своей работе указывает на сходство между выдвинутым Мао идеалом «великой гармонии» и конфуцианской идеей «*датун*», а также утверждает, что «маоистское правление в итоге обернулось своего рода повторением конфуцианских традиций в зеркальном отражении — объявлялось о полном разрыве с прошлым, но продолжилось использование многих традиционных китайских институтов». В то же время Киссинджер отмечает и

⁷⁰⁶ Linebarger P. The Political Doctrines of Sun Yat-sen: An Exposition of the San Min Chu I. Greenwood Press, Connecticut, 2012. P. 135.

различие между гармоничным общественным устройством, согласно конфуцианству и теории перманентной революции, которой следовал Мао⁷⁰⁷.

Таким образом, несмотря на официальный отказ от конфуцианства в XX в., можно утверждать, что китайская политическая и философская мысль основывалась на традиционной китайской философии и заимствовала те или иные элементы конфуцианского учения в соответствии с конкретными историческими обстоятельствами.

Инцзе Го связывает возрождение интереса к конфуцианству в современном Китае с ростом националистических настроений. По мнению исследователя, «вечные для Китая проблемы традиционализма и самоидентификации в настоящее время проявляются в виде борьбы между неоконфуцианством, марксизмом и китайским либерализмом – тремя идеологиями, оказывающими значительное влияние на Китай с начала XX в.»⁷⁰⁸. Хотя идеи конфуцианства во многом противоречат идеологии Коммунистической партии (КПК), некоторые его элементы (забота о благе государства и народа, концепция великой гармонии, преданность правителю, любовь к стране, почтение к родителям) могут способствовать укреплению власти партии, повышению социальной стабильности и даже решению внешнеполитических проблем (например, объединению с Тайванем). Несмотря на то, что радикальные представители марксизма негативно относятся к возрождению конфуцианства, видя в нём угрозу существующему строю, партийное большинство выступает за развитие конфуцианской мысли в современном Китае. В свою очередь представители неоконфуцианства не заинтересованы в идеологическом обмене между конфуцианством и марксизмом, поскольку считают, что как либерализм, так и марксизм не имеют ничего общего с китайской идентичностью. Успех «конфуцианского ренессанса» зависит от того, насколько неоконфуцианство сможет адаптироваться к нуждам современного Китая (прежде всего насколько

⁷⁰⁷ Киссинджер Г. О Китае / пер. с англ. В.Н. Верченко / - М.: АСТ, 2014. – 635 с.

⁷⁰⁸ Yingjie Guo. Cultural Nationalism in Contemporary China (Routledge Studies on China in Transition). Routledge, 2003. P. 73.

успешно произойдёт сочетание конфуцианского учения и экономических реалий) и того, смогут ли сторонники учения найти каналы идеологического влияния на население.

Мария Чанг также не видит полного антагонизма между конфуцианским и марксистским учениями. По её мнению, один из основателей КПК Чэнь Дусю и другие теоретики китайского марксизма «при заимствовании западной идеологии марксизма-ленинизма смогли утверждать, что они отрицают конфуцианское учение, при этом сохранив ряд его основных элементов в своём учении»⁷⁰⁹. Чанг считает, что хотя де-юре идеология современного Китая представляет собой марксизм, КПК всё больше обращается к национализму, который является «не только идеологической заменой устаревшего марксистского учения, но и несёт в себе чувство идентичности и солидарности, столь необходимое китайскому обществу, испытывающему разрушительное влияние на духовную сферу бурного экономического развития»⁷¹⁰. Ричард Уокер также утверждает, что «марксизм-ленинизм довольно быстро прижился в Китае, поскольку в достаточной степени соответствовал конфуцианству в плане удовлетворения “подсознательных установок” интеллектуалов и при этом в достаточной степени отличался от конфуцианства, чтобы зародить в китайском народе новые надежды»⁷¹¹.

Минъянь Лай обращает внимание на то, что «с начала правления КПК традиционная культура, в частности конфуцианство, понималась в качестве воплощения капиталистической идеологии, очернялась и считалась главной причиной отсталости и слабости Китая по сравнению с Западом, хотя и осталась в китайском дискурсе как символ китайской национальной идентичности, связанный с презренным прошлым... однако когда постсоциалистический режим постепенно начал ориентироваться на создание рыночной экономики в Китае, такое полное отрицание традиционной культуры и конфуцианских ценностей и их воплощения в современности стало неуместным, чем и объясняется изменение в

⁷⁰⁹ *Chang M, Joseph A. Return Of The Dragon: China's Wounded Nationalism. Westview Press, 2001. P. 103.*

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁷¹¹ *Walker R. China and the West: Cultural Collision: Selected Documents. Yale University Press, 1956. P. 216.*

отношении партии к конфуцианству»⁷¹². В то же время Лай отмечает, что в связи с возрождением интереса к нативизму конфуцианство в современном китайском обществе соперничает не только с марксистским учением, но и с маргинализированными культурами этнических сообществ северо-запада, юго-запада и юго-востока.

Дэниел Белл выделяет три течения в современном конфуцианстве. Первое из них, представленное в работах профессора Ю Даня, является по большей части аполитичным и нацелено прежде всего на выработку жизненной философии у современного китайского общества. Второе течение - более традиционная форма конфуцианства, которую в сочетании с легизмом использовали китайские правители «для обоснования таких порядков, как полное повиновение правителю, применение суровых наказаний и подчинённость женщины»⁷¹³. Наконец, третье течение – «левое конфуцианство», отличительными особенностями которого являются обязанность власти заботиться о материальном благополучии народа и обязанность интеллектуальной элиты критиковать власть, не делающую этого. При этом, по мнению Белла, именно третье течение в наибольшей степени соответствует идеям Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы до того, как они стали идеологической основой императорского Китая. Представители третьего течения соотносят идеи конфуцианства с основными положениями социализма и призывают к созданию «конфуцианской социалистической республики», где под социализмом понимается не современный «социализм с китайской спецификой», а марксистский социализм. По мнению Белла, конфуцианство может стать базой для принятия Китаем в определённой степени ряда «западных ценностей» (демократии, солидарности, незыблемости человеческих прав и верховенства закона) и адаптации этих ценностей к китайской картине мира.

Себастьян Биллуа считает, что возрождение конфуцианства в Китае обусловлено тремя побудительными причинами: «приверженностью тем или

⁷¹² *Ming-yan Lai*. *Nativism and Modernity: Cultural Contestations in China and Taiwan under Global Capitalism* (Explorations in Postcolonial Studies). State University of New York Press, 2009. P. 101.

⁷¹³ *Bell D.* *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton University Press, 2008. P. 11-12.

иным элементам “конфуцианского мировоззрения”... “могуществом жэньминьби”, то есть по материальным соображениям, и по политическим соображениям»⁷¹⁴. По мнению Биллуа, в Китае постепенно формируется группа успешных бизнесменов, которые считают, что экономическая элита ответственна перед народом, и эта ответственность выходит далеко за рамки лишь экономических вопросов. Китайскими политиками конфуцианство используется прежде всего для решения идеологических проблем и обеспечения социальной стабильности, но при этом на местном уровне «все три причины тесно связаны между собой и зачастую неотделимы друг от друга»⁷¹⁵. В то же время, хотя попытки возрождения конфуцианства пока не систематизированы и не институционализированы, к учению Конфуция будет проявляться всё больше интереса, поскольку китайский народ «испытывает острую нужду в обращении к элементам китайской традиционной культуры в таких разнообразных, но часто переплетающихся сферах, как самовоспитание, образование, семейная и социальная жизнь, религия, политика»⁷¹⁶. Таким образом, традиционное китайское учение возрождается в современном Китае в форме «народного конфуцианства» (*миньцзянь жуцзя*, 民间儒家)⁷¹⁷.

Мин Лан Чжоу сравнивает традиционную конфуцианскую модель взаимоотношений между государством и нацией с советской моделью и американской концепцией «плавильного котла». По мнению Джоу, сходство первых двух моделей заключается в том, что они не предполагают тесных взаимоотношений между государством и нацией и идею национального государства. Как в Китайской империи, так и в СССР этнические разногласия разрешались тем, что государство позиционировалось как многонациональное / мультиэтническое, а сами отношения между этносами выходили за рамки государственных отношений и мыслились как «отношения между

⁷¹⁴ Billioud S. Carrying the Confucian Torch to the Masses: The Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of China // *Oriens Extremus*, 2010, 49. P. 202.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁷¹⁷ Billioud S., Thoraval J. *The Sage and the People: The Confucian Revival in China*. Oxford University Press, 2015. P. 2.

представителями одного народа в мире, где главенствуют законы Неба или царит коммунизм»⁷¹⁸. В то же время есть сходства современной китайской модели с американской: ни современная китайская, ни американская концепции не предполагают, что этнические группы мыслят себя вне рамок национального государства, поэтому примирение различных этнических групп происходит уже в самом государстве. В американской модели это примирение достигается через демократию, которая обещает каждому американцу вне зависимости от его этнической принадлежности свободу и возможность воплотить в жизнь американскую мечту. Китай же, по мнению Джоу, пытается достичь примирения этносов через возрождение и пропаганду конфуцианского идеала «датун» и китайского языка и предоставление равных возможностей socioэкономического развития различным этническим группам.

Авторы работы «Возрождение конфуцианства в современном Китае» убеждены в том, что вновь возникший интерес к китайской традиционной философской мысли означает, что «Китай не станет государством западного образца, а будет реализовывать свою политику на основе конфуцианской культуры»⁷¹⁹. По мнению исследователей, многие последователи неоконфуцианства ошибочно пытаются интерпретировать конфуцианские положения сквозь призму современных западных ценностей, при этом совершенно не учитывая фундаментальные культурные и религиозные различия между Китаем и Западом. Конфуцианство представляется культурно-философским стержнем Китая в духе концепции Хантингтона о столкновении цивилизаций.

Таким образом, конфуцианский «ренессанс» обусловлен как стремлением КНР постулировать свою уникальную идентичность в ответ на угрозу западного мондиализма, так и желанием использовать активы своей «мягкой силы» и в то же время попытаться обеспечить социальную стабильность. Конечно, не стоит тривиализировать такой многосторонний процесс, как возрождение стержневого

⁷¹⁸ China Learns from the Soviet Union, 1949-Present // ed. by *Bernstein T.* Lexington Books, 2011. P. 496.

⁷¹⁹ The Renaissance of Confucianism in Contemporary China // ed. by *Ruiping Fan.* Springer, 2011. P. 1.

для китайского цивилизации философского учения, и видеть в нём только политическую конъюнктуру и желание противопоставить себя Западу. Совершенно прав В.Г. Буров, когда утверждает, что «человечество в различных национально-культурных средах, регионах своего обитания подошло сегодня к такому рубежу, когда вопросы исторической памяти, национального самосознания, духовного самоанализа перестали быть предметом изысканий отдельных исследователей, они приобрели теперь громадное общественно-политическое звучание, ибо от их решения зависят судьбы миллионов и миллионов людей»⁷²⁰. Реннесанс конфуцианства – это ответ на глубинные запросы современного китайского общества. Но нельзя и отрицать, что отчасти этот ответ контролируется китайской правящей элитой. Насколько же конфуцианская парадигма проявляется в китайской внешней политике?

В 2011 г. на съезде Центрального Комитета КПК было принято решение о курсе на превращение страны в «социалистическую культурную сверхдержаву»⁷²¹. Эта установка подразумевает акцент китайского руководства на использовании мягкой силы как одного из основных рычагов международных отношений. Лидеры КНР следуют заветам конфуцианства о влиянии на другие страны через построение образцового государства и самосовершенствование, в связи с чем «китайская мечта» Си Цзиньпина вслед за идеями предыдущих председателей в большей степени направлена на само китайское общество. В то же время на современном этапе международных отношений Китай активно создаёт точки влияния и вовне.

Прежде всего методом создания таких точек служит китайская дипломатия, которая сильно отличается от традиционной китайской дипломатической системы. В дополнение к «однотрековому» подходу Китай использует и множество других форм дипломатии. В качестве одной из её разновидностей выступает хост-дипломатия – «различные важные двусторонние и многосторонние

⁷²⁰ Буров В.Г. Китай и китайцы глазами российского учёного. - М.: ИФ РАН, 2000. – С. 150.

⁷²¹ *Shambaugh D.* China's Soft-Power Push // *Foreign Affairs*, July/August 2015. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2015-06-16/china-s-soft-power-push>.

дипломатические встречи, в которых страна-организатор, на чьей территории они проходят, может играть важную роль, и которые оказывают положительное влияние на деятельность страны по отстаиванию и расширению национальных интересов»⁷²². Примерами могут являться Боаоский Азиатский Форум, проводимый университетом Цинхуа Международный форум мира, Всемирный форум китаеведения. Хост-дипломатия выгодна стране, поскольку даёт «домашнее преимущество», которым, как известно, неоднократно пользовались правители имперского Китая, принимавшие иностранные посольства как данников. К этой же категории можно и отнести проведение спортивных (XXIX Летние Олимпийские игры в 2008 г. и XXIV Зимние Олимпийские игры, намеченные на 2022 г., Летние Юношеские Олимпийские игры 2014 г., Азиатские игры 1990, 2010 и 2022 гг., Летняя Универсиада 2001 и 2011 гг., Зимняя Универсиада 2009 г.) и культурных мероприятий (Всемирная выставка 2010 г.).

В качестве важного инструмента китайской мягкой силы выступает Институт Конфуция, сеть образовательных центров, посвящённых распространению китайского языка и культуры за рубежом. Конфуцианским духом пронизана и важнейшая международная инициатива Китая – «Один пояс, один путь», подразумевающая создание экономического коридора, пронизывающего всю Евразию с востока на запад, и интенсификации морской торговли и расширения стратегического сотрудничества в Тихом и Индийском океанах. Как отмечает китайское руководство, у этого плана есть и духовный посыл, который заключается в убеждении, что «страны, населённые разными этносами, исповедующие разные религии, имеющие разные культурные традиции, могут жить в мире и совместно развиваться»⁷²³. Е.И. Сафронова также обращает внимание на тот факт, что идея «Одного пояса, одного пути» резонирует с

⁷²² *Chen Dongxiao*. China's "Host Diplomacy": Opportunities, Challenges and Undertakings // China's Institute of International Studies, 14.11.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.ciis.org.cn/english/2014-11/14/content_7369348.htm.

