

А. С. МАРТЫНОВ



СТАТУС
ТИБЕТА
В
XVII-XVIII
ВЕКАХ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

А. С. МАРТЫНОВ

**СТАТУС ТИБЕТА
В XVII—
XVIII веках**

**в традиционной
китайской системе
политических представлений**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

Ответственный редактор

К. В. ВАСИЛЬЕВ

Настоящая работа посвящена исследованию общих принципов взаимоотношений Китая с внешним миром в эпоху позднего средневековья. Работа состоит из трех частей: первой, вводной, в которой предпринята попытка систематизации традиционных китайских представлений о внешнем мире; второй, где анализируется конкретный материал в свете общих политических представлений, и третьей, посвященной тем сферам общественной жизни Тибета, которые находились за пределами действия китайской политической доктрины.

Большое место в работе уделено анализу традиционной китайской политической терминологии и ее применению в конкретной дипломатической практике.

М $\frac{10603-122}{013(02)-78}$ 98-77

ВВЕДЕНИЕ

Наша работа, вероятно, должна быть отнесена скорее к синологической литературе, чем к тибетологической, так как по своей теме она примыкает к исследованиям, авторы которых интересуются в основном характером и общими принципами как внешне-, так и внутривосточных отношений в Китайской империи. Поскольку в этой области как проблематика, так и основные направления исследований не обрисовались еще с достаточной четкостью, автор не считает возможным предпослать своей работе историю вопроса и разбор существующей литературы.

Попытаемся определить предмет исследования и постановку проблемы.

Обращаясь к истории китайско-тибетских отношений, мы в первую очередь интересовались закономерностями, присущими этим отношениям, но не самими по себе, а в связи с теми или иными формами, которые они приобретали в рамках традиционной китайской системы воззрений. Поэтому мы пытались основное внимание сосредоточить не на самой истории китайско-тибетских отношений, как это сделано у Л. Петеха в его прекрасной работе «Китай и Тибет в начале XVIII в.» [187], и не на сравнении тибетской и китайской версий одних и тех же событий, что весьма удачно выполнено в обстоятельной работе З. Ахмада «Китайско-тибетские отношения в XVII столетии» [120], а на принципах внутренней организации системы традиционных политических представлений китайцев, на формах преломления в ней реальных политических событий и на сфере ее действия.

Специфика политических представлений китайцев давно уже является предметом пристального внимания сиологов и не может считаться новой темой в китаеведении. Однако эта специфика до сих пор не нашла себе объяснения, основанного на прочном фундаменте самых распространенных и самых общепринятых аксиом китайской культуры. Автор пытался предпринять шаги именно в этом направлении.

Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин писал: «...Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значе-

ние аксиом» [4, 172]. Под этими аксиомами, по мнению В. И. Ленина, скрывалось не что иное, как «самые обычные отношения вещей» [4, 159]. Нам кажется, что эти положения целиком приложимы и к аксиомам той политической доктрины, попытку реконструкции которой мы предприняли в данной работе. Ее аксиомы также родились из практики, из многократного повторения сходных, типовых ситуаций, и отказывать им в том, что они в какой-то мере отразили реальность, означало бы приписывать китайскому обществу странную склонность руководствоваться в такой сугубо практической сфере, как политика, трансцендентными, оторванными от реального мира идеями. Столь же неверным, по нашему мнению, было бы видеть в этой доктрине некое искусное средство, специально предназначенное для введения в заблуждение «иноземных варваров», а заодно с ними и историков. Это напоминало бы трактовку религии как выдумки жрецов — взгляд, давно уже оставленный исследователями.

Вместе с тем практическое воплощение в жизнь данной доктрины нередко доказывало, что между ней и жизнью существует большое расхождение. Здесь как бы иллюстрируется другое ленинское положение из той же работы. «Объективный мир,— писал В. И. Ленин,— идет своим собственным путем», и практика человека, имея перед собой этот объективный мир, встречает «затруднения в осуществлении» цели, даже «натывается на невозможность» [4, 196]. С этим «натыванием на невозможность» нам не раз придется столкнуться в ходе нашего исследования. Но оно не может служить основанием для полного отрицания практического значения доктрины. Оно, на наш взгляд, является показателем диалектического характера общественной деятельности: общество познает мир и создает себе доктрину, которая соответствует реальности, но лишь в определенной степени, обусловленной историческими закономерностями реальной жизни этого общества, доктрина же «встречает затруднения в осуществлении» и тем обнаруживает степень своего соответствия и несоответствия реальности.

Подход к китайским политическим воззрениям в свете сопоставления двух этих ленинских положений определил композицию работы. Первая ее часть целиком посвящена разбору традиционной политической доктрины китайцев. Автор попытался с помощью простейших формальных приемов выделить наиболее важные для данной темы категории. На этой основе оказалось возможным построить предельно упрощенную схему того, что условно можно назвать «основным политическим процессом в мире Китай — варвары». Полученная таким образом схема привела автора к убеждению, что применение современных международно-правовых понятий к китайскому материалу XVII—XVIII вв. является делом почти безнадежным, вследствие того что традиционная китайская политическая доктрина

была основана не просто на иных, чем современное международное право, принципах, а прямо-таки на противоположных.

Действительно, там, где одна система имеет дело с суверенитетом, другая оперирует понятием универсальной власти, там, где одна фиксирует прежде всего разделение, другая всегда предпочитает говорить о целом, в каком бы реальном политическом состоянии оно ни находилось, там, где одна оперирует понятием права с четко определенными границами, вторая обращается к категории «безграничного благого влияния» и т. д. Тем не менее, будучи противоположной современной международно-правовой концепции, традиционная китайская политическая теория не перестает быть системой, имеет свою внутреннюю логику, свою организацию и позволяет охарактеризовать и формально выразить наиболее типичные ситуации политической жизни того времени, но совершенно иным образом.

Одной из интереснейших особенностей данной системы политических воззрений, на наш взгляд, является тенденция к подмене статуса страны личным статусом ее правителя. Применительно к Тибету это проявилось, пожалуй, с наибольшей яркостью. Этой теме и посвящена вторая часть нашей работы «Статус Тибета — статус далай-лам». В ней мы попытались показать на материале конкретных документов, основываясь на общих закономерностях китайско-тибетских отношений, мотивированность данной формы выражения статуса, ее устойчивость и ее ограниченность, меру ее соответствия практической политической деятельности и степень ее «затруднения в осуществлении».

Эти же мотивы — устойчивость личного статуса и ограниченная степень его соответствия реальному положению дел — переходят и в третью часть работы «Статус Тибета: его содержание и формы выражения», где они дополняются непосредственно вытекающей из них темой ограниченности сферы действия китайской политической доктрины. Первый раздел третьей части посвящен тибетско-непальским разногласиям, связанным с положением во внешней торговле и денежном обращении этих стран, а второй — экономике Тибета. Приведенный в этих разделах материал, по мнению автора, довольно убедительно свидетельствует о том, что эти сферы общественной жизни Тибета находились за пределами интересов императорского двора, который по-прежнему был вполне удовлетворен личной формой статуса, что и показано в последнем разделе третьей части.

В связи с тем что для понимания многих положений книги необходимо иероглифическое сопровождение, а сложности, связанные с набором, не позволяют разместить иероглифы прямо в тексте, работа снабжена приложением «Иероглифы к тексту». Ссылки на это приложение помещены в круглых скобках сразу после транскрипции соответствующих слогов, слов, словосочетаний и целых выдержек из китайских источников.

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИМПЕРАТОРА С ВНЕШНИМ МИРОМ

Глава 1

ОСНОВНЫЕ ГРУППЫ ТЕРМИНОВ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Цель настоящей работы — определение статуса Тибета в терминах традиционной китайской системы политических воззрений. Соотнесение китайской точки зрения с тибетской и их обеих с политической реальностью представляет для нас в данном случае лишь второстепенный интерес. Основное же внимание будет сконцентрировано на формах, способах и возможностях традиционной политической доктрины Китая в выражении определенных политических ситуаций.

Подобная постановка вопроса требует четких представлений о самой этой доктрине и диктует необходимость отбора из огромного числа связанных с ней тем и терминов именно тех, которые наиболее существенны для данной работы. Для того чтобы свести до минимума влияние субъективного фактора при отборе, мы решили опереться на простейший формальный критерий — способность терминов традиционной политической системы воззрений вступать в сочетание с другими терминами, или, как говорят китайцы, образовывать бином, но бином не в лингвистическом смысле, как единое слово, а в смысле более или менее устойчивого сочетания рядом стоящих слов, являющихся, как правило, одним членом предложения и объединенных одним сказуемым. Вспомогательным критерием может служить возможность замены в подобных сочетаниях одних терминов другими. В результате применения этих критериев наиболее употребительная политическая лексика оказывается распределенной по двум основным группам, или рядам.

Наиболее важным, интересным и трудно переводимым понятием первого ряда, безусловно, является *дэ*, за которым мы сохраняем здесь его традиционный перевод «добродетель».

В качестве второго элемента *дэ* очень часто вступает в сочетание с *энь* — «милость»:

гань дай энь дэ (1) — быть растроганным милостью-добродетелью [105, цз. шоу 2, 15а];

гань цзи да хуан ди энь дэ (2) — быть растроганным милостью-добродетелью великого императора [105, цз. 42, 216];

гань хуай энь дэ (3) — быть растроганным милостью-добродетелью и [постоянно] помнить [о них] [105, цз. 45, 19а];

цинъ ян тянь чао энъ дэ (4) — с почтением взирая вверх, [созерцать] милость-добродетель Небесной династии [105, цз. 52, 20а];

шоу тянь чао энъ дэ (5) — получать милость-добродетель Небесной династии [105, цз. 51, 76];

му да хуан ди энъ дэ (6) — утопать в милости-добродетели великого императора [105, цз. 25, 106].

Кроме того, *дэ* может присоединяться к *вэнь*, которое в этих случаях, пожалуй, лучше всего переводить русским словом «просвещение»:

цзи цинъ вэнь дэ чжи фу ван бу шуай цун (7) — если усердно распространять добродетель и просвещение, то не будет не последовавших [за тобой] [81, 840];

сю вэнь дэ и жоу юань (8) — практиковать добродетель и просвещение для улагодворения дальних [81, 943];

дань сю вэнь дэ (9) — усиленно практиковать просвещение и добродетель [81, 874];

Тай цзун хуан ди и у гун дин хо луань и вэнь дэ чжи тай пин (10) — император Тай-цзун военными подвигами искоренил зло и подавил беспорядки, просвещением и добродетелью достиг Великого спокойствия [80, т. I, цз 8, 19].

То, что способность вступать в подобные сочетания основана не на смысловой близости, легко можно убедиться на примере *вэй дэ*, где *дэ* присоединяется к понятию *вэй* — «грозность», «угроза применения силы»:

сюань ши шэн чжу вэй дэ (11) — явить и продемонстрировать грозность и добродетель совершенномудрого монарха [105, цз. 51, 86];

во хуан шан вэй дэ тань фу (12) — угрозы и добродетели нашего императора простерлись [повсюду] [105, цз. 52, 36];

во чао дэ вэй юань бу (13) — далеко распространились угрозы-добродетели нашей династии [105, цз. 42, 29а—29б];

да хуан ди вэй дэ юань линь (14) — угрозы-добродетели великого императора достигли дальних [земель] [105, цз. 52, 15а];

у бу цинъ ян тянь чао вэй дэ (15) — все, с почтением взирая вверх, [созерцают] грозность и добродетель Небесной династии [105, цз. 51, 1а—1б];

хуан шан вэй дэ у бу цин синь гань фу (16) — все склонили сердца [свои] перед грозностью и добродетелями императора, прочувствовали их и стали покорными [105, цз. 32, 86];

вэй вэй хуай дэ (17) — трепетать перед угрозами и помнить о добродетели [императора] [105, цз. 42, 14а].

Не менее распространенным является и сочетание между собой первых компонентов приведенных выше биномов: *энь* — «милость» и *вэй* — «угроза», также весьма далеких по смыслу:

ши чжи во хуан шан энь вэй бин юн (18) — пусть знают, что наш император одновременно применяет и милость и угрозы [105, цз. 51, 9а];

да хуан ди фу юй вань фан, энь вэй юань бо (19) — великий император управляет десятью тысячами земель и далеко простирает милость и угрозы [105, цз. 42, 56];

сюань бу шэн чжу энь вэй (20) — явить и распространить милость и угрозы совершенному мудрому монарху [105, цз. 28, 16а];

сюань ши энь вэй (21) — явить и продемонстрировать милость и угрозы [105, цз. 40, 136];

цинъ ян шэн чжу энь вэй (22) — с почтением взирая вверх, [созерцать] милость и угрозы совершенному мудрому монарху [105, цз. 32, 17а];

гань вэй шэн чжу энь вэй (23) — быть растроганным милостью совершенному мудрому монарху и трепетать перед его угрозами [105, цз. 51, 8а];

и дан гань вэй энь вэй (24) — должно еще глубже быть тронутым милостями [императора] и еще сильнее трепетать перед его угрозами [105, цз. 45, 20а].

Как первый элемент *дэ* может присоединять к себе *хуа* — «преобразующее влияние», «преображение»:

чжэнь юань юй сюань бу дэ хуа чжао цзи жэнь минь (25) — я, император, в сущности, хочу [только] распространить добродетель и преобразующее влияние, призвать и собрать народ [65, чао II, цз. 19, 11а];

хун сюань дэ хуа (26) — широко распространить добродетель и преобразующее влияние [87, 449];

лю дэ хуа юй тянь ся (27) — разлить добродетель и преобразующее влияние в Поднебесной [72, цз 5, 37].

Вторым элементом при *дэ* часто выступает *цзяо*, смысл которого можно передать как «влияние-поучение», или «влияние поучением», но переводить которое удобнее как «поучение»:

цун лай фу суй вань бан цзай дэ цзяо (28) — издавна упокоение десяти тысяч земель заключено в добродетели и поучении [65, чао IV, цз. 123, 86];

дэ цзяо цзян цзя юй сы хай (29) — добродетель и поучение будут применены к четырем морям [81, 406];

дэ цзяо хун фу (30) — влияние добродетели и поучения широко распространились [81, 207].

Соединяясь между собой, вторые элементы последних двух сочетаний образуют бином *цзяо хуа*, т. е. «поучающее и преобразующее влияние»:

цзяо хуа лю син фан нэй хуань кан (31) — поучающее и преобразующее влияние распространяется; внутри [китайских] земель и по сторонам — мир и радость [72, цз 6, 74];

цзай вэй чжэ бу и цзяо хуа вэй синь чжи минь чжэ до и вэнь фа вэй цзюй (32) — [когда] у тех, кто на троне, поучающее и преобразующее влияние не содержится в [их собственном] сердце, управление народом в большой мере основывается на ограничении его письменными постановлениями [80, т. II, цз 8, 35].

Приведенные выше примеры дают возможность выделить определенную группу понятий, отнюдь не близких по смыслу, но объединенных либо способностью вступать друг с другом в сочетания непосредственно, либо наличием общего компонента в биномах.

К этому ряду относятся *дэ, энь, вэнь, вэй, хуа, цзяо*. К нему же можно добавить *шэн* — «воздействие славой, известностью», нечто близкое к нашему понятию «авторитет», образующее весьма распространенные биномы *шэн вэй* и *шэн цзяо*:

во хуан шан шэн вэй юань бо (33) — наш император далеко простер [свое воздействие] авторитетом и угрозами [105, цз. 51, 76];

тянь чао шэн вэй ли лян во ши чжи дао ды (34) — мы знаем силу Небесной династии, знаем [силу ее воздействия] угрозами и авторитетом [105, цз. 51, 6а—6б];

чжэнь чжэ шэн вэй (35) — трепетать перед угрозами и авторитетом [105, цз. 43, 56];

вэй цзюй шэн вэй (36) — трепетать перед угрозами и авторитетом [105, цз. 52, 1а];

гу шэн ван шэн цзяо чжи лун цзянь бэй цзи ци (37) — расцвет воздействия авторитетом и поучением древних совершенномудрых государей был повсеместно распространенным и всепроникающим [105, цз. 49, 26б];

тань фу шэн цзяо (38) — [наше государство] распространило [на Тибет] воздействие авторитетом и поучением [105, цз. 2, 20а—20б];

цэн гун шэн цзяо шэнь чжи гань вэй шэн чжу энь вэй (39) — [эти племена уже] глубоко осознали влияние авторитета и поучений, [они] растроганы милостью совершенномудрого монарха и трепещут пред его угрозами [105, цз. 51, 8а].

Последний пример демонстрирует единство сразу четырех категорий ряда и близость двух пар: *шэн цзяо* и *энь вэй*.

На основании подмены термина в устойчивых выражениях к образовавшемуся выше ряду категорий можно добавить *жэнь* — «гуманность». Это понятие может стоять на месте *дэ* и *энь*. Так, в «Ши цзи» («Исторических записках») в разделе «Иньские анналы» есть упоминание о том, как основатель династии Инь — Чэн Тан, пожалев зверей, убрал ловчую сеть с трех сторон, считая, что в оставшуюся будут попадать лишь те,

кому назначено судьбой. В «Ши цзи» это расценено как проявление *дэ* [84, 54].

«Цинь дин ко эр ка цзи люе» («По высочайшему соизволению напечатанное собрание документов о войне с Непалом») содержит две реминисценции этого эпизода, где *дэ* заменено в одном случае на *энь*, в другом на *жэнь*:

ван кай и мянь чжи энь (40) — милость открывающего сеть [с трех сторон и оставляющего с] одной [105, цз. шоу 2, 17а];
ван кай и мянь чжи жэнь (41) — гуманность открывающего сеть [с трех сторон и оставляющего с] одной [105, цз. 39, 33а].

Выше были приведены примеры с наиболее распространенными понятиями. Но ими далеко не исчерпываются термины этого ряда. Его можно продолжить. Так, сочетания *вэй фэн* [99, 1555] и *вэй фу* [105, цз. 33, 36а] дают возможность присоединить к списку категории *фэн* и *фу*, которые можно перевести соответственно как «[императорское] влияние, [подобное ветру]» или «ветер влияния [императора]», «фортуна [императора]». Сочетание *фэн люе* позволяет отнести сюда же и *люе* — «замыслы [императора]». Компоненты приведенного выше сочетания *шэн цзяо* встречаются вместе с *мин* и дают *мин шэн* [99, 1591] и *мин цзяо* [99, 1598]. *Мин* можно перевести как «слава [императора]». Сюда же, вероятно, следует отнести и такие категории, как *чжэ* — «мудрость [императора]» и *сю* — «получаемую императором по наследству благодать» [81, 418] и т. д.

Второй ряд удобно начать с пары почти синонимичных терминов *чэн* и *куань*. Переводятся они одинаково — «искренность» или «искренний» — и легко вступают в сочетания друг с другом:

юань шу чэн куань (42) — издали выразить [свою] искренность [99, 1567];

куань чэн су чжао (43) — искренность светла [99, 1626].

Куань вступает в сочетание с *чжун* — «верность»:

юань сяо чжун куань (44) — издали выразить верность и искренность [99, 1561];

юань гуй чжун куань (45) — издали обратиться к верности и искренности [99, 1556];

и чжэнь чжун куань (46) — и тем отметить верность и искренность [99, 1584].

Чжун — «верность», в свою очередь, вступает в сочетание с *шунь* — «послушность»:

лэй е чжун шунь (47) — несколько веков быть верным и послушным [99, 1604];

цзи вэй чжун шунь (48) — нарушить верность и оказать непослушание [99, 1616].

Принимая во внимание синонимичность *куань* и *чэн* вслед за сочетанием *чжун куань*, легко предположить возможность сочетания *чжун чэн*. Тексты реализуют эту возможность:

лай цин чжун чэн чжи чжи (49) — полагаться на высокую степень твоей верности и искренности [99, 1380];

ши ю чжун чэн юй го (50) — быть действительно верным и искренним перед государством [99, 1619].

К этому кругу терминов можно прибавить *ду* — «честность»:

ши ду чжун куань (51) — веками быть честным, верным и искренним [99, 1619];

ши ду чжун шунь чэн гань цзя го (52) — веками быть честным, верным и послушным и искренне заботиться о семье и государстве [99, 1618].

На основании сочетаний *куань хуа* [99, 1593] и *чэн синь* [99, 1454, 2031] к этому ряду присоединяются еще два термина: *хуа* — «преображение» или «преображенный» и *синь* — «доверие», «верящий», «подчиняющийся».

Итак, критерий сочетаемости позволяет отнести к одному ряду следующие категории: *куань* — «искренность», «честность», *чэн* — «искренность», *чжун* — «верность», *шунь* — «послушность», *ду* — «честность», *синь* — «доверие», *хуа* — «преображение».

Остается проверить, насколько подмена и соседство в устойчивых сочетаниях подтвердят эти результаты.

В «Цинь дин ко эр ка цзи люе» даются различные устойчивые формулировки, описывающие состояние побежденного и капитулировавшего врага. Одна из них, *чжэнь синь сянь хуа*, — «правдивый сердцем и стремящийся к преобразению» [105, цз. 52, 25а].

Формулировка имеет несколько вариантов:

цин синь сянь хуа (53) — склонить свое сердце и стремиться к преобразению [105, цз. 42, 116];

чэн синь сянь хуа (54) — иметь искренность в сердце и стремиться к преобразению [105, цз. 45, л. 26а].

Таким образом, *чжэнь*, *чэн* и *цин* взаимозаменяемы и, следовательно, близки:

чэн синь гуй хуа (55) — с искренностью в сердце подпасть под преобразующее [влияние] [105, цз. 52, 236];

чэн синь гуй шунь (56) — с искренностью в сердце перейти к послушанию [105, цз. 44, 18а; цз. 52, 1а];

цин синь гуй шунь (57) — склонить свое сердце и предаться послушанию [105, цз. 44, 9а].

Последние три примера дают основание для сближения *хуа* и *шунь*. Все же варианты позволяют сблизить состояние *чжэнь синь*, *цин синь*, *чэн синь* — «правдивое, склоненное, искреннее сердце» с состоянием *гуй* (*сянь*) *хуа* и *гуй шунь* — «стремление к преобразению и послушанию». Сходное состояние зафиксировано в формуле *хуй цзуй тоу чэн* — «раскаяться в [прошлых] грехах и предаться искренности». Иногда две формулы непосредственно соседствуют:

хуй цзуй тоу чэн чжэнь синь сян хуа (58) — раскаяться в грехах и предаться искренности, с правдивым сердцем стремиться к преобразению [105, цз. 52, 25а].

Могут соседствовать весьма близкие варианты:

чэн синь гуй шунь шэнь хуй цянь цзуй (59) — иметь искренность в сердце, предаться послушанию, глубоко раскаяться в прежних грехах [105, цз. 51, 26а].

Формула *хуй цзуй тоу чэн* употребляется и самостоятельно [см. 105, цз. 51, 86; цз. 52, 16а; цз. 54, 23а].

Так же как и в случае с первым рядом, приведенными выше примерами далеко не исчерпывается все разнообразие категорий второго ряда. Отмечены лишь некоторые, наиболее характерные. Причем не исключено, что выбор их был достаточно произволен. Однако при всей своей неполноте и произвольности состав двух выделенных групп дает некоторый материал для наблюдений. Приведем полученные результаты в виде двух параллельных списков:

Первый ряд

Второй ряд

энь (60) — «милость»
дэ (60) — «добродетель»
вэй (60) — «угроза»
шэнь (60) — «влияние известностью»
цзяо (60) — «влияние поучением»
жэнь (60) — «гуманность»
фэн (60) — «влияние, подобное ветру»
люе (60) — «замыслы [императора]»
мин (60) — «слава [императора]»
фу (60) — «фортуна [императора]»
чжэ (60) — «мудрость [императора]»

куань (61) } — «искренность»
чэн (61) }
чжун (61) — «верность»
шунь (61) — «послушность»
ду (61) — «честность»
синь (61) — «доверие»
чжэнь синь (61) — «правдивое сердце»
цин синь (61) — «склонить сердце»
хуй цзуй (61) — «раскаяться в грехах»

Полученные ряды, согласно изложенному выше, были выделены по двум критериям — по соседству и способности к замене. Но фактически объективность их существования основывается еще на одном критерии, который в силу своего отрицательного характера несколько труден для изложения. Мы имеем в виду отсутствие сочетаний терминов различных рядов между собой. Конечно, это не означает, что совершенно исключена возможность употребления слов, вошедших в приведенные выше списки, в иных терминологических и нетерминологических значениях и сочетания в этом случае слов из различных рядов, но полное отсутствие в тексте биномов типа *энь чэн*, *дэ чжун*, *вэй чжун*, *шэнь шунь* и т. д. говорит о том, что это явление скорее имеет закономерный, чем случайный характер.

Здесь, правда, необходимо сделать две оговорки: о категориях, входящих в оба ряда, и о псевдобиномах. Выше мы уже видели, что *хуа* входит как в первую, так и во вторую группу, правда существенно меняя при этом свое значение. В сочетаниях с *дэ* это понятие имеет значение «преобразующее влияние», тогда как, сближаясь с *шунь*, оно приобретает значение

«преобразование», «преображение». Сходным образом обстоит дело и с категорией *синь* — «доверие». Она может вступать в сочетания как с *чэн*, так и с *энь* или *вэй*, причем почти не меняя своего значения.

«Император сказал: *жуань жуани* подобны диким зверям, алчны и не имеют принципов, но я, император, должен относиться ко всему с искренностью и доверием (*синь чэн*)» [99, 2031].

«Тай-цзун сказал сановникам: Метод правления [заключается в следующем] — необходимо успокаивать [народ] гуманностью и принципиальностью и демонстрировать [ему] грозность и доверие» [88, 5].

Псевдобиномами можно назвать такие сочетания, которые возникают в результате перечисления качеств. Например: «подражать Небу, воплощать в себе *дао*, быть по природе [своей] гуманным, искренним и добродетельным [*чэн дэ*]» [58, 50]. Отличительным признаком псевдобиномов является их неспособность употребляться с глаголами наиболее характерными как для первого, так и для второго рядов, т. е. с глаголами, выражающими в первом случае идею распространения, перехода в иное состояние и демонстрацию этого нового состояния — во втором.