⁷²³ Ключевые слова Китая: «Один пояс – один путь». - Пекин, Издательство «Синь Шицзе», 2017. – С. 9.

позицией ООН, о чём, в частности, свидетельствует поддержка этой инициативы со стороны ЮНЕСКО⁷²⁴.

В то же время такая внешнеполитическая стратегия Китая сталкивается со множеством проблем. В связи с жёсткой политикой Пекина во внутренних делах любые его инициативы будут восприниматься с подозрением. У многих западных стран опасения вызывает деятельность Институтов Конфуция. Отмечается, что он отличается от других подобных культурных центров (например, немецкого Института Гёте) тем, что функционирует не как отдельное учреждение, а как автономное образование внутри принимающих его университетов, а также тем, что это государственная организация. В связи с этим Институт Конфуция зачастую обвиняется в подавлении свободы слова, шпионаже, попытках повлиять на образовательный процесс в размещающих его странах⁷²⁵. Эти обвинения привели к закрытию ряда подразделений Института (в частности, в Чикагском университете, Университете штата Пенсильвания и Техасском университете A&M).

Подозрения вызывает и бурная инвестиционная деятельность Пекина, в том числе и в рамках его мегапроекта «Один пояс, один путь». Как утверждает известный американский эксперт в области китайской внешней политики Дэвид Шамбо, несмотря на многочисленные денежные вливания Китая, мировое сообщество не демонстрирует значительного улучшения отношения к нему. По мнению Шамбо, «мягкую силу нельзя купить – её можно только заработать», с чем у Пекина проблемы в связи с его авторитарной системой⁷²⁶. Кроме того, как отмечает М. Коростиков, в отличие от «плана Маршалла» 1940-х гг. Китай «хочет получить вложенные деньги обратно с процентами, а также по возможности

⁷²⁴ Новый Шелковый путь и его значение для России / под ред. В.Е. Петровского, А.Г. Ларина, Е.И. Сафроновой. - М.: Дели плюс, 2016. – С. 95

⁷²⁵ *Sahlins M.* China U. Confucius Institutes censor political discussions and restrain the free exchange of ideas. Why, then, do American universities sponsor them? // *The Nation*, 30.10.2013.

⁷²⁶ *Shambaugh D.* China's Soft-Power Push // *Foreign Affairs*, July/August 2015. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2015-06-16/china-s-soft-power-push>.

закрепить страну в орбите своего влияния»⁷²⁷. Шри-Ланка, которая не смогла расплатиться с КНР за строительство порта Хамбантота, была вынуждена передать Пекину его в аренду на 99 лет, что, конечно, не может не настораживать страны-участницы проекта «Шёлкового пути».

Вливание Китаем денег во всевозможные инвестиционные проекты, в том числе и «мусорные», вполне закономерно с точки зрения конфуцианской парадигмы. С точки зрения китайской политической элиты именно конфуцианская замкнутость на себе и стала причиной «столетия унижений». Недостаточно просто культивировать свою добродетель и привлекать ею варваров – необходимо активно осваивать дальние рубежи Поднебесной и создавать в ней благоприятный стратегический климат, для чего и применяется «инвестиционная дипломатия». Кроме того, такую внешнеполитическую повестку диктует сама логика развития международного сообщества, чьи участники становятся всё более взаимозависимыми. Как отмечал отец «сингапурского чуда» Ли Куан Ю, «Китаю незачем было беспокоиться об остальном мире, когда он был империей. На этот раз он должен будет беспокоиться об остальном мире, потому что без ресурсов, без нефти, никеля и всего прочего его рост прекратится»⁷²⁸. Для того, чтобы Пекин смог гармонизировать свою инвестиционную политику, должно пройти время.

Ещё одна проблема конфуцианской парадигмы заключается в том, что другие страны и их исследователи будут воспринимать Китай, следующий ей в своей внешней политике, сквозь призму его имперского прошлого. В прессе часто появляются заявления о том, что Пекин воспринимает международное сообщество как систему данников. Конечно, это касается в первую очередь отношений КНР с небольшими странами, но влияет также и на перцепцию Китая Россией и США. Неравенство стран, подразумеваемое конфуцианским учением,

⁷²⁷ Коростиков М. Колдобины Шелкового пути. Почему страны все чаще выходят из главного международного проекта Китая // Московский центр Карнеги, 29.08.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/77125>.

⁷²⁸ Сингапурское чудо: Ли Куан Ю / пер. с англ. В.Н. Верченко/ - М.: Издательство АСТ, 2016. – С. 40.

не особо сочетается с риторикой Пекина о духе Шёлкового пути⁷²⁹. Более того, учитывая, что в ходе исторического развития китайской философской мысли произошло сращивание легизма и конфуцианства, у соседей КНР есть основания опасаться того, что конфуцианский дискурс служит лишь идеологическим прикрытием китайской экспансии. В связи с этим Китаю, заигрывающему с конфуцианством, необходимо проводить более тщательную работу по прояснению своей позиции.

Из неуверенности Китая во внешнеполитической логике конфуцианской парадигмы с одной стороны и из его стремления активно проводить противоположность этой политике с другой стороны проистекает ещё одна слабость этой парадигмы – несформированное внешнеполитическое измерение «китайской мечты». Любая китайская инициатива на международной арене ставит во главу угла принципы взаимодоверия, общего выигрыша, сосуществования и всеобщего процветания (например, в 2013 г. Си Цзиньпин заявил, что «развитие Китая неотрывно от Азии и мира, в свою очередь, их процветание и стабильность также нуждаются в Китае... “Родственник хочет, чтобы родственнику было хорошо, сосед хочет, чтобы соседу было хорошо”»⁷³⁰). Но сами эти принципы едва ли могут служить в качестве особой повестки, которую Китай несёт миру – все эти элементы присутствуют и в дискурсе других стран, часто противопоставляющих эти ценности идеалам американского мондиализма. Это лишь некая общая концептуальная схема современных международных отношений, создаваемая одновременно с исчезновением однополярного мира. Не совсем ясно, что именно «китайского» собирается привнести Китай в эту схему.

⁷²⁹ Впрочем, следует отметить, что и в китайских официальных заявлениях тема равенства стран звучит не особо часто. Конечно, периодически руководство КНР прибегает к этому концепту. К примеру, министр иностранных дел Китая Ван И утверждает, что Китай «будет и впредь поддерживать равенство стран независимо от размера их территории, их силы и богатства» [Ван, 2017]. О равенстве также говорится в «Пяти принципах мирного сосуществования» [Keywords, 2016, 172] и концепции «межгосударственных отношений нового типа» [Keywords, 2016, 180]. Тем не менее, в целом китайские руководители предпочитают употреблять такие термины, как «взаимная выгода», «общий выигрыш», «сотрудничество» и т.д.

⁷³⁰ Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура / гл. ред. М.Л. Титаренко. - М.: Форум, 2011. – С. 46

Существуют также и внутривластные проблемы, вызванные обращением к конфуцианству. Во-первых, оно отводит важную роль в управлении государством чиновничеству, наставляющему правителя через практику «единомыслия через разногласия». В связи с этим интриги внутри администрации правителя практически всегда оказывали значительное влияние на политический курс Китая. Современная КПК, монополизировавшая управление государством на всех уровнях, по сути мало чем отличается от конфуцианской бюрократии. В ней точно так же выделяется несколько противоборствующих группировок, стремящихся выдвинуть своих представителей на наиболее выгодные должности. В то же время идёт и противоборство между партийцами и председателем, стремящимся максимизировать собственную власть, и если у двух предыдущих лидеров Китая (Ху Цзиньтао и Цзян Цзэминя) не было возможностей расширить свои полномочия, с нынешним руководителем Си Цзиньпином дело обстоит иначе, примером чему является отмена ограничения срока пребывания китайского «кормчего» на своём посту, одобренная на мартовской сессии Всекитайского собрания народных представителей в 2018 г. Вероятно, конфуцианская «система сдержек и противовесов» не совсем сочетается с амбициями Си. Во-вторых, в конфуцианской культуре семье традиционно отводится более важное место, чем государству. Во многом именно такое мировосприятие и породило китайское кумовство и коррупцию, борьбу с которыми нынешние власти провозгласили одной из основных целей. С другой стороны, такой семейный «индивидуализм» также подрывает власть партии. В свою очередь, утверждает А.В. Виноградов, «политика “одна семья – один ребенок”», изначально направленная на повышение уровня жизни, разрушительно повлияла на нормы конфуцианского социального порядка, в основе которого лежит почитание старших и традиций, и требует другого, ориентированного на изменения, инновации и молодежь»⁷³¹. В-третьих, как отмечает А.В. Лукин, многие китайские граждане под влиянием авторитарно-националистических тенденций в КНР прониклись идеями «нового

⁷³¹ Виноградов А.В. Внутривластные вызовы Китаю в начале XXI века // Сравнительная политика. - 2017. - Т. 8. - №3. - С. 137.

авторитаризма» и особых, конфуцианских ценностей китайского народа, что привело к тому, что зачастую политика китайских руководителей критикуется ими как слишком мягкая и недостаточно активная⁷³².

В целом конфуцианская парадигма сталкивается со множеством проблем, как в плане восприятия её другими странами, так и самим китайским руководством. В то же время в плане «китайского послания миру» она может быть наиболее продуктивной, если дополнить её материалом других стратегических парадигм.

⁷³² Лукин А.В. Нация и воинственный дух // Россия в глобальной политике. - 2013. - №2.

4.4. Парадигма вэйци: партнёрство в век геополитической неопределённости

В условиях такой несформированности китайской «большой стратегии», обусловленной как неопределённостью векторонаправленности мировых процессов, так и внутренними китайскими духовными поисками (соотношение между традиционной, марксистской и капиталистической философией, суть и смысл «китайской мечты», роль Китая на мировой арене, крах традиционных стратегических парадигм) особую роль приобретает одна из наиболее практикоориентированных парадигм китайской стратегической культуры – парадигма вэйци. Сразу же необходимо отметить её слабые стороны: она вне всяких сомнений не может выступать в качестве идеологической базы китайской политики, поскольку, во-первых, не обладает столь значительной глубиной, как парадигмы, основанные на философских учениях; во-вторых, её суть сводится к установлению рамок взаимодействия игроков, а не к разработке некой «китайской идеи». С другой стороны, очевидна и трудность её усвоения другими культурами в связи со сложностями, возникающими в процессе обучения игре. Тем не менее, по мнению автора работы, именно эта парадигма в настоящее время выступает в качестве главенствующей парадигмы, стремящейся координировать деятельность остальных парадигм, подчинить их своим идеалам.

В публикациях, написанных автором по игре вэйци⁷³³, рассмотрены основные формы применения этой парадигмы в современной китайской геополитике. По мнению автора, Китай, руководствующийся стратегией игры вэйци, будет склонен к следующим мерам:

1) Построение стратегических «цепей», т.е. ряда опорных пунктов, которые будут излучать влияние и при необходимости способствовать стратегическому окружению противника. Среди таких цепей можно назвать уже упоминавшийся проект «Один пояс, один путь», подразумевающий строительство многочисленных экономических коридоров и значительное вливание китайских

⁷³³ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204; Кочеров О.С. Игровая геополитика: «Управление хаосом» Великой шахматной доски против «Построения порядка» Великой доски вэйци // Век глобализации. - 2018. - №2. - С. 57-71.

денег в различные инвестиционные проекты, интегрируемые в этот мегапроект, на всём евразийском пространстве (и даже вне его). Другим важнейшим примером становится «Нить жемчужин» - цепь китайских морских баз, расположенных в акватории Южно-Китайского моря и на северном побережье Индийского океана (самой известной из таких баз является порт Гвадар в Пакистане), которые одновременно обеспечивают китайский контроль над поставками энергоносителей из стран Персидского залива, так и сдерживают основного китайского регионального конкурента – Индию, а также вступают в борьбу за влияние с флотом США. Одно из последних китайских приобретений в этой цепи – порт в Джибути; весьма вероятно, что Китай не остановится на этом и продолжит строить свою цепь вдоль восточного побережья Африканского континента. С.В. Уянаев отмечает, что «американский фактор» является одним из главных камней преткновения в китайско-индийских отношениях во многом благодаря «вброшенной США концепции “стратегического окружения Китая” с участием Индии», но в то же время конструктивный прагматизм двух стран всё же способствует положительной динамике⁷³⁴. Представляется, что наиболее продуктивно китайско-индийский диалог сможет пойти на языке вэйци.

2) Распределение ресурсов по максимально возможному пространству геополитической доски. Как уже было сказано ранее, Китай не боится вливать огромные денежные средства в многочисленные инвестиционные проекты, в том числе и те из них, которые заведомо не принесут дивидендов. Если с точки зрения конфуцианской парадигмы это обусловлено желанием китайского руководства исправить слабость этой парадигмы, то с точки зрения парадигмы вэйци инвестиционная дипломатия Китая представляет собой чётко продуманную деятельность по распределению своих ресурсов, покрывающих максимальную часть игрового пространства. Всевозможные китайские инвестиции в Африке, евразийские проекты, деятельность в Латинской Америке, помощь странам Юго-Восточной Азии направлены не столько на то, чтобы создать положительный

⁷³⁴ Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура / гл. ред. М.Л. Титаренко. - М.: Форум, 2011. - С. 238-240.

образ Китая юанем, сколько на то, чтобы иметь всевозможные рычаги давления, которые в дальнейшем могут быть использованы в стратегических целях, обусловленных контекстом мирополитических процессов. Ещё одним таким рычагом влияния становятся китайские общины *хуацяо* (华侨) – живущие за рубежом китайцы, не отказывающиеся от своей китайской идентичности и стремящиеся прийти на помощь родине тем или иным способом (например, инвестированием или возвращением «мозгов» в Китай⁷³⁵). Конечно, далеко не все из выставленных Китаем на доску активов принесут плоды, но смысл этой практики не в получении выгоды в каждом конкретном случае, а в создании стратегически выгодной конфигурации, которая вовлекла бы все остальные страны в систему гуаньси.

3) Очерчивание сферы влияния (*мойя*, 模样) при помощи поставленных камней. Во многом именно на это направлены уже упоминавшиеся китайские проекты «Шёлкового пути» и «Нити жемчужин». Получая контроль над глобальными пространствами Индийского океана и Центральной Азии, Китай постепенно выдавливает оттуда своего главного конкурента в лице США, позиционируя себя как более выгодного и ответственного партнёра. По всей вероятности, в дальнейшем Китай будет стремиться создать ещё одну сферу влияния в наиболее важном современном регионе – АТР, для чего пойдут в ход как «цепная» стратегия островных гряд, так и большой интерес к странам Латинской Америки на западном побережье континента и более тесное взаимодействие со странами Юго-Восточной Азии. Тем не менее, Пекин лишь на первых стадиях построения такой области влияния.

4) Удержание инициативы как приоритет в международных отношениях. Инициатива в вэйци – одна из ключевых категорий и стратегических целей. Она подразумевает не столько возможность активно навязывать сопернику свою волю, сколько вести партию таким способом, который создаёт наиболее благоприятную для игрока конфигурацию и позволяет максимизировать его прибыль во всех

⁷³⁵ Ларин А.Г. Китай и зарубежные китайцы. - М.: ИДВ РАН, 2008. – 96 с.

наиболее важных регионах доски. В связи с этим можно предположить, что захват и удержание инициативы на мировой арене, осуществляющиеся не в форме глобальных политических проектов наподобие «войны с терроризмом» или борьбы со «странами зла», а в виде проектов интеграции, будут важнейшим ресурсом и целью Пекина.

5) Ориентация на поиск многоцелевых ходов (шоуцзинь), т.е. таких внешнеполитических актов, которые бы соответствовали сразу нескольким китайским стратегическим целям. Так, китайское присутствие в Афганистане, в какой бы форме оно ни проявилось, является таким многоцелевым ходом, поскольку нацеливается на решение множества задач: развития Синьцзяна; борьбы с сепаратизмом, исламским радикализмом и терроризмом, наркоторговлей как на своих восточных территориях, так и на территории Пакистана; обеспечения архитектуры безопасности на всём пространстве центральноазиатского региона; расширения возможностей по экономическому сотрудничеству со странами Центральной Азии и Ближнего Востока; диверсификации маршрутов Нового шёлкового пути; обеспечения энергетической безопасности⁷³⁶.

б) Ориентация одновременно на взаимовыгодные партнёрские отношения и на максимизацию собственной выгоды. Поскольку вэйци не может выступать в качестве источника какой-либо глобальной идеологии, её философия крайне практична. Так, сравнивая деятельность Китая в лесной отрасли в России и Новой Зеландии, В. Спивак утверждает: «Лесное хозяйство – один из приоритетов государства [Новой Зеландии], и китайский бизнес (даже крупные госкорпорации) здесь играет по тем правилам, которые задают местные власти. То же самое он делает и в России»⁷³⁷. К схожим выводам приходит и Г.А. Дробот: «китайцы... понимают, что цена (не только экономическая, но и политическая) захвата и последующего удержания территории в современном мире несоизмеримо выше, чем стоимость любых ресурсов. Зачем воевать, если можно купить? Если можно

⁷³⁶ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

⁷³⁷ Спивак В. Великая китайская вырубка. Что реально угрожает сибирскому лесу // Московский центр Карнеги, 28.08.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/77100>.

влиять? Влиять экономически, политически и культурно»⁷³⁸. По всей вероятности, необходимо учитывать этот принцип при анализе т.н. «жёлтой угрозы».

В то же время Пекин воспринимает и определённые конфигурации международных отношений сквозь призму стандартизированных позиций, встречающихся в партиях вэйци. Прежде всего это положения динши и гунхо. Первое из них представляет собой взаимовыгодный обмен, чья выгодность для каждой из сторон, однако, определяется не столько формой обмена, сколько взаимодействием этой формы с контекстом. Примером таких обменов может служить взаимодействие Пекина с Пакистаном, которому оказывается экономическая помощь и поддержка в противостоянии с Индией в обмен на доступ к порту Гвадар в северной части Индийского океана и стабилизацию афганского вопроса. Другим примером может служить потенциальное сотрудничество Китая и Филиппин, чей президент Родриго Дутерте стремится диверсифицировать филиппинские стратегические возможности, заняв промежуточное положение между США и Китаем.

Положение «гунхо» представляет собой китайское восприятие дилеммы безопасности, которая, по всей видимости, имеет место в таких проблемах, как корейская и тайваньская дилеммы. *Гунхо* – такая ситуация, при которой две или более групп противников обладают общими «степенями свободы», и если какая-либо из этих групп попытается напасть на другую, то займёт свою же предпоследнюю степень свободы и следующим ходом будет уничтожена. Так, на рис. 7 девять белых камней (группа белых) и три чёрных камня (группа чёрных) в углу находятся в положении гунхо. У каждой из групп есть по одной степени свободы (на рисунке отмечены крестиком), и они также делят между собой общую степень свободы (отмечена кругом). Если чёрная группа вознамерится уничтожить белую, то по правилам вэйци для этого ей сначала придётся поставить камень в общую степень свободы (чёрные не могут сходить в Q1, поскольку по правилам вэйци запрещены самоубийственные ходы). У белой

⁷³⁸ Дробот Г.А. Три подхода к российско-китайским отношениям // Обозреватель. - 2013. - №6. - С. 33.

группы останется одна степень свободы, но, поскольку чёрные заняли общую степень свободы, у них тоже осталась только одна степень свободы – и следующим ходом белые возьмут чёрную группу, сыграв в Т1. Игроки оставляют эту позицию нетронутой до конца игры. В гунхо (дословно переводится как «общая жизнь», 共活) существование обеих групп становится более важным, чем потенциальные выгоды от уничтожения одной из них. Наиболее благоприятной для сторон стратегией в гунхо становится консервация политических разногласий в рамках гунхо при сохранении и развитии экономического и культурного сотрудничества и поиске компромисса. Эту политику, выраженную в формуле Дэна Сяопина «гэчжи чжэньи, гунгун кайфа» (отложить разногласия во имя совместного развития), проводили Цзян Цзэминь (у власти с 1993 по 2003) и Ху Цзиньтао (2003-2013), что позволило разрешить 17 из 23 территориальных конфликтов КНР с её соседями⁷³⁹. Вероятно, этой же логике была подчинена стратегия «жизнеспособной дипломатии» бывшего тайваньского президента Ма Инцзю⁷⁴⁰. В то же время США, воспринимающие эти дилеммы в рамках своего стратегического мышления с точки зрения шахматной позиции «цугцванг» дестабилизируют и без того хрупкое положение в регионе, культурно отдающем предпочтение стратегии вэйци⁷⁴¹.

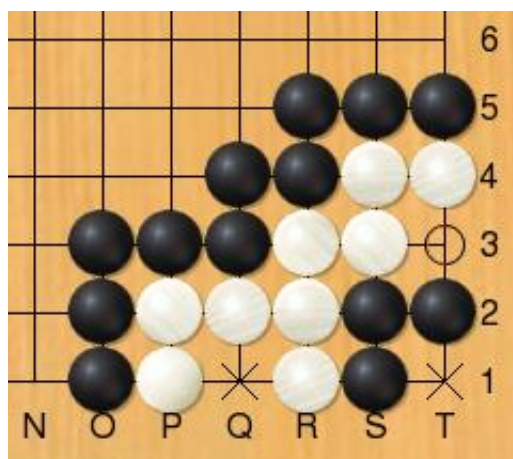


Рис. 7. Позиция гунхо.

⁷³⁹ Heydarian R. Sharing resources could calm seas for China and Philippines // South China Morning Post. 27.08.2017

⁷⁴⁰ Лычагин А.И., Комаров И.Д. Тайваньский вопрос: внешние и внутренние детерминанты // Вестник РУДН: Международные отношения. - 2017. - Т. 17. - №3. - С. 532-533.

⁷⁴¹ Кочеров О.С. Геополитика великой доски вэйци // Международные отношения. - 2018. - №2. - С. 193-204.

Насколько часто парадигма вэйци употреблялась традиционным Китаем? По всей видимости, предпочтение всё же отдавалось конфуцианской парадигме самоизоляции и справедливых войн, иногда интенсифицировавшейся до моистской парадигмы, делающей акцент на оборону, а при указанных ранее условиях сменявшейся на легистскую парадигму. Парадигма вэйци же применялась тогда, когда у Китая не было реальной возможности «уйти в себя» в силу внешнеполитической обстановки, но и в этом случае имела тенденцию крениться в сторону конфуцианства, на которое она сменялась при первом же удобном случае. Вполне вероятно, что схожая тенденция может возникнуть у Пекина и в сегодняшней мирополитической обстановке, но в связи с его включённостью в глобальные процессы такой вариант маловероятен. Гораздо более возможным представляется сотрудничество вэйци и конфуцианства, в котором первое устанавливает общие рамки взаимодействия, а второе несёт в себе некое послание Китая миру.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В соответствии с целями и задачами диссертационного исследования:

- выявлены основные парадигмы в стратегической культуре Китая;
- их конфигурация на современном этапе и основные сферы применения;
- высказаны гипотезы об «активаторах» вскрытых парадигм;
- аргументирована работоспособность трёхаспектной модели;
- обоснована актуальность изучения игровой стратегии.

Автор исследования осознает, что результаты работы нуждаются в дальнейшей проверке. Вполне возможно, что в китайской философии и культуре могут быть найдены и иные парадигмы, а при изучении китайской истории – пересмотрены взгляды на традиционное соотношение стратегических парадигм, выявлены дополнительные причины их использования. В то же время главным намерением автора исследования было показать необъективность сложившейся в изучении китайской стратегической культуры практики трактовать её как бинарную систему и тем самым значительно упрощать её.

Сконструированная в рамках работы модель китайской стратегической культуры может быть использована как дорожная карта при дальнейшем изучении таких вопросов, как диахронические изменения в китайской стратегической культуре, модификации китайской стратегической парадигмы в странах конфуцианского культурного региона (Япония, Корея), историческое и современное взаимодействие стран региона с учётом близости их стратегических культур; соотнесение стратегических парадигм Китая, России и США как важнейших акторов современных международных отношений. Один из важных вопросов, который требует своего исследователя – существуют ли региональные стратегические культуры? Если существуют стратегические культуры отдельных стран, и если эти страны близки друг к другу по своему духу, то насколько мы

можем говорить, например, о стратегической культуре конфуцианского культурного ареала или о стратегической культуре Европейского Союза?

Ещё один важный вопрос, для ответа на который потребуется гораздо более трудоёмкий анализ – сколько нынешняя главенствующая парадигма китайской стратегической культуры будет оставаться в качестве таковой? Очевидно, что как экономический, так и политический, военный, культурный вес Китая на мировой арене стабильно увеличивается, а КНР стремится к проведению еще более активной политики. Насколько реальная внешнеполитическая ситуация влияет на соотношение стратегических парадигм? Это лишь часть более фундаментального вопроса о соотношении конструктивизма и политического реализма как оптик анализа мирополитических процессов. Даже на нынешней стадии своего развития, пройдя через позитивистское очищение и спор с либералами, а затем и позаимствовав элементы критических теорий, политический реализм всё же не обладает достаточной объяснительной силой. Но едва ли этой силой сможет обладать и конструктивистская теория международных отношений, ведь она по определению будет отводить таким факторам международных отношений, как национальный интерес и государственная мощь, вторичное значение. Нельзя отрицать, что неореализм прав в том, что существующая система международных отношений влияет на поведение политических акторов. Но в то же время представляется, что конструктивистская теория, которая при помощи своего инструментария сможет объяснять то, с чем и так успешно справляется современный реализм, всё же лучше, чем конструктивистская теория, которая выступает в качестве «бога белых пятен» для реализма и либерализма. Наиболее объективная теория международных отношений может быть создана только при активном сотрудничестве всех существующих школ мирополитической науки – и конструктивизм должен занять в этом сотрудничестве своё законное место.

Культура и философия как её частное проявление – один из важнейших факторов геополитического анализа внешнеполитической стратегии государства. Представители каждого государства функционируют в своём собственном

культурном пространстве, руководствуясь специфическими когнитивными картами и когнитивными схемами. Тем важнее для преодоления традиционных конфликтов и профилактики новых становится тщательное изучение иной культуры. При этом следует проявлять осторожность и не абсолютизировать те или иные культурные факты (как, например, конфуцианский шовинизм), но рассматривать их в контексте богатой культурной палитры. В связи с этим перспективным представляется изучение философских и военно-стратегических трактатов, не вошедших в настоящую работу в связи с формальными рамками исследования, а также иных потенциальных культурно-философских источников влияния на внешнеполитическую деятельность Китая (например, игр сянци и мацзян) – как возникших в эпоху Чжоу, так появившихся и в более поздние эпохи.

Наконец, важнейшую роль должны сыграть исследования, выполненные в рамках «агентского конструктивизма», т.е. изучения не некоего общенационального дискурса стратегической культуры, но его манифестаций в деятельности конкретных агентов международных отношений. Конструктивизм традиционно уступает основным теориям мирополитической науки в этом аспекте.

Таким образом, исследование стратегической культуры как пересечения конструктивизма и геокультуры представляются крайне актуальным на современном этапе развития теории международных отношений. Безусловно, теория стратегической культуры требует учёта множества факторов влияния на мирополитическую деятельность актора, в том числе и связанных с культурой не напрямую, а опосредованно. Но нельзя не согласиться с Т.А. Алексеевой в том, что «сложный мир нуждается в сложной теории для того, чтобы быть понятым»⁷⁴².