Говоря о псевдобиномах и их отличии от реальных сочетаний, мы подошли тем самым к смысловой характеристике выделенных групп. Действительно, употребление при сочетаниях терминов первого ряда с глаголами, имеющими значение распространения, указывает на характер группы в целом. Сопутствующие этим глаголам определения, обстоятельства образа действия чаще всего указывают на широкий охват и всеобъемлющее воздействие, а весь первый ряд в целом можно объединить общим смысловым значением: все это — различные средства, способы или методы воздействия. Вторая же группа состоит из терминов состояния, ее типичные глаголы обозначают либо переход в это состояние (*гуй*), либо его демонстрацию (*шу*). Соответствующие им определения отмечают устойчивость или подлинность таких состояний.

Подобное распределение терминов (тем более, что оно происходит естественно, в силу применения простейшего формального приема, а не в результате направленных поисков), как нам кажется, может навести на мысль, что за ним скрываются какие-то весьма существенные для традиционной китайской системы представлений процессы или по крайней мере их этапы. Конечно, идеальным вариантом было бы выяснить суть и смысл этих процессов применительно ко всем категориям. Однако вследствие того, что наша тема и объем работы не позволяют заниматься столь детальной разработкой этих вопросов, мы остановились на выборочном методе. При этом наш выбор пал на первую группу терминов, как явно играющую активную роль

в процессе, а в самой этой группе на категорию *дэ*, как представляющую наибольший интерес.

Не будет преувеличением сказать, что категория *дэ* занимает ученых с момента возникновения синологии и что к настоящему моменту нет ни общепризнанного перевода этого понятия на европейские языки, ни установившегося его толкования. Тем не менее ряд аспектов *дэ* выяснен с достаточной несомненностью. Прежде всего необходимо отметить единство в *дэ* магического и этического моментов. Переводчик «Дао дэ цзин» Ж. Дайвендак считает, например, что в наиболее старых текстах *дэ* понимается скорее в магическом, чем в этическом смысле, но что конфуцианство придало ему определенное этическое содержание [143, 8]. В философии же Лао-цзы *дэ*, как выражается Ж. Дайвендак, совершенно аморально и имеет чисто виталистский смысл [144, XI]. А. Уэйли, предшественник Ж. Дайвендака по переводу трактата Лао-цзы, также отмечал всю ограниченность обычного перевода *дэ* как «добродетель» и даже сближал это понятие с кармой [211, 31]. Б. Уоллэкер, остановившийся для своего перевода трактата «Хуай нань цзы» на традиционном переводе «добродетель», счел необходимым указать на всю реальную многозначность этой категории, значения которой колеблются в пределах «сила» — «дар» — «добродетель» [212, 25] ¹.

Рассматривая список категорий первого ряда, мы обратили внимание на то, что он тяготеет к двум полюсам: к «благодати» — такие категории, как *сю*, *фу* и т. д., и к «воздействию», в наиболее грубом виде представленном в *вэй* — «угроза силой». *Дэ* как бы является определенным синтезом этих двух моментов. Наше наблюдение мало что прибавляет к изолированному пониманию категории *дэ*. Однако оно наводит на мысль о важной роли *дэ* в каком-то процессе и о возможности его толкования через характер процесса и, наоборот, возможности понимания процесса с помощью всей многозначности этой категории. Именно эту цель и преследует глава «Сила *дэ*».

Глава 2

СИЛА ДЭ

Как уже отмечалось выше, в первой группе терминов наиболее важное место принадлежит *дэ*. Высказывания, в которых фигурирует эта категория, достаточно многочисленны и разнообразны по своему характеру, что позволяет расположить их в определенной последовательности — от высшего к низшему с указанием акцентированных моментов. Начнем с высшего уровня традиционного китайского мира, т. е. с Неба.

Необходимо напомнить, что китайский подход к Небу несколько отличался от привычного нам христианского. Для китайцев, как указывает, например, Фэн Ю-лань, в нем совме-

щались два понятия: природа и сверхъестественные силы, господствующие над ней, со свободным — в зависимости от темы — перемещением акцента с одного момента на другой [154, 192] ¹. В данном случае, по нашему мнению, акцент будет приходиться на первое понятие, судя хотя бы по тому, что Небо чаще всего встречается в наших текстах в сочетании с Землей — *тянь ди* ², однако было бы ошибочным счесть второй момент полностью отсутствующим.

Одним из важнейших свойств, равно как функций, этого сложного сочетания являлась его способность порождать и возвращать все сущее. В этом заключался основной закон его бытия — *дао*: «порождать и возвращать все сущее (букв. «десять тысяч вещей») называется *дао*» [81, 21]. Народ, естественно, не был исключением из всего остального и также считался порождением Неба: «Небо порождает простой народ» [81, 21]; «Небо порождает массы народа» [87, 1]; «Стремление Высшего Неба — в том, чтобы порождать народ» [65, чао II, цз. 12, 8а]. Именно эта сила порождения Неба (или природы) и определялась как сила *дэ*. И соответственно наоборот, содержание силы *дэ* Неба раскрывалось как способность его к порождению. Высказывания на эту тему можно выделить в отдельную, первую группу высказываний о *дэ*.

Первая группа. *Дэ* Неба

Необходимо отметить, что высказывания этой группы строятся либо как цитаты, либо как вариации на известное положение «И цзина» («Книги перемен») [110, 113]:

и юе тянь ди чжи да дэ юе шэн (62) — в «И цзине» сказано: Великое *дэ* Неба и Земли заключается (букв. «называется») в [способности] порождать [87, 77, 444].

Это же положение встречалось и без ссылки на «И цзин» и с некоторыми изменениями:

шан сюань чжи да дэ юе шэн (63) — великое *дэ* высшего сокровенного (Неба.— А. М.) заключается в [способности] порождать [87, 569];

фу шэн чжэ тянь ди чжи да дэ (64) — порождение — это великое *дэ* Неба и Земли [87, 431].

Возможен и функциональный вариант этого положения:

тянь ди и да дэ шэн цюнь ю (65) — Небо и Земля с помощью великого *дэ* порождают все сущее [87, 495].

Заботы природы, а следовательно, и содержание *дэ* далеко не были исчерпаны порождением. Предусматривались еще опека и уход за порождением:

тянь ди и да дэ суй у (66) — Небо и Земля с помощью великого *дэ* лелеют все сущее (букв. «вещи») [87, 630];

тянь ди... чуй шэн юй чжи дэ (67) — Небо и Земля... ниспослали порождающее и возвращающее *дэ* [87, 477].

Таким образом, сила *дэ* Неба — это, по сути дела, творящая, порождающая сила природы, и, как таковая, она тесно связана с временами года и может приобретать соответственно смене их различные посезонные характеристики [81, 438—440] ³. Однако эти характеристики применительно к политическому тексту далеко не равнозначны. Способность к порождению доминирует над остальными фазами естественного процесса. Это отражается и на подходе к *дэ* различных времен года. Порождение оказывается наиболее важным, наиболее общим свойством для всех сезонов:

тянь фэнь сы ши би ши фа шэн чжи дэ (68) — когда Небо делится на четыре сезона, то непременно возникает животворящая сила *дэ* [87, 14].

Вторая группа. *Дэ* монарха

С глубокой древности в Китае было известно, что, для того чтобы управлять, необходимо обладать особой таинственной силой, способной привести стрелу к цели («стрельбой из лука демонстрируют совершенство силы *дэ*» [134, т. II, 671]), правильно организовать разделение пространства по четырем направлениям, обеспечить чередование времен года и течение естественного процесса в целом. Эти индивидуальные сверхъестественные способности, которые многие синологи сравнивают с *маной* [145, 3; 155, 86, 91—92; 175, 17], обозначались так же, как и животворная сила природы, т. е. *дэ*. Подобное совпадение наводит на мысль, что *дэ* природы и монарха равносущны и что к монарху эти чудодейственные способности переходят от Неба. Высказывания о связи личного *дэ* и высших сил можно выделить в отдельную подгруппу.

Первая подгруппа. Личное *дэ* и высшие силы

цзы тянь шэн дэ (69) — [у наследника] сила *дэ* рождена Небом [87, 3];

дэ ши тянь шэн (70) — сила *дэ* действительно рождена Небом [87, 1].

Вторая подгруппа. Обретение *дэ*

ти тянь ди чжи да дэ (71) — [монарх] воплощает в себе великое *дэ* Неба и Земли [81, 841];

ти тянь дэ (72) — [монарх] воплощает в себе силу *дэ* [104, цз 233, 66];

фа тянь ди хань жун чжи дэ (73) — [я] скопировал всеобъемлющее *дэ* Неба и Земли [81, 827];

сян тянь дэ чжэ цзюнь чжи ти е (74) — копировать дэ Неба в этом сущность правителя [82, т. VI, цэ 297, 2562];

дэ сян тянь ди юе ди (75) — тот, у кого сила дэ является копией Земли и Неба, называется ди — император [81, 31].

Высказывания данной подгруппы нуждаются в некоторых комментариях. Прежде всего хотелось бы отметить, что отношения между Небом и монархом характеризовала двусторонняя активность: с одной стороны, Небо, породившее народ, желало видеть его устроенным и для этой цели выбирало наиболее достойного из людей, сообщало ему все необходимые качества и делало его как бы своим заместителем и повелителем всех остальных [65, чао I, цз. 5, 206; чао III, цз. 99, 14а], с другой — сам призванный стремился вступить в наиболее тесный контакт с Небом (или природой), чтобы получить от него все необходимое для успешного управления. Однако в высказываниях о переходе дэ, как можно убедиться на приведенных выше примерах, преимущественное отражение получила активность монархов. В центре внимания оказывается не перевод Небом своей силы в человека, а способы приобретения человеком силы Неба. Для характеристики этих способов ключевыми понятиями оказываются *ти* — «воплощать» и *сян* — «принимать вид», «уподобляться», «копировать» и т. д. Нам кажется, что для понимания приведенных выше примеров необходимо сказать несколько слов о характере действий, которые обозначались этими словами. Выше знак *ти* фигурировал в высказываниях о дэ. Однако этим его употребление применительно к отношениям между Небом и носителем политической власти далеко не ограничивается. Он мог встречаться и в высказываниях о самом Небе, о его замыслах и стремлениях — *тянь синь*, *тянь и*:

чжэнь ти тянь взй чжи (76) — я, государь, воплотил [в себе] Небо, для того чтобы заниматься управлением [104, раздел «Мин», 6, 46];

во нэн ти тянь и и чжэн бай гуань ян вань минь (77) — я смог воплотить [в себе] замыслы Неба, с тем чтобы установить порядок среди чиновников и возвращать простой народ [65, чао II, цз. 12, 5а] ⁴.

Нам кажется, что во всех этих примерах речь идет о некоей операции перевоплощения, понимаемой весьма конкретно, как возникновение общности по плоти между носителем высшей власти и Небом.

Если принять во внимание изоморфность отношений «монарх — народ» и «Небо — монарх», то определенную опору подобному пониманию *ти* можно увидеть в патерналистической форме этих отношений. Так, известное изречение «отец и сын — одна плоть» — *фу цзы и ти* применительно к народу могло быть развито следующим образом:

цзюнь ю фу е минь ю цзы е фу цзы и ти (78) — государь

подобен отцу, народ подобен сыну, [а] отец и сын — одна плоть [65, чао III, цз. 17, 76].

Смысл этого высказывания совершенно ясен: отношения государя к народу подобны отношениям между отцом и сыном. Но ведь то же самое, как нам кажется, можно сказать о Небе и государе. Монарх был, как известно, Сыном Неба — *тянь цзы* (79), он «служил Небу как отцу» [57, цз. 72, 3091], а Небо любило его как подлинного сына. «С древности, — писал цинский Гао-цзун, — кто из императоров — Сынов Неба не был его подлинным сыном — *тянь чжи цзы* (80), а поскольку они были подлинными Сынами Неба, то разве кого-нибудь из них Небо не любило?» [105, цз. шоу 3, 26].

Дальнейшей конкретизацией идеи общности плоти могут служить уходящие в глубокую древность легенды о чудесных рождениях основоположников династий. Эти представления о единосущности носителя власти — совершенномудрого человека и Неба китайская культура сохранила вплоть до нового времени. Так, цинский ученый Цуй Дун-би писал: «Ученые полагают, что рождение совершенномудрого происходит не из субстанции человека — *ци* (81), а в результате заимствования чистой субстанции — *цзин* (82) Неба» [107, цз. 13(1), 3а] ⁵.

Осталось сказать несколько слов о *сян* (83) — «копировать». Необходимо отметить, что операция копирования, равно как и ее объект, также мыслилась весьма конкретно. Копирование Неба включало в себя воспроизведение весьма наглядной или конкретно мыслимой картины Неба — звездного неба, высоты, где летают драконы, и, конечно, небесного свода, с которого светит солнце. Копирование Земли — уподобление ее поверхности с горами и реками [87, 555]. Операция уподобления также представлялась весьма конкретной. Так, в «Ли цзи» можно прочесть, что в день соответствующих жертвоприношений император облачался в специальное платье, на котором были изображены драконы, солнце, луна, звезды и т. д., император уподоблялся (*сян*) Небу. Ритуальные сосуды также подражали (*сян*) формой Небу [134, т. I, 590, 592].

Наше отступление о *ти* и *сян* можно закончить строфой из «Оды о Западной столице» Бань Гу, в которой обе эти категории присутствуют при описании дворца, рассматривавшегося, как известно, как модель мироздания: «[Он] воплощает (*ти*) и копирует (*сян*) Небо и Землю, [он] являет [собой] переплетение стихий *инь* и *ян*, [он] покоится на правильном месте — на самой душе Земли, [он] копирует [формы] великого изначального — круг и квадрат» [118, 603].

Конечно, «формы великого изначального — круг и квадрат» при строительстве дворца получали, на наш взгляд, более наглядное воплощение, чем сила *дэ* Неба в государе, тем не менее необходимо напомнить, что это были операции весьма близкие по своему характеру.

Насколько можно судить по приведенным выше примерам второй подгруппы, переход силы *дэ* от Неба и Земли в монарха осуществлялся методом копирования и уподобления. Цель этой операции состояла в том, чтобы конституировать носителя политической власти в качестве подобия высших сил, их равноценного заместителя: «Государь, заменяя Небо, распространяет управление» [65, чао III, цз. 99, 14а]. Естественно, что успех операции измерялся степенью подобия, идеалом же было полное тождество: «Император подобен Небу, его мысли и стремления — это мысли и стремления Неба» [65, чао III, цз. 71, 256—26а].

Подобное же соизмерение государя с Небом и Землей осуществлялось и относительно *дэ*. Дун Чжун-шу писал в «Чуньцю фань лу»: «Тот, у кого сила *дэ* равна Небу и Земле, называется *хуан ди* — император» [цит. по: 62, 17]. Аналогичные высказывания наших текстов образуют третью подгруппу:

дэ гэ тянь ди (84) — сила *дэ* [монарха] соответствует Небу и Земле [99, 893];

дэ сань тянь ди (85) — становится третьим по силе *дэ* [наряду с] Небом и Землей [80, т. II, цз 8, 77] ⁶;

дэ пэй тянь ди мин бин жи юе (86) — сила *дэ* [государя] равна Небу и Земле, сияние [его] — солнцу и луне [57, цз. 56, 2616];

пэй дэ лян и (87) — равняться по силе *дэ* двум субстанциям (*инь* и *ян*) [99, 1715].

Приведенные выше высказывания могут породить один вопрос: о каком равенстве с Небом и Землей говорят они — о полном или нет? По нашему мнению, речь в них идет не о полном равенстве. Наиболее категоричны в этом плане два последних высказывания. Равенство в них обозначено иероглифом *пэй*, который имеет определенное — терминологическое — значение в ритуале. Оно обозначает нахождение на одном уровне с главным объектом поклонения. Так, для алтаря *Шан ди пэй* употребляется применительно к позиции древних императоров — предков, которые выступают в данном случае в роли ближайших сподвижников (подданных, вассалов) небесного владыки. Этот последний занимает центральное положение на верхней террасе — *чжэн вэй*, императоры — на том же уровне, но по сторонам. Это местоположение и обозначается иероглифом *пэй* [158, 527—528]. Аналогично в храмах, где центральными объектами поклонения были императоры-предшественники, положение *пэй* выпадало на долю их ближайших и наиболее знаменитых сподвижников: таблички с их именами помещались в боковых галереях здания [158, 342]. По-видимому, и в случаях с менее конкретным значением *пэй* сохраняло иерархический момент. Так, сунский ученый Ван Мин-цин, сообщая о строительстве многочисленных храмов императорам-

предшественникам в царствование сунского Тай-цзу, наравне с монархами перечисляет и их ближайших сподвижников, которые были достойны стать рядом (*нэй*) с государем. О храме же богини Нюйва он говорит: «Традиция не упоминает никаких заслуженных сподвижников, которых можно было бы поставить рядом (*нэй*) с ней» [58, 4].

Короче говоря, мы придерживаемся мнения, что в высказываниях данной подгруппы речь идет о неполном равенстве, о равенстве уровней при разной позиции на них.

Четвертая подгруппа. Сила *дэ* — субстрат качеств

Исключительная важность успешного перехода силы *дэ* Неба в носителя власти объяснялась тем, что *дэ*, по сути дела, являлась субстратом всех необходимых монарху качеств, что может быть наглядно продемонстрировано возможностью следующих сочетаний:

- сяо дэ* (88) — сила *дэ* сыновней почтительности [87, 75];
- жэнь дэ* (89) — сила *дэ* гуманности [87, 75];
- мин дэ* (90) — сила *дэ* просветленности [87, 75];
- вэй дэ* (91) — сила *дэ* грозности [87, 76];
- жан дэ* (92) — сила *дэ* уступчивости [87, 59]?

Как субстрат качеств категория *дэ* весьма близко подходит к *чэн* — «искренность»⁸:

жэнь сяо чжи дэ (93) — сила *дэ* сыновней почтительности и гуманности [87, 2];

жэнь сяо чжи чэн (94) — искренность *чэн* сыновней почтительности и гуманности [87, 3];

сяо ю чжи дэ (95) — сила *дэ* сыновней почтительности и дружественности (92, цэ 7, 86);

сяо ю чжи чэн (96) — искренность *чэн* сыновней почтительности и дружественности [92, цэ 8, 12].

Это сходство объясняется тем, что приобретение обоих этих качеств означало, в сущности, одно и то же состояние — занятие правильной позиции в мире, которая позволяла правильно функционировать и в том числе правильно организовывать систему коммуникаций. Высказывания на эту тему можно выделить в отдельную подгруппу.

Пятая подгруппа. Коммуникативные функции *дэ*

Важнейшее место в данной системе коммуникаций будет, естественно, принадлежать верху. В этом также проявляется общность категорий *дэ* и *чэн*:

цзин чэн шан тун (97) — искренность ядра проникает в верхние сферы [81, 5];

хао шэн чжи дэ да юй шан сяоань (98) — сила любви к живому достигает высшего сокровенного [87, 671].

Смысл устремления вверх состоит в том, что только в этом состоянии возможна коммуникация с Небом:

вэй чжи чэн кэ и дун тянь (99) — только высшая искренность может тронуть (букв. «двинуть») Небо [81, 580];

вэй дэ дун тянь (100) — только сила *дэ* трогает Небо [81, 581].

Надо заметить, что перевод сочетания *дун тянь* представляет известные трудности. Буквально оно означает «двинуть Небо». Естественно предположить, что в нем заключен смысл сообщения движения. Однако исходя из того, что *чэн* — «искренность» никогда не имела той активной мироустроительной функции, которую имело древнее *дэ*, а также из того, что в высказываниях подобного плана для *дун* — «двигать» нет синонимичных выражений, а для *дун* — «тронуть», «воздействовать» они имеются⁹, правильнее будет воздержаться от буквального перевода *дун тянь* и понимать его в смысле налаживания связи с Небом.

Трудно назвать *сяо дэ* одним из проявлений общей силы. Конечно, когда мы рассматриваем ряд категорий: *сяо дэ*, *жэнь дэ*, *мин дэ* (102) и т. д., то иного подхода здесь вроде и быть не может. Однако, употребляемое изолированно, *сяо дэ* имеет тенденцию превращения в главный аспект всей силы *дэ* в целом.

Таким образом, сила *дэ* как субстрат качеств сориентирована наверх, а ее важнейшая функция состоит в том, чтобы налаживать контакт с высшими силами и воздействовать на них. В этой функции сила *дэ* выступает прежде всего как сыновняя почтительность — *сяо дэ*:

дэ у цзя юй сяо (103) — в силе *дэ* нет ничего сверх силы сыновней почтительности — *сяо* [81, 406; см. также: 81, 430; 87, 439].

Разумеется, подобный акцент на *сяо* не был постоянным. Он возникал, как мы уже сказали, при коммуникации с высшими силами:

чжи дэ чжи вэй сяо со и тун юй шэнь мин (104) — высшую силу *дэ* называют *сяо* — сыновняя почтительность, с помощью ее вступают в контакт с духами [87, 424]¹⁰;

да сяо чжи дэ тун юй шэнь мин (105) — великая сила *дэ* сыновней почтительности проникает в [сферу] духов [81, 51].

Выше мы уже останавливались на патерналистическом характере связи Неба с монархом: монарх в отношениях с Небом рассматривался как его сын — плоть от плоти. Здесь мы вновь сталкиваемся с подобным же явлением. Монарх относится к духам, в том числе и в особенности, конечно, к духам предков, как почтительный сын. Почтительный сын, естественно, не должен был ограничивать себя выражением почтения. Он должен был еще радовать и услаждать высшие силы: и *сяо* и *сян* (106) — «и почитать и услаждать» [81, 427]. Источник услаждения Неба заключался все в той же силе *дэ*. Высказывания на данную тему можно выделить в особую подгруппу.

**Шестая подгруппа. Сила дэ —
средство услаждения и воздаяния**

тянь со сян чжэ цзай дэ (107) — то, чем услаждают Небо, заключено в силе дэ [81, 836].

Возможность услаждения, естественно, предоставлялась государю:

кэ ю цзюнь дэ и сян тянь синь (108) — обладая силой дэ государя, можно усладить душу Неба [81, 426].

Услаждения и проявления почтительности не были, разумеется, результатом свободного волеизъявления монарха. Так же как и в случае с *чэн*, эти действия трактовались как ответ-благодарность (*бао*)¹¹ высшим силам:

чжао бао хао тянь чжи дэ (109) — проявить дэ ответной благодарности Небу [81, 500].

Третья группа. Реакция Неба на дэ монарха

Если монарху удавалось установить связь с высшими силами, то оттуда в скором времени поступал ответ — *да*. Небо замечало внизу «сияющее дэ» — *мин дэ* и присылало туда в виде различных чудесных природных явлений или талисманов свое подтверждение (*фу*) наличия этой силы у данного государя. Высказывания на данную тему можно выделить в особую подгруппу.

**Первая подгруппа. Обнаружение Небом силы дэ
в человеке и подтверждение ее наличия**

тянь цзянь мин дэ (110) — Небо следит за сияющей силой дэ (81, 432).

Необходимо отметить, что данное суждение отнесено нами к моменту обнаружения дэ, так сказать, логически, а не исходя из контекста. Небо следило за государем неустанно, отмечая в его поступках все правильное и ошибочное — *цюй чжи*. Вероятно, что в процессе этого наблюдения фиксировался и момент возникновения дэ. Высказываний, относящихся непосредственно к появлению дэ, нам выделить не удалось. Вообще надо сказать, что это — одно из самых темных мест в процессе мироустроения. То же самое, вероятно, можно сказать и об испытаниях дэ. В древности эта тема была, несомненно, более развитой. Ее отголоски можно найти в легенде о женитьбе Шуня на двух дочерях Яо, которая в этом плане может быть трактована следующим образом: Яо отдал своих дочерей в жены Шуню, чтобы проверить его способность управлять государством, Шунь выдержал испытание, образцово справился со своей задачей, отчего его сила дэ еще больше возросла, и он смог принять от Яо его престол [57, цз. 85, 3446].

Более отчетливо выделен момент подтверждения наличия силы *дэ*:

ди ван чжи дэ би ин тянь ди чжи фу (111) — сила *дэ* [государей древности] ванов и *ди* обязательно получала подтверждение Неба и Земли [81, 4].

Этот пример лучше всего прокомментировать цитатой из «Цзинь шу» («Истории династии Цзинь»): «Когда сила *дэ* государя проявила себя, обязательно вслед за тем должен появиться чудесный талисман, чтобы засвидетельствовать духовное единство государя и Неба» [цит. по: 170, 574].

Свидетельства Неба не ограничивались чудесным появлением магических предметов. Они могли выражаться также и в различного рода благих знамениях:

цзы гу ю дао чжи цзюнь сян жуй чжи лай ю цзя (112) — начиная с древности при государях, следовавших закону *дао*, благие знамения появлялись в изобилии [104, цз. 233, 5а];

дэ жунь цао му цзэ бэй сы хай фэн хуан лай цзи ци линь лай ю (113) — сила *дэ* орошает деревья и травы, [ее] потоки покрывают [все пространство между] четырьмя морями, прилетают фениксы и появляется единорог [57, цз. 56, 2520].

К списку положительных реакций Неба на *дэ* государя можно добавить появление таких таинственных предметов, как «планы из реки Хэ и письма из реки Ло», а также полное спокойствие в природе, урожайные годы, появление драконов и т. д. [57, цз. 49, 2293]. Но самой важной реакцией на *дэ*, безусловно, является вручение Небом его обладателю мандата на царствование. Высказывания на данную тему и составят следующую подгруппу.