⁷⁴² Алексеева Т.А. Мыслить конструктивистски: открывая многоголосый мир // Сравнительная политика. - 2014. - Т. 5. - №1. - С. 18.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / пер. с кит. *М.Ю. Ульянова* / - М.: Восточная литература РАН, 2005. – 311 с.
2. *Ван Вэйди, Тан Шувэнь*. Чуньцю Гунъян Чжуань Ичжу [Перевод и толкование «Комментария Гунъяна к „Вёснам и осеням“»]. - Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2007. – 251 с.
3. *Гань Бао*. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / пер. с древнекит. *Л.Н. Меньшикова* / - СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. – 576 с.
4. Го юй (Речи царств) / пер. с кит. *В.С. Таскина* / - М.: Наука-Восточная литература, 1987. – 472 с.
5. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. - М.: Мысль, 1972. – 363 с.
6. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. - М.: Мысль, 1973. – 384 с.
7. *Дэн Сяопин*. Избранное. Том 1 (1938-1965). - Пекин, Издательство литературы на иностранных языках, 1995. – 488 с.
8. Е Цзяньин вэйюаньчжан цзинь и бу чаньмин Тайвань хуэйгуй цзуго шисянь хэпин тоньи дэ фанчжэнь чжэнцэ [Пояснения председателя Е Цзяньина относительно политики воссоединения Тайваня с родиной и мирного объединения] // Жэньмин жибао, 01.10.1981.
9. *Иванов А. И.* Материалы по китайской философии. Введение: Школа Фа. Хань Фэй-цзы. - СПб: Издание Факультета восточных языков ИСПБУ, 1912. – 354 с.
10. Ключевые слова Китая: «Один пояс – один путь». - Пекин, Издательство «Синь Шицзе», 2017. – 169 с.
11. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. с кит. *Л.С. Переломова* / - М.: Ладомир, 1993. – 392 с.

12. Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу»: китайский классический канон в русских переводах / отв. ред. *Л.С. Переломов*. - М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
13. Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / пер. с кит. *Н.И. Монастырева*/ - М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 351 с.
14. *Ли Фан*. Вэньюань инхуа [Пышные цветы садов литературы]. - Чжунхуа шуцзю, 1966. – 5517 с.
15. *Лю Шаоци*. Избранные произведения. Т.1. - Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 1984. – 551 с.
16. *Мао Цзэдун*. Избранные произведения. Т. 2. - Пекин, Издательство литературы на иностранных языках, 1968. – 618 с.
17. Мэн-цзы / пер. с кит. *В.С. Колоколова*/ - СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – 272 с.
18. Национальная оборона Китая в 2010 году // Китайский информационный интернет-центр, 20.10.2011. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://russian.china.org.cn/exclusive/txt/2011-10/20/content_23676601.htm.
19. Национальная районная автономия в Тибете // Китайский информационный интернет-центр, 28.05.2004. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://russian.china.org.cn/russian/115293.htm>.
20. *Сунь Ижан*. Мо-цзы цзянь гу [Доступное толкование Мо-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2001. – 762 с.
21. *Сунь-цзы*. Трактаты о военном искусстве / пер. с кит. *Н.И. Конрада*/ - М.: АСТ, 2011. – 606 с.
22. *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т.1 / Пер. с кит. *Р.В. Вяткина, В.С. Таскина*/ - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 415 с.
23. *Цзян Хао, Цянь Цзунъю*. Цзинь гувэнь Шан шу цюань и [Современный полный перевод классической Книги документов]. - Гуйчжоу жэнминь чубаньшэ, 2009. – 371 с.
24. China's Military Strategy // China Military Online, 26.05.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://english.chinamil.com.cn/news-channels/2015-05/26/content_6507716.htm.

25. Han Fei Tzu: Basic Writings / transl. by *Watson B.* NY: Columbia University Press, 1964. 134 p.
26. *Johnston I.* The “Mozi”: A Complete Translation. Hong Kong: Chinese University Press, 2010. 1032 p.
27. Keywords to Understand China / trans. by *Han Qingyue.* Beijing, New World Press, 2016. 223 p.
28. *Lau D.C.* Mencius. Penguin books, 2005. 304 p.
29. *Legge J.* The Chinese Classics: Translated into English. Vol. II. The Life and Works of Mencius. London, Trubner & CO, 1875. 402 p.
30. *Legge J.* The Chinese Classics: Translated into English. Vol. V. The Chun Tsew with the Tso Chuen. London, Trubner & CO, 1872. 933 p.
31. *Legge J.* The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki, I-X. Oxford, At The Clarendon Press, 1885. 484 p.
32. White Paper on Peaceful Development Road Published // China Internet Information Center, 22.06.2005. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.china.org.cn/english/2005/Dec/152669.htm>.
33. *Xi Jinping.* Xi Jinping's Speech in Commemoration of the 2,565th Anniversary of Confucius' Birth. 24.09.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://library.chinausfocus.com/article-1534.html>.

Монографии:

34. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / пер. А.И. *Доватура*/ - М.: Мысль, 1983. – 830 с.
35. *Автономова Н.С.* Рассудок - Разум - Рациональность. - М.: Наука, 1988. – 287 с.
36. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры / пер. с англ. *Корнилова М.Н., Лазаревой Е.М., Николаева В.Г./* - М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 256 с.

37. *Бжезинский З.* Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / пер. с англ. *О.Ю. Уральской, А.Е. Нарочницкой, Ю. Н. Кобякова*/ - М.: АСТ, 2014. – 702 с.
38. *Буров В.Г.* Китай и китайцы глазами российского учёного. - М.: ИФ РАН, 2000. – 206 с.
39. *Васильев Л.С.* Древний Китай. Том 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – 379 с.
40. *Васильев Л.С.* Древний Китай. Том 2. Период Чуньцю (VIII – V вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2000. – 623 с.
41. *Васильев Л.С.* Древний Китай. Том 3. Период Чжаньго (V – III вв. до н.э.). - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. – 679 с.
42. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. - М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
43. *Гаджиев К.С.* Введение в геополитику. - М.: Логос, 2001. – 432 с.
44. *Галенович Ю.М.* «Войны Нового Китая» и его дипломатическая служба. - М.: Восточная книга, 2012. – 640 с.
45. Го – самая пленительная игра в мире / пер. с яп. *Тадаси Хисано*/ - Киев: Украинская федерация Го, 2001. – 179 с.
46. *Гране М.* Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / пер. с фр. *В.Б. Иорданского*/ - М.: Республика, Алгоритм, 2008. – 528 с.
47. *Грачиков Е.Н.* Геополитика Китая: эгоцентризм и пространство сетей. - М.: Издательство «Русайнс», 2015. – 234 с.
48. *Гудошников Л.М.* Политический механизм Китайской Народной Республики. - М., Наука, 1974. – 215 с.
49. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. *С.Н. Зенкина*/ - М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – 288 с.
50. *Дергачев В.А.* Цивилизационная геополитика (Геофилософия). - Киев: ВИРА-Р, 2004. 672 с. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://dergachev.ru/book-geof/28.html>.

51. Диюань чжэнчжи ю Чжунго вайцзяо [Геополитика и дипломатия Китая] / отв. ред. *Е Цзычэн*. - Пекин: Бэйцзин чубаньшэ, 1998. – 484 с.
52. *Дугин А.Г.* Геополитика. - М.: Академический проект, 2011. - 583 с.
53. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / ред. *М.Л.Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев*. - М.: «Восточная литература» РАН, 2006. – 727 с.
54. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. *М.Л.Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева*. - М.: «Восточная литература» РАН, 2007. – 869 с.
55. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. *М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов*. - М.: «Восточная литература» РАН, 2009. – 935 с.
56. *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». - М.: Ладомир, 2005. 600 с.
57. *Еремеев В.Е.* Традиционная наука Китая. - М.: Спутник, 2011. – 552 с.
58. *Жирар Р.* Насилие и священное / пер. с франц. *Г. Дашевского*/ - М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.
59. *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. - М.: Знак, 2006. – 488 с.
60. *Инь Вэй.* Цухуа вэйци дэ гуши [Забавные истории о вэйци]. - Тайбэй, Чжи шуфан чубань цзитуань, 2004. – 212 с.
61. История Китая с древнейших времён до начала XXI века. Т. 1. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н.э. / Гл ред. *С.Л. Тихвинский*, отв. ред. *А.П. Деревянко*. - М.: Наука – Вост. лит., 2016. – 974 с.
62. *Кайуа Р.* Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / пер. с фр. *С. Н. Зенкина*/ - М.: ОГИ, 2007. – 304 с.
63. *Киктенко В.А.* Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация. - Киев, 2008. – 530 с.

64. *Киссинджер Г.* О Китае / пер. с англ. *В.Н. Верченко*/ - М.: АСТ, 2014. – 635 с.
65. Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура / гл. ред. *М.Л. Титаренко*. - М.: Форум, 2011. – 448 с.
66. *Клаузевиц К.* О войне / пер. с нем. *А.К. Рачинского*/ - М.: Мидгард, 2007. – 458 с.
67. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.: Наука, 1993. – 432 с.
68. *Крюков М.В.* Неумолимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. - М.: «Памятники исторической мысли», 2009. – 680 с.
69. *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в Средние Века (VII-XIII вв.). - М.: Наука, 1984. – 336 с.
70. *Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. - М.: Наука, 1978. – 342 с.
71. *Кулешов Н.С.* Россия и Тибет в начале XX века. - М.: Наука – Восточная литература, 1992. – 272 с.
72. *Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н.* История Тибета с древнейших времён до наших дней. - М.: Вост. лит., 2005. – 351 с.
73. *Ларин А.Г.* Китай и зарубежные китайцы. - М.: ИДВ РАН, 2008. – 96 с.
74. *Литвинов О.В.* Китайский путь к демократии. - М.: Научная книга, 2004. – 368 с.
75. *Ли Цзицзюнь.* Цзюньши чжаньлюэ сывэй [Военно-стратегическая мысль]. - Цзюньши кэсюэ чубаньшэ, 1998. – 392 с.
76. *Лю Шаньчэн.* Чжунго вэйци [Китайская игра вэйци]. - Чэнду, Сычуань кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1985. – 1221 с.
77. *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. *В.Н. Порус*/ - М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.
78. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т.3. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 629 с.

79. *Ма Цзюнь*. Ма Цзюнь шуо Сунь-цзы Бинфа [Ма Цзюнь об «Искусстве войны» Сунь-цзы]. - Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2008. – 202 с.
80. *Миура Я.* Го и восточная бизнес-стратегия / пер. с англ. *А. Науменко, А. Степанова*/ - М.: ООО Издательский дом «София», 2005. – 416 с.
81. *Моро-Дефарж Ф.* Введение в геополитику. - М.: Конкорд, 1996. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://grachev62.narod.ru/dfrg/content.htm>.
82. *Москалёв А.А.* Политика КНР в национально-языковом вопросе (1949-1978). - М.: Наука, 1981. – 213 с.
83. Новый Шелковый путь и его значение для России / под ред. *В.Е. Петровского, А.Г. Ларина, Е.И. Сафроновой*. - М.: ДеЛи плюс, 2016. – 234 с.
84. Нравственные ограничения войны. Проблемы и примеры / под ред. *Б. Коппитерса*. - М.: Гардарики, 2002. – 407 с.
85. *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. - М.: Наука-Восточная литература, 1993. – 440 с.
86. *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). - М.: Стилсервис, 2009. – 704 с.
87. *Платон*. Государство / пер. с древнегреч. *А.Н. Егунова*/ - М.: Академический проспект, 2015. – 398 с.
88. *Рахимов Т.Р.* Судьбы неханьских народов в КНР. - М.: Мысль, 1981. – 157 с.
89. *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 384 с.
90. *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: курс лекций. - М.: ИФРАН, 2012. – 312 с.
91. *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. *А.В. Говорунова*/ - СПб.: Русский мир, 2006. – 640 с.
92. *Сён Цзе*. Си Цзиньпин шидай [Эпоха Си Цзиньпина]. 2016. – 789 р. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://eecdf.org/App_UpLoad/file/20170725/20170725092753_1240.pdf.

93. Сингапурское чудо: Ли Куан Ю / пер. с англ. *В.Н. Верченко*/ - М.: Издательство АСТ, 2016. – 288 с.
94. Синьхайская революция и республиканский Китай: век революций, эволюции и модернизации. Сборник статей / отв. ред. *В.Ц. Головачёв*. - М.: Институт востоковедения РАН, 2013. – 312 с.
95. *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., Наука. 1976. – 231 с.
96. *Спирин В.С.* Рационализм в классической китайской философии // Архив российской китаистики. Т. II. - М.: Наука - Вост. лит., 2013. – С. 34-101.
97. *Степанянц М.Т.* Китайская модель рефлексии // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. - М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – С.397–400.
98. *Сыроежкин К.Л.* Китай: военная безопасность. - Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК, 2008. – 268 с.
99. *Торчинов Е.А.* Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Серия «Мыслители», Выпуск 11. - СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.192–209.
100. *У Чуньцю.* Лунь да чжаньюэ хэ шицзе чжаньчжэн ши [История мировых войн и большой стратегии]. - Цзефанцзюнь чубаньшэ, 2002. – 338 с.
101. *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая: от первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства. - М.: Академия наук СССР, 1958. – 295 с.
102. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / пер. с англ. *Р.В. Котенко*/ - СПб: Евразия, 2000. – 373 с.
103. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. *В.В. Бибихина*/ - М.: Республика, 1993. – 447 с.
104. *Хёйзинга Й.* Номо Ludens: опыт определения игрового элемента культуры / пер. с нидерл. *Д.В. Сильвестрова*/ - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.

105. *Цинь Яньши*. Мо-цзы ю моцзя сюэпай [Мо-цзы и моистская школа]. - Цзинань: Шандун вэнъи чубаньшэ, 2004. – 146 с.
106. *Цинь Яцин*. Бацюань тиси ю гоцзи чунту [Гегемонистская система и международные конфликты]. - Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1999. – 363 с.
107. *Цыганков П.А.* Теория международных отношений. - М.: Гардарики, 2003. – 590 с.
108. *Чанышев А.Н.* Начало философии. - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – 184 с.
109. *Чанышев А.Н.* Философия Древнего мира. - М.: Высш. шк., 1999. – 703 с.
110. *Челлен Р.* Государство как форма жизни / пер. со швед. *М.А. Исаева*/ - М.: РОССПЭН, 2008. – 320 с.
111. *Чжаньлюэ сюэ* / отв. ред. *Шоу Сяосун*. - Пекин: Цзюньши кэсюэ чубаньшэ, 2013. – 276 с.
112. *Чжао Тинъян*. Тянься тиси [Система «Поднебесная»]. - Цзянсу цзяою чубаньшэ, 2005. – 160 с.
113. *Чэнь Цзуюань*. Вэйци гуйцзэ яньбянь ши [История развития правил вэйци]. - Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 2007. – 261 с.
114. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / пер. с нем. *М.И. Левиной*/ - М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
115. *Adelman J., Shih Chih-yu.* Symbolic War: The Chinese Use of Force, 1840-1980. Taipei, National Chengchi University, 1993. 261 p.
116. *Allan S.* The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China. NY, State University of New York Press, 1991. 244 p.
117. *Allison G.* Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis. Pearson, 1999. 416 p.
118. *Bell D.* China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society. Princeton University Press, 2008. 240 p.

119. *Billioud S., Thoraval J.* The Sage and the People: The Confucian Revival in China. Oxford University Press, 2015. 352 p.
120. *Boorman S.* The Protracted Game: A Wei-ch'i Interpretation of Maoist Revolutionary Strategy. New York: Oxford University Press, 1971. 256 p.
121. *Booth K.* Strategy and Ethnocentrism. NY: Holmes & Meier Publishers, 1979. 191 p.
122. *Bromley V.* Feminisms Matter: Debates, Theories, Activism. University of Toronto Press, 2012. 256 p.
123. *Buley B.* The New American Way of War. Routledge, 2008. 201 p.
124. *Burles M.* Patterns in China's Use of Force: Evidence from History and Doctrinal Writings. RAND, 2000. 106 p.
125. The Cambridge History of Ancient China / edited by *M. Loewe, E.L. Shaughnessy*. Cambridge University Press, 1999. 1149 p.
126. *Chang Kwang-chih.* The Archaeology of Ancient China. Yale University Press, 1977. 483 p.
127. *Chang M, Joseph A.* Return Of The Dragon: China's Wounded Nationalism. Westview Press, 2001. 272 p.
128. *Chikamatsu M.* The Major Plays of Chikamatsu. / Translated by *D. Keene*. New York: Columbia University Press, 1990. 495 p.
129. China Learns from the Soviet Union, 1949-Present // ed. by *Bernstein T.* Lexington Books, 2011. 562 p.
130. China's "New" Diplomacy: Tactical or Fundamental Change? // ed. by *P. Kerr, S. Harris, Qin Yaqing*. Palgrave Macmillan, 2008. 298 p.
131. *Ching J.* Chinese Religions. London: The Macmillan Press LTD, 1993. 275 p.
132. Debating Warfare in Chinese History / ed. by *Lorge P.A.* Leiden: Brill, 2013. 272 p.
133. *Dueck C.* Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy. Princeton: Princeton University Press, 2006. 224 p.

134. Early Chinese Texts // ed. by *M. Loewe*. Institute of East Asian Studies, 1994. 546 p.
135. *Fei Xiaotong*. From the Soil: The Foundations of Chinese Society. University of California Press, 1992. 160 p.
136. *Feng Huiyun*. Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, Leadership and War. NY, Routledge, 2007. 185 p.
137. *Fink E.* Play as Symbol of the World and Other Writings. Bloomington, Indiana University Press, 2016. 348 p.
138. Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies // ed. by *Raaflaub K., Talbert R.*. Blackwell Publishing, 2010. 376 p.
139. *George A.L.* The “Operational Code” – A Neglected Approach to the Study of Political Leaders and Decision-Making // The RAND Corporation, 1967. 53 p.
140. Geopolitics, Geography and Strategy / ed. by *Gray C., Sloan G.* Routledge, 1999. 289 p.
141. *Giles H.A.* Chinese Sketches. Echo Library, 2007. 112 p.
142. *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. LaSalle, Open Court, 1989. 502 p.
143. *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986. 94 p.
144. *Gray C.S.* Out of the Wilderness: Prime-Time for Strategic Culture. Pp. 1-30 // Comparative Strategic Cultures Curriculum: Assessing Strategic Culture as a Methodological Approach to Understanding WMD Decision-Making by States and Non-State Actors. Advanced Systems and Concepts Officer Final Report. / Ed. by Jeffrey A. Larsen. 2006. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.libreriamilitareares.it/BIBLIOTECA/BIBLIOTECA%20MILITARE%20DIGITALE/I.%20TRATTATI%20MILITARI/USA%20Central%20Poers%20-Comparative-Strategic-Cultures.pdf>.
145. *Hackmann H.F.* Chinesische philosophie. E. Reinhardt, 1927. 407 pp.
146. *Hanson V.D.* The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece. University of California Press, 2009. 320 p.

147. *Hart L.* The British Way in Warfare. Faber & Faber limited, 1932. 311 p.
148. *Henderson J.* The Development and Decline of Chinese Cosmology. NY, Columbia University Press, 1984. 331 p.
149. *Huiyun Feng.* Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, Leadership and War. NY: Routledge, 2007. 185 p.
150. *Johnston A.* Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1998. 322 p.
151. *Kahneman D.* Thinking, Fast and Slow. NY: Farrar, Straus and Giroux, 2013. 499 p.
152. *Kaname K.* Chinese Strategic Art: A Cultural Framework for Assessing Chinese Strategy. U.S. Army Command and General Staff College, Kansas, 2010. 57 p.
153. *Keightley D.* The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 bc). Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2000. 209 p.
154. *Kern M.* The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation. New haven, CT: American Oriental Society, 2000. 221 p.
155. *Kierman F.A., Fairbank J.K.* Chinese Ways in Warfare. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. 576 p.
156. *Lai D.* Learning From the Stones: A Go Approach to Mastering China's Strategic Concept, Shi. Strategic Studies Institute, Carlisle Barracks, 2004. 35 p.
157. *Legro J.W.* Cooperation Under Fire: Anglo-German Restraint During World War II. Ithaca, Cornell University Press, 1995. 272 p.
158. *Lewis M.* Sanctioned Violence in Early China. State University of New York Press, 1990. 374 p.
159. *Li Feng.* Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045-771 BC. Cambridge University Press, 2006. 405 p.
160. *Li Jijun.* Traditional Military Thinking and the Defensive Strategy of China. U.S. Army War College, 1997. 7 p.

161. *Lihui Yang, Deming An.* Handbook of Chinese Mythology. ABC-CLIO, Santa Barbara, 2005. 293 p.
162. *Lindzey G., Aronson E.* Handbook of Social Psychology, Vol. II: Special Fields and Applications. NY, Random House, 1985. 816 p.
163. *Linebarger P.* The Political Doctrines of Sun Yat-sen: An Exposition of the San Min Chu I. Greenwood Press, Connecticut, 2012. 318 p.
164. *Longhurst K.* Germany and the Use of Force: The Evolution of Germany Security Policy 1990-2003. Manchester University Press, 2005. 224 p.
165. *Luttwak E.N.* Strategy and Politics: Collected Essays. New Brunswick, Transaction Inc., 1982. 328 p.
166. *Lynn J.* Battle: A History of Combat and Culture. NY: Basic Books, 2004. 464 p.
167. *Ma Xiaochun.* The Thirty-six Stratagems Applied to Go. Yutopian Enterprises, Santa Monica, 1996. 200 p.
168. *McCormick B., Ping J.H.* Chinese Engagements: Regional Issues with Global Implications. Bond University Press, 2011. 245 p.
169. *Ming-yan Lai.* Nativism and Modernity: Cultural Contestations in China and Taiwan under Global Capitalism (Explorations in Postcolonial Studies). State University of New York Press, 2009. 233 p.
170. *Morgan F.* Compellence and the Strategic Culture of Imperial Japan: Implications for Coercive Diplomacy in the Twenty-First Century. London: Praeger, 2003. 294 p.
171. The Mozi as an evolving text: different voices in early Chinese thought / ed. by *C. Defoort and N. Standaert.* Leiden/Boston: Brill, 2013. 294 p.
172. *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol.2, History of Scientific Thought. Cambridge, At The University Press, 1956. 697 p.
173. *Nisbett R.* The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why. NY, The Free Press, 2004. 263 p.
174. *Norbu Dawa.* China's Tibet Policy. Routledge, 2012. 470 p.
175. *Norbu Dawa.* Tibet: The Road Ahead. London, Rider, 1999. 416 p.

176. *Ping-cheung Lo, Twiss S.B.* Chinese Just War Ethics: Origin, Development, and Dissent. Routledge, 2015. 320 p.
177. The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force / Ed. by *Hansel H.M.* Routledge, 2010. 283 p.
178. *Qizhi Zhang.* An Introduction to Chinese History and Culture. Springer, 2015. 467 p.
179. The Renaissance of Confucianism in Contemporary China // ed. by *Ruiping Fan.* Springer, 2011, 266 p.
180. *Russell B.* The Problem of China. George Allen & Unwin Ltd., 1922. 227 p.
181. *Saich T., Yang B.* The Rise to Power of the Chinese Communist Party: Documents and Analysis. Routledge, 1995. 1500 p.
182. *Scobell A.* China and Strategic Culture. Strategic Studies Institute, US Army War College, 2002. 39 p.
183. *Scobell A.* China's Use of Military Force: Beyond the Great Wall and the Long March. Cambridge University Press, 2003. 300 p.
184. *Scott D.* China and the International System, 1840–1949: Power, Presence, and Perceptions in a Century of Humiliation. State University of New York Press, 2008. 357 p.
185. *Shirakawa Masayoshi.* A Journey in the Search of Go. Yutopian Enterprises, Santa Monica, 2005. 244 p.
186. *Shirk S.* China: Fragile Superpower. Oxford University Press, 2008. 320 p.
187. *Smith A.* The Game of Go: The National Game of Japan. Tuttle Publishing, 1989. 246 p.
188. *Smith A.H.* Chinese Characteristics. Shanghai, North-China Herald, 1890. 430 p.
189. *Snyder J.* The Soviet Strategic Culture: Implications for Nuclear Options. Santa Monica: RAND Corporation, 1977. 40 p.
190. *Sondhaus L.* Strategic Culture and Ways of War. NY: Routledge, 2006. 152 p.

191. Strategic Culture and Weapons of Mass Destruction: Culturally Based Insights into Comparative National Security Policymaking / edited by *J.L. Johnson, K.M. Kartchner, J.A. Larsen*. NY, Palgrave Macmillan, 2009. 285 p.
192. Strategic Power: USA/USSR / edited by *C. Jacobsen*. London, Palgrave Macmillan, 1990. 519 p.
193. *Tellis A.J., Tanner T.* Strategic Asia 2012-13: China's Military Challenge. Washington, The National Bureau of Asian Research, 2012. 424 p.
194. The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force / Ed. by *H.M. Hansel*. Routledge, 2010. 283 p.
195. *Tin-bor Hui V.* War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe. Cambridge University Press, 2005. 294 p.
196. *Tu Wei-ming.* Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual. Albany: State University of New York Press, 1993. 226 p.
197. *Walker R.* China and the West: Cultural Collision: Selected Documents. Yale University Press, 1956. 254 p.
198. *Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-Systems. Cambridge University Press, 1991. 125 p.
199. *Weigley R.* The American Way of War: A History of United States Military Strategy and Policy. Indiana University Press, 1977. 608 p.
200. *Wing-tsit Chan.* A Source Book in Chinese Philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1963. 856 p.
201. *Wolfers A.* Discord and Collaboration: Essays on International Politics. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1962. 283 p.
202. *Yan Xuetong.* Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power / trans. by Edmund Ryden. Princeton University Press, 2011. 300 p.
203. *Ye Zicheng.* Inside China's Grand Strategy: The Perspective from the People's Republic. The University Press of Kentucky, 2011. 301 p.
204. *Yingjie Guo.* Cultural Nationalism in Contemporary China (Routledge Studies on China in Transition). Routledge, 2003. 208 p.

205. *Yunzhi Geng*. An Introductory Study on China's Cultural Transformation in Recent Times. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2015. 442 p.

Статьи и доклады:

206. *Алексеева Т.А.* Мыслить конструктивистски: открывая многоголосый мир // Сравнительная политика. - 2014. - Т. 5. - №1. - С. 4-21.
207. *Алексеева Т.А.* Стратегическая культура: эволюция концепции // Полис. – 2012. - № 5. - С. 130-147.
208. *Алексеева Т.А.* Химеры страны Оз: «культурный поворот» в теории международных отношений // Международные процессы. 2012. - Т. 10. - №3-4. - С. 4-19.
209. *Бийе Ф.* Представления о границе в Китае и России: попытка концептуализации проблемы // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2012. - Т. XV. - №3. - С. 155-172.
210. *Блюмхен С.И.* «Большая игра» времён Чунь-цю // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. - С. 36-67.
211. *Борох О.Н., Ломанов А.В.* Скромное обаяние Китая // Pro et Contra. – 2007. - Т. 11. - № 6. - С. 41-60.
212. *Ван И.* Расширять сотрудничество: Китай готов работать с другими странами над созданием сообщества единой судьбы человечества / Российская газета, 29.05.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://cdning.rg.ru/pril/fascicle/3/59/63/35963-1522259765.pdf>.
213. *Виноградов А.В.* Внутриполитические вызовы Китаю в начале XXI века // Сравнительная политика. - 2017. - Т. 8. - №3. - С. 131-145.
214. *Воскресенский А.Д.* Мировое комплексное регионоведение и перспективы построения незападной (китаизированной) теории международных отношений // Полис. - 2013. - №6. - С. 82-96.
215. *Габуев А.* Гибель старшего брата // Россия в глобальной политике. - 2012. - №5. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Gibel-starshego-brata-15721>.