Вторая подгруппа. Усыновление Небом обладателя *дэ* и вручение ему мандата

Небо усыновляло своего избранника среди людей и делало это, основываясь исключительно на наличии у него *дэ*. Примером наиболее радикальной формулировки этого положения может служить высказывание цинского Тай-цзуна, относящееся ко времени его полемики с минскими властями, когда выяснялся вопрос, кто же действительно имеет право называться Сыном Неба: «Простолюдин,— писал Тай-цзун,— обладающий большой силой *дэ*, может стать Сыном Неба, а Сын Неба, утративший силу *дэ*, может превратиться в изгоя» [65, чао II, цз 28, 466—47а]. В окончательное признание Небом государя как своего сына входило, разумеется, и вручение ему мандата на правление (*мин*). Это вручение было результатом воздействия (*гань*) на Небо силы *дэ* претендента:

цзы си ван шоу тянь мин мин ци ю эр и гань дэ (114) — с древних времен получение сияющего мандата Неба государем

было результатом воздействия [его] силы *дэ* на две субстанции [87, 594]¹²;

вэй синь шоу мин гань тянь е (115) — [то, что] вновь получен мандат, есть [результат] воздействия на Небо [81, 23].

Вручив мандат своему сыну, Небо не бросало его на произвол судьбы. Оно постоянно наблюдало за ним, дарило его своим расположением — *цзюань* и помогало ему. Причем необходимо подчеркнуть, что эта помощь могла оказываться не монаршей личности в целом, а лишь императорскому *дэ*. Это были отношения по *дэ*, и, как таковые, они были изоморфны отношениям по крови, которым и противопоставлялись: Небо не знает родственных отношений, оно помогает лишь обладателю *дэ*. Эта помощь — тема высказываний третьей подгруппы.

Третья подгруппа. Помощь Неба обладателю *дэ*

Необходимо отметить, что тема «Небо помогает только *дэ*» относится к акцентированным моментам в системе традиционных политических представлений. Она фиксирована в ряде устойчивых выражений — формул. Приведем самые распространенные из них:

тянь вэй дэ фу (116) — Небо помогает силе *дэ* [81, 250];

вэй тянь фу дэ (117) — Небо помогает силе *дэ* [81, 2].

Возможен вариант с заменой *тянь* на *сань лин*:

сань лин фу дэ (118) — духи трех [видов]¹³ помогают *дэ* [87, 1].

Ударение могло быть перенесено на *дэ*:

вэй дэ ши фу (119) — Небо помогает только силе *дэ* [81, 579, 649; 65, чао II, цз. 28, 466].

Итак, говоря о связи монарха с Небом, отметим, что ее можно представить в виде знакомого уже нам трехфазового процесса: получение *дэ*, воздействие с помощью обретенной силы на высшие сферы, реакция их на это воздействие, выражавшаяся в ниспослании помощи. О значении этого последнего акта для обладателя власти будет сказано ниже.

Четвертая подгруппа. Нарушенная связь между Небом и монархом, утрата *дэ*

Остается сказать еще несколько слов о неполадках в коммуникации «монарх — Небо». О важности обретения *дэ* монархом сказано уже достаточно. Это как раз то, что делало государя государем. Но особую тему представляет утрата некогда имевшегося *дэ*. Потеря *дэ* влекла за собой неспособность к управлению, развал аппарата, нарушение мира в народе [57, цз. 49, 2290]. Небо могло отреагировать на ошибочные действия монарха предостережениями — различными грозными или удивительными явлениями природы. Однако чтобы внять им и вне-

сти исправления в свою деятельность, необходимо было обла-
дать все той же силой *дэ*:

нэн ин чжи и дэ цзэ и цзю сяо ван (120) — [в том случае, если государь] в состоянии отреагировать на них силой *дэ*, странные явления и бедствия исчезают [57, цз. 60, 2671].

Если же его сила *дэ* оказывалась недостаточной, несчастья становились неотвратимыми [57, цз. 49, 2290; цз. 60, 2671] и приводили в конечном счете к гибели как самого монарха, так и государства. Это положение зафиксировано в одном устойчивом и довольно распространенном выражении, которое гласит:

ю дэ чжэ чан у дэ чжэ ван (121) — обладающий *дэ* — преуспевает, не имеющий *дэ* — гибнет [99, 1474].

Это же применительно к государству выражалось в краткой формуле, как правило эпитете государя-неудачника:

ши дэ ван го (122) — утратить *дэ* — потерять государство [65, чао III, цз. 114, 86].

Сфера распространения бедствия могла иметь и более крупный масштаб:

и жэнь ши дэ хо цзи вань фан (123) — один человек теряет *дэ*, и бедствие распространяется на десять тысяч земель [65, чао I, цз. 5, 22а].

Четвертая группа. Сила *дэ* династии

В предыдущих разделах был описан простейший случай коммуникации «монарх — Небо». В них был взят тот монарх, который сам вступает в контакт с Небом, сам приобретает свое *дэ* и как бы сам творит свою судьбу. Такая ситуация отнюдь не была наиболее распространенной в политической истории Китая. Она возникала, по сути дела, лишь при основании новых династий. Государи же преемники в своих отношениях с Небом зависели не только от личных качеств, но и от внутренних возможностей династии в целом, т. е. от силы *дэ* своей династии. Сила *дэ*, таким образом, могла быть не только личной потенцией отдельного монарха, но и достоянием всей династии¹⁴. Тексты не оставляют здесь никакого сомнения. В них мы можем прочесть о *Хань дэ*, *Цзинь дэ*, *Суй дэ*, *Тан дэ*, т. е. о силе *дэ* династий Хань, Цзинь, Суй, Тан и т. д.

Сила *дэ* династий зависела от двух важнейших факторов: от движения элементов в природе, т. е. от фазы цикла, и от движения *дэ* по династийной цепи. В природе попеременно господствовали качественно различные силы пяти элементов — *у син*. Сила династии должна была быть однородной с господствующим элементом. Она возникала одновременно с принятием на себя соответствующим элементом главной роли в мировом движении и иссякала со сменой его другими элементами. Согласно традиционным китайским представлениям, династия Ся правила силой элемента дерева, династия Шан-Инь — металла, династия

Чжоу — огня, Цинь — воды, Хань — огня, Вэй — земли; в эпоху Нань-Бэй чао династия Цзинь — силами огня, Сун — воды, Ци — дерева, Лян — огня, Вэй — земли, Чжоу — дерева, Суй — огня, Тан — земли, Сун — огня и т. д. [104, цэ 234, 586—606].

Эта теория была очень популярна во времена династии Хань, но в дальнейшем ее влияние сильно уменьшилось. Она предназначалась в основном для осмысления исторического процесса и легитимации царствующей династии. На остальные же политические и особенно внешнеполитические представления она не оказала значительного воздействия. Для последних гораздо более важной темой было движение *дэ* по династийной линии.

С данной точки зрения смена династий представляется как создание, накопление, поддержание и иссякание общединастийного запаса *дэ*. Личные качества государя оказываются в данном случае отодвинутыми на задний план, первостепенное значение приобретает процесс накопления-растраты *дэ* династии. Естественно, что царствующая династия подчеркивает лишь одну сторону этого процесса, а именно накопление. Проблема накопления *дэ* (*цзи дэ*) [81, 35, 36, 57, 821, 822; 87, 20] становится одной из главнейших государственных забот: «[Я, государь], постоянно забочусь о накоплении *дэ*» [81, 822]. Деятельность монарха зависит главным образом от того, на какую фазу процесса накопления она приходится, в связи с чем резко возрастает значение личных качеств предшественников и особенно, конечно, основоположников данной династии.

Первая подгруппа. Сила *дэ* основоположников

Само место основоположников в династийной линии служило доказательством того, что они обладали силой *дэ*, ибо получали Поднебесную не по наследству, а *ю дэ чжи гу* (124) — «в силу обладания *дэ*» [65, чао II, цз. 28, 47a]. Они проявили специфическое *дэ*, «*дэ* заложения основы» — *кай цзи чжи дэ* (125) [81, 31]. Для основания (*цзи*) династии необходимо было мощное, обильное (*хоу*) *дэ*. Обычно у начала новой династии помещали двух основоположников. Первый (*цзу*) закладывал основу, и его *дэ* реализовалось и передавалось потомству в особом виде — *гун*, что можно перевести как «подвиг», «свершение», «великое дело» или «слава» [155, 85—86]. Вторым был *цзун*. Обычно так же назывались и все последующие представители династии. Их общая функция заключалась в охране созданного основоположником:

вэй гун и чуан е вэй цзу дэ и шоу чэн вэй цзун (126) — тот, чей подвиг состоит в основании династии¹⁵, является предком-основоположником *цзу*; тот, кто силой *дэ* сохранил созданное, является предком-основоположником *цзун* [81, 34].

Так, для династии Хань основоположником *цзу* был, естественно, Лю Бан, получивший храмовое имя Гао-цзу, но *цзуном*

были не непосредственные преемники, а император Вэнь-ди [57, цз. 5, 137—138] ¹⁶. Это разделение основоположников породило устойчивое сочетание *цзу цзун гун дэ* — «подвиги и сила дэ основоположников *цзу* и *цзун*» [81, 432], где на долю первых приходились подвиги как особая реализация дэ, на долю вторых — дэ с функцией сохранения достигнутого:

цзу ю гун эр цзун ю дэ (127) — у основоположника *цзу* — подвиги, у основоположника *цзун* — сила дэ [81, 37, 491].

Естественно, что основоположники в силу самой исторической задачи, выпавшей на их долю, были одновременно и главными накопителями дэ:

цзу цзун чжи цзи дэ (128) — накопленное дэ основоположников *цзу* и *цзунов* [81, 821; 87, 20].

Эти накопления были основным капиталом преемников, ибо именно у основоположников дэ достигало небывалого расцвета — *лун шэн* и потому могло впоследствии передаваться потомству:

цзу цзун чжи дэ тянь ди бин лун ши цзи цзы сунь (129) — сила дэ основоположников *цзу* и *цзунов* велика и изобильна, как Небо и Земля, [она] передается сыновьям и внукам [80, т. III, цз 16, 78; 81, 257].

Преемники основателей династии получали, таким образом, возможность унаследовать и использовать чужое дэ — дэ своих предшественников (реже — императоров древности [81, 23]). *Чэн, фэн, сы* («получить от высшего, по наследству»), *си* (130) («использовать») — все эти глаголы постоянно сопутствуют дэ в официальных документах [81, 54, 427, 821; 87, 2, 39, 68]. В результате предшественники приобретали особую важность в глазах наследников. Они превращались в *ле шэн, лэй шэн* (131) — «ряд совершенномудрых», а унаследованное от них дэ — в *сю дэ* [81, 54, 418, 433; 87, 2, 9, 68], т. е. в благодатное или прекрасное дэ ¹⁷.

Важнейшее для данной группы сочетание *гун дэ* представляет определенные трудности для толкования. Что отличает компоненты его друг от друга и что объединяет их? В каком отношении друг к другу они находятся? В «Ли цзи» можно прочесть следующее высказывание на эту тему: «Когда практика дэ установлена, [в мире] не бывает бедствий, [происходящих] от беспорядков и насилия, когда великие деяния завершены, в государстве воцаряется покой» [134, т. II, 670]. Здесь дэ и *гун* выступают как два этапа устройства; дэ — начальный и менее конкретный, *гун* — завершающий. Даже если не ставить их в определенную временную последовательность, практика дэ выглядит более общим видом деятельности в противовес более конкретному свершению деяний, как чему-то государственному. Первое место здесь явно принадлежит дэ, что выглядит вполне естественно, если к категориям дэ и *гун* подходить как к методам управления. Придерживавшийся данной точки зрения Су

Дун-по, располагая династии по степени убывающего совершенства, дал такую последовательность:

- правившие только с помощью *дэ*;
- правившие с помощью и *дэ* и *гун*;
- правившие только с помощью *гун*;
- правившие посредством силы;
- правившие посредством убийства [80, т. I, цз 5, 8].

Однако при перемене точки зрения положение *гун* и *дэ* на шкале ценностей может меняться. *Гун* сохраняет первое место и при подходе к *гун дэ* с точки зрения истории династий. В этом плане все государи распадаются на две четкие группы в зависимости от своего положения в династийной линии или в зависимости от исполнения той или иной из двух важнейших задач династии, являющихся одновременно и двумя важнейшими условиями процветания. Одни — объединяли империю силой и совершали военные подвиги — *у гун* (132), другие — обеспечивали мирное процветание методами цивилизованного правления — *вэнь чжи* (133). Соответственно первые назывались *чуан е чжи цзюнь* (134), т. е. «государи, заложившие основу», вторые — *шоу чэн чжи чжу* (135), «государи, сохраняющие достигнутое» [220, 334]. Как можно видеть, принципы данной классификации почти полностью совпадают с принципами разделения на *цзу* и *цзунув*. Поскольку *цзу* — основоположники занимали более высокое место в династийной иерархии, постольку и их атрибут — *гун* отодвигал *дэ* на второй план. Но вместе с тем, по нашему мнению, *гун* нельзя совершенно отрывать от *дэ*, ибо считалось абсолютно бесспорным, что свершившие великие деяния были избранниками Неба и что избрание производилось по признаку обладания *дэ*¹⁸. Следовательно, *гун* можно рассматривать как одну из форм реализации *дэ*, что и позволяет *гун* входить в качестве гомогенного элемента в передаваемый по наследству общединастийный запас силы *дэ*.

Вторая подгруппа. Слабое личное *дэ*

Возможность наследования силы *дэ* предшественников превращала царствующего монарха из единственного человека перед Небом всего лишь в одно звено длинной цепи. Это, безусловно, уменьшало ту тяжесть давления, которая должна была падать на плечи человека — единственного посредника между Небом и людьми. Возвысив предшественников, царствующий монарх получил возможность перенести источники своего могущества наверх и в прошлое, снять это бремя со своих личных качеств и даже, более того, при каждом подходящем случае, а их было немало — столь часто возникавшее в стране бедственное положение плохо мирилось с доктриной всемогущества царствующего монарха, — заявлять о недостаточности и слабости своих внутренних потенций, ибо слабость одного звена в цепи

стала вполне допустимой. В результате жалобы царствующего монарха на недостаточность своего *дэ* оказались одной из наиболее распространенных тем официальных документов; стало принято характеризовать свое *дэ* как слабое, недостаточное:

лян дэ (136) — слабое, ничтожное *дэ* [81, 6, 11, 29, 393, 400; 87, 63];

гуа дэ (137) — слабое, ничтожное *дэ* [81, 2, 403, 414, 563, 686; 87, 592];

фэй дэ (138) — слабое, ничтожное *дэ* [81, 405, 570, 573, 581];

дэ бу мин (139) — *дэ* не светит [81, 571; 580, 836];

дэ бу лэй (140) — *дэ* не подходит [81, 482, 510, 575, 580; 87, 420, 607];

дэ фу гэ (141) — *дэ* не подходит [81, 573].

Иногда были возможны декларации о совершенном отсутствии *дэ*:

бу дэ (142) — не обладаю силой *дэ* [57, цз. 49, 2290, 2298; 65, чао III, цз. 99, 14а; 81, 575; 87, 56, 459, 560, 655].

Вот далеко не полный список выражений, которыми пользовались для заявления о своих ограниченных возможностях обладатели высшей власти.

Человек, призванный играть роль посредника между Небом и людьми и не обладавший всемогуществом, для успешного выполнения своих функций нуждался в помощи, и эта помощь приходила к нему. Она шла как сверху, так и снизу. О помощи сверху мы уже говорили. Монарх получал ее от Неба как реакцию на свое *дэ*. Наиболее распространенная формула помощи — *мэн (шоу) тянь (цзюань) ю* (143) — «получить помощь и благорасположение Неба» [65, чао II, цз. 20, 8б, 45а; цз. 21, 17а, 26а; цз. 25, 3б; цз. 33, 15б]. Цель помощи: *чжу цзюнь дэ* (144) — «помочь силе *дэ* государя».

Ниспосланные сверху содействие и благорасположение оказывались как бы компенсацией слабости личного *дэ* государя: «боюсь, что [мое] *дэ* не подходит [для управления]... но, к счастью, я опираюсь на помощь Неба и Земли» [81, 29]. Подобная опора позволяла при недостатке личной силы *дэ* взойти на трон [81, 570, 579; 87, 592] и сохранять порядок в Поднебесной [81, 2]. Непосредственными же помощниками монарха были чиновники: *гу гун* — «руки и ноги [государя]». Они были призваны помогать государю: *фу гуа дэ* (146), *ю юй лян дэ* (147) — «помогать [моему] слабому *дэ*» [81, 260; 87, 69], *фу чжэнь бу дэ* (148) — «помогать мне, [государю], не имеющему *дэ*» [81, 579]¹⁹. Для того чтобы выполнить эту функцию, чиновник должен был обладать силой *дэ* того же качества, что и государь: *тун дэ* (149) — «такое же *дэ*» — это словосочетание является непременным элементом в характеристике примерного чиновника [81, 324, 326, 328, 329, 331, 332]. Это обстоятельство позволяло чиновникам согласовывать свои силы *дэ* между собой и с государем и оказывать помощь последнему: *се и дэ и сю фу*

(150) — «слить [свои силы *дэ*] в единое *дэ* и тем оказать помощь [государю]» [81, 412]. Естественно, что при отборе людей для государственной службы большое внимание обращали на их *дэ* [164, 402, 408, 409]. Этот акцент на *дэ* независимо от того, что вкладывали в это понятие авторы характеристик и какие мотивы двигали ими, кажется нам весьма примечательным.

Пятая группа. Важнейшие характеристики силы *дэ*

Выше мы говорили об источниках, размерах и обладателях силы *дэ*. Попробуем теперь посмотреть на силу *дэ* со стороны ее внутреннего содержания, имея в виду, конечно, главным образом *дэ* государя.

Нам кажется, что основной характеристикой силы *дэ*, так же как и искренности *чэн*, будет отнесение ее к классу интеграторов с миропорядком. Отличие *дэ* от *чэн* в этом плане будет заключаться в том, что *чэн* — это состояние и следствия его суть реакции на правильное положение в мире, *дэ* же, особенно *дэ*, обращенное вниз, имеет сильно выраженный функциональный оттенок, является воздействующей силой и, как таковая, она часто вводится предлогом *и* [65, чао II, цз. 28, 14а; 81, 401, 686; 87, 2, 72, 573], например *хуа минь и дэ* (151) — «изменять народ с помощью *дэ*» [87, 569].

Из определения *дэ* как интегратора сразу же возникает одна из первых его характеристик — единство *дэ* с основным мировым законом — *дао*. Действительно, чтобы результаты воздействия на мир были благоприятными, «*дао* и *дэ* должны быть едиными» — *дао дэ и* (152) [81, 726, 854, 868]. Поскольку же мировой закон — *дао* прежде всего воплощен в естественном процессе, которому подчиняются Небо и Земля, то естественно, что конкретизацией единства с *дао* будет для *дэ* характеристика соответствия (*хэ*) Небу и Земле.

Первая подгруппа. Соответствие *дэ*

да и цзай юй тянь ди хэ ци дэ (153) — о, как велик тот, кто привел свое *дэ* в соответствие с Небом и Землей [87, 75];

юй тянь ди хэ дэ чжи вэй шэн (154) — тот, кто привел свое *дэ* в соответствие с Небом и Землей, называется совершенномудрым — *шэн* [87, 27];

вэй тянь вэй да хэ ци дэ чжэ фу вэй (155) — лишь Небо велико, и тот, кто привел свое *дэ* в соответствие с [ним], не встретит противодействия [87, 450].

Легко заметить, что человек, приведший свое *дэ* в соответствие с Небом и Землей и обладающий в результате этого совершенной мудростью, есть как раз то лицо, на котором Небо должно остановить свой выбор при вручении мандата на власть:

цзи хэ дэ и шуо мин (156) — поскольку [его] сила *дэ* нахо-

дится в соответствии с [Небом и Землей], [он] получает мандат [87, 371].

Следуя далее по пути конкретизации внутреннего содержания *дэ*, вернемся еще раз к данному в начале этой главы определению *дао*: «порождать и возвращать все сущее» — вот в чем содержание основного мирового закона. Воплощением его является сила *дэ* Неба и Земли, порождающая все сущее. На долю же избранника Неба, приведшего свое *дэ* в соответствие с Небом и Землей, естественно, падает задача непосредственного продолжения их дела, т. е. функция охраны, опеки, защиты всего порожденного Небом. В связи с этим главным содержанием *дэ* государя оказывается любовь ко всему живому. Это — один из наиболее акцентированных моментов *дэ*, поэтому высказывания на данную тему, естественно, выделяются в отдельную подгруппу.

Вторая подгруппа. *Дэ* любви ко всему живому

чжэнь и *хао шэн вэй дэ* (157) — я, император, полагаю, что любовь ко [всему] живому и есть *дэ* [81, 905; 87, 628];

ди ван чжи дэ мо да хао шэн (158) — в силе *дэ* [древних] императоров, *ванов* и *ди*, нет ничего более великого, чем любовь ко [всему] живому [81, 28];

дэ мо шэн юй хао шэн (159) — ни в чем сила *дэ* не достигает такой полноты проявления (букв. «цветения»), как в любви ко [всему] живому [87, 620].

Вне всякого сомнения, *хао шэн чжи*, т. е. «любовь ко [всему] живому», есть наиболее часто употребляемое определение к *дэ* [см., например: 65, IV чао, цз. 121, 12а; 81, 653, 737, 831, 876; 87, 27, 474, 492, 623, 668].

Дэ «любви ко всему живому» имеет целый ряд производных значений. Таким, например, является «благотворное *дэ*», или «*дэ* спасительное», — *цю цзи чжи дэ* (160) [87, 445], «миротворное» *дэ*, т. е. то, с помощью чего заставляют «сложить оружие», — *ци гань гэ* (161), [87, 472]. В этом значении *дэ* утверждает свое доминирующее положение относительно других средств воздействия монарха на подвластный ему мир. Так, *вэй* — угроза применения силы, будучи сопоставлена с *дэ*, характеризуется как «вспомогательное средство» [87, 632]. Предпочтение, оказываемое силе *дэ* перед *син* — «наказаниями», покоится на том же основании. Его можно проиллюстрировать следующим рассуждением Дун Чжун-шу: «Сила *ян* — это *дэ*, сила *инь* — это *син*, в *син* главное — убийство, в *дэ* главное — жизнь» [цит. по: 57, цз. 56, 2502]. Поскольку и в деятельности монарха и в деятельности природы главный акцент падал на момент порождения, то предпочтение *дэ* перед *син* выглядит вполне логичным. Оно закреплено в часто употребляемом афоризме *сянь дэ (эр) хуу син* (162) — «воздействовать вначале силой *дэ*

[и лишь] затем наказаниями» [81, 753; 87, 482, 608, 624, 660, 671].

Вероятно, в одном ряду с этими значениями *дэ* как мирного средства находится и *дэ* со значением сообщения ходу вещей спонтанного характера, т. е. *дэ* «недеяния»: *дуань гун цзао у бин юнь тун тянь кэ вэй чжи дэ е* (163) — «сидеть сложа руки, [но при этом] творить все сущее²⁰ и управлять движением мироздания — это можно назвать высшей силой *дэ*» [87, 444].

Третья подгруппа. *Дэ* — сила упорядочивания

Возвращаясь к силе *дэ* в аспекте ее соответствия Небу и Земле, легко можно предположить у этой категории группу значений, связанных с проблемой упорядочивания внешней среды²¹. Действительно, если Небо и Земля, следуя *дао*, являются наиболее совершенными воплощениями миропорядка, то сила *дэ*, приведенная в соответствие с ними, естественно, должна действовать в этом направлении, служить инструментом упорядочивания мира: *юн дэ вэй чжи* — «использовать силу *дэ* для приведения [государства в идеальный] порядок» (164) [81, 722] — вот наиболее достойное употребление *дэ*.

С точки зрения лица, упорядочивающего внешний мир, последний распадается на две части: те, кто идет против порядка — *ни чжэ* (165), и те, кто в той или иной мере его придерживается — *шунь чжэ* (166). С первыми борются оружием или угрозой его применения — *вэй*. По отношению же ко вторым применяют мирное средство упорядочивания, т. е. *дэ*: *шунь чжэ и дэ фу чжи* (167) — «тех, кто сообразуется с [мировым законом], опекать и направлять с помощью *дэ*» [65, чао II, цз. 28, 14а]. Здесь — точка сближения двух значений *дэ* — мирного, идущего от любви ко всему живому, и мирного, упорядочивающего в силу непротивления порядку.

Выше мы перевели глагол *фу* как «опекать» и «направлять». Этот перевод в достаточной мере условен. Он не передает всей полноты китайского понятия. По нашему мнению, в политических текстах традиционного Китая *фу* означало деятельность по поддержанию и сохранению порядка в той среде, которая не противилась активному упорядочиванию. Эта деятельность включала в себя совокупность различных более частных действий, преследовавших ту же цель. Последние, разумеется, осуществлялись также при помощи силы *дэ*. Среди них можно назвать операцию *гэ* — упорядочивание, понимаемое как расстановка по своим местам и введение в надлежащие рамки [см. 155, 243]²²:

синь дэ гэ юй шан ся (168) — благоухающее *дэ* [все] расставляет на свои места вверху и внизу [81, 23];

мин дэ чжао эр шан гэ (169) — сияющее *дэ* проявляет [себя], и наверху [все остается] на своих местах [81, 25];

вэй чжэн дэ кэ и гэ у (170) — лишь правильное *дэ* может расставить по своим местам [все] сущее [81, 581].

Следующим шагом на пути к приведению в идеальное состояние всего того, что не противится порядку, можно считать *хуа* — упорядочивание как преобразование в наиболее соответствующий вид:

хуа минь и дэ (171) — преобразовывать народ с помощью силы *дэ* [87, 569];

вэй у дэ хуа тун юй вань фан (172) — только интенсивно воздействуя на десять тысяч сторон с помощью силы *дэ* и преобразуя их, [можно] управлять ими [65, чао III, цз. 5, 18а];

вэй во ле цзу май дэ би жэнь чжи су хуа юй хэ пин (173) — усиленно проявляя *дэ* и покровительствуя людям, мои славные предки, преобразовав нравы, добились мира и гармонии [87, 27].

Последний пример говорит нам о той цели, которую преследовало преобразование, — о гармонии и мире. По традиционным китайским понятиям, это очень близкие состояния, ибо мир, мирное состояние мыслились как результат гармонии, и эта последняя как бы находила в нем свое наиболее законченное выражение. И то и другое осуществлялось с помощью силы *дэ*, имело ее своим источником или не могло быть достигнуто из-за несовершенства личного *дэ*. Например:

дэ се тянь жэнь (174) — сила *дэ* [правлящей государыни] устанавливает гармонию между Небом и людьми [80, т. II, цз 8, 78];

туй цы чжи дэ и ань шу бан (175) — проявлять высшее *дэ* и тем успокаивать государства [87, 73];

чжэнь дэ бу мин у и чжао тянь ди чжи хэ (176) — мое *дэ* не проявляется, и мне нечем вызвать гармонию Неба и Земли [81, 580];

хэ чжун ань минь гай бэнь шэн жэнь чжи дэ (177) — мир и гармония среди людей основаны на силе *дэ* совершенного мудрого [81, 390];

ю чжэнь бао дэ би жэнь бу нин (178) — из-за слабости моего *дэ* люди не имеют мира [87, 649].

Четвертая подгруппа. Универсальность *дэ*

Мир и гармония — такова конечная цель мироустройства по китайским понятиям, таков и конечный пункт длительного путешествия силы *дэ* с неба на землю, вернее, в сферу общественных отношений. Нам остается только упомянуть еще об одном моменте, связанном с этим нисхождением. Его можно рассматривать и как внутреннюю характеристику силы *дэ* и как особенность ее движения. Речь идет об универсальности *дэ*. Универсальность, как и все основные качества *дэ*, восходит к природе Неба и Земли. Она присуща им в силу того, что две эти основ-

ные части вселенной объемлют все — *хань жун*, отсюда одна из характеристик их *дэ* как *тянь ди хань жун чжи дэ* (179) — «всеобъемлющее [или всесодержащее] *дэ* Неба и Земли» [81, 827]. Естественно, что функции Сына Неба требуют, чтобы и его сила *дэ* была столь же всеохватывающей. С этой целью монарх копирует (*фа*) универсализм высшего *дэ* [81, 827]. Но сила *дэ* Земли и Неба была универсальна в соответствии с их строением и назначением: Небо все покрывало (*фу*), Земля все несла на себе (*цзай*), и не было в мире ничего, что бы находилось за их пределами: *у со бу жун* (180) — «нет ничего, что бы они не охватили» [87, 647]. Монарх должен был скопировать эту универсальность в обязательном порядке: «Начиная с глубокой древности среди совершенномудрых императоров — *ди* и просветленных императоров — *ванов*, правивших [миром], не было таких, кто бы не копировал всепокрывающий [характер] Неба и всеносящую [сущность] Земли» [87, 555]. Но монарх по физической природе своей был всего лишь человеком, всего лишь точкой в космосе. Поэтому все качества и способности, полученные им от высших сил, воплощаясь в нем, выражаясь современным языком, подвергались свертыванию и преобразовывались в личные достоинства, поэтому, чтобы вновь обрести универсальный характер, они должны были пройти через развертку²³ и вновь из личных качеств стать императивами мирового закона — *дао*. Эта развертка осуществлялась в тех формах, которые предлагала природа: она решалась как распространение качеств монарха в пространстве подобно явлениям природы. На первом месте стояло, конечно, подобие Небу. Сила *дэ* монарха, как небесный свод, накрывала Землю:

хуан шан хао шэн чжи дэ фу бэй тянь ся (181) — сила *дэ* императора, заключающаяся в любви [ко всему] живому, накрывает Поднебесную [65, чао IV, цз. 121, 12а];

хуан ди дао дэ гао юань фу цзай тун юй тянь ди (182) — путь *дао* и сила *дэ* императора [простираются] и ввысь, и вдаль, они [все] накрывают собой и [все] несут на себе, подобно Небу и Земле [99, 1595, 1693].

При переводе данного примера мы добавили слово «все», ибо отличительным свойством и *фу*, и *цзай* Неба и Земли была их универсальность: «Небо потому и называется высоким, что оно все собой накрывает. Земля потому и называется широкой, что она все на себе носит» [93, 323—324].

Насколько конкретными мыслились эти операции, можно видеть из описания идеального состояния в мире при идеальном государе у ханьского конфуцианца Чао Цо: «И не было среди живых существ таких, которые бы были не накрыты [государем], и не было среди растений таких, которые бы [император] не нес [на себе, как Земля]» [57, уз. 49, 2293].

Для «накрытия» важны, таким образом, прежде всего широта охвата, достигающая в идеальном варианте универсальности,

и многочисленность охватываемых. Естественно, что эти качества и подчеркиваются в первую очередь:

сюань дэ гуан бэй (183) — сокровенное *дэ* накрывает на обширном [пространстве] [87, 113]; *дэ фу чжао минь* (184) — сила *дэ* накрывает мириады людей [81, 831].

Недостаточное *дэ*, естественно, не может «накрыть» даже свой народ:

дэ бу нэн фу (185) — сила *дэ* не накрывает [народ] [57, цз. 9, 290].

Сильное же *дэ*, наоборот, распространяется и на «варваров»: *дэ бэй жун цян* (186) — сила *дэ* накрывает [варваров] жун и цян [75, т. I, цз. 63, 434].

Акт «накрытия» силой *дэ* сверху подразумевает уподобление государя Небу: нахождение наверху и охват всего, что внизу. Образы, идущие от этого уподобления, служат как бы иллюстрациями положения о государе как наместнике, заместителе, подобии Неба и Земли.

Пятая подгруппа. Распространение *дэ*

В предыдущем разделе мы остановились на уподоблении государя Земле и Небу. В данном разделе нам предстоит столкнуться с еще одним видом уподобления, менее конкретным, но занимающим неизмеримо более важное положение в системе традиционных политических воззрений. Мы имеем в виду представление о государе как центре, распространяющем свое влияние во все стороны. Распространение, естественно, в силу общего подобия деятельности природы и государя принимало натуралистическую форму. Оно было подобно звуку, ветру, грому, но наиболее употребительным образом был, пожалуй, поток *цзэ*, поток силы *дэ*, *дэ цзэ* [см., например: 81, 5, 6, 49, 69, 415, 508, 580, 823, 914, 87, 57, 445, 644]. В основу его, вероятно, был положен образ весеннего потока, животворного начала, образа прихода весны и пробуждения природы:

фа ян чунь эр ши дэ цзэ (187) — копируя разгар весны, распространять поток силы *дэ* [81, 409].

Уподобление силы *дэ* светилам имело основанием все то же общее соответствие между миром людей и природы:

дао хэ ху цянь кунь дэ мин ху жи юе (188) — *дао* — путь [императора] соответствует Земле и Небу, сила *дэ* [его] сияет, подобно солнцу и луне [87, 56].

Сравнение силы *дэ* с ветром и громом слишком наглядно, чтобы требовать дополнительных комментариев. Простое наблюдение того, как все склоняется под ветром и как все живое боится грома, должно было подсказать эти образы:

шэн дэ жу фэн ле лэй сюнь (189) — сила *дэ* совершенномудрого яростна, как ветер, и внезапна, как гром [87, 77].

О важности момента «распространения» для системы политических представлений можно судить и по тому факту, что для выражения этого акта была выработана масса разнообразных устойчивых выражений, «формул». Наиболее употребительный вариант «формулы» с силой *дэ* — четырехчленная конструкция из двух качеств государя и двух глаголов, несущих смысл практического применения и распространения этой силы. Например:

- бу дэ пан жэнь* (190) — распространять силу *дэ* и разливать гуманность *жэнь* [87, 695];
бу дэ син жэнь (191) — распространять силу *дэ* и практиковать гуманность *жэнь* [81, 838];
бу дэ туй энь (192) — распространять силу *дэ* и распространять милосердие *энь* [81, 835];
бу дэ ши хуй (193) — распространять силу *дэ* и распространять доброту [81, 29];
ши дэ ши хуй (194) — распространять силу *дэ* и распространять доброту [81, 840];
бу дэ син хуй (195) — распространять силу *дэ* и практиковать милосердие [81, 433];

Различные менее распространенные варианты «формул»:

- дэ янь энь пу* (196) — сила *дэ* разливается, как океан, и милосердие *энь* распространяется повсюду [81, 841];
дань фу хун дэ (197) — сильно распространяется обширное *дэ* [87, 2];
хун сюань дэ хуа (198) — далеко распространяются сила *дэ* и преобразование [87, 449];
сюань бу дэ хуа (199) — распространяются сила *дэ* и преобразование [65, чао II, цз. 19, 11а];
энь бу хао шэн чжи дэ (200) — милостиво распространять силу *дэ* любви ко всему живому [81, 823];
юн ся хао шэн чжи дэ (201) — навечно затопить силой *дэ* любви ко всему живому [81, 841].

Как можно видеть из приведенных выше примеров, распространение — один из самых акцентированных моментов на всем пути силы *дэ* с Неба на Землю. По важности его можно сравнить разве что с «воплощением» *дэ* Неба в монархе. В сущности, весь процесс нисхождения *дэ* с Неба и ее влияния на мир можно свести к двум словам — «воплощение» и «распространение». Это, по сути дела, две фазы трансформации мирового закона: от закономерностей природы — в личное качество и из личного качества — в императив мирового закона. Подобная трансформация есть важнейший пункт всей традиционной системы китайских представлений о мире как системы, построенной на принципе соответствия законов природы и общества, ибо именно она, эта трансформация, и выполняет роль преобразования закономерностей мироздания в живой процесс политического управления.

ХАРАКТЕР ОСНОВНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА СОГЛАСНО ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ

В главе, посвященной *дэ*, мы попытались показать, что случаи употребления этой категории не выступают как изолированные, а, наоборот, связаны друг с другом и как бы представляют собой звенья одной цепи, или фазы определенного процесса. К подобным результатам может привести анализ и других категорий, например системы взаимоотношений «внутреннее — внешнее» или «верх — низ», не говоря уже о близких *дэ* понятиях из первой группы терминов. Во всех этих случаях неизбежно приходится сталкиваться с очевидными свидетельствами существования какого-то процесса, который, по нашему мнению, является основным политическим процессом в мире «Китай — варвары» и главные этапы которого мы попытаемся ниже описать.

Разделенный мир

В ходе многовековой практики взаимодействия с окружающими народами китайское общество приобрело большой опыт внешних контактов и оформило его в весьма своеобразную систему представлений о мире. По мере исторического развития эти представления подвергались существенным изменениям, тем не менее с некоторыми допущениями можно считать, что с эпохи Хань¹ и вплоть до второй половины XIX в.² китайское общество пользовалось одной, неизменной в своих главных чертах доктриной внешних сношений, в основе которой лежал принцип разделения мира на две абсолютно разные по своим качествам части: Китай и все остальное. «Все остальные», где бы они ни были и кем бы они ни являлись, считались «варварами»³. В исторической литературе это построение принято обозначать как «мир хуа — и», т. е. мир, состоящий из цветущего, цивилизованного Китая и нецивилизованных «варваров»⁴.

Согласно традиционным китайским представлениям, превосходство Китая над «варварами» мыслилось не как узкополитическое, а как тотальное, как превосходство во всем, как превосходство цивилизации над варварством. Оно рассматривалось не как достигнутое, а как единственно возможное состояние, состояние, предопределенное самой природой, столь же естественное, как различие между отцом и сыном, мужчиной и женщиной [78, т. IV, цз. 215(1), 1623]; иными словами, превосходство Китая считали не результатом более быстрого исторического развития, а фактом вневременного порядка, следствием основного принципа в строении мира — дуальной конструкции. По этому же принципу строилась и земная поверхность. Так, согласно

традиционным географическим представлениям китайцев, которые, подобно географическим представлениям средневековой Европы, были насыщены символическим содержанием, само Небо отделило их земли от остального мира различными естественными преградами: пустынями, горами, морями. Все, что было за этими барьерами, было внешним, «варварским»; все, что было внутри, в центре — китайским, внутренним [99, 1807, 1941]. Это географическое разделение мира прямо, непосредственно детерминировало коренное различие в нравственной природе народов, населявших две его части. Ибо китайцы считали, что строение человеческого тела зависит от Неба и Земли, внутренний мир — от начал *инь* и *ян* и что, следовательно, «глупость и мудрость коренятся в природе, твердость и мягкость [характера] идут от земли и воды» [99, 1826, 1911, 1941].

Естественно, что историческое развитие «внешних» и «внутренних» земель, если так можно выразиться, оставаясь в рамках китайских представлений, шло различными путями. «Земли Хуася, — говорится в энциклопедии „Тун дзянь“, — находятся в центре того, что освещает солнце и луна между верхней и нижней твердью. Все живое там получает здоровое жизненное начало (*ци* — дух). Характер людей там уравновешенный и добрый, почвы плодородны, а растительность разнообразна. Поэтому там появляются на свет совершенномудрые, которые наследуют [друг от друга] нормы [поведения] и учения и претворяют их [в жизнь]... Земли же [варваров] расположены по краям. Жизненные начала там нездоровые. У них не рождаются на свет совершенномудрые, и там некому исправить первоначальные нравы» [66, 985].

Весьма примечательно, что в первую очередь здесь подчеркнута недостаточность нравственная. Нравственная недостаточность внешнего мира служила основой для одного из наиболее характерных и фундаментальных постулатов китайской (справедливости ради надо заметить, что этот подход был свойствен не только китайцам) традиционной культуры, который гласит, что окружающие народы — не совсем люди. «Они лицом — люди, духом же — звери», — говорит вслед за традицией Бань Гу, автор «Хань шу» [57, цз. 94 (II), 3834]. «Варвары — [лишь] лицом люди, духом же — звери. И нет у них ни чувства долга, ни правил поведения», — повторит с горечью более чем через тысячу лет один из минских военных министров [74, 204]. «Лицом — люди, духом — звери», «подобны диким зверям», «близки к диким зверям», «дикие звери по природе», «дикие звери по духу» [82, т. VIII, цз. 495, 3854; 96, т. III, цз. 194, 1609; 99, 1949, 2036] — близость «варваров» и диких зверей — это настоящий рефрен политических текстов.

Подобный подход к некитайцам объясняет, почему для китайских исторических текстов и официальных документов, касающихся внешних сношений, в высшей степени характерна отрица-

тельная нравственная характеристика окружающих народов, которые в глазах китайцев, как правило, корыстны, глупы, хитры, непостоянны, непокорны, склонны к жестокости, воинственны и т. д. [82, т. VIII, цз. 487, 3799; цз. 488, 3805, 3806, 3807; 99, 1611, 1628, 1653, 1658, 1695, 1826, 1829, 1841, 1911, 2104].

Немногим из соседних народов удавалось в глазах китайцев подняться над этим уровнем. Такая честь принадлежала, например, Тибету. «Тибет в древности назывался *Фоо* (буддийское государство.— А. М.). По сравнению со всеми другими варварами он намного ближе к нормам человеческой жизни (*жэнь дао*)» [59, 380]. Это — свидетельство цинского времени⁵.

В представлении китайцев, все, что отличало их от «варваров», можно свести к двум основным моментам. Во-первых, окраинное положение «варваров» предопределило склонность их ко злу и неспособность выработать надлежащие нормы поведения (создать цивилизацию). Во-вторых, отсутствие цивилизации привело к тому, что в своем поведении они не руководствовались твердыми принципами, а вели себя в зависимости от обстоятельств: «Подчиняются они или бунтуют — зависит от того, находятся ли они в расцвете сил или в упадке» [99, 2075], поэтому им нельзя доверять [96, т. III, цз. 194(I), 1609].

Комбинация этих двух факторов определила отношение китайцев к своим соседям, которое можно выразить весьма кратко: «Варвары — бедствие для Китая» [78, т. IV, цз. 215(I), 1623, 1625; 99, 1841].

Универсальная монархия

Возникает вопрос, что могло связать воедино мир, разделенный столь глубоко, что народ одной его части отказывался признать людей из другой подобными себе и считал их своим бедствием. Выход из этого затруднения был найден в концепции универсальной власти императора⁶.

Первое положение этой концепции гласило, что власть китайского императора — единственная. «На небе не может быть двух солнц, на земле — двух государей» — это знаменитое изречение из классической книги «Ли цзи» стало штампом для политических документов и исторических текстов [99, 1560, 1715]. Второе положение утверждало, что эта власть — универсальна. Его часто выражали с помощью образов Земли и Неба — символов полноты охвата — все накрывающей и все несущей на себе твердей: «по охвату [император] подобен Небу и Земле», «подобно Небу — все покрывает, подобно Земле — все несет на себе» [99, 1595, 1693, 2131]. Отсюда естественно вытекал вывод, что «все, кто под Небом, — подчиненные императора» [99, 2104] и, следовательно, для императора не было в мире «внешнего» [69, 78—79; 87, 1592; 113, цз. 12, 13а].

Эти черты традиционной концепции власти выражали, вероятно, какие-то глубинные свойства и потребности китайской ханьской и послеханьской государственности. Необходимость в них была столь сильной, что доктрина универсальной власти успешно выдерживала борьбу с политической реальностью в самые неблагоприятные для себя времена. От нее не отказались даже в периоды раздробленности Китая, как, например, в эпоху Нань-Бэй чао. «Я правлю на [всем пространстве между] четырьмя морями, и все живое подвластно мне», — говорит император династии Северная Вэй (386—533), территория которой охватывала лишь часть «китайской равнины» [99, 1797]. Этой доктрины придерживались и сунские государи, также распространявшие свою власть не на все собственно китайские земли и тем не менее делавшие заявления, подобные следующему: «Я управляю тысячами государств, не делая различия между близкими и далекими» [82, т. VIII, цз. 485, 3787, цз. 488, 3808]. Само собой разумеется, их современники, государи династии Ляо, также считали, что им подвластна вся Поднебесная [216, 317]. Эта фикция проецировалась и в прошлое. Мины, например, поддерживали сунскую версию об их власти над всей Поднебесной [65, чао III, цз. 15, 16].

Мироустроительная монархия

Единственная и всеохватывающая власть императора отнюдь не рассматривалась лишь как политическая. Она приносила порядок в мироздание и поддерживала нормальное функционирование всего космоса. Считалось, что именно благодаря ее благотворному воздействию не происходило затмения солнца, планеты и звезды следовали своим путем, холмы и горы не рушились, реки и потоки беспрепятственно текли по своему руслу [57, цз. 6, 160]. Для людей эта власть была подобна свету солнца, ибо не было не освещенных ею; подобна чистоте луны, ибо не было насладившихся ею [99, 1689, 1693]. Она приносила мир, хороший урожай и отводила стихийные бедствия [99, 1659]. Одним словом, она выступала как условие и гарантия нормального существования людей. Поскольку монарх был единоличным устроителем и единственным источником блага в мире, то распространение его влияния на мир напоминало распространение кругов по воде, т. е. шло из одной точки во все стороны, сначала на ближних, потом на дальних⁷. Однако по мере удаления от центра содержание власти не менялось. В благородной цели обеспечения нормальной жизни «дальним» традиционная политическая доктрина склонна была видеть свою сущность. Знаменитый цинский географ Ли Чжао-ло в предисловии к работе своего современника, известного историка Ци Юнь-ши «Хуан чао фань бу яо люе» («Важнейшие сведения об окраинных зем-

лях периода царствующей династии») ⁸ так сформулировал эти традиционные взгляды: «[Государь] вмещает их (окружающие Китай народы.— А. М.) подобно Земле и Небу, вскармливает их как отец и мать, освещает их подобно солнцу и луне, внушает им страх подобно раскатам грома. Если они голодны, [государь] кормит их, если они в холоде, одевает их, если они приходят [к нему], заботится о них, если они стараются, вознаграждает их, если они бедствуют, спасает их, если у них есть способности, принимает их на службу, жалует им титулы и землю, наделяет [их правителей простым] народом, воспитывает их заботой и применяет к ним строгости [лишь] согласно нормам поведения. [При этом] Сын Неба не [стремится] получить от них никакой пользы: ни от единого человека, ни от единой пяди земли. [По отношению к ним] Сын Неба не проявляет ни малейшего пристрастия — как при вручении самых малых наград, так и при применении самых строгих наказаний» [101, 26]. Это называлось «*тянь ди чжи дао* (202) [96, т. III, цз. 194 (I), 1609], — путь Неба и Земли», т. е. метод обращения с «варварами», подобный отношению Неба и Земли ко всему сущему.

Таким образом, вся судьба мира зависела от состояния одной личности — китайского монарха: «И если один человек (государь.— А. М.) следует *дао*, то десять тысяч государств наслаждаются миром»; и наоборот: «Если один человек теряет добродетель — *дэ*, бедствия распространяются на десять тысяч земель» [65, чао I, цз. 5, 206 — 216].

Эта концепция универсальной, благотворной и мироустроительной императорской власти, как и вся традиционная китайская модель мира, дожила до середины XIX в.

Внешние отношения — процесс воздействия на «варваров»

Совместив описанные выше особенности «варваров» со свойствами императорской власти, можно представить характер взаимодействия китайского государства с внешним миром.

Первое. «Варвары» — объект императорской власти. Это положение — почти тавтология универсальности императорской власти. Тем не менее оно имеет свое, закрепленное в официальных формулах выражение, фиксирующее не только универсальность власти, но и дуальную структуру мира. Вот, например, цитата из императорской декларации, сделанной по случаю присвоения должностей местным тибетским старшинам в начале династии Мин: «Я, [император], получил мандат Неба и властвую над Китаем и варварами и всеми своими действиями стремлюсь водворить мир в народе» [74, 15]. Еще одно подобное заявление, сделанное в связи с беспокойным поведением «варваров».

«Нынче,— заявляет император,— я правлю Китаем и держу в спокойствии варваров четырех сторон» [74, 19].

Второе. Если «варвары» — объект императорской власти, то она должна оказывать на них влияние. А так как их первоначальная природа была несовершенна, то естественно, что императорская власть должна была изменить ее — *хуа*. Здесь заключено глубочайшее отличие отношений старого Китая с внешним миром от современной международной практики. Сейчас считают, что источник изменений — внутри общества, что внешние связи строятся на признании своего партнера таким, какой он есть, и на выявлении общих интересов. Китай же видел смысл и цель внешних сношений лишь в том, чтобы изменить, преобразовать внешний мир, а сами отношения рассматривал как процесс преобразования.

Надо сказать, что в научной литературе до сих пор существует некоторая неясность относительно агента воздействия. Неясно прежде всего, кто или что воздействует на внешний мир — цивилизация Китая в целом или только монарх. Этот вопрос был недавно затронут в связи с дискуссией о переводе простейшей китайской фразы *гуй Тан хуа* — «вернуться к преобразующему влиянию Тан». Спор возник о том, кому приписывать *хуа* — «преобразующее влияние». П. Демьевиль перевел «des T'ang», Ф. А. Бишофф счел это ошибкой и предложил перевод «du T'ang», мотивируя тем, что в тексте имеется в виду возврат к цивилизации всего Китая, всей страны, а не к отдельным лицам царствующей династии [124, 23]. Нам кажется, что в данном случае прав был П. Демьевиль и что источником преобразующего влияния является не культура страны в целом, а только личность государя. К этому заставляет склониться и подход к внешним сношениям как к части мироустроения. Последнее предположение подтверждают тексты официальных документов, формулы распространения влияния в которых всегда соотносятся с политической властью: иногда с династией и государством в целом, но чаще всего непосредственно с личностью монарха. Например: «Великая чистая сила *дэ* государства заботится [о варварах] четырех сторон и проявляет [по отношению к ним] мягкость» [81, 937]; «Грозная сила династии далеко простерлась» [87, 702]; «Грозная сила августейшего далеко действует» [87, 444]; «Грозные и благие силы [воздействия] нашего императора простерлись [повсюду]» [105, цз. 52, 36].

На императорское воздействие внешний мир реагировал двояко. Одни народы сразу покорялись ему. Их действия определялись как *гуй шунь* (203) — «предаться власти [императора], сообразуясь [с мировым законом]». *Гуй шунь* являлось нормальной типичной реакцией на императорское воздействие. Но были и досадные исключения, *ни мин* (204) — «идушие против воли Неба». К ним приходилось применять силу, и затем их определяли как *гуй сян* (205) — «предавшиеся власти в результате

капитуляции». Таковыми маньчжуры считали мусульманские народы [101, цз. 16, 34а]. Примерное поведение давало возможность переменить *гуй сян* на *гуй шунь*. Так, Гао-цзун после окончания военных действий в Непале в 1792 г. принял во внимание всю «глубину и искренность раскаяния» непальцев и согласился считать их не *гуй сян*, а *гуй шунь* [105, цз. шоу 4, 7а].

Теоретически все исчерпывалось этими двумя категориями, третьего дано не было, ибо не подпасть под влияние было невозможно. Силы воздействия распространились на весь мир. В своей универсальности они были подобны Земле и Небу: «Благая сила *дэ* императора [все]накрывает и [все] несет на себе» [99, 1606]; «Нет того, что бы [сила *дэ*] не накрывала или не несла на себе» [99, 2133]. В своей направленности они согласовались с мировыми законами. Так, Чжу Си определял силу *дэ* как *хунь жань тянь ли* (206) — «нераздельная с великим принципом Неба» [83, 18]. Это означало, что сопротивление китайскому влиянию безнадежно: оно, в сущности, есть всего лишь преходящий момент в процессе общего мироустройства, который при нормальном течении должен был приводить к тотальному подпадению «варваров» под власть китайского императора — *мо бу лай фу* (207), *мо бу гуй хуа* (208) — «нет таких, кто бы не пришел покориться, нет таких, кто бы не обратился к преобразению» [99, 1594, 1595]. Это и выражалось в их приездах с данью ко двору.

Приезд «варваров»

Универсальность и мироустроительные функции монархии придали приезду «варваров» четыре абсолютно чуждые современным внешнеполитическим представлениям черты.

Первое. Приезд был обязательным. Этот принцип был установлен на заре китайской истории, откуда и шла его популярная формулировка в иньском гимне:

С данью никто не посмел не явиться пока,
К нашим царям не посмел не прийти, говоря:
«Этот обычай от Шан учрежден на века!» [54, 465].

Действительно, с точки зрения универсальной и мироустроительной монархии неприезд «варвара» мог означать либо ее собственную несостоятельность, либо сопротивление «варвара» воле Неба, сопротивление, которое она должна была сломить.

Второе. Приезд извне рассматривался как следствие внутреннего положения в самом Китае, как следствие больших или меньших успехов в общем деле мироустройства, а поскольку оно целиком зависело от силы *дэ*, то и как следствие воздействия на внешний мир силы *дэ* монарха или династии: при наличии *дэ* «варвары» приходили и покорялись, при отсутствии — пребывали

в хаотическом состоянии. Предельно четко это сформулировано в «Сун ши» применительно к эпохе Тан. Там сказано: «Когда сила *дэ* династии Тан пришла в упадок, с периферии [перестали] приезжать» [82, т. VIII, цз. 485, 3783]⁹.

Третье. Поскольку проезд рассматривался как один из моментов мироустроения, то он оказывался в непосредственной связи с другими сторонами этого процесса, весьма далекими как от внешней, так и от внутренней политики. Например: «Сезоны в гармонии, год урожайный... управление согласуется с порядком чередования стихий *инь* и *ян*, весь народ достигает единства с законом *дао* и силой *дэ*, дальние страны стремятся к преобразованию и приезжают ко двору» [81, 406]. Аналогичная декларация: «Великое сокровенное [Небо] ниспосылает помощь, от храма предков и алтарей [божеств Земли и злаков] нисходит благодать, времена года [следуют друг за другом] в гармоничной последовательности, простой народ изобилует и множится, ход колесниц и способ письма унифицированы, в ширине колеи и начертании знаков — великое единство, пластины — из яшмы, сургучная паста — из золота¹⁰; поднявшись ввысь [на гору, я] совершаю жертвоприношения, сто [семейств варваров] маней подносят дары, десять тысяч государств приезжают ко двору, двор и провинции радуются, Китай и варвары ликуют» [87, 14]. Связь предков извне и контактов с верхом не случайна. Эти факты могут быть сопоставлены и непосредственно, ибо между успокоением внешних и потусторонних сфер много общего¹¹, все это — моменты гармонизации различных частей космоса: «Среди варваров мань, и, жун и ди нет таких, которые бы не покорились с почтением; нет таких среди духов гор и рек, которые бы не успокоились и не умиротворились» [87, 617].)

Четвертое. Поскольку устройство мира совершалось последовательно, от центра вдаль, к периферии, то приезды оказывались не просто моментом в этом процессе, а одним из завершающих моментов. Это создавало смысловую и текстуальную близость между приездами извне и знаменами свыше, удостоверявшими наступление полной гармонии. Ханьский император У-ди так рисовал картину благополучия в начале династии Чжоу: «[Варвары] ди и цян приходили и покорялись. Небесные тела не сбивались с пути, не было затмений солнца и луны, холмы и горы не рушились, реки и потоки не спаруживались, единороги и фениксы скапливались в окрестностях, письмена и планы всплывали из рек Ло и Хэ» [57, 160].

Насколько устойчивой и неслучайной была связь между проездом «варваров» и появлением единорогов, можно судить хотя бы по тому, что этот же мотив можно обнаружить и через много столетий после У-ди, в эпоху Тан: «Единороги и фениксы, драконы и черепахи скапливаются в окрестностях и разгуливают по близости, [варвары] мань и и, жун и ди приезжают издалека и приносят в дань драгоценности» [87, 417].

Преображенные «варвары»

Воздействие императорского *дэ* на внешний мир было огромным и благотворным. Оно вызывало у «варваров» стремление к преобразованию — *сян хуа* (209). Это состояние внешнего мира было одним из важнейших элементов миропорядка. «Десять тысяч земель в состоянии *сян хун*» [65, чао VI, цз. 1469, 16]¹². Так описывалось идеальное международное положение китайской империи.

Цивилизирующее влияние Китая на другие страны не было чистой политико-идеологической фикцией. Многие народы Восточной Азии испытали на себе благотворное влияние древней и блестящей культуры Срединной империи. Так, например, японцы постоянно помнят об этом [169, 135], а народы островов Рюкю ведут начало своей культурной истории с момента установления отношений с Китаем [180, 185]. Однако традиционная китайская политическая теория под термином *хуа* чаще всего имела в виду нечто совершенно иное, а именно приобретение «варварами» «искренности», которая позволяла им согласовывать свое поведение с миропорядком.

Чэн — столь же трудная для перевода категория, как и *дэ*, и, подобно последней, имеет корни в реальной политике, где она, как мы видели в гл. I, является чаще всего идеальным состоянием объекта воздействия, а вершиной уходит в облака философских спекуляций. *Чэн* имеет много переводов: «истина», «совершенство», «реальность», «правдивость» и т. д. [см. 129, 89]. Обычно на русский язык *чэн* переводится как «искренность». Последний вариант вполне оправдан, но необходимо иметь в виду при этом, что *чэн* не есть здесь антоним лицемерия, притворства, не есть характеристика поведения человека, соотносенная с общепринятыми нормами. Китайская мысль это качество помещает на шкале, измеряющей близость человека к надлежащему ходу вещей, степень соответствия его деятельности основным мировым законам. Это опять-таки как и *дэ*, необходимый элемент миропорядка. Это — ориентир на добро, на должное [129, 89—103]. Под *чэн* понималось вмешательство в моральную деятельность человека фактора внешнего и высшего по отношению к нему [129, 142]. В применении к системе внешних сношений это означало подверженность императорскому влиянию или прямой результат этой подверженности.

Чэн — «искренность» приобреталась методом обращения, прихода или даже возврата к ней — *гуй чэн* (210), вверением ей себя — *тоу чэн* (211). Это — один из наиболее важных поворотных моментов в жизни «варвара». Сообщения о подобных событиях буквально заполняют соответствующие политические тексты [см., например: 101, цз. 2, л. 26а, цз. 3, л. 20б, 24а, цз. 10, л. 16а, цз. 11, л. 33б, цз. 12, л. 19б, цз. 13, л. 12б, 16б, цз. 15, л. 36б; 59, 272, 296, 298, 299, 301, 302, 311, 312, 321].

Приобретение искренности давало «варварам» возможность «соответствовать Высшему Небу» — *гэ шан тянь* (212) [101, цз. 15, 21а]; «быть покорными», а точнее, «сообразующимися с [законами мироздания, или, что то же самое, династии или государя]» — *шунь* [101, цз. 15, 21а, 36а; 59, 299, 301, 302, 305, 318]; «быть обращенными к трансформации» — *сян хуа*; «предаться искренности и обратиться к преобразованию» — *тоу чэн сян хуа* (213). Таким образом, *чэн* — «искренность» являлась и следствием и причиной «преобразования» — *хуа*.

Способ проявления искренности был, в сущности, один — приезд с дарами ко двору. Китайский текст постоянно связывает два этих факта в форме устойчивых выражений типа *шу чэн фэн гун* (214) — «выразить искренность и принести дань» или *чэн синь чжи гун* (215) — «с искренностью в сердце приносить дань» [65, чао IV, цз. 140, 266; цз. 142, 156]. Связь сохраняется и в рассуждениях. Вот, например, заключение императорского распоряжения эпохи Мин о наградах одному ламе из Синина: «Не так давно [этот монах] приехал в столицу на аудиенцию. Я рад тому, что он проявил искренность своих стремлений к добру и уважение долга» [74, 39]. Или: «[Таким образом мы] ответим на их искренность, выражающуюся в приезде [от них] послов с данью» [74, 70].

Иными словами, с точки зрения высокой теории значение приезда ко двору заключалось в том, что он давал возможность «варварам» выразить свою «искренность». С этой точки зрения приезд с данью извне есть прежде всего форма выражения искренности. Это предельно четко выразил цинский Гао-цзун: «Я не ценю [привезенных варварами] вещей, я ценю лишь их искренность (*чэн*)» [65, чао VI, цз. 1493, 17а].

Итак, императорский двор подобно магниту притягивал к себе всех обладающих качеством *чэн*, и обладатели его, преобразившиеся (*хуа*) или еще только стремившиеся к преобразованию (*сян хуа*), ехали туда, невзирая ни на опасности, ни на трудности пути, чтобы выразить Сыну Неба свою давнюю [99, 1669], «верную долгу» [99, 1693], предельную [99, 1594, 1656] искренность, а их приезд, как уже говорилось выше, означал не что иное, как завершение процесса мироустройства и воцарение в мире полной гармонии.

ЧАСТЬ II

СТАТУС ТИБЕТА — СТАТУС ДАЛАЙ-ЛАМ

Глава 1

ХАРАКТЕР И ТРАДИЦИОННЫЕ ТИПЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ПЕРИОД ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОВЫХ ДИНАСТИЙ

К моменту установления отношений с Тибетом маньчжуры еще не были властелинами Китая. Однако в это время они уже начали выдвигаться на роль доминирующей силы в Восточной Азии, и их политика получила вполне осознанное направление на создание империи — направление, столь многократно наблюдавшееся в этом районе за долгую историю Китая, а потому уже имевшее в своем распоряжении целый набор готовых форм и методов, выработанных многочисленными предшественниками. Поэтому при определении характера и типов внешних сношений маньчжуров необходимо учитывать, в какой мере они шли в русле китайской традиции и в какой отклонялись от нее, насколько их возвышение и последующее завоевание ими Китая согласуется с общим ходом китайской истории, насколько их идеология однотипна с традиционной китайской и насколько их отношения с тибетцами укладываются в традиционную китайскую систему отношений. Ответ на эти вопросы может дать сравнительное описание политики двух династий — Мин и Цин — в первые годы их существования. При всем историческом своеобразии каждого из выбранных периодов, на наш взгляд, между ними существует и много общего. Прежде всего их объединяет сходство основной политической задачи — создание и стабилизация военным или мирным путем «сферы влияния», сходство методов осуществления политики первых лет — методов «призывания» соседних народов, сходство инструментов мирной системы контроля над землями, «лежащими за заставами», системы местной администрации и приездов с «данью» и, наконец, сходство политико-идеологических доктрин, в рамках которых оформлялись эти отношения. Если сходство в этих четырех пунктах окажется вполне убедительным, то правомерность применения общих положений традиционной китайской политической доктрины ко времени возвышения маньчжуров будет, на наш взгляд, вполне доказанной.

Первые годы династии Мин и ее политика в тибетских землях

Едва закончив подчинение Собственно Китая, император династии Мин Чжу Юань-чжон (1368—1398) на втором году своего правления под девизом Хуньфу (1369) г.) направляет к тибетцам посольство с манифестом, в котором сказано: «В древности, когда наши императоры (*ваны* и *ди*) управляли Китаем, они достигали добродетели — *дэ* и следовали по истинному пути — *дао*. Народ при этом жил в мире, и не было никого, включая варваров четырех сторон, кто бы не пребывал в спокойствии. В недавнем прошлом варвары — *ху* (монголы.— А. М.) воровски захватили Хуася (Собственно Китай.— А. М.) и господствовали над ним более ста лет. Кто из имеющих разум может сдерживать гнев, когда головной убор и обувь меняются местами?»

В последние годы варварские правители потеряли власть. Повсюду стали вспыхивать междоусобицы. Народ бедствовал. Тогда я приказал генералам стать во главе [своих] войск и усмирить землю между морями (Китай.— А. М.). Получив поддержку народа, я основал главное в Поднебесной государство. Назвал его Да Мин (Великое Ясное). Взял девизом правления Хуньфу (Безграничная Воинственность). [Ныне], подражая истинному пути — *дао*, стремлюсь обеспечить благосостояние простому народу. Вы же, туфани (имеются в виду тибетцы.— А. М.), живущие в западном крае, еще, вероятно, не слышали, что Китай уже един. Поэтому и обращаюсь к вам с подобным манифестом» [74, 1].

В этом манифесте при всей его неопределенности четко выражены три мысли. Первая: главным государством в Поднебесной является Китай. Он соотносится с «варварской периферией» так же, как «головной убор с обувью». Вторая: состояние «варварской» периферии зависит от положения дел в самом Китае — при идеальном правлении прежних государей «варвары» были спокойны. Третья: высшим благом государства является спокойствие в народе и среди «варваров». Первый шаг на пути к успокоению «варваров» — это оповещение их о воцарении в Китае идущего правильным путем императора.

Однако среди «варваров» это спокойствие восстанавливалось, по-видимому, далеко не сразу. Из записи, следующей за текстом манифеста, можно узнать, что он не произвел на тибетцев большого впечатления. «Когда посол прибыл к туфаням, то туфани не подчинились» и пришлось отправлять повторное посольство [74, 1]. Неподчинение их заключалось в том, что они занимались грабежами и не повиновались новым чиновникам.

Китайское правительство подкрепило свою декларацию целым комплексом мер, среди которых известное место принадлежало прямому вооруженному подавлению. На всем протяжении царствования первого императора династии Мин — т. е. в те-

чение 30 лет — документы пестрят сообщениями о творимых фанями беспорядках и о карательных походах против них. Остановимся на некоторых из этих сообщений.

Хронологически одним из первых идет известие о разграблении тибетцами г. Линьтао (на р. Таохэ, район Ланьчжоу) [74, 1 — 2], датированное 1369 г. Командующий войсками китайского гарнизона в этом районе *чжи хуй* Вэй Чжэн, переправившись через замерзшую реку, нагнал виновных. К сожалению, на основании документов невозможно определить точные границы района, где происходили волнения. Но, по всей вероятности, он был достаточно обширным и охватывал территорию пров. Ганьсу и западную часть пров. Сычуань. Покорением Ганьсу в 1370 г. занимался генерал Сюй Да [74, 2]. Он же в дальнейшем должен был по течению рек спуститься на юго-восток в Сычуань, с тем чтобы и там восстановить порядок. Часть войск Сюй Да под командованием генерала Дэн Юя вышла из Линьтао и, двигаясь на северо-запад, достигла Хэчжоу (к юго-западу от Ланьчжоу, на р. Дасяхэ) [74, 3]. Затем Дэн Юй был направлен в Сычуань, где должен был покарать тамошних фаней за ограбление послов, которые направлялись к императорскому двору [74, 7]. Известно, что в районе Миньчжоу также происходили бои [74, 3].

Несмотря на краткость, приведенные известия позволяют сделать несколько выводов о характере военных операций в пограничном с тибетцами районе в первые годы правления новой династии. Позволим себе опереться на аргументы негативного порядка. Китайские официальные документы обычно довольно скрупулезно фиксируют каждое военное столкновение и указывают понесенные противником потери, захваченные трофеи и т. д. Отсутствие записей такого рода позволяет предположить, что военные столкновения, вероятно, исчерпываются упомянутыми выше и что вряд ли вне поля зрения китайской бюрократии остались какие-нибудь более или менее значительные военные операции. А если это так, то мы можем сказать, что данный район проявил большое безразличие к смене династий. Его реакция на это событие не имела политического характера. Жители этого района не оказали организованного сопротивления пришедшей к власти новой династии — династии Мин, но в то же время нельзя сказать, чтобы они приветствовали ее приход. Этот район при смене династий просто вышел из-под контроля имперской администрации, и в нем пришлось «восстанавливать порядок», направляя китайские войска в его важнейшие стратегические пункты. Военные действия, таким образом, не носили тут политического характера, а скорее имели цель утвердить власть новой «администрации».

Несколько иными были события на юго-западе Сычуани в округе Юньляньчжоу. Некто, происходивший из местного, некитайского населения, по имени Бянь Чжан выдал свои отряды

за императорские войска пров. Юньнань и занял округ Чаннин. Сычуаньский военачальник Юань Хун взял несколько укрепленных пунктов, где уже сидели посаженные Бянь Чжаном чиновники, и захватил их в плен. Сам Бянь Чжан ускользнул от минских войск, пошел на Цзянань и взял его. Но минские войска продолжали преследовать его, и он вынужден был бежать в Юньнань [74, 8].

Мы выделили этот случай только потому, что ему присуща большая организованность, чем упомянутым выше «беспорядкам»: он сопровождался созданием в захваченных районах какой-то административной системы. Но вряд ли в этих событиях можно разглядеть политический элемент. Они, вероятно, также должны быть отнесены к категории обычных «беспорядков». Именно так их и квалифицировал сам император. В своем приказе Юань Хуну он говорит: «Мятежи для южных варваров являются делом обычным. Поэтому не стоит карать [их] чрезмерно» [74, 8].

Пожалуй, наибольший размах волнения среди тибетцев приобрели начиная с 9-го года правления новой династии (1376 г.). Они охватили сразу несколько областей, причем, если верить китайским источникам, беспокойная фаньская периферия представляла собой резкий контраст с более спокойным в то время северным пограничным районом [74, 19]. Непокойно было и в районах Таочжоу, Хэчжоу и др. Генерал Дэн Юй предпринял крупную карательную экспедицию против тибетцев, убивших посланца минского двора. Он прогнал виновных фаней в предгорья Куэньлуня, захватив при этом более 100 тыс. голов скота [74, 17]. Более тысячи лошадей было захвачено во время похода в ответ на разграбление Лянчжоу [74, 17]. Но, вероятно, самым крупным мероприятием подобного рода следует считать поход против старшин района Таочжоу, в нем участвовали войска столичного гарнизона, а также провинций Хэнань, Шэньси и Шаньси [74, 18]. Наступательные действия китайских войск подкреплялись оборонительными. Так, в это же время в Хэчжоу, Миньчжоу, Линьтао и других местах начали укреплять городские стены и углублять рвы [74, 19, 26].

Совокупным результатом этих экспедиций было некоторое оттеснение фаней на запад и распространение военного контроля до линии Таочжоу — Сунпань. Вот как оценивало значение этого факта китайское правительство. Император писал о значении Таочжоу: «Таочжоу — это ворота к западным фаням. Если мы сейчас воздвигнем здесь укрепление и оставим охрану, то тем самым мы сдадим им горло» [74, 20]. В другом документе он еще более подробно говорит о значении этого пункта: «Таочжоу на западе контролирует варваров, на востоке служит прикрытием для Хуанлуна. Начиная с династий Хань и Тан, он был важным пограничным пунктом. Сейчас цяны и лу (тибетские и монгольские племена. — А. М.) уже вытеснены. Если оставим это ме-

сто и не будем его охранять, то через несколько лет фани вновь начнут тревожить границу» [74, 21].

Однако аргументы за то, чтобы отойти назад, были довольно вескими и состояли в трудности снабжения войск продовольствием. Так, сам император не был уверен вначале, стоит ли удерживать Сунчжоу (район Сунпаня). Он писал в указе генералу Дин Юю: «Большая армия вошла в Сунчжоу, одолела варваров в горах Ваньшань, учредила там управления — гражданские и военные, чтобы держать их в страхе. Твои успехи огромны, [но] я слышал, что в Сунчжоу много гор и мало [пригодной для использования] земли. Боюсь, что [тамошнее] земледелие не сможет обеспечить снабжение армии. Если же заселить [эти земли] народом, то это вызовет трудности. Когда полезные люди охраняют бесполезную землю, это не является здоровой политикой» [74, 21]. Однако стратегическое значение района перевесило все остальные соображения, и император согласился с мнением генерала Дин Юя, что Сунчжоу — очень важный пункт на варварской периферии и военный гарнизон — *вэй* переводить отсюда нельзя [74, 22]. Заметим, кстати, что Сунпань, как и Таочжоу, еще в эпоху Тан был опорным пунктом Китая в этом пограничном районе.

Оценивая эти операции, можно видеть, что по своему характеру они близки к вышеописанным, хотя и имели больший размах. Здесь по-прежнему не наблюдается ни территориальной экспансии, ни стремления во что бы то ни стало распространить свою власть как можно дальше в глубь варварской территории. Смысл операций сводится к закреплению китайской армии в важных стратегических пунктах в целях обеспечения спокойствия пограничных районов. Стремление к стабильности как к конечной цели, на наш взгляд, очень ярко проявилось в этих военных действиях.

Если посмотреть на военные действия тибетцев в первые годы правления под девизом Хунъю (1368 — 1398 гг.) с точки зрения смены династии, то можно сказать, что они связаны с ней лишь постольку, поскольку смена сопровождалась общим ослаблением имперской власти на всей территории Среднего государства и прилегавших к нему земель. Во всяком случае, по документам нельзя заметить, чтобы в действиях тибетцев наметилась какая-то согласованность, какое-то общее стремление не допустить занятия китайскими войсками важных стратегических позиций. Тибетская периферия как будто живет своей собственной, независимой от общеполитической атмосферы Китая жизнью. Там то устанавливается спокойствие, то вновь возникают волнения. Но эти волнения не связаны с переменами вовне, их вызывают к жизни внутренние законы этой периферии. И законы эти, надо сказать, имели постоянный характер, так как волнения здесь вспыхивали на протяжении всего времени правления династии.

Китайские власти отлично понимали, что только при помощи военных гарнизонов и военных поселений на периферии Тибета стабильности не добьешься. Так, один из чиновников министерства церемоний заявил: «Я слышал, что спокойствие границ обеспечивается охраной [их] в соединении с проявлением гнева и милости (*вэй эн*) [императора] ¹. При такой охране успех достигается даже на далеком расстоянии, без проявления же [в надлежащий момент] гнева или милости даже вблизи можно ничего не добиться» [74, 33].

Китайская государственность выработала два весьма действенных инструмента, с помощью которых она могла проявлять в надлежащий момент «гнев и милость». Мы имеем в виду систему даннических отношений и систему местной администрации. Оба средства воздействия на «варваров» были пущены в ход в первые же годы правления новой династии, оба находились в тесной зависимости одно от другого. И оба заслуживают внимания.

Система даннических отношений

Политический институт даннических отношений, вероятно, так же стар, как само китайское государство. Упоминания о нем встречаются уже на иньских гадательных костях. Коротко суть даннических отношений сводилась к следующему. Местный правитель должен был в положенное время с определенными дарами, так называемыми местными продуктами (*фан у*), либо приезжать лично, либо присылать посольство ко двору императора, где его принимали в соответствии с занимаемым положением и где оно получало положенные ему императорские дары.

С крушением монгольского владычества в Китае система приезда с данью ко двору прежней династии Юань рухнула, и на ее обломках начала создаваться новая, естественно выступая на первых порах в несколько неоформленном виде. В первые годы роль этого института сводилась к тому, что новая власть добивалась приезда ко двору фаньских старшин, видя в нем первый шаг на пути подчинения местной знати новой династии. Приезду придавалось очень большое значение. «Приехавшим ко двору стоит давать должности, а не приехавшим — не стоит» вот как стоял вопрос, хотя правительство и не всегда выдерживало этот принцип [74, 9]. Двор не занимал выжидательную позицию в этом деле. Напротив, он активно «призывал» (*чжао*) «варваров» всех окружающих Китай земель. С этой целью к фаням направлялись многочисленные посланцы с соответствующими императорскими обращениями. Причем новая власть рассматривала приезд ко двору не как изъявление доброй воли фаньских вождей, а как их неременную обязанность, неисполнение которой сопряжено с наказанием. Так, в императорском обращении к прибывшим в столицу тибетцам прямо говорилось: «Вы с искренностью приняли приказ Неба, с уважением отнес-

лись к [вашему] долгу, прибыли ко двору и проявили старание в принесении... дани, не заставляя [меня] утруждать войска карательными походами» [74, 9].

Особенно резким и угрожающим тон императорских манифестов становился тогда, когда за неявкой скрывалось не просто неповиновение, но обнаруживалась линия политического поведения, нежелательная для двора. Характерно в этом отношении императорское обращение к министерству церемоний по поводу непокорных тибетских вождей. В нем говорится следующее: «Ныне Поднебесная объединена. Все варвары четырех сторон, [в том числе и] все фани, в установленный срок являются с данью ко двору. Даже Усыцзан (Тибет.— А. М.) и государство западных земель (букв.: «западного неба») Непал, находящиеся на очень большом расстоянии от Китая, раз в три года являются на аудиенцию. Только [непокорные] вожди из районов Дацзяньлу и Чанхэси [предпочли] перейти на сторону Юелу Тимура и не подчинились Китаю. Несомненно, что нам не составляет труда отправить туда войска и покарать их. [Но ведь тогда] непременно многие погибнут от меча. Поэтому следует [сначала] отправить к этим вождям посла с манифестом. Если, повинаясь приказу, они приедут ко двору, то будут встречены благосклонно, если же не одумаются, то будет выслано 300-тысячное войско, которое и покарает их за их вину» [74, 43].

Вслед за этим министерство церемоний направило старшинам Дацзяньлу и Чанхэси приказ-вызов (*си*), где говорилось: «Все люди есть люди, и они не делятся на почитаемых и презираемых, на варваров (*и*) и китайцев (*ся*). Во всех течет кровь и обитает душа, и нет таких, которые бы не боялись смерти и не любили жизнь, не боялись беды и не желали бы счастья. Но ведь чего бояться — избегают, а что любят — к тому стремятся. Наш император получил мандат Неба [на основание династии] Мин, подчинил себе войска [всего Китая], ходил карательными походами на запад и на восток. Все обладавшие властью и все захватившие ее узурпаторы покорились [императору], не доставив ему больших хлопот. С тех пор прошло уже 30 лет. Из стран нет более далеких, чем Усыцзан и государство западных земель Непал, но и они раз в три года [присылают послов] на аудиенцию и не осмеливаются опаздывать. В чем же здесь причина? [Она как раз в том], что в отношениях между повелителем и подданными нельзя не соблюдать тщательности, намерения служить высшему не могут не быть искренними, а карательные войска не могут не внушать страх. Поэтому, когда [данники] являются на аудиенцию ко двору, [я] награждаю их шелком и драгоценными металлами, устраиваю [в их честь] банкеты, оказываю им честь, как и тем, кто возвращается на родину.

Вы же, местные вожди Дацзяньлу и Чанхэси, перемазались грязью ойратского Юелу Тимура² и давно уже не являетесь на

аудиенцию. Разве [вы следуете] путем уклонения от бед и стремления к благополучию? Ведь могущественная династия смотрит [на вас], местных вождей, как на зернышко проса в океане. Разве трудно покарать вас и завоевать ваши земли, разве трудно до конца истребить ваш народ? И то, что до сих пор [вам] попустительствовали, [объясняется] не вашими силами, а подобным Небу и Земле стремлением нашего императора любить все живое. [Поэтому] к вам посылают посла объявить, что, если кто из вас, вождей, подумает о великом долге подданных по отношению к государю и своевременно придет ко двору, тогда вы будете счастливы в вашей жизни и обретете бесконечную выгоду. Если же кто из вас не исправится, то главнокомандующему будет приказано войти в его границы и взыскать с него за вину. Уразумейте это!» [74, 43 — 44].