216. *Грузинов И.И.* Роль и место традиционной китайской идеологии в концепции «китайской мечты» // Общество и государство в Китае. - 2017. - №22-1. - С. 565-574.
217. *Гулина Е.В.* Стратегическая культура и внешнеполитическая традиция КНР в межгосударственных отношениях. Значение для российско-китайского регионального взаимодействия на примере Центральной Азии // Исторические события в жизни Китая и современность. Материалы IV Всероссийской научной конференции Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН. - М.: ИДВ РАН, 2016. - С. 10-18.
218. *Дабс Г.* Военное соприкосновение между римлянами и китайцами в античное время // Вестник древней истории. - 1946. №2. - С. 45-50.
219. *Дробот Г.А.* Перспективы биполярного мира: США – Китай // Вестник Московского Университета: Политические науки. - 2015. - №3. - С. 13-27.
220. *Дробот Г.А.* Три подхода к российско-китайским отношениям // Обозреватель. - 2013. - №6. - С. 23-33.
221. *Зуенко И.* Перегибы Шелкового пути: как Китай решает уйгурский вопрос // Московский центр Карнеги, 18.04.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/76013>.
222. *Каменнов П.Б.* Китай: принципы активной обороны // Международная жизнь. - 2010. - №4. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.ifes-ras.ru/attaches/Kamennov_China_Active_Defence.pdf.
223. *Каранетьяну А.М.* Древнекитайская системология и ее материальная основа // XIX НКОГК: Тезисы докладов: В 3 ч. Ч. 1. М., 1988.
224. *Кашин Б.В.* Развитие ядерных сил Китая: начало глубокой трансформации // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. - 2016. - Выпуск 4. – Т. 9. - С. 77-94.
225. *Ковачич Л.* Большой брат под кожей: как Китай выводит слежку на генетический уровень // Московский центр Карнеги, 09.02.2018.

- [Электронный ресурс]. — Режим доступа:
<http://carnegie.ru/commentary/75492>.
226. *Колобов О.А., Шамин И.В.* Базовые принципы китайской стратегической культуры осуществления геополитического противоборства на межгосударственном уровне // *Международные отношения. Политология. Регионоведение Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.* - 2011. - № 1. - С. 312-321.
227. *Королев А., Чжан Жуйчжуан.* Теория международных отношений с китайской спецификой: современное состояние и тенденции развития // *Проблемы Дальнего Востока.* - 2010. - №3. - С. 96-110.
228. *Коростиков М.* Колдобины Шелкового пути. Почему страны все чаще выходят из главного международного проекта Китая // *Московский центр Карнеги,* 29.08.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:
<https://carnegie.ru/commentary/77125>.
229. *Корсун В.А.* Внешнеполитический механизм «с китайской спецификой» // *Вестник МГИМО Университета.* - 2010. - №10. - С. 221-236.
230. *Кочеров О.С.* Геополитика великой доски вэйци // *Международные отношения.* - 2018. - №2. - С. 193-204.
231. *Кочеров О.С.* Игровая геополитика: «Управление хаосом» Великой шахматной доски против «Построения порядка» Великой доски вэйци // *Век глобализации.* - 2018. - №2. - С. 57-71.
232. *Кочеров О.С.* Этика войны Мо Ди // *Международные отношения.* - 2018. - №3. - С. 40-54.
233. *Кочетков В.В., Грачиков Е.Н.* Идентичность как источник «мягкой силы» Китая // *Вестник Московского Университета: Международные отношения и мировая политика.* - 2014. - Т. 6. - №3. - С. 40-62.
234. *Крашенинникова Л.С.* Влияние китайской стратегической культуры на ядерную политику КНР // *Вестник Московского Университета: Международные отношения и мировая политика.* - 2015. - Т. 7. - №3. - С. 142-168.

235. *Кривохиж С., Соболева Е.* Древность на службе современности: теория морального реализма Янь Сюэтуна и будущее мирового порядка // *Мировая экономика и международные отношения.* – 2017. - Т. 61. - №11. - С. 76-84.
236. *Кроль Ю.Л.* О традиционной китайской концепции «равных государств» // XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч.1. - М.: Наука, 1984. - С. 128-134.
237. *Крушинский А.А., Ломанов А.В., Переломов Л.С.* «Китайская мечта» и категории традиционной китайской мысли // *Проблемы Дальнего Востока.* - 2015. - №5. - 2015. - С. 135-148.
238. *Ли Сяоянь.* Чжунго Миндай чжаньлюэ вэньхуа ю жуцзя вэньхуа дэ ичжисин яньцзю [Исследование тождественности китайской стратегической культуры династии Мин и конфуцианской культуры] // *Шицзе цзинцзи ю чжэнчжи* [Глобальная экономика и политика]. - 2008. - №10. - С. 66-76.
239. *Линь Цзяньчао.* Бин ци, бин шэн, бин цзин – вэйци ю чжунгожэнь дэ чжаньлюэ чжихуэй [Военные шашки, военные гении, военные трактаты – игра вэйци и стратегическая мудрость китайского народа] // *Сунь-цзы яньцзю* [Исследования Сунь-цзы]. - 2017. - №1. - С. 41-45.
240. *Ломанов А.В.* Неоконсерватизм с китайской спецификой // *Россия в глобальной политике.* - 2017. - №4.
241. *Лузянин С.Г.* Внешняя политика Китая в «ближнем круге». Модель 2010 // *Обозреватель.* - 2010. - №5. - С. 65-78.
242. *Лукин А.В.* Нация и воинственный дух // *Россия в глобальной политике.* - 2013. - №2.
243. *Лычагин А.И., Комаров И.Д.* Тайваньский вопрос: внешние и внутренние детерминанты // *Вестник РУДН: Международные отношения.* - 2017. - Т. 17. - №3. - С. 530-538.
244. *Мартынов А.С.* Традиционный китайский подход к внешнему миру // *Страны и народы Востока.* - 1979. – Вып. 20. - М.: Наука.

245. *Мокрецкий А.Ч.* Международное влияние китайской концепции безопасности // Восточная Азия и изменения глобального миропорядка. Доклады, представленные на V международной конференции молодых востоковедов в Институте Дальнего Востока РАН. - М.: ИДВ РАН. - 2018. - С. 6-15.
246. *Мокрецкий А.Ч.* Парадигма мирного развития Китая // Проблемы Дальнего Востока. - 2012. - №2. - С.123-135.
247. *Мэнь Хунхуа.* Чжунго чжаньлюэ вэньхуа дэ чунгоу: и сян яньцзю ичэн [Реконструкция китайской стратегической культуры: программа исследований] // Цзяосюэ ю яньцзю [Обучение и исследование]. - 2006. - №1. - С. 57-63.
248. *Надточий Э.* Хора, снафф, тёмные территории (тезисы) // Синий диван. - 2015. - №20. - С. 43-59.
249. *Ни Лэсён.* Чжунго гудай цзюньши вэньхуа гуаньянь дуй шицзе хэпин дэ иьи [Значение древнекитайской концепции военной культуры для мира во всём мире] // Цзюньши лиши яньцзю [Исследования военной истории]. - 2001. - №2. - С. 151-164.
250. *Плешаков К.В.* Геополитика в свете глобальных перемен // Международная жизнь. - 1994. - № 10. - С. 30–39.
251. *Попова Г.С.* Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // Общество и государство в Китае. - 2013. - Т. XLIII. - Ч. 1. - М.: ИВ РАН. - С. 383-392.
252. *Распертова С.Ю.* К вопросу об исследовании китайской «стратегической культуры» // Познание стран мира: история, культура, достижения. - 2013. - №1. - С. 102-107.
253. *Рыков С.Ю.* Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. - 2009. - № 14. - М.: ИФ РАН. - С. 123-142.
254. *Рыхтик М.И.* Стратегическая культура и новая концепция национальной безопасности США // Вестник Нижегородского университета

- им. Н.И. Лобачевского. Серия: Международные отношения, Политология, Регионоведение. – 2003. - №1. - С. 203-219.
255. *Спивак В.* Великая китайская вырубка. Что реально угрожает сибирскому лесу // Московский центр Карнеги, 28.08.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/77100>.
256. *Спивак В.* Пролетарии против коммунистов: почему бунтуют китайские рабочие // Московский центр Карнеги, 05.07.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://carnegie.ru/commentary/71424>.
257. *Сыту Шанци.* Чую цзюньши вэньхуа цзичи цзингуань яньцзю цзиньчжань [Прогресс исследования в области региональной военной культуры и военного ландшафта] // Жэдай дили [Тропическая география]. - 2008. - №28. - С. 388-393.
258. *Титаренко М.Л., Ломанов А.В.* Политические и культурные аспекты стратегии становления Китая как великой державы // Проблемы Дальнего Востока. - 2015. - №3. - С. 17-28.
259. *Фэн Хуэйюнь.* Фаньюсин дэ чжунго чжаньлюэ вэньхуа [Китайская оборонительная стратегическая культура] // Гоцзи чжэнчжи кэсюэ [Международно-политическая наука]. - 2005. - №4. - С. 1-23.
260. *Хаятина М.С.* Приём беглецов в условиях мультигосударственной системы древнего Китая: предварительные наблюдения // Общество и государство в Китае. - 2009. - №39-1. - С. 23-36.
261. *Хуан Пяоминь.* Жуцзя дэ цзюньши вэньхуа чуаньтун ю Хэ Сю дэ чжаньчжэн гуаньянь [Конфуцианская традиция военной культуры и военная мысль Хэ Сю] // Цзюньши лиши яньцзю [Исследования военной истории]. - 1999. - №2. - С. 141-149.
262. *Цинь Яцин.* Гоцзя шэньфэнь, чжаньлюэ вэньхуа хэ аньцюань ли и – гуанью Чжунго ю гоцзи шэхуэй гуаньси дэ сангэ цзяшэ [Национальная идентичность, стратегическая культура и интересы безопасности – три гипотезы об отношениях Китая и международного сообщества] // Шицзе

- цзинци ю чжэнчжи [Глобальная экономика и политика]. - 2003. - №1. - С. 10-15.
263. *Чжан Цзяньган.* Юн вэйци чжихуэй шиши наньхай да кайфа чжаньлюэ. [Используя мудрость вэйци для стратегии полномасштабного развития в Южно-Китайском море] // Дандай шэкэ шиэ [Современный обзор общественных наук]. - 2012. - № 9. - С. 39-43.
264. *Чжао Цзинфан.* Чжаньлюэ вэньхуа дэ цзай сыкао [Возвращаясь к стратегической культуре] // Шицзе цзинци ю чжэнчжи [Глобальная экономика и политика]. - 2008. - №1. - С. 14-24.
265. *Чжоу Пицы.* Чжаньлюэ вэньхуа ю чжаньлюэ сюаньцзэ [Стратегическая культура и стратегический выбор] // Гофан дасюэ сюэбао [Вестник Университета национальной обороны]. - 2002. - №2.
266. *Янь Жунью, Лю Яньюнь.* 20 шицзи 90 няндай илай чжунго цзиньдай гоминь син гайцзао сычао яньцзю шупин [Обзор исследований направлений трансформации китайского национального характера с 1990-х гг.] // Цзяосюэ ю яньцзю [Обучение и исследование]. - 2009. - №3. - С. 63-71.
267. Acharya A. Global International Relations (IR) and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies // International Studies Quarterly, 2014, No. 58. Pp. 1-13.
268. *Ahern M.D.* Is Mo Tzu a utilitarian? // Journal of Chinese Philosophy, 1976, No. 3. Pp. 185-193.
269. *Axelos K.* Play as the System of Systems // SubStance, 1979, Vol. 8, No. 25. Pp. 20–24.
270. *Basrur R.* Nuclear Weapons and Indian Strategic Culture // Journal of Peace Research, 2001, Vol. 38, No. 2. Pp. 181-198.
271. *Billioud S.* Carrying the Confucian Torch to the Masses: The Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of China // Oriens Extremus, 2010, 49. Pp. 201-224.
272. *Blom K.J.* Go in Europe in the 17th Century // Go World, 1982, No. 27. Pp. 50-56.

273. *Boylan E.S.* The Chinese Cultural Style of Warfare // *Comparative Strategy*, 1982, Vol. 3, No. 4. Pp. 341-364.
274. *Brooks A.T.* The Mician Ethical Chapters // *Warring States Papers*, 2010, Vol. 1. Pp. 100-118.
275. *Brule D.* The Poliheuristic Research Program: An Assessment and Suggestions for Further Progress // *International Studies Review*, 2008, No. 10. Pp. 266-293.
276. *Chaehyun Chong.* Moism: Despotic or democratic? // *Journal of Chinese Philosophy*, 2008, 35. Pp. 511-521.
277. *Chang R.H.* Understanding Di and Tian: Deity and Heaven from Shang to Tang Dynasties // *Sino-Platonic Papers*, 2000, No. 108. 54 p.
278. *Checkel J.* The Constructivist Turn in International Relations Theory // *World Politics*, 1998, Vol. 50, No. 2. Pp. 324-348.
279. *Chen Dongxiao.* China's "Host Diplomacy": Opportunities, Challenges and Undertakings // *China's Institute of International Studies*, 14.11.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.ciis.org.cn/english/2014-11/14/content_7369348.htm.
280. *Cho-yun Hsu.* Applying Confucian Ethics to International Relations // *Ethics & International Affairs*, 1991, Vol. 5, Issue 1. Pp. 15-31.
281. The Communist Party is redefining what it means to be Chinese // *The Economist*, 17.08.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.economist.com/china/2017/08/17/the-communist-party-is-redefining-what-it-means-to-be-chinese>.
282. *Davis M.* Towards China's A2AD 2.0 / Australian Strategic Policy Institute, 24 November 2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.aspistrategist.org.au/towards-chinas-a2ad-2-0/>.
283. *Deepak Sharma.* Integrated Network Electronic Warfare: China's New Concept of Information Warfare // *Journal of Defence Studies*, 2010, Vol. 4, No. 2. Pp. 36-49.