В этом документе получили довольно четкое отражение некоторые общие принципы, на которых строилось отношение императорского двора с народами соседних с Китаем земель. Прежде всего здесь нашел свое место принцип, так часто провозглашаемый и формулируемый китайскими политиками, о верховности власти китайского императора на всем обозримом пространстве и о распространении ее не только на свой, китайский народ, но и на «варваров», среди которых он должен был поддерживать мир. В соответствии с этим на местных вождей смотрели как на подданных государя, независимо от того, находились ли они под его реальной властью или нет. Приезд ко двору не был актом воли местного правителя. Он был долгом, невыполнение которого могло повлечь за собой карательный поход.

Здесь мы сталкиваемся с одной очень интересной особенностью китайской государственной системы управления, особенностью, уже отмечавшейся нами ранее в разделе об общей теории отношений, но здесь проявившейся конкретно, применительно к отдельному факту. Власть императора была универсальна, а потому, естественно, не имела четких территориальных границ, внутри которых практиковались бы внутригосударственные отношения, а за их пределами применялись бы уже иные, межгосударственные отношения. В пределах реального политического взаимодействия каждый вступающий в отношения с императорским двором уже в силу одного этого считался подпавшим под власть императора, что было вполне логично при подходе к власти как распространяемому влиянию. И наоборот, совершенно абсурдно было бы предположить, что кто-то мог поддерживать с императорским двором нормальные отношения, не испытывая на себе мощного потока воздействий различного вида, источавшихся двором. От них, конечно, можно было освободиться, можно было «вернуться к ним спиной». Но в таком случае освободившийся превращался в мятежника, идущего против воли Неба. Не следует, однако, думать, что это система даннических отношений сама по себе стимулировала некую басно-

словную политическую экспансию. Ничего подобного. Это был инструмент, с помощью которого решались разные задачи. Он мог применяться во внешней политике, в пограничных отношениях, а иногда в качестве дополнения к административной власти.

Отметим еще один момент. При всей своей характерности приведенный выше документ может создать несколько искаженную картину данной системы. В нем говорится о применении системы даннических отношений к совершенно конкретной ситуации по конкретному адресу и к конкретной политической целью, в силу чего система предстает в виде четко функционирующей и общеобязательной. На самом деле это было далеко не так. Скажем больше. У китайского правительства не хватило бы никаких материальных ресурсов для поддержания ее в таком виде. Это был гораздо более гибкий и гораздо менее оформленный, чем может показаться при чтении цитированного выше обращения, институт. Взять хотя бы границы его применения в пространстве. Можно сказать, что их просто не существовало. От тибетско-китайских пограничных областей и вплоть до непальских земель — по масштабам того времени это действительно можно назвать безграничностью. Но можно это назвать и по-другому — отсутствие четких границ, в пределах которых строго определенные люди должны были являться в точно определенные сроки. Общеобязательность приездов ко двору никогда не была такой полной, как это может показаться читателю приведенного выше документа. Эта черта данного института так сильно отразилась в обращении к вождям Дацзяньлу и Чанхэси по двум причинам. Во-первых, император и министерство церемоний стремились подчеркнуть исключительность и недопустимость поведения некоторых вождей, и, во-вторых, к тому времени системе даннических отношений было уже 30 лет. За этот период она действительно успела приобрести некоторую общеобязательность. Складывалась же она постепенно и в некоторой степени стихийно.

С первого же года воцарения новой династии местные правители, вожди племен, буддийское духовенство потянулись в столицу, преследуя при этом каждый свои собственные цели. Китайское правительство не оставалось безучастным к этому явлению, оно само неоднократно посылало на фаньскую периферию посольства с призывом к местной знати являться ко двору, применяя то посулы, то угрозы, в зависимости от того, насколько был нужен тот или иной визитер. В 30-й год новой династии система даннических отношений приобрела некоторые черты законченности. Однако полной эта законченность никогда не была. На всем протяжении господства в Китае династии Мин из этого района в столицу приезжали новые данники, до того никогда не бывавшие при дворе. Иногда старые данники пропадали в результате каких-нибудь местных неурядиц или по другим причинам, но спустя многие годы нередко объявлялись вновь.

Несмотря на то что в действительности институт даннических отношений предстает перед нами не в столь идеальном виде, как он описан в императорском обращении к вождям Дацзяньлу и Чанхэси, тем не менее этот документ позволяет сказать, что к концу царствования первого минского императора китайская политика, опираясь на систему принудительных приездов ко двору, справилась со стоявшей перед ней задачей установления официальных отношений с местными властями на фаньской периферии. Именно в этом, как нам кажется, заключается значение данного института для начального периода Мин. Ведь действительно, при смене династий порывались связи между местной властью на фаньской периферии и центром. В этих условиях неприезд ко двору какого-либо местного правителя означал, что он либо желает остаться верным прежней династии, либо, по крайней мере, не желает подчиниться новой, ибо во время первого визита к новым властителям Китая визитер совершал политический акт: он сдавал старую печать, дипломы и прочие удостоверения прежней династии и получал новое назначение и новую печать и дипломы, становясь тем самым должностным лицом новой династии. Это создавало возможность политической демонстрации и даже сопротивления смене династий. Это сопротивление безусловно нашло бы свое отражение в официальных документах, скрупулезно регистрирующих каждый приезд и отражающих, как мы видели на примере цитированного выше документа, все заминки в этом деле. Но в документах нет ничего подобного. Наоборот. С установлением власти династии Мин ко двору с фаньской периферии один за другим стали приезжать представители местных властей.

Система местной администрации

Выше мы уже упоминали о походе генерала Дэн Юя из Линьтао в Хэчжоу в 1370 г. Этот поход нельзя рассматривать как чисто военную операцию. Генерал Дэн Юй, овладев Хэчжоу, направил к местным вождям послов с призывом переходить на сторону новой династии [74, 3]. Его старания увенчались успехом. Одним из первых в лагерь Дэн Юя явился глава местной тибетской администрации в пров. Шэньси некий Хэ Сонамбу. Он привез и сдал полученные от прежней династии знаки его служебного положения, тем самым объявив себя перешедшим или, по терминологии того времени, «сдавшимся» (сян) новой династии [74, 4]. За ним последовали другие представители местной администрации этого района. Хэ Сонамбу был хорошо награжден за свою оперативность. Его назначили на должность помощника командующего военным округом в Хэчжоу с правом передавать эту должность по наследству [74, 5]. Последовавшие за ними также были приняты на службу к новой династии и получили от нее назначения [74, 5]. Кроме то-

го, Хэ Сонамбу при дворе осыпали подарками: комплект одежды, 20 отрезков узорного шелка да еще 10, добавленных по особому приказу императора за то, что Хэ «познал веление Неба и издалека явился ко двору» [74, 5]. (Мотивировка становится совершенно осмысленной, если вспомнить традиционный подход к внешним сношениям как к системе, действовавшей по принципу «стимул — реакция». Реакция из земель дальних ценилась выше, как доказательство большей силы импульса, и, как можно видеть, ценилась выше не только на словах.) В 6-й год правления под девизом Хунъю прибыла большая группа бывших юаньских чиновников из района Доганьсы. Всего на занятие новых должностей было рекомендовано 60 человек [74, 8 — 9].

Этот процесс не имел, конечно, мгновенного характера. Тем не менее по цитированному выше обращению императора к вождям Дацзяньлу и Чанхэси можно судить, что к 30-му году правления новой династии он был в основном завершен. Местные власти имели веские основания для подобного поведения. Одним из них было, по нашему мнению, желание получить от центральной власти известные защитные гарантии. Их просили лица, назначаемые как на светские [74, 10], так и на духовные должности, но у последних этот мотив был выражен более сильно [74, 10, 11, 60, 78, 133, 152].

Так, в охранной грамоте, выданной одному сычуаньскому монаху в награду за его приезд ко двору, говорилось: «Ты оказался способен относиться с уважением к пути Неба и почтительно служить двору. [Твоя] покорность и верность радуют [нас]. [Поэтому] нынче специально выдаю тебе удостоверение, защищающее твою деятельность. Чиновникам окрестных управлений и народу запрещается тревожить тебя. Виновные не будут помилованы» [74, 133].

Группа тибетских духовных лиц получила грамоту, в которой сфера гарантий была более конкретизирована: «Выдать [этим монахам] охранные грамоты, чтобы [они] могли спокойно заниматься своим делом. Всем людям запрещается посягать на их храмы, поля, горные пустоши, сады, имущество, скот. Виновные будут привлекаться к ответственности» [74, 60].

Установление официальных отношений с императорским двором гарантировало также и права данника на его подданных. Так, например, некий монах из Таочжоу Ешэ Баньдан сообщил императорскому двору о самовольной перекочевке нескольких семей. Двор принял живейшее участие в этом деле, потому что сообщивший «понимал веление Неба, перешел под власть двора, являлся [туда] с данью лошадьми и никогда не выступал против двора» [74, 134].

Гарантийные грамоты были, конечно, самым наглядным проявлением той пользы, которую местные власти могли получить от установления отношений с императорским двором. Однако сфера раздачи их была очень ограниченной. Их домогались в

Основном те визитеры, которые не полагались на собственные силы и которые находились в пределах досягаемости китайской администрации. Как правило, это были монахи приграничной полосы. Однако и в более дальних землях положение при дворе могло давать весьма ошутимые результаты. Наиболее блистательный пример тому продемонстрирован был иерархами Сакья. Слава и влияние их монастыря в Тибете целиком держались на их положении при монгольских дворах и сразу же пошли на убыль, когда монголы утратили власть над Китаем. Так же было и в эпоху Мин на тибетских землях. Титулы и должности, полученные от императора, сильно укрепляли политическое положение их обладателя, даже если он находился далеко за пределами досягаемости китайских властей. Нельзя упускать из виду и чисто экономических причин: потребности обмена и отсутствие свободной торговли с Китаем вынуждали многих соглашаться с ролью данника и привозить ко двору «местные продукты».

Итак, целый ряд внутренних причин заставлял соседей Китая при смене в нем династий не допускать длительного перерыва в своих отношениях с ним и оформляться в связи с этим в качестве его «данников» и «местных администраторов». У Китая же были свои причины стремиться к установлению отношений с соседями и к оформлению их как административных и даннических, причины, которых он не скрывал, а, наоборот, декларировал при каждом удобном случае. Вот как, например, определил обязанности вновь назначенных тибетских старшин минский Тай-цзу: «С этого момента назначенные чиновники обязательно должны уважать [предписываемые] двором нормы поведения и держать в мире [вверенный им] край; духовные лица должны искренне и не щадя усилий направлять и просвещать (букв. «цивилизировать» — *хуа*. — А. М.) народ и вести его к добру, чтобы все вместе могли наслаждаться великим покоем» [74, 9].

Подобные заявления не были редкостью. Приведем еще одну императорскую декларацию, также сделанную по случаю присвоения должностей большой группе тибетцев. Император в ней заявлял: «[Я, император], всеми своими действиями стремлюсь водворить мир в народе. Поэтому нет среди варварских старшин таких, которые могли бы управлять (букв. «успокаивать» — *фу*) своим народом и тем радовать Небо и которых бы я не одарил и не наградил титулами за почтительное отношение к долгу, не принося тем самым счастья их народу» [74, 15].

Таким образом, официальные китайские документы совершенно точно определяют положение местной администрации в системе управления всей Поднебесной: император осуществляет общее руководство по поддержанию окружающей Китай «варварской» периферии в состоянии покоя, а носители власти на местах являются непосредственными исполнителями этой задачи.

Для обеспечения эффективной работы этого аппарата применялись стимулирующие средства: повышения в должности и награды. Так, в третьей императорской декларации, адресованной тибетским старшинам, говорится следующее: «Послы уже сообщили [мне], что все чиновники (местные чиновники на фаньской периферии.— А. М.) стараются на службе [изо всех сил] и управляют народом так, что каждый [имеет возможность] наслаждаться своим делом. Я очень этому рад. Но так как ваши края обширны и многолюдны, то мне кажется, что если не установить [у вас] дополнительных управлений, то [там] будет невозможно проявлять [мою монаршую] милость и [мой] гнев. [Поэтому я] приказал образовать управление *си ань ду чжи хуй ши сы* в Хэчжоу. Управление же в землях Догань³ и Усыцзан (Тибет.— А. М.) повысить в ранге до *син ду чжи хуй ши сы*. Раздать серебряные печати и наградить каждого чиновника одеждой и другими вещами. Ведь раздача наград является великим правилом [нашего государства]. В благодарность за это подданные должны [еще более старательно] проникать в мои намерения и оказывать еще большее уважение [нашим] правилам» [74, 12].

В деле поддержания спокойствия на периферии у императорского правительства не могло быть лучшего союзника, чем буддийское духовенство. Поэтому, естественно, оно было включено в систему местной администрации и в тибетских землях составило наиболее важную и наиболее активную часть аппарата. Обязанности монахов-чиновников перед двором были те же, что и у мирян. В постановлении об образовании на фаньской периферии управления по делам буддийской церкви они определены следующим образом. «Западные фани, — говорится там, — весьма склонные к чрезмерной жестокости, поэтому [у них] учреждено [это управление]. Оно должно поддерживать господство [буддийского] учения и тем успокаивать людей в далеких [землях]». Далее следует текст удостоверения, которое высылалось лицам, получающим официальные назначения. В нем говорилось: «Начиная с древности императоры [*ваны и ди*], управляя, не различали близких и далеких [народов]. Но создавая учреждения для управления простым [народом, они] непременно изучали [его] правила и нормы поведения. [Поэтому] монахи-чиновники должны применять свое учение не ради своей славы, а стремиться к тому, чтобы вести [людей] по пути добра и незаметно помогать⁴ им привыкать к правилам нормальной государственной жизни (букв.: «огосударствливаться» — *ван хуа*), а не только искренне стараться избавиться от желаний и [обрести] безмятежность. Разве этого достаточно для назначения на должность? И вот нынче [я, император], учреждаю местное управление по делам буддийской церкви (*сэн ган сы*), назначаю [вас] на чиновничьи должности и выдаю [вам] удостоверения. Проникать в мои намерения, распространять [учение]

о славных деяниях и добродетелях Будды, делать людей более добрыми — о, сколь достойно это!» [74, 39].

Приведенное выше постановление касается самых восточных тибетских земель — западных окраин Шэньси, районов Синина и Хэчжоу. Но этот поход к духовенству не ограничивался ближайшими к Китаю тибетскими землями, а простирался на всю фаньскую периферию. Глава министерства церемоний Лю Чунь в своем докладе трону от 1515 г. писал следующее: «Западные фани повсеместно исповедуют буддийское учение. Поэтому великие основатели [нашей династии] унаследовали от прежнего периода учрежденные в Тибете управления [и сохранили их]. Всем духовным должностным лицам, [начиная от] *чань хуа вана, чань цзяо вана* и других *ванов* и кончая [служителями] монастырей в районах Таочжоу и Миньчжоу в Шэньси и Сунпань в Сычуани, вменено в обязанность просвещать и наставлять варваров. [Поэтому] им позволено приезжать с данью ко двору» [74, 350].

Вот еще одно аналогичное суждение того же Лю Чуна: «Тибет лежит на далеком западе. Нравы там в высшей степени дикие. Для умиротворения и приобщения к цивилизации [тибетского населения] там учреждены четыре должности *фа ванов* («князей учения») ⁵. Им [разрешен] приезд с данью ко двору. [Все это сделано] исключительно ради того, чтобы заставить их поддерживать мир в своих владениях и не причинять беспокойства [нашим] границам» [74, 349].

Нельзя сказать, чтобы буддизм сам по себе привлекал китайских политиков. Его терпели, как идеологическое оформление местной администрации, однако, с некоторыми сомнениями: действительно ли он является подлинным средством преобразования? И совсем не признавали как базу для взаимоотношений. В этой связи весьма показательны некоторые казусы, возникшие в ходе осуществления взаимоотношений Алтан-хана ⁶ с минским двором. Так, известно, что при установлении контактов с Минами Алтан-хан направил в Пекин необходимое для предствления трону послание — *бяо*. Это послание написал для Алтан-хана его внучатый племянник Хутухтай-сэцэн-хунтайчжи ⁷, ревностный сторонник распространения буддизма в Монголии, человек, непосредственно знакомый с буддийской литературой. Послание было отвергнуто китайскими чиновниками на том основании, что оно было переполнено буддийскими выражениями [198, 186]. Через некоторое время, после того уже как официальные связи были оформлены, Алтан-хан обратился к китайскому двору с просьбой прислать ему тексты сутр. По этому поводу у китайцев возникли разногласия, породившие весьма интересные рассуждения о роли буддизма во внешней политике, сохранившиеся в докладе трону заместителя военного министра Ван Чун-гу ⁸, который ведал обороной западных границ. Он писал: «Я прошу использовать эту возможность, чтобы цивилизовать и обучить

[варваров]. Это очень поможет обеспечению на долгий срок торговли и даннических отношений. Некоторые советники говорили, что печати нельзя раздавать без достаточного основания и что религия Будды не является ортодоксальной доктриной и потому как она может преобразовать⁹ и подчинять варваров? Но ведь записано же [в анналах], что предок императора [Ин-цзун специальным] декретом основал в районе Тао [чжоу] и Хэ [чжоу] храм Хунхуачаньзяосы (217) — „Широко распространяющая¹⁰ цивилизирующее влияние [все] освещающей религии обитель“¹¹, что были написаны золотом и подарены [храму] сутры из Трипитаки¹², и что мы назначили [несколько перевоплощений] Будд и *фа ванов*, управлять [различными частями] Западного края, и не было никого [среди варваров], кто бы не следовал [местным обычаям] и не основывался на религии. Вот пример преобразования варваров. В настоящее время правитель варваров просит прислать тибетские сутры, написанные монгольским письмом, чтобы [иметь возможность] читать их. Помоему, мы можем послать ему [их], чтобы проявить тем самым [все] объединяющее влияние Небесной династии. Пусть ламы из Тибета преуспеют в обращении варварского народа и превратят дикарей в добропорядочных людей, и эти заслуги будут не меньше, чем убийство или пленение [врага]. Необходимо каждому [посылаемому к Алтан-хану монаху] дать определенное должностное звание в главном буддийском управлении и пожаловать ему монашеское облачение, головной убор, подушку для сидения и пр., чтобы понравиться варварам и заставить их почувствовать благодарность [к этим монахам и проявить стремление] следовать их учению, тогда соглашения о дани будут соблюдаться намного лучше и на границах всегда будет спокойно» [198, 202 — 204].

Как можно видеть из этого длинного, но весьма характерного рассуждения, буддизм в качестве стабилизирующего периферию средства принимался китайцами не без колебаний, тем не менее все-таки принимался, ибо реалистически мыслящие китайские политики понимали, что эту «неортодоксальную доктрину» в «варварских» землях не заменить ортодоксальной и что это реальный путь к уменьшению воинственного запала в монгольском мире. Таким образом, можно констатировать, что буддизму отводилась роль гаранта нормального развития даннических отношений и торговли, основы деятельности местной администрации и инструмента трансформации «варваров». Иными словами, он выступал наравне с институтами дани и администрации в качестве одного из важнейших средств воздействия на «варваров».

* * *

Если попытаться дать самую общую схему политического процесса, имевшего место во взаимоотношениях новой династии с тибетскими землями, то прежде всего следует отметить, что по

различным причинам обе стороны были заинтересованы друг в друге и стремились к восстановлению прерванных смутным временем отношений. Никакой необходимости в завоевании огнем и мечом, никаких признаков организованного политического отпора новой власти. Наиболее типичные факты этих лет — это призывы двора и приезды «варваров» для смены печатей и документов. Иными словами, как это ни странно на первый взгляд, взаимоотношения двора и тибетцев развивались по схеме «призыв — приезд», т. е. в сущности напоминали фундаментальный принцип традиционной политической доктрины «стимул — реакция». Таким образом, то, что выглядело в предыдущих главах как чисто идеологическая функция, оказалось на самом деле лишь пересказанной языком официальной идеологии схемой реального политического процесса.

Первые годы маньчжурской династии

Начиная со второй половины XVI в. в течение только двух царствований владетели небольшого аймака, простиравшегося на 200 ли, с центром в городке Хэту-ала, не только подчинили себе Северо-Восточный Китай, но и распространили свое влияние на Юго-Восточную Монголию, князья которой в 1636 г. провозгласили маньчжурского хана Абахая ханом Монголии, и на Корею, фактически ставшую их вассалом после корейско-маньчжурской войны 1637 г. Многократные и неизменно победоносные войны маньчжуров с Китаем показали им слабость династии Мин и навели их на мысль о возможности завоевания Китайской империи, что они и осуществили к 1644 г.

Через каких-нибудь 40 лет победители сделались ревностными почитателями традиционной китайской культуры и постарались создать идеализированный образ своей династии, которая якобы изначально была избрана Небом для управления Поднебесной, а потому и проводила политику ее объединения. С этой точки зрения интересно предисловие Сюанье (девиз правления Канси, храмовое имя Шэн-цзу) к «Хронике царствования императора Тай-цзу», датированное 25-м годом Канси (1686 г.). В нем Канси рассматривает всю деятельность Нурхаци (Тай-цзу) под чисто имперским углом зрения. Все качества Нурхаци соотнесены с образом идеального государя — основателя династии. Во внешнеполитическом плане весьма показательны две следующие характеристики — масштаба деятельности и специфики внешних сношений. Канси приписывает Нурхаци заслугу основания «порядка единого, не имеющего внешнего» — *и тун у вай чжи гуй* (218) [65, чао I, сюй I, 2а]¹³. Подход к миру как к «не имеющему внешнего» в комментариях не нуждается, выше мы уже упоминали о том, что *у вай* является специфической характеристикой универсальной власти повелителя всей Поднебесной. Подобный характер власти определял, разумеется, и форму

взаимоотношений с внешним миром: «Дальние и близкие с радостью приходят [ко двору], а [воздействия] славой и поучением достигают четырех [пределов]» [65, чао I, суй I, 2а] ¹⁴. Несмотря на то что здесь несколько нарушен привычный порядок, в приведенном тексте легко можно узнать традиционную имперскую модель взаимодействия с внешней средой, построенную на принципе «стимул — реакция», где «стимул» — различные благотворные влияния из центра, а «реакция» — радостный приезд «и дальних и ближних» ко двору.

Подобная оценка первых лет существования государства Цин не была случайной, присущей только Канси. В предисловии Хунли (девиз правления Цяньлун, храмовое имя Гао-цзун) от 4-го года правления (1739 г.) можно найти много похожего. Так, там сказано: «[Нурхаци] применял и угрозы и благоволение, и ближние покорялись, а дальние спешили [к обладателю силы дэ]. В это время все племена стремились перейти [под нашу власть], а все храбрецы и герои обратились [в нашу сторону] и перешли [к нам]. Героические деяния [возникли] между землями Ляо и Шэнь, слава и повеления распространялись на 10 тыс. ли. В чем таинственная сила расцвета императорского дела? Она идет от гармонии и взаимодействия Неба и человека» [65, чао I, суй I, 1б].

Итак, позднейшая официальная точка зрения видела в Нурхаци человека, получившего благое веление Неба — *Тянь цзюань мин*, распространившего свое влияние на окружающие земли, создавшего имперский порядок и основавшего империю. Этот образ, конечно, далек от исторической правды, но тем не менее он не лишен определенного смысла, и в нем содержится известный элемент истины. Этот элемент заключается в том, что в силу веками сложившейся политической структуры данного района, структуры, которую можно определить как «Срединная империя — периферия», всякое вновь возникающее крупное государственное образование осознанно или невольно выступает здесь как претендент на основание новой империи и соответственно осознанно или неосознанно применяет в политике имперские формы. Ниже мы попытаемся показать, насколько это, конечно, возможно на основании цинских хроник («Дай Цинли чао ши лу») [36, 68—78; 76, 324—326], что маньчжуры в первые годы возникновения их государства действительно уже усвоили некоторые имперские методы в обращении с внешней средой.

Применяя метафору, можно сказать, что вплоть до 1636 г. для внешнего мира маньчжуры имели три различных лица: одно — для Китая, другое — для сильных соседей и третье — для слабых.

Маньчжурское государство возникло и развивалось в зоне непосредственного и мощного воздействия Китайской империи [183, гл. III], в зоне, которая была охвачена традиционными имперскими институтами. Поэтому в глазах минских властей

Нурхацци был вначале обычным «местным чиновником». Свою первую должность и звание он получил благодаря несчастному случаю: его дед и отец погибли при недостаточно ясных обстоятельствах, по всей вероятности, они были убиты минскими солдатами [76, 159—173, 183—185]. Императорский двор не хотел наживать себе врага в лице Нурхацци и присвоил ему звание *ду чжи хуй ши*. Объяснялся этот акт следующим образом. Двор считал, что отец и дед отдали жизнь «во имя долга», а потому следует простереть благоволение на внука, с тем, чтобы он воспринял дух своих предков. Подобные действия основывались на уже знакомом нам принципе «заботы о слабых и дальних» [127, 231].

Однако Нурхацци недолго числился в «слабых и дальних». В 17-м году Ваньли (1589 г.) он получил звание *ду ду цяннь ши* [127, 235], т. е. «помощник командующего войсками» своего округа Цзяньчжоу. Это было серьезным повышением. Оно объяснялось тем, что силы Нурхацци в результате успешных войн с соседями значительно выросли, и двор хотел сохранить его таким путем в рамках лояльности и использовать против его же соседей. Поэтому официально определенные ему функции состояли в том, что он должен был «сдерживать восточных варваров» [127, 237]. В 18-м году Ваньли (1590 г.) Нурхацци просил у двора военное звание *ду ду* и получил его [127, 238]. Это чин первого класса. В 20-м году Ваньли (1592 г.) Нурхацци просил у двора звание генерала с титулом «дракон и тигр». Как показал Мэн Сэнь, в глазах китайцев генеральский титул «дракон и тигр» был не очень почетным [76, 183—191]. И все же двор стал тянуть с его присвоением. Нашлись трезвые головы, которые считали, что «кормить тигра — навлекать беду» [127, 241]. Тем не менее Нурхацци в 23-м году Ваньли (1595 г.) получил желаемое [127, 238—240]. Маньчжуры очень гордились этим званием. При составлении «Истории династии Мин» они специально изъяли все упоминания о «драконах и тиграх» среди монголов, чтобы представить титул уникальным, дарованным только основателю их государства [76, 190—191].