284. *Dickey L.* Wei Qi or Won't Xi. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:
https://www.realcleardefense.com/articles/2017/09/26/wei_qi_or_wont_xi_112376.html.
285. *Dolma Tsering.* China Deep-Sea Exploration: Intention and Concerns // *Maritime Affairs: Journal of the National Maritime Foundation of India*, 2017, Vol. 13, No. 1. Pp. 91-98.
286. *Dubs H.H.* The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems // *T'oung Pao*, 1928, Vol. 26, No. 2/3. Pp. 96-109.
287. *Elms D.* New Directions for IPE: Drawing From Behavioral Economics // *International Studies Review*, 2008, No. 10. Pp. 239–265.
288. *Erickson S., Wuthnow J.* Why Islands Still Matter in Asia // *Princeton-Harvard China and the World Program*, 05.02.2016. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://cwp.princeton.edu/news/why-islands-still-matter-asia-cwp-alumni-erickson-wuthnow>.
289. *Fairbairn J.* Go Grades and Early Masters // *Go World*, 1991, No. 65. Pp. 58-64.
290. *Fraser C.* The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought // *The 2014 Workshop on International Perspectives in the Research of the Mohist Thought*, Taipei, Taiwan, 18 October 2014.
291. *Fung Yu-Lan.* Why China has no Science – an Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy // *International Journal of Ethics*, 1922, Vol. 32, No. 3. Pp. 237-263.
292. *Ghiselli A.* Revising China's Strategic Culture: Contemporary Cherry-Picking of Ancient Strategic Thought // *The China Quarterly*, 2018, Vol. 233. Pp. 166-185.
293. *Goldin P.R.* Some Shang Antecedents of Later Chinese Ideology and Culture // *Journal of the American Oriental Society*, 2017, 137.1. Pp. 123-129.
294. *Goldstein L., Murray W.* Undersea Dragons: China's Maturing Submarine Force // *International Security*, 2004, Vol. 28, No. 4. Pp. 161-196.

295. *Graaf D.A.* Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton Studies in International History and Politics by Alastair Iain Johnston (Review) // *China Review International*, 1997, Vol. 4, No. 2. Pp. 450-453.
296. *Gray C.* Strategic Culture as Context: The First Generation of Theory Strikes Back // *Review of International Studies*, 1999, Vol. 25, No. 1. Pp. 49-69.
297. *Hao Changchi.* Is Mozi a Utilitarian Philosopher? // *Frontiers of Philosophy in China*, 2006, Vol. 1, Issue 3. Pp 382–400.
298. *Heydarian R.* Sharing resources could calm seas for China and Philippines // *South China Morning Post*. 27.08.2017.
299. *Holmes J.R.* Defeating China's Fortress Fleet and A2/AD Strategy: Lessons for the United States and Her Allies / *The Diplomat*, June 20, 2016. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://thediplomat.com/2016/06/defeating-chinas-fortress-fleet-and-a2ad-strategy-lessons-for-the-united-states-and-her-allies/>.
300. *Huang Zhanyue.* Human Sacrifice and Ancient Chinese Society // *Archeological Review from Cambridge*, 1989, No. 8. Pp. 76-80.
301. *Johnston A.* Thinking about Strategic Culture // *International Security*, 1995, Vol. 19, No. 4. Pp. 32-64.
302. *Kam-por Yu.* Confucian Views on War as Seen in the Gongyang Commentary on the Spring and Autumn Annals // *Dao*, 2010, Vol. 9, Issue 1. Pp 97–111.
303. *Keightley D.* The Shang State as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions // *Early China*, 1980, Vol. 5. Pp. 25-34.
304. *Kier E.* Culture and Military Doctrine: France between the Wars // *International Security*, 1995, Vol. 19, No. 4. Pp. 65-93.
305. *Latham A.* The Confucian Continuities of Chinese Geopolitical Discourse // *Macalester International*, 2007, Vol.18. Pp. 243-251.
306. *Lien E.Y.* Wei Yao's Disquisition on Boyi // *Journal of the American Oriental Society*, 2006, Vol. 126, No. 4. Pp. 567-578.

307. *Luckham R.* Armament Culture // Alternatives: Global, Local, Political, 1984, Vol. 10, No. 1. Pp. 1-44.
308. *Lummis C.D.* Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture // The Asia-Pacific Journal, 2007, Vol. 5, No. 7. Pp. 1-21.
309. *Manguin P.* Trading Ships of the South China Sea. Shipbuilding Techniques and Their Role in the History of the Development of Asian Trade Networks // Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1993, Vol. 36, No. 3. Pp. 253–280.
310. *Nuyen A.T.* The "Mandate of Heaven": Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy // Philosophy East and West, 2013, Vol. 63, No. 2. Pp. 113-126.
311. *Pedrozo A.S.* China's Active Defense Strategy and its Regional Impact // Council on Foreign Relations, January 27, 2010. 12 p.
312. *Pinckard W.* Go: The Immortal Game // Go World, 1989, No. 54. Pp. 13-18.
313. *Pinckard W.* Grand Minister Kibi and the Transmission of Go to Japan // Go World, 1987, No. 47. Pp. 6-9.
314. *Pines Y.* "The One That Pervades the All" in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of 'The Great Unity' Paradigm" // T'Oung Pao, 2000, Vol. 86, No. 4/5. Pp. 280–324.
315. *Ping-cheung Lo.* The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present // Journal of Religious Ethics, 2012, Vol. 40, No. 3. Pp. 404-446.
316. *Ping-cheung Lo.* Warfare Ethics in Sunzi's Art of War? Historical Controversies and Military Perspectives // Journal of Military Ethics, 2012, Vol. 11, No. 2. Pp. 114-135.
317. *Pipes R.* Why the Soviet Union Thinks It Could Fight & Win a Nuclear War / Commentary, July 1, 1977.
318. *Potter D.L.* Go in the Classics // Go World, 1984, No. 37. Pp.16-19.
319. *Potter D.L.* The Three Virtues of Go // Go World, 1985, No. 41. Pp.44-46.

320. *Sahlins M.* China U. Confucius Institutes censor political discussions and restrain the free exchange of ideas. Why, then, do American universities sponsor them? // *The Nation*, 30.10.2013.
321. *Shambaugh D.* China's Soft-Power Push // *Foreign Affairs*, July/August 2015. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2015-06-16/china-s-soft-power-push>.
322. *Segal G.* Defence Culture and Sino-Soviet Relations // *Journal of Strategic Studies*, 1985, Vol. 8, No. 2. Pp. 180-198.
323. *Shelach G.* The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period // *Asian Perspectives*, 1996, 35, 1. Pp. 1-26.
324. *Shotwell P.* Go in the Snow // *Go World*, 1993, No. 69. Pp. 45-51.
325. *Shotwell P.* The Earth, the Dead and the Darkness // *Go World*, 1994, No. 70. Pp.47-61
326. *Slaughter A.* Remarks, The Big Picture: Beyond Hot Spots & Crises in Our Interconnected World // *Penn State Journal of International Affairs*, 2012, Vol. 1, No. 2. Pp. 286-302.
327. *Si-Fu Ou.* China's A2AD and Its Geographic Perspective // *Yatai yanjiu luntan* [Asia-Pacific research forum], 2014, 60. Pp. 81-124.
328. *Tiejun Zhang.* Chinese Strategic Culture: Traditional and Present Features // *Comparative Strategy*, 2002, Vol. 21, Issue 2. Pp. 73-90.
329. *Tiwald J.* A Right of Rebellion in the Mengzi? // *Dao*, 2008, Volume 7, Issue 3. Pp 269–282.
330. *Van Binsbergen W.* Board-games and Divination in Global Cultural History: A Theoretical, Comparative and Historical Perspective on Mankala and Geomancy in Africa and Asia // *Board Games in Academia*, Leiden, 9-13 April 1995. 45 p. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://history.chess.free.fr/papers/van%20Binsbergen%201997.pdf>.
331. *Walker S.G.* The Evolution of Operational Code Analysis // *Political Psychology*, 1990, Vol. 11, No. 2. Pp. 403-418.

332. Why Macau is less demanding of democracy than Hong Kong // The Economist, 15.09.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.economist.com/the-economist-explains/2017/09/15/why-macau-is-less-demanding-of-democracy-than-hong-kong>.
333. Wong B., Hui-Chieh L. War and Ghosts in Mozi's Political Philosophy // Philosophy East and West, 2004, Vol. 54, No. 3. Pp.343-363.
334. Wong E. China Moves to Calm Restive Xinjiang Region // The New Yorker Times, 30.05.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.nytimes.com/2014/05/31/world/asia/chinas-leader-lays-out-plan-to-pacify-restive-region.html>.
335. Wong E. Tibetans Fight to Salvage Fading Culture in China // The New York Times, 28.11.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.nytimes.com/2015/11/29/world/asia/china-tibet-language-education.html>.
336. Xinzhung Yao. Conflict, Peace and Ethical Solutions: A Confucian Perspective on War // Sungkyun Journal of East Asian Studies, 2004, Vol. 4, No. 2. Pp. 89-111.
337. Xiufen Lu. Understanding Mozi's Foundations of Morality: a Comparative Perspective // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 2006, 16:2. Pp. 123-134.
338. You Sang-chul. Xi's Baduk Diplomacy // Korea Joongang Daily. 04.06.2015 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://koreajoongangdaily.joins.com/news/article/article.aspx?aid=3004977>.
339. Zanon P. The Opposition of the Literati to the Game of Weiqi in Ancient China // Asian and African Studies, 1996, 5. Pp. 70-82.
340. Zhongqi Pan. Guanxi, Weiqi and Chinese Strategic Thinking // Chinese Political Science Review, 2016, Volume 1, No. 2. Pp 303–321.

Диссертации и авторефераты:

341. *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая : автореф. дис. ... д-ра философ. наук : 09.00.07. - М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. - 2006. - 44 с.

Электронные ресурсы и информационные публикации:

342. *Анашина М.В.* Философия архитектуры Пекина: история столицы Китая, структура и градообразующие сооружения. 21 февраля 2017 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Tgjiou9yq8w>.

343. "Закон КНР против сецессии" направлен на сдерживание раскольнических действий сторонников "независимости Тайваня" // Газета «Жэньминь жибао», 14.03.2005. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://russian.people.com.cn/31521/3241756.html>.

344. Минобороны России выдало скриншот из игры за доказательство связи США и ИГ // *lenta.ru*, 14.11.2017 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2017/11/14/minoboroni/>.

345. *Порус В.Н.* Рациональность // Новая философская энциклопедия, 2010. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2555.html>.

346. *Юркевич А.Г.* Хэ // Новая философская энциклопедия, 2010. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0163bfe6fb8938fec8c1e763>.

347. *Ames R., Hall D.* 'Tian' // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Taylor and Francis, 1998. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/tian/v-1>.

348. *Chen Zuyuuan.* The History of Go Rules. 2011. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/historyofgorules.pdf.

349. *Cheng K.* Cantonese a dialect, not a mother tongue, says Hong Kong Education Bureau supporting material on Mandarin // Hong Kong Free Press, 02.05.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:

<https://www.hongkongfp.com/2018/05/02/cantonese-dialect-not-mother-tongue-says-hong-kong-education-bureau-supporting-material-mandarin/>.

350. China: Activist Convicted for Promoting Tibetan Language // Human Rights Watch, 22.05.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2018/05/22/china-activist-convicted-promoting-tibetan-language>.
351. China: Free Xinjiang 'Political Education' Detainees // Human Rights Watch, 10.09.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2017/09/10/china-free-xinjiang-political-education-detainees>.
352. China: Minority Region Collects DNA from Millions // Human Rights Watch, 13.12.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/news/2017/12/13/china-minority-region-collects-dna-millions>.
353. China Uses Facial Recognition to Fence In Villagers in Far West // Bloomberg News, 18.01.2018. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-01-17/china-said-to-test-facial-recognition-fence-in-muslim-heavy-area>.
354. *Dalai Lama XIV*. Five Point Peace Plan: Address to the U.S. Congressional Human Right's Caucus. 1987. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.dalailama.com/messages/tibet/five-point-peace-plan>.
355. *Fraser C*. Truth in Pre-Han Thought. 2016. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://cjfraser.net/site/uploads//2016/10/Truth_Fraser_web.pdf.
356. The Go'ing Insurrection: Thought on Social Revolt and the Game of Go. 2013, 40 p. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://raphael.lopezaltuna.com/wp-content/uploads/2014/01/going-insurrection-read.pdf>.
357. *Horton-Eddison M*. Is the Theory of Strategic Culture Valid? [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://www.academia.edu/12536463/Is_the_Theory_of_Strategic_Culture_Valid.

358. *MacArthur D.* Farewell Address to Congress. 19.04.1951. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/douglasmacarthurfarewelladdress.htm>.
359. *Nayanima B.* China carrying out cultural genocide of Tibet: Report // The Hindu Business Line, 16.10.2017. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.thehindubusinessline.com/news/world/china-carrying-out-cultural-genocide-of-tibet-report/article9908966.ece>.
360. One Passport, Two Systems // Human Rights Watch, 13.07.2015. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.hrw.org/report/2015/07/13/one-passport-two-systems/chinas-restrictions-foreign-travel-tibetans-and-others>.
361. *Shotwell P.* The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China. American Go Association, February 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.usgo.org/files/bh_library/originsofgo.pdf.

ПРИЛОЖЕНИЕ ПРАВИЛА ИГРЫ ВЭЙЦИ

Несмотря на то, что правила вэйци эволюционировали на протяжении всего существования игры, основные принципы оставались неизменными⁷⁴³.