Разумеется, генерал «дракон и тигр» и не помышлял еще о том, чтобы открыто заявить минскому двору о своих притязаниях на императорский престол. Несмотря на все его победы и успехи, в глазах Минов он был не более чем правитель «зависимого государства» — *шу го*. Этим же статусом приходилось вначале довольствоваться и его сыну Абахая (храмовое имя Тай-цзун). Правда, опираясь на свою военную силу, в рамках этой зависимости Абахай не уставал претендовать на все более и более высокое положение. Так, в 1627 г. он в одностороннем порядке установил следующую иерархию в официальных посланиях: имя минского императора должно писаться на один знак ниже Неба, имя маньчжурского государя — на один знак ниже имени минского, имена всех прочих подданных династии Мин —

на один знак ниже имени маньчжурского государя [65, II чао, цз. 3, 5а — 5б]. Тем не менее это был статус зависимого государства, и Абахай не отрицал этого. Так, в своем послании Ми нам он писал в 1634 г.: «Маньчжурия — зависимое государство, что говорит не только император, я и сам никогда не отрицал этого» [65, чао II, цз. 12, 36а — 36б]. Положение резко изменилось лишь в 1636 г. с принятием Абахаем нового, императорского титула, с введением нового девиза правления и с началом осознанного и открытого строительства государства по китайскому образцу, которое обычно принято называть «конфуцианским государством» [130, 57].

Второе лицо маньчжуров — позиция поборников равенства государств в отношениях с сильными соседями. В этих случаях маньчжуры считали выгодным для себя поддерживать отношения на основе полноправного партнерства и скреплять их клятвенными союзами — *мэн*. Никакой зависимости от кого бы то ни было в этой сфере маньчжуры не признавали. Так, хорошо известно, что поводом для открытой вражды между Нурхацци и Лигдан-ханом чахарским послужил именно статусный вопрос.

В 1619 г. Лигдан-хан направил ко двору Нурхацци посольство с грозным письмом, в котором он именовал себя «правителем монгольского государства с сорока десятками тысяч человек Батур Чингисханом» и требовал прекратить вторжения на территорию империи Мин. «Мы осведомлены, — писал Лигдан-хан, — что ты начиная с года коровы неоднократно досаждал минскому государству. В этом году летом я сам ходил походом на минский Гуаннин, покорил город, захватил собранные в нем налоги. Если твои войска пойдут на Гуаннин, я усмирю тебя» [20, 114]. Письмо вызвало бурю негодования при маньчжурском дворе: половина сановников предлагала казнить послов, вторая половина — отрезать носы, уши и так отправить обратно. Однако Нурхацци принял более разумное решение. Он направил Лигдан-хану ответное письмо, в котором предлагал ему заключить союз равных против Минов. Он писал: «Хотя Мины и Чаосянь по языку и различны, однако одежда и устройство у них одинаковые. Оба государства выше всего ставят единомыслие. Вот и мы хотя и различны по языку, но по платью и устройству также одинаковы. Если вы действительно имеете понимание, в присланном письме должны сказать: „Мины — наши смертельные враги. Император ходил походами против них и, получив благословение Неба и Земли, разрушил их города, уничтожил их народ. Желаем с государем, которому благоволят Небо и Земля, составить общие планы, для того, чтобы идти походом против глубоко ненавистных нам Минов“. Разве такие слова не были бы намного лучше?» [цит. по 20, 115].

Лигдан-хан не принял предложения Нурхацци, ибо он хотел обладать безраздельной гегемонией в этом районе. Оказавшиеся же более разумными и дальновидными вожди «пяти халхаских

племен», кочевавших сравнительно близко от территории маньчжурского государства, пошли на союз, и он был оформлен как скрепленное клятвой соглашение равных сторон — *мэн* [65, чао I, цз. 6, 336 — 346]¹⁵. Правда, этот союз оказался недолговечным, но это не меняет дела.

В 1624 г. Нурхацци предложил монголам корциньского племени заключить такой же союз. Ответное послание корциньского *бэйлэ* Ао-ба говорит о том, что в институт равных отношений в форме скрепленных клятвой союзов начинает постепенно проникать новый, «имперский» элемент. Так, хотя Нурхацци предлагал заключить союз (*мэн*), ответ ему напоминал скорее послание «перешедшего под власть» (*гуй фу*) (222). Маньчжурский государь именовался в нем следующим образом: «Подобный солнцу на синем небе, сосредоточивший в себе весь свет, устрашающий государства, тот, кому в страхе покоряются народы, владыка всего, что под Небом, совершенномудрый и просветленный император» [85, т. I, 160]. Тем не менее отношения двух сторон были оформлены как союз и скреплены клятвами «перед Небом и Землей».

Третье лицо маньчжуров — изначально имперское. С первых же шагов своего возвышения они начали применять по отношению к своим ближайшим соседям те же самые методы, которые империя применяла к ним самим, и трактовать их вполне в духе китайской традиции. Самая главная роль, роль распорядителя, естественно, отводилась при этом Небу, которое, наблюдая за качествами избранного им государя и видя, что они отвечают норме, побуждало всех остальных «переходить под [его] власть» — *гуй фу*. Так, Нурхацци заявлял: «Небо и Земля, видя величайшую бескорыстность моих стремлений, побуждают все государства переходить под [мою] власть» [65, чао I, цз. 7, 266]. Этот переход мыслился на основе механики распространения благих влияний и строился на принципе «стимул — реакция». «Если управляющий большим государством сможет распространить [свою] благотворную (букв. «политику силы *дэ* — *дэ чжэн*) политику, [свои] благие слова и замыслы, [то] люди удаленных владений, издали почувствовав ветер [нашего влияния] и услышав [о нашей] славе (*фэн шэн*)¹⁶, наперебой будут спешить перейти [под нашу] власть (*гуй фу*) [65, чао I, цз. 7, 16].

Идеальное правление, согласно такой трактовке, должно было иметь своим неизменным следствием поспешные и массовые приезды соседей, «предающихся под власть». Необходимо было только, чтобы все звенья государственного аппарата работали нормально, и Нурхацци поэтому ставил перед своими *бэйлэ* такую задачу: «[Вы должны] быть в состоянии воспринять замыслы [императора] и [его] силу *дэ* и установить мир во множестве земель, тогда обратившиеся к преображению и едущие ко двору будут лишь бояться опоздать» [65, чао I, цз. 5, 46].

Если же соседние земли не оправдывали ожиданий и не проявляли торопливости, то в рамках данной концепции это могло служить достаточным основанием для отправки к ним карательной экспедиции. Показательна в этом отношении история завоевания племени ехэ. В «Дай цин ли чао ши лу» сказано: «*Чжао чжи бу фу*» — «Призывал их, но они не покорились» (223) [65, чао I, цз. 4, 18а]. «Призвание» выступает здесь в качестве обязательного акта, предваряющего поход. Если «призвание» не дает результата, то начинается поход, но и во время военных действий «призвание» применяется при каждом удобном случае. Так, когда в 1614 г. Нурхаци двинул свои войска на схэ и осадил их крепость Усу, то он прежде всего обратился к населению с призывом «переходить на его сторону». В ответ на это осажденные открыли ворота [37, 84]. Практикуя «призвание», маньчжуры тем не менее не останавливались перед самыми жестокими методами применения оружия. Во время нового похода против ехэ в 1619 г. они сжигали дотла все встречавшиеся на их пути селения [37, 85]. Таким образом, практика «призвания» говорит не о гуманности маньчжуров, а об особенностях их политики, направленной на объединение под своей властью тем или иным способом возможно большего числа племен и народов, говорит о динамизме нового государственного объединения и его способностях к росту, о его, если так можно выразиться, «международном» характере, что и сближает формы и методы его политики с традиционными китайскими.

«Призвание» не было индивидуальной особенностью политики Нурхаци. Его сын и преемник Абахай также довольно широко пользовался этим приемом, и он приносил ему весьма ощутимые результаты. Так, в 1628 г. ко двору «с данью» явились представители племени хурха. В начале 30-х годов было много приездов из Хэйлунцзяна и Сунъяли [37, 88—89]. Направленные в эти места в 1635 г. маньчжурские полководцы получили следующий приказ Абахая: «Ваш путь лежит ныне через отдаленные места. Вы должны приложить все усилия, чтобы следовать вперед. Не бойтесь трудностей и не проявляйте нерадивости. Пленных вы должны успокаивать добрыми речами, поровну делить с ними пищу и питье. Тогда у людей рассеются сомнения и страх, и желающие присоединиться к нам будут приходить толпами» [37, 89].

Заклучение клятвенных союзов и «призвание» были двумя различными институтами, которые иногда могли сталкиваться и порождать конфликтную ситуацию. Так, например, после заключения Нурхаци союза с «пятью халхаскими племенами» в его ставку явились халхасы и просили позволения «перейти под власть», на что Нурхаци им ответил: «К желанию перейти под власть, конечно, надо относиться со всем вниманием. Но нельзя ведь нарушать и слово союзной клятвы». Нурхаци «не принял» их и отправил обратно [65, чао I, цз. 7, 5а—5б].

«Переход» для лиц, совершавших его, обозначал признание верховной власти маньчжуров, но не обязательно был сопряжен с переменной социального или даже служебного положения. Так, после взятия Шэньяна Нурхацци отправил письмо в Корею, в котором писал: «В настоящее время народ и чиновники Ляодуна все постригли волосы и перешли к покорности (*гуй шунь*). Эти сдавшиеся и покорившиеся чиновники все сохранили прежние должности» [65, чао I, цз. 7, 226]. Здесь, совершенно очевидно, «переход» выступил как оформление завоевания.

Наиболее отчетливо имперская сущность «призвания» и «перехода» проявлялась, конечно, в тех случаях, когда дело касалось непосредственно минских чиновников, как, например, при пленении известного минского администратора и искреннего патриота Чжан Цюаня [75, т. 4, цз. 291, 2021]. Будучи взят в плен маньчжурами, Чжан Цюань заявил, что скорее умрет, чем перейдет на службу к маньчжурскому хану. Нурхацци, принимая эту точку зрения, считал, однако, что все могло сложиться по-другому, если бы Чжан Цюань «узнал приказ Неба и перешел [под нашу власть], тогда бы его надлежало принять торжественно, со всеми церемониями» [65, чао I, цз. 7, 206]. Среди маньчжурских *бэйлэ* нашлись такие, которые, пожалев Чжан Цюаня, стали убеждать его признать нового государя, обращаясь к историческим прецедентам. *Бэйлэ* ссылались на сунских государей Хуй-цзуна и Цинь-цзуна, увезенных в 1127 г. цзиньцами из Кайфына к себе на север, на что Чжан Цюань возразил, что Хуй-цзун и Цинь-цзун были государями «маленькой династии смутного века», в то время как в настоящий момент, по мнению Чжан Цюаня, Поднебесная едина и государь пользуется всеобщим уважением [65, чао I, цз. 7, 21а].

В данном случае нас интересует, разумеется, не столько судьба Чжан Цюаня, сколько суть спора, в котором столкнулись совершенно несовместимые оценки исторического момента. Пленник не принял ссылки на Хуй-цзуна и Цинь-цзуна, ибо они были государями «смутного века», считая свое время периодом спокойствия и единства Поднебесной, а следовательно, своего императора — ее единственным законным повелителем¹⁷. Утверждение Чжан Цюаня о том, что Поднебесная в настоящее время едина, имела и другой смысл: оно как бы аннулировало с точки зрения высокой теории факт существования маньчжурского государства со всеми его притязаниями. А претендовали тогда маньчжуры уже на многое. Нурхацци ведь заявил, что если бы Чжан Цюань узнал приказ Неба, то перешел бы на сторону маньчжуров. Как известно, приказ, или мандат, у Неба был всего один, и, делая подобное утверждение, Нурхацци дезавуировал тем самым минское государство как единственную империю в единой Поднебесной и приписывал статус империи своему государству. Подобные заявления у Нурхацци не были редкостью. Переход благосклонности Неба от Минов к маньчжу-

рам был его излюбленной темой. На банкете по случаю завоевания Ляодуна Нурхаци произнес перед собравшимися речь, в которой доказывал это следующим образом: «Минское государство — огромно. [Но Мины] считают, что этого им недостаточно, и хотят присоединить к себе другие государства. Поэтому они и погубили свое войско. Земли у Минов обширные, но они считают, что этого им недостаточно, и хотят отобрать земли у других. Поэтому они и потеряли эту землю. [Все это происходит оттого, что] Небо отвернулось от Минов и помогает мне» [65, чао I, цз. 8, 4а].

Если же Небо отвернулось от Минов и стало благоволить маньчжурам, создающим новую империю, разумеется, на благо всей Поднебесной, то задача мудрых, понимающих волю Неба чиновников, естественно, состоит лишь в том, чтобы как можно быстрее перейти на сторону нового протезе Неба. Так приблизительно и рассуждали переходящие к маньчжурам китайские чиновники. Известные впоследствии маньчжурские сановники, а в то время минские генералы Кун Ю-дэ и Гэн Чжун-мин, перейдя в 1631 г. на сторону маньчжуров, следующим образом объясняли свой поступок: «Мы давно с надеждой следим за тем, как премудрый хан [Хуан Тай-цзи] привлекает к себе выдающихся людей Китая. Достойные мужи, исполненные благородных чувств Яо, Шуня, Тана и У-вана, но совсем безоружные, горят желанием отдаться под покровительство хана... Что же тогда говорить о нас, имеющих сейчас несколько десятков тысяч бойцов, больше сотни легких кораблей и артиллерию с полным комплектом боеприпасов... Это идет от чистого сердца, истинно так. Если хан послушается, свершится великое дело и Поднебесная минской династии в мгновение ока станет Поднебесной хана» [53, 489].

Как можно видеть, «переход» вполне оправдывается положением дел в Поднебесной; появился новый совершенномудрый, новый хозяин Поднебесной, а потому, естественно, к нему надо идти на службу.

Появление «имперских элементов» в практике внешних сношений не было случайным. Оно отражало существенные черты маньчжурской государственности, развивавшейся в зоне непосредственного воздействия «единственной» Срединной империи и потому уже на ранних стадиях развития несшей в себе черты, напоминавшие и в то же время отрицавшие эту «единственную» империю. Правда, процесс реального государственного строительства происходил гораздо медленнее, чем усвоение традиционных доктрин, но он шел в том же самом направлении: от уподобления к отрицанию.

Наименее наглядно, пожалуй, процесс уподобления китайским образцам протекал в сфере административного управления. Но и там он шел аналогичным путем. Обычно в нем выделяют три важнейшие стадии: первоначальную, период воен-

ной администрации и период гражданского управления [131, 133]. Моментом перехода от первой стадии ко второй можно считать 1606 г., когда Нурхацци, ориентируясь на китайскую военно-административную единицу — *вэй* [131, 133], учредил первые четыре знамени. Второй период кончился в 1631 г. с учреждением шести министерств по китайскому образцу [131, 136], и третий период завершился в 1636 — 1637 гг. целым рядом мероприятий, превративших маньчжурское государство в империю китайского типа [130, 57—59].

Если от административного аппарата перейти непосредственно к монархии, то процесс «уподобление — отрицание» приобретает гораздо более наглядные формы. Взять хотя бы присвоение Нурхацци в 1616 г. императорского титула. Правда, крупный специалист по цинской истории Сяо И-шань предупреждает, что к этому титулу надо подходить осторожно, не смешивать его с императорским титулом Абахая и не считать его свидетельством уже созревших планов завоевания Китая [85, т. 1, 45]. Все это так, но вот девиз годов правления, который принял Нурхацци одновременно с титулом, был понятен каждому китайцу начиная с эпохи Чжоу и звучал весьма недвусмысленно: *Тянь мин* (224) — «Мандат Неба».

Теория «Мандата Неба» родилась в глубокой древности. Она была призвана санкционировать переход власти от Инь к Чжоу [142, 234]. С тех пор она стала одним из основных элементов официальной идеологии, оправданием как сохранения, так и перехода власти. Существенной чертой ее была тесная связь монархии, разумеется единственной во всей Поднебесной, с волей Неба. Небо избирало достойнейшего, вручало ему мандат на управление всей Поднебесной, и этот избранник и его наследники правили, пока Небо по каким-либо причинам от них не отворачивалось и не вручало мандат на управление новому избраннику.

Выше, говоря об отношениях маньчжуров с соседями, мы несколько раз уже сталкивались с этой темой. Нурхацци любил рассуждать о велении Неба, «Мандате Неба», и в своих военных успехах видел неопровержимое доказательство того, что Небо отвернулось от Минов и покровительствует ему. Поэтому принятие девизом правления «Мандат Неба» не могло иметь никакого иного значения, кроме как официального, формального закрепления утверждений Нурхацци о переходе Неба на его сторону [204, 408 — 410] ¹⁸. Но поскольку у Неба был всего один мандат [204, 411], то антиминскую направленность этого акта трудно переоценить. Каковы бы ни были реальные политические намерения Нурхацци, принятие девиза «Мандат Неба» означало утверждение, что империя Мин этот мандат утратила и что он перешел к новому владельцу.

Поскольку девиз правления Нурхацци был, совершенно несомненно, соотнесен с традиционной китайской политической те-

орией, то с большой долей вероятности можно предположить, что и его императорский титул был связан с ней.

Титул Нурхацзи *фу юй ле го ин мин хуан ди* (225) [85, т. I, 44] предварительно можно перевести так: «выдающийся и сияющий император, простершийся над государствами и вскармливающий [их]». В этом титуле можно выделить два последних знака — *хуан* и *ди*. Этим биномом, начиная с Цин Ши-хуана, называли себя государи Срединной империи, следовательно, присутствие их в титуле могло иметь двоякий смысл: либо обладатель его хотел сравняться с «всемирными монархами», либо он претендовал на их место.

Эти соображения подкрепляются знаком, стоящим непосредственно перед *хуан ди*, — *мин* («сияющий»). На основании специального руководства по составлению титулов, написанного известным сунским ученым Су Сюнем (1009 — 1066), можно довольно точно определить, какой смысл имел в титулах знак *мин*. В «Ши фа» («Образцах титулов») Су Сюнь при определении значения *мин* руководствуется одой из «Ши цзина» («Книги песен»), которая озаглавлена «Хуан и» («Вышнего Неба державен верховный владыка»). Основная тема этой оды — выбор достойного правителя:

Вышнего Неба державен верховный владыка,
В грозном величии вниз он глядит и четыре
Царства предела кругом озирает и ищет
Места народ успокоить в довольстве и мире.
Так увидал он, что оба великие царства
Сбились с пути — потеряли давно управление;
Так озирает он и стороны света, и царства:
Воли небесной достойных — искал в размышленьи.
Выбрав достойного, Неба верховный владыка
Царства его захотел увеличить границы... [54, 344].

Ода изображала ситуацию, весьма понятную для Нурхацзи. Су Сюнь использует четвертую строфу этой оды, где говорится о том, как верховный владыка удостоверился в пригодности Ван-цзи на роль правителя, обнаружив в нем девять качеств — *дэ*, одним из которых и является *мин* — способность «распространять сияние вплоть до четырех пределов» [79, 8]. Это сияние было, конечно, не чем иным, как манифестацией наличия всех остальных необходимых качеств, как извещением миру о том, что «вышнего Неба верховный владыка» нашел подходящего кандидата на роль повелителя Поднебесной. По-видимому, нет необходимости говорить о том, сколь актуальна подобная трактовка быда для Нурхацзи, сколь верно отвечала она требованиям момента.

С текстом этой же оды «Ши цзина» связано значение и второго эпитета в титуле Нурхацзи — *ин* («выдающийся»). Говоря о значении знака *ин* в титулах, Су Сюнь отмечает, что у него есть два главных значения: новое и старое. Новое — основано на высказывании Мэн-цзы, старое — идет от смешения знака *ин*

со знаком *мо* и стоит в том же ряду качеств — *дэ*, что и *мин*, имея основой ту же четвертую строфу оды «Хуан и» и определение качества *мо* в летописи «Цзо чжуань» [79, 8, 25, 37]. На основании этих двух текстов значение *мо* определяется как состояние, когда «сила *дэ* выправлена и [мир ей] отвечает гармонией» [79, 8]. Поскольку это качество — *дэ* стоит в том же ряду, что и *мин*, то, вероятно, для титула Нурхацци есть все основания предпочесть это его значение новому, смысл которого сводится к различению родов вещей [79, 25] и относится к теме не совершенного правителя, а совершенного мудреца.

Необходимо сказать несколько слов об эпитете *фу* («прос-тершийся»). Смысл его опирается на «натуроморфизм» власти, о котором мы говорили в предыдущем разделе. Подход к управлению как к непосредственному продолжению процессов природы послужил причиной и подхода к государю как к части мироздания. В мироздании находили много аналогов особе монарха, но самым ходовым уподоблением было сравнение императора с Землей, которая все носит на себе и с Небом, которое все собой покрывает. Конкретно политический смысл этого уподобления — декларация универсального характера императорской власти. Такой же смысл имеет *фу* и в титуле Нурхацци, с той только разницей, что, принимая во внимание политическую реальность момента, универсальность подана здесь в несколько усеченном виде: не «весь мир» или «все государства», а пока еще только *ле го* («ряд государств») ¹⁹.

С этой ограниченной универсальностью власти Нурхацци было покончено в 1636 г., когда Абахай принял императорский титул, изменил название государства, сменил девиз годов правления и преподнес своему покойному отцу почетный титул (*цзунь ши*) [85, т. I, 175], составленный совершенно откровенно по образцу китайских императорских титулов. Прежде всего в этом титуле обращает на себя внимание его первая часть, состоящая из четырех знаков и представляющая собой, по сути дела, две формулы, с теми или иными вариациями присутствующие во всех императорских титулах династий Мин и Цин и фиксирующие непосредственную связь монархов с Небом и основными процессами в мироздании [35, 58—60]. В титуле Нурхацци эти формулы звучат как *чэн тянь гуан юнь* — «наследовавший Небу и расширивший движение». Смысл их сводится приблизительно к следующему: носитель титула находился в прямом контакте с Небом, его стремления совпадали с волей Неба настолько, что он мог выступить в качестве его продолжателя на земле, и это обеспечило успех всех действий продолжателя, позволило ему претворить волю Неба в конкретное политическое действие, т. е. «расширить движение» ²⁰.

Интерпретация титулов Нурхацци в рамках китайской политической теории может вызвать некоторые сомнения. Прежде всего естественно возникает вопрос: знакома ли была эта тео-

рия маньчжурам и если да, то настолько ли хорошо они в ней разбирались, чтобы взять ее на вооружение? Нам кажется, что текст эдикта, изданного по случаю принятия Нурхаца императорского титула и вступления на императорский трон, может рассеять эти сомнения. «Я слышал, — пишет Нурхаца, — что в глубокой древности, в век совершенного правления государи были умны и подданные добросовестны, они были едины в своих помыслах и помогали друг другу. Ведь только в том случае, если объединить свою волю и искренность, искоренить тем самым своекорыстие, только в этом случае помыслы Неба непременно [будут устремлены на то], чтобы помочь [тебе], а душа земли откликнется [на тебя] установлением гармонии. Ибо ведь Небо не своекорыстно, и потому четыре времени года следуют друг за другом в [строгом] порядке. Земля не своекорыстна, и десять тысяч вещей рождаются на ней. Когда государь без своекорыстия занимается самоусовершенствованием, то его сила *дэ* становится чистой и ясной. Когда без своекорыстия он управляет семьей, то девять степеней родства пребывают в мире и в добром согласии. Когда без своекорыстия он управляет государством, то народ наслаждается покоем, [а это значит], что мир и согласие десяти тысяч государств не приходят извне, что принципы управления находятся в сердце одного [человека]» [85, 45].

В этих рассуждениях Нурхаца нашли совершенно законченное и ясное выражение две важнейшие идеи традиционной китайской политической доктрины — об управлении как продолжении естественного процесса рождения, роста, увядания и смерти, господствующего в природе, а потому во всем подобном природе, и о мире, состоящем из «десяти тысяч государств», являющемся сферой власти универсального монарха и имеющем в качестве точки опоры дух одного человека, личные потенции государя. Таким образом, маньчжурские монархи прекрасно разбирались в традиционной китайской политической теории и пользовались ею. Это обстоятельство тем более интересно, что историческая обстановка данного периода не способствовала, а, можно даже сказать, во многих отношениях мешала принятию маньчжурами доктрины такого типа. Мы имеем в виду прежде всего традиционно антивоенный характер китайской государственной мысли и многочисленные войны, которые пришлось вести маньчжурам в этот период, концепцию единого универсального государства и борьбу маньчжуров за признание их самостоятельности. Казалось бы, что два эти обстоятельства должны сильно помешать формированию в маньчжурском государстве политико-идеологической концепции типа китайской. Но, по всей вероятности, необходимость в ней была столь велика, что были преодолены даже эти препятствия.

Задолго до взятия Пекина маньчжуры начали смотреть на своего монарха, в полном согласии с традиционным китайским

взглядом, как на ставленника Неба, пользующегося его поддержкой и опирающегося на его помощь, руководствующегося в своей деятельности желанием Неба установить мир во всей Поднебесной и обеспечить благосостояние всему народу. Этот находящийся в непосредственной связи с Небом монарх, естественно, рассматривался как «единственный», от качества личности которого зависела судьба «десяти тысяч» государств. Он правил, конечно, с помощью таинственной силы *дэ* и безграничной милости. Управление своим народом и соседними государствами рассматривалось как воздействие государя на внешнюю среду с помощью распространения качеств своей личности: силы *дэ*, гуманности, великодушия, сострадания, преобразующего влияния, угроз и т. д. «Я, — писал Абахай, — хочу проявить и распространить свою силу *дэ* и преобразующее влияние — *хуа*, привлечь к себе народ, собрать его вокруг себя и дать ему возможность наслаждаться миром и благополучием» [65, чао II, цз. 19, 11а].

В соответствии с этими общими принципами управления воздействие государя на внешний мир четко распадалось на два типа акций: непокорных он карал, покорившихся — благодетельствовал (*фу*), обдуманно применяя в нужной пропорции угрозы и благодеяния (*знь вэй*) [65, чао I, цз. I, 9а; чао II, цз. 22, 216; 85, 174—175]. Это значит, что маньчжурские государи вполне усвоили традиционный китайский подход к взаимоотношению с другими народами как к воздействию на них, воздействию, разумеется, в первую очередь благому: преображению, успокоению, воспитанию, вскармливанию «варваров четырех сторон». Так, об Абахаяе сказано: «Император щедро проявлял свою гуманность и довел до расцвета свою силу *дэ*, а потому и ближние и дальние ему покорились, [и во всех] государствах установлен мир, а народ наслаждается покоем и благоденствует» [65, чао II, цз. 25, 15а].

В соответствии с изменением концепции власти монарха менялась и концепция монархии. Она развивалась в двух направлениях: одно — оформление идеи независимого государства, второе — оформление идеи универсальной монархии. Идея независимого государства была нужна маньчжурам в их идеологической борьбе с Китаем и в политике по отношению к ближайшим соседям. Надо сказать, что здесь маньчжуры также много черпали из арсенала китайской традиции. Большим успехом у них в этот период пользовалось традиционное китайское положение о Небе как высшем критерии беспристрастности. Маньчжуры любили порассуждать о том, что «Небо не принимает во внимание величину государства, [оно] принимает во внимание лишь то, осуществляются или нет в нем истинные принципы» [65, чао II, цз. 2, 20], что истинная значимость государства не определяется в действительности уважением или пренебрежением к нему других народов, а зависит исключительно от воли

Неба [65, чао II, цз. 3, 46] и что каждый должен быть сувереном в своем государстве [65, чао II, цз. 3, 14а—14б].

Но эта линия скоро пресеклась. Магистральной идеей маньчжурской монархии была идея созидания великой империи, «великого дела» (*да е*), красной нитью проходившая через все официальные документы и хроники династии Цин. Маньчжурская монархия постепенно, но неуклонно конституировалась в универсальную. На Нурхацци смотрели как на начавшего дело, на Абахая — уже как на близкого к его завершению [65, чао II, цз. 26, 26б—28а], что дало возможность инспирировать многократные просьбы о принятии последним почетного императорского титула (*цзунь хао*). Абахай неоднократно отказывался от этих предложений. Однако интересно, что в качестве основания для отказа он приводил не свой статус еще не окончательно порвавшего с Китаем правителя окраинной земли, а то, что «великое дело» еще не завершено и преждевременное принятие «большого звания» (*да хао*) может не соответствовать желаниям Неба [65, чао II, цз. 26, 26б], что принятие титула в тот момент, когда все земли еще не объединены, может быть расценено как недостаточное уважение к высшим силам. А поэтому «большое звание не следует принимать с легкостью» [65, чао II, цз. 26, 28а]. Тем не менее после настоячивых просьб маньчжурский монарх уступил и принял титул *цзунь хао*. Считалось, что Небо к тому времени дало достаточно доказательств тому, что именно его оно готовит в повелители Поднебесной. Основными доказательствами были неизменные победы маньчжуров, дополнительными — обретение юаньской печати²¹.

Обретение печати могло стать отправной точкой для политико-идеологической активности в двух направлениях. Маньчжуры могли использовать этот факт для конституирования своей династии в качестве прямого наследника Юаней²² или истолковать его в традиционном китайском духе. Выбран был второй путь. Получение печати интерпретировали как знамение Неба, равносильное пению фениксов во времена Вэнь-вана и означавшее скорый переход «Мандата Неба» к маньчжурскому монарху [65, чао II, цз. 25, 8а].

Поэтому в 10-м году правления под девизом Тяньцун (1636 г.) Абахай не считал возможным больше противиться желаниям окружающих, объявил Небу о принятии нового титула, изменил название государства на Да Цин, а девиз правления на Чундэ.

В своих притязаниях на императорское звание маньчжуры также опирались на традиционные китайские идеи о беспристрастном Небе и добродетельном монархе. Абахай писал корейскому вану, не спешившему признать в нем нового Сына Неба: «Твое государство считает Минов сыновьями Неба, но разве фамилия Чжу в минском государстве с самого начала была императорской? В древности говорили: великое Небо не знает

кровного родства, оно помогает лишь [добродетельной] силе дэ²³. Кроме того, еще говорили: народ заботится не о постоянстве [властей], он заботится о наличии у них гуманности. Из этого видно, что простолюдин, обладающий большой силой дэ, может стать Сыном Неба, а Сын Неба при отсутствии дэ может превратиться в простолюдина. Поэтому государь великой династии Ляо из северо-восточного варвара превратился в Сына Неба. Династия Великая Цзинь, происходившая от восточных варваров, уничтожила Ляо и совместно с династией Сун владела центральной равниной. Великая династия Юань, основанная северным варваром, объединила и Цзинь и Сун и овладела Поднебесной. Минский император, [правивший под девизом] Хуньу, был монахом из монастыря Хуанцзюесы, но получил юаньскую Поднебесную... Итак, обладание Поднебесной — это результат обладания силой дэ, а отнюдь не результат передачи ее государями из поколения в поколение» [65, чао II, из. 28, 466—47а].

Долгие годы конституирования маньчжурами своей монархии в качестве универсальной принесли плоды при захвате Китая. Универсальной монархии в силу ее характера нет необходимости что-либо завоевывать, она лишь наводит порядок там, где он рухнул, она лишь «утверждает Поднебесную»²⁴. Идеологически факт завоевания чужой земли и покорения другого народа совершенно элиминируется²⁵ и заменяется церемонией вступления на императорский престол нового ставленника Неба. Вот как описывает «Дай Цин ли чао ши лу» занятие Пекина маньчжурскими войсками в 1644 г.: «Войска подходят к Яньцзину (Пекин.— А. М.). Военные и гражданские чиновники прежней династии Мин встречают их в 5 ли от города. Регентствующий князь императорской крови въезжает [в город] через Восточные ворота. Все [население] от мала до велика встречает его, стоя на коленях и воскуривая благовония. [Процессия] евнухов с императорским выездом прежней династии Мин коленопреклоненно приветствует [Доргоня], выстроившись перед дворцовой стеной по левой обочине дороги. Князю предлагают сесть в императорский экипаж. Князь [отказывается], говоря: „Подобно Чжоу-гуну, я [всего лишь] помощник малолетнего государя. [Поэтому мне] не положено пользоваться императорским экипажем и [принимать] от всех земные поклоны“. [Князю] отвечают: „[Но ведь] Чжоу-гун в свое время управлял государственными делами, опираясь спиной на перегородку за тронем (?), [а потому и вам] ныне следует сесть в императорский экипаж“. Князь отвечает: „Я пришел утвердить Поднебесную, [а потому] не могу противиться всеобщему желанию“. [Затем он] приказывает [процессии евнухов] выстроиться со всеми регалиями в направлении дворцовых ворот. Свита князя занимает первые ряды. Играет музыка. Князь, [чтобы] почтить Небо, троекратно преклоняет колена и кладет девять

земных поклонов. Затем, оборотясь к дворцу, [он] вновь троекратно преклоняет колена и кладет девять земных поклонов. Закончив церемонию, [Доргонь] садится в императорский экипаж, въезжает в [дворцовую палату] Уиндянь и всходит на трон. Все чиновники прежней династии Мин приветствуют [его], пав ниц и возглашая „десять тысяч лет“» [65, чао III, цз. 5, 16—2а].

Традиционная китайская доктрина императорской власти определила и отношения маньчжуров к буддизму. Правда, в чисто религиозном плане существовали и довольно значительные отличия маньчжуров от китайцев. Так, например, вначале будда Шакьямуни и бодисатва Гуаньшиинь заняли довольно высокое положение в официальном пантеоне [76, 312, 314—317]. В сочинении периода правления под девизом Цяньлун «Цинь дин Маньчжоу цзи тянь цзи шэнь дянь ли» («По высочайшему соизволению напечатанные канонические правила почитания Неба и духов в Маньчжурии») можно прочесть следующее: «Наше маньчжурское государство издавна почитает Небо, Будду и духов и относится к ним с высшей искренностью» [106, цз. 1, 3а]. Тем не менее уже у Нурхацци четко определилось утилитарное отношение к буддизму. Он совершенно осознанно видел в нем эффективное средство воздействия на монголов [85, 64—65]. А при определении отношений буддийского духовенства непосредственно с маньчжурской монархией он показал себя достойным преемником китайской императорской традиции. На этот счет в хронике сохранилось одно весьма красноречивое свидетельство. В ответ на общие рассуждения о важности буддизма Нурхацци развил там следующую мысль: «Если один человек обладает *дао*, то в десяти тысячах государств царит мир. Это намного превосходит [важность] буддистов и отшельников». И наоборот: «Если один человек теряет силу *дэ*, то бедствия распространяются на десять тысяч сторон и зла [в этом случае возникает] гораздо больше, чем от духов» [65, чао I, цз. 5, 216—22а].

Совершенно ясно, что в данном случае Нурхацци отталкивается от традиционной китайской идеи об императоре как единственном человеке, по отношению к которому все остальные средства управления рассматриваются лишь как вспомогательные и несоизмеримые с ним по значению. Эту традиционную китайскую точку зрения маньчжуры и положили в основу своего подхода к буддизму. То, что в своем отношении к буддизму маньчжуры будут скорее следовать принципам династии Мин, а не Юань, стало ясно очень рано. Так, в 1634 г. в Мукден (Шэньян) приехал некий лама, он привез с собой статую Будды, поднесенную якобы самим Пагба-ламой монахам Утайшаня при юаньском императоре Хубилае. Позднее она оказалась у потомков юаньских императоров — чахаров. После разгрома чахаров ламы привезли ее в столицу Маньчжурии.

Подобно обретению юаньской печати, прибытие в столицу знаменитой статуи могло быть интерпретировано двояко: либо как продолжение юаньских традиций, либо с точки зрения традиционной китайской политической теории. И опять маньчжурами был избран второй путь, в результате чего обретение статуи превратилось в еще одно подтверждение высоких достоинств, а следовательно, и грядущего величия маньчжурских монархов, ибо «тот, кто имеет статую Будды — охранителя учения, не может не иметь великой совершенной мудрости, как и тот, кто обладает великой совершенной мудростью, не может не иметь защитника учения» [65, чао II, цз. 21, 20: цз. 43, 8а—11а].

Продолжая сравнение реакций на статую и печать, можно отметить, что они были очень разные. Для статуи был выстроен специальный храм, на освящении которого присутствовал сам император. Однако никаких далеко идущих выводов при этом сделано не было, в то время как факт обретения печати был расценен как важнейшее предзнаменование скорого получения Абахаем «Мандата Неба» и стал одним из оснований принятия им императорского титула [65, чао II, цз. 26, 26б]. Это еще раз свидетельствует о том, что традиционная китайская доктрина, включая сюда и теорию знамений, была гораздо более важной для маньчжурского государства, нежели доктрина Будды.

Таким образом, при всем различии первых лет династий Мин и Цин в событийном плане, в их политике и идеологии наблюдается много сходного, что объясняется общностью их структуры (и то и другое государство развивались как «единственные империи Поднебесной») и общностью идеологической традиции (и то и другое государство опирались на многовековую традицию китайской политической мысли). Отсюда можно сделать два вывода. Первый — тибетско-маньчжурские отношения не только правомерно, но и необходимо рассматривать с точки зрения общих принципов традиционной китайской политической теории. Второй — начало этих отношений должно сопровождаться самоконституированием маньчжурской стороны в качестве Поднебесной империи.

Глава 2

ПРИЕЗД ДАЛАЙ-ЛАМЫ V В ПЕКИН

Установление тибетско-маньчжурских отношений

Вопрос об инициативе в начале тибетско-маньчжурских отношений является спорным. Автор китайского военно-исторического сочинения «Шэн у цзи» («Записки о войнах совершенно-мудрых императоров») придерживается той точки зрения, что инициатива в этом вопросе принадлежала тибетцам и что

в 1639 г. императором были получены письма от Далай-ламы V, панчен-ламы, Цзанба-хана и Гуши-хана с просьбой об установлении отношений [61, цз. 5, 4а]. У. Рокхилл подвергает эту версию сомнению и утверждает, ссылаясь на «Дун хуа цюань лу» («Полная летопись из „Дунхуа“»), что инициаторами были маньчжуры [192, 9]. Кто же прав? Нам кажется, что это не имеет принципиального значения. Важно другое. А именно то, что как одна, так и другая сторона были заинтересованы в развитии отношений друг с другом и стремились к их установлению. Следовательно, инициатива могла принадлежать и любой из них, и обеим вместе: возможно ведь, что каждая сторона решила сделать первый шаг, не зная об аналогичном намерении другой. Исторические источники стали считать началом первые шаги заинтересованных сторон. В результате возникли две различные версии об инициативе в тибетско-маньчжурских отношениях.

На наш взгляд, такое предположение наиболее пригодно для объяснения споров в данном вопросе. А если это так, то наличие различных версий становится дополнительным, правда, косвенным доказательством той взаимозаинтересованности, о которой говорилось выше.

Согласно «Цин ши гао» («Предварительный вариант истории династии Цин»), в 1637 г. монгольские князья попросили императора оказать им милость и пригласить далай-ламу [103, цз. 129, разд. 8, 26; 61, цз. 5, 4а]. Император охотно откликнулся на это предложение, и в 1639 г. в Лхасу был отправлен Чахань-лама¹ с письмами к тибетскому хану и верховному ламе [65, чао II, цз. 49, 3а]. В этих письмах император принял позу покровителя буддизма и выразил опасение за его судьбу. Он говорил: «С давних пор существуют законы Шакьямуни. Я не хочу, чтобы они погибли и не распространялись» [65, чао II, цз. 49, 3б]. Затем император открыто заявил о своем праве покровительствовать ламаистской церкви, всем ходом своих рассуждений давая понять, что, в силу того что он занимает императорский престол, он является сюзереном «тибетского хана». В конце каждого письма сказано, что Чахань-ламе даны указания договориться устно по конкретным вопросам о приглашении высокого ламы к императору.

Приблизительно в это же время из Лхасы отправилась тибетская миссия во главе с Илагуксан-хутухтой [192, 9]. Посольство прибыло в Мукден в 10-й месяц 7-го года Чундэ (зима 1642 г.) [65, чао II, цз. 63. 16—26] и было встречено весьма благосклонно [192, 10—11]. Специальное гадание предсказало хорошее будущее тибетско-маньчжурским отношениям. В 5-м месяце 8-го года Чундэ (июль 1643 г.) [61, цз. 5, 4б] после взаимного обмена дарами посольство, сопровождаемое группой монахов во главе с Чахань гэлуном (Чахань-лама), отправилось в обратный путь, увозя с собой послания Абахая тибетским

властям и ламам [65, чао II, цз. 64, 196]. Результаты миссии не замедлили сказаться. По ее стопам последовали многочисленные местные правители — *тусы* и различные *хутухты*, наперебой спешившие сменить печати династии Мин на цинские [103, цз. 129, разд. 8, 3а].

Итак, между Мукденом и Лхасой произошел обмен посольствами и посланиями. Можно ли это считать установлением отношений и если можно, то каков же был их характер? Нам кажется, что ответ на эти вопросы прежде всего надо искать в официальных текстах, сопутствовавших этим событиям, а именно в посланиях, проанализировать которые мы и попытаемся ниже. Прежде всего бросается в глаза, что в рассматриваемых посланиях не содержится никаких отправных моментов для определения характера устанавливаемых отношений. Более того, в них не зафиксирован даже сам факт их установления. Нам кажется, что это отнюдь не случайно, что за этим умолчанием скрывается определенная концепция отношений, отношений не устанавливаемых, а как бы априорно и от века существующих; таким образом, само умолчание об их установлении может служить довольно точным определителем их характера.

Действительно, внешнеполитическая практика в этом районе земного шара выработала два основных типа отношений. Первый основывается на скрепленном клятвами союзе — *мэн*, второй — на приказе высшего — *мин* [141, 269—282]. Первый широко применялся в древнем Китае. Второй стал доминирующей нормой начиная с эпохи Хань. В средние века, особенно в период Сун, нередко можно было наблюдать сосуществование этих двух типов. В чем их различие? Прежде всего, конечно, в статусе сторон. Если второй тип знает лишь заранее определенных высшего и низшего, то первый — допускает вариации, различные нюансы, а потому нуждается в фиксации, клятвенных обещаниях, соглашениях, договорах и т. д. (это второй тип отношений не предусматривает совершенно). Следовательно, сама фиксация отношений может уже в какой-то мере служить показателем их характера, не говоря уже о договоре. Наличие его вполне определенно квалифицирует устанавливаемые отношения как находящиеся, хотя бы временно, хотя бы до момента заключения договора, вне сферы действий, основанных на «Мандате Неба», или вышедшие из этой сферы в результате каких-либо причин. Примером могут служить известные сунские договоры, которые, как правило, не знаменовали собой установление новых связей, а служили средством разрешения конфликтных ситуаций в уже сложившейся системе «империя — периферия» в тех случаях, когда империя не в силах была навязать свою неограниченную волю соседям, в результате чего обычные формы взаимоотношений деформировались или даже рушились². Таковыми можно считать и более поздние договоры, например, Нерчинский или китайско-японский договор о друж-

бе 1871 г.³, продемонстрировавшие непригодность традиционной китайской внешнеполитической практики в мировой политике нового времени. Был такой договор и в истории тибетско-китайских отношений — Лхасский договор 821—822 гг., в котором два монарха зафиксировали свой статус относительно друг друга в терминах «дядя — племянник» [149; 194, 244—245].

Выше, говоря о различных методах маньчжурской внешней политики, мы отмечали наличие во внешнеполитической практике маньчжуров и договорных отношений, а именно маньчжурско-монгольских соглашений, скрепленных клятвой, т. е. являющихся типичными *мэн*. Эти *мэн* нередко знаменовали собой либо начало взаимоотношений, либо их стабилизацию. Они, конечно, еще не могли являться признаком ослабления системы, основанной на «Мандате Неба», ибо предшествовали ее окончательному сложению. Но тем не менее они все-таки свидетельствовали о возможности выхода за ее пределы.

Никаких намеков на договор, никаких намеков на установление отношений в приведенных выше посланиях нет, а это значит, что никаких свидетельств о выходе тибетско-маньчжурских отношений из сферы действия «Мандата Неба» нет. В этой сфере имел значение не договор, а приезд, который рассматривался как отклик, как результат благого императорского воздействия, как следствие самого существования или создания политической системы «империя — периферия», как акт, в значительной мере независимый от внутривнутриполитической борьбы в землях приезжающих. Чрезвычайно примечателен в этом отношении состав миссии Илагуксан-хутухты. Вместе с представителем далай-ламы, самим *хутухтой*, в нее входил и посланец ойратов (по всей вероятности, от Гуши-хана) [65, чао II, цз. 64, 196—206], и, судя по тому, что посольство привезло письмо от Цзанба-хана, кто-то представлял интересы пров. Цзан [65, чао II, цз. 63, 16—26]. Состав посольства, таким образом, красноречиво свидетельствовал о том, что все борющиеся группировки были, в сущности, едины в своих стремлениях заручиться покровительством маньчжуров. Логика политической жизни в данном районе заставляла каждую сторону устремлять свои взоры по направлению к новому имперскому центру. Приезд ко двору новых императоров, таким образом, не был следствием того или иного поворота во внутритибетской политической борьбе и не зависел от ее превратностей. Необходимость его диктовалась более общими политическими причинами, и в первую очередь развитием событий в более общей политической системе данного района, в системе «Срединная империя — периферия».

В предыдущих разделах мы пытались показать, что, когда какая-либо правящая Китаем династия начинала клониться к упадку, а на горизонте появлялись новые претенденты на императорский престол, в отношениях Китая с соседними народами

наступал период перестройки, в то время как одни соседи оставались верны царствующему дому, другие спешили переменить ориентацию и примкнуть к новым претендентам на власть. Именно эту задачу, задачу перемены ориентации и призвано было выполнить посольство Илагуксан-хутухты. Его нельзя рассматривать как политический маневр одной из борющихся в Тибете сил. Оно представляло весь Тибет, так как весь Тибет был заинтересован в установлении дружественных отношений с возможными будущими хозяевами Китайской империи. Поэтому не удивительно, что, несмотря на разнородный состав, посольство просило, в сущности, об одном; пусть император маньчжуров возьмет под свое покровительство буддийскую церковь, только Цзанба-хан просил в своем письме за «красношапочную секту», а далай-лама — за «желтошапочную».

Весьма существенным, с нашей точки зрения, представляется также полное игнорирование официальными китайскими хрониками текстов приветственных писем и посланий другой стороны, хотя о некоторых определенно известно, что они сохранились. Это обстоятельство также может найти себе объяснение в концепции предустановленных отношений, в свете которой подобные тексты, вполне естественно, могли рассматриваться как малозначительные, ибо они ничего не могли ни добавить к характеру отношений, ни изменить его. С точки зрения этой концепции решающее значение придавалось самому факту приезда ко двору, которому предшествовало в некоторых случаях императорское посольство, «призывавшее варваров» явиться в столицу. Все это и имело место при установлении тибетско-маньчжурских отношений, что и позволяет с полным основанием отнести их к сфере политического взаимодействия, основанного на «Мандате Неба». Разумеется, что, квалифицируя их таким образом, мы делаем лишь первый шаг в определении характера тибетско-маньчжурских отношений. Для более конкретного уточнения необходимо обратиться к тем единственным официальным текстам, которые сопутствовали их началу, к текстам посланий.

**Письмо, отправленное с посольством Чахань-ламы
в 4-й год Чундэ (1639 г.)**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин посылает письмо тибетскому хану. Необходимо, чтобы созданные в древности нормы и каноны Будды продолжали распространяться. Я, император, не желаю, чтобы они погибли и [далее] не передавались. Поэтому [я] специально посылаю [к вам в Тибет] посла пригласить выдающихся монахов для распространения буддийского учения. Ты, правитель Тибета, содействуешь процветанию трех драгоценностей. Это отрадно слышать. И если [ты] поторопишь [монахов] с вы-

ездом, то я, император, буду очень [этому] рад. Что же касается самих приглашений, [то я] приказал послам... договориться о них устно» [65, чао II, цз. 49, За — 36].

**Письмо, отправленное с тем же посольством
и адресованное высшему духовенству Тибета**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин посылает письмо великим ламам, ведающим [делами] буддийской веры. Я, император, не могу спокойно отнестись к тому, чтобы древние нормы и каноны [буддийского учения] погибли и не передавались дальше [последующим поколениям]. Поэтому [я] специально послал [к вам в Тибет] посла пригласить выдающихся монахов для распространения буддийского учения и для пользы всех живых существ. Ведь это то же, чего и вы желаете. Обо всем, что касается приглашения, [я] дал распоряжение послам договориться устно» [65, чао II, цз. 49, 36 — 4а].

Может показаться, что в этих письмах ничего не содержится для определения характера отношений, нет никаких намеков на статусы сторон. Но мы считаем, что приведенный выше материал по общей теории и по идеологии раннего маньчжурского государства позволяет опровергнуть это первое впечатление. Прежде всего можно констатировать, что статус сторон не одинаков. Адресат явно низшее лицо, адресант — высшее, ибо он дает оценки деятельности второй стороны: «Ты, правитель Тибета, содействуешь процветанию трех драгоценностей. Это от радно слышать». Адресант, кроме того, патрон буддизма. Он заботится о том, чтобы учение Будды развивалось дальше. Эти два момента, которые являются, безусловно, важнейшими — поэтому не случайно они повторены и в первом и во втором письме и почти в одних и тех же выражениях, — обнаруживают квалификацию маньчжурским государем своей позиции в качестве традиционной политической позиции в мире китайского императора, самим Небом призванного заботиться о судьбе всего сущего и не допускать чьей бы то ни было гибели, «заботиться о слабом и поддерживать гибнущего — это задача государей и гегемонов» [65, чао II, цз. 33, 106]. Эта функция императорской власти будет впоследствии декларирована с еще большей силой императором Канси. Патронирование буддийскому учению включено здесь в рамку заботы императора о мире вообще и отнюдь не является следствием его привязанности только к этому учению. Иными словами, у нас есть все основания сказать, что текст двух этих писем позволяет квалифицировать их как письма китайского монарха, наделенного, согласно традиционным представлениям, универсальной властью, местному правителю, уже заведомо подвластному Сыну Неба в результате универсальности полномочий последнего. Можно заметить,

что адресант больше заботился в них о том, чтобы обозначить свою позицию универсального монарха, чем позицию адресата в качестве подчиненного лица, т. е. что текст больше говорит о статусе маньчжурского монарха, чем правителя Тибета. Это результат традиционных китайских представлений о всемирном характере власти своего императора, согласно которым подчиненность всех остальных была не более чем естественным следствием универсальности власти единственного монарха. Необходимо отметить в них и еще один момент, значение которого полнее раскроется позже: маньчжурского правителя интересовал не статус Тибета, не мера его подчиненности возвышающемуся дому Цин, не внутреннее положение в этих землях, не их отношения с соседями. Маньчжурского государя интересовали персонально высшие тибетские ламы. Эта особенность тибетско-маньчжурских отношений также станет более ясной позже.

В связи с заинтересованностью маньчжурских государей в тибетских ламах можно обратить внимание на одну особенность этих писем. Сравнивая их с императорскими манифестами и декларациями первых лет династии Мин, легко можно обнаружить одно существенное отличие: монахи приглашались не для назначения на должности, а в целях содействия процветанию буддийской веры, что скорее ближе по характеру к приглашениям лам монгольскими князьями для распространения ламаизма, столь типичным