1. Для игры используются «доска» (*цзипань*, 棋盘), представляющая собой поле с нанесённой на него сеткой, а также две чаши с «камнями» (*ши*, 石) – выпуклыми фишками, одни из которых окрашены в чёрный цвет, другие – в белый. Стандартными являются доски размером в 19x19 линий; тем не менее, используются и доски других размеров⁷⁴⁴.
2. Изначально доска пуста. Игроки, один из которых играет камнями белого цвета, а другой чёрными, делают ходы по очереди. Первыми ходят «чёрные». Ход представляет собой постановку камня на одно из пересечений доски. Игрок также может пропустить свой ход, сказав «пас».
3. Камни, поставленные на доску, остаются на своём месте до окончания игры (за исключением ситуации, описанной в правиле 5).
4. Камни одного цвета объединяются в группы, если соприкасаются друг с другом по горизонтали или по вертикали (но не по диагонали). Каждый камень или группа камней обладают степенями свободы (*ци*, 气). Так, на рис. 8 камень на пересечении C3 обладает 4 степенями свободы; камень A9 двумя, а группа камней G6-G7 имеет 6 «ци».

⁷⁴³ О правилах вэйци в Древнем Китае см. [Chen, 2011].

⁷⁴⁴ Древнейшая найденная доска для вэйци, относящаяся к периоду Хань, имеет размер 17x17 линий. Доски такого же размера традиционно используются в тибетском го. Доски размером 9x9 часто используются для обучения игре.

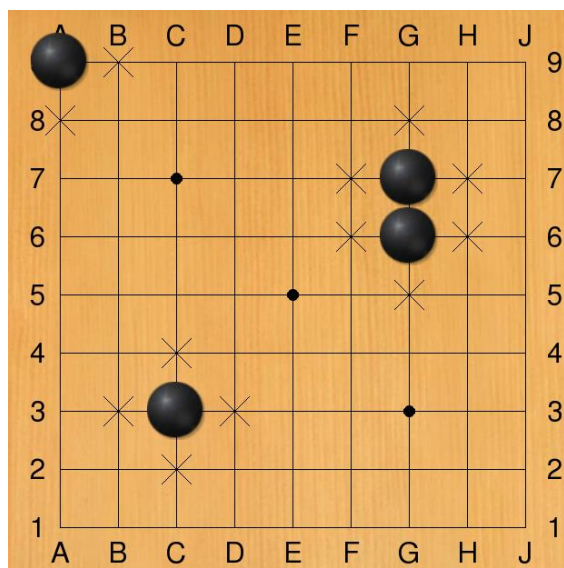


Рис.8. Степени свободы.

5. Если степени свободы заняты камнями противника, то камни считаются «захваченными» или «съеденными» (吃, 吃) и снимаются с доски (см. рис. 9). По японским правилам, «съеденные» камни считаются пленниками и остаются у противника, после чего используются при подсчёте очков. По китайским правилам эти камни сразу же возвращаются в чашу противника.

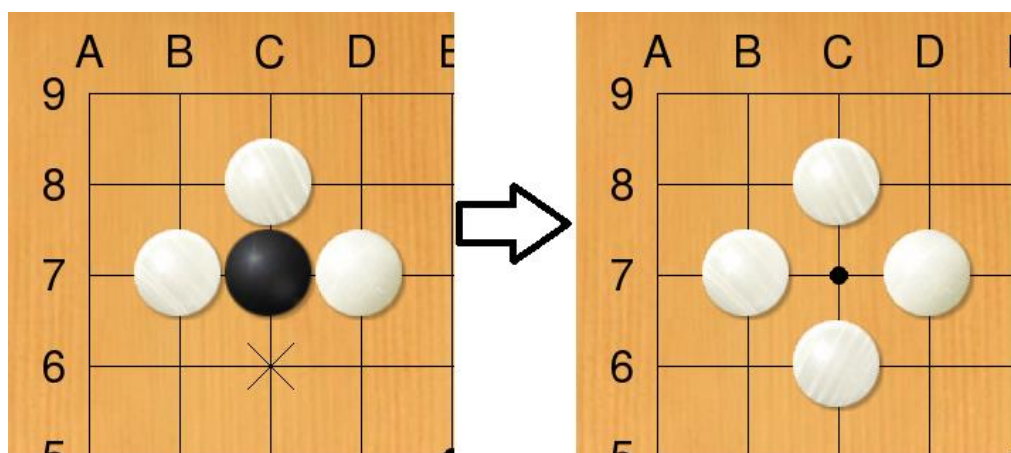


Рис. 9. Белые камни окружают и съедают чёрный камень.

6. Нельзя совершать самоубийственные ходы (за исключением тех случаев, когда этот ход приводит к захвату группы). Так, на рис. 10 ход белых в пункт A9 будет разрешён, поскольку хоть и является самоубийственным, но приводит к взятию трёх чёрных камней. Если белые ходят в этот пункт, то белый камень останется на этом месте, а три чёрные камня

будут сняты с доски. В то же время белые не могут ходить в пункты A2 и B1, поскольку ни один из этих ходов не приводит к взятию чёрной группы и при этом является самоубийственным. Таким образом, чёрная группа в нижнем левом углу не может быть «съедена», поскольку обладает двумя пунктами, в которые противник не может ходить – «глазами» (янь, 眼). Судьба чёрной группы в верхнем правом углу зависит от того, кто из игроков первым ходит в пункт J8. Если туда ходят чёрные, то этот ход образует два глаза для их группы (в пунктах J9 и J7). Если это будут белые, то группа чёрных будет постепенно уничтожена изнутри.

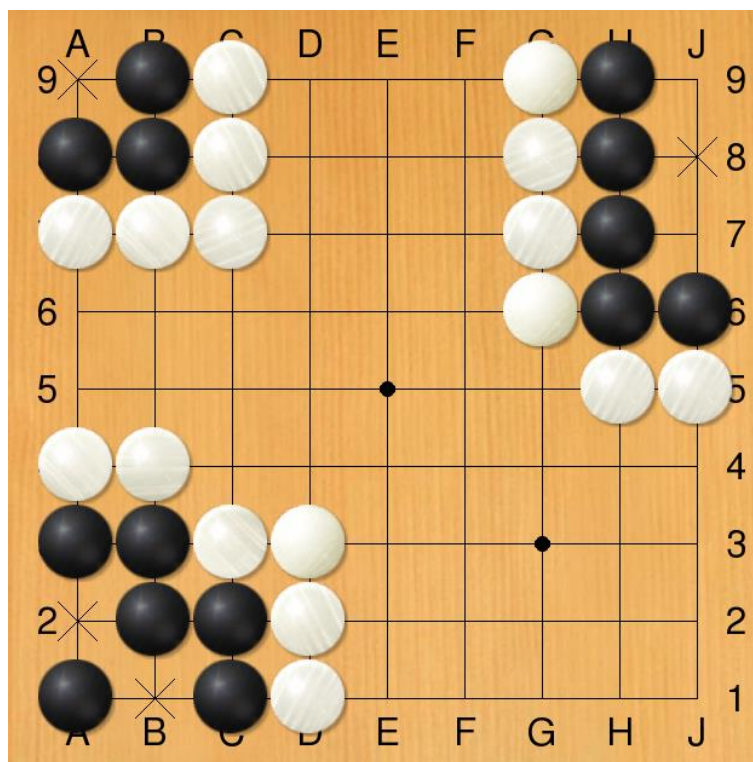


Рис. 10. Жизнь и смерть групп: глаза.

7. Цель игры заключается в том, чтобы оградить как можно большую часть доски своими камнями.
8. Партия заканчивается после того, как оба игрока последовательно скажут «пас». После этого начинается подсчёт очков. На рис. 11. представлена законченная партия. Необходимо отметить, что далеко не всегда необходимо «съесть» камни/группы – некоторые из них считаются

«мёртвыми» (*сы ци*, 死棋), поскольку не могут построить два глаза (о статусе таких групп игроки договариваются, а в случае возникновения разногласий доигрывают партию), и снимаются с доски уже при подсчёте очков. На рис. 11 убитые камни отмечены треугольником.

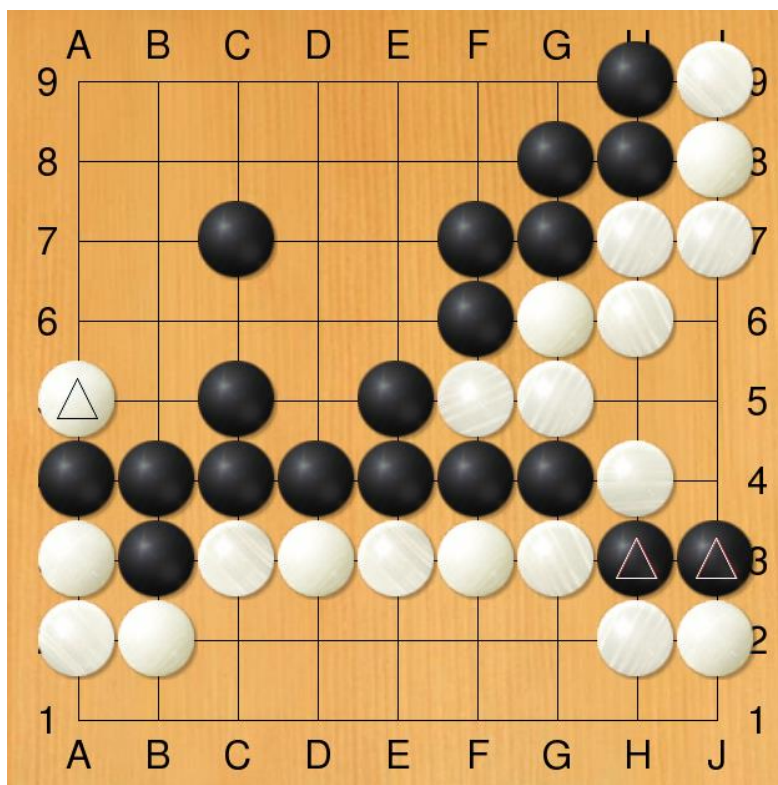


Рис. 11. Раздел игровой доски и мёртвые камни.

9. Существуют разные системы подсчёта очков. Согласно японской системе, съеденные и убитые камни выставляются на территорию противника, после чего считается количество окружённых перекрёстков. На рис. 12.1 представлен подсчёт в японской системе. Треугольниками отмечены убитые камни, снятые с доски и выставленные на территорию соперника; кружками отмечена территория чёрных, крестиками – территория белых. По японской системе, у чёрных 23 очка, а у белых 19; соответственно, у чёрных больше на 4 очка. Согласно китайской системе, съеденные и убитые камни возвращаются в чашу противника, после чего игроки считают количество окружённых перекрёстков, а также количество камней их цвета, выставленных на доску. На рис. 12.2 представлен

подсчёт в китайской системе. У чёрного игрока 25 очков территории и 17 камней на доске, что в сумме даёт 42 очка. У белого игрока 20 очков территории и 19 камней на доске. Соответственно, чёрные выигрывают с 3 очками.

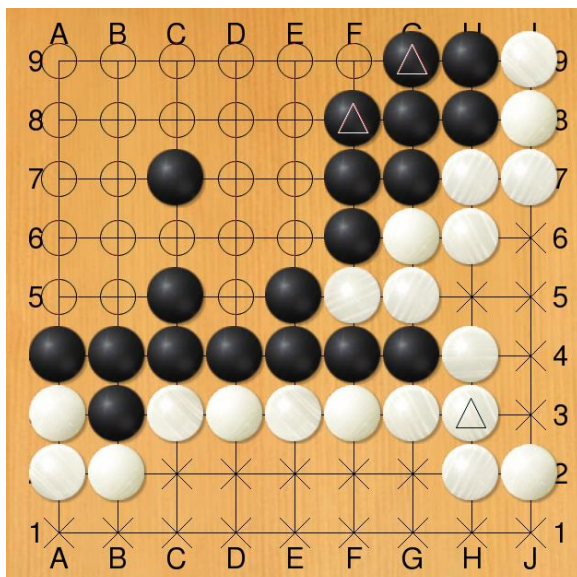


Рис. 12.1

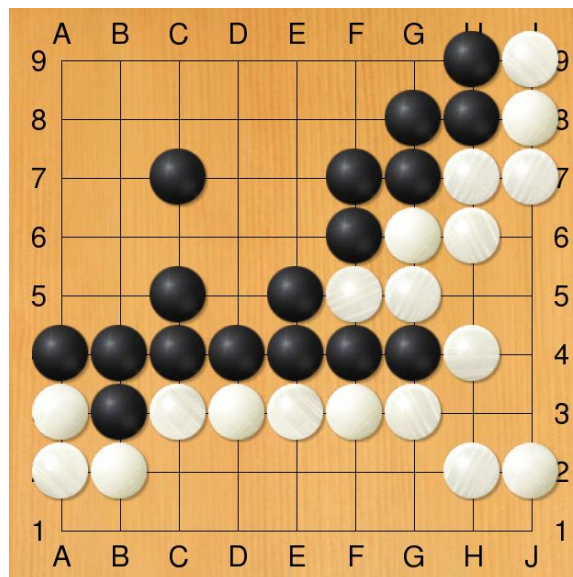


Рис. 12.2

Существует множество региональных правил вэйци, различия между которыми преимущественно касаются статуса тех или иных групп и подсчёта очков; выше представлен наиболее распространённый вариант правил⁷⁴⁵. Тем не менее, такое разнообразие правил лишь обогащает применяемый в игре набор стратегий. Как отмечает Я. Миура, «в Китае японские игроки играют по китайским правилам, а китайские игроки, когда приезжают в Японию, играют по японским правилам»⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Подробнее о правилах вэйци см. [Го..., 2001].

⁷⁴⁶ Миура Я. Го и восточная бизнес-стратегия / пер. с англ. А. Науменко, А. Степанова/ - М.: ООО Издательский дом «София», 2005. – С. 365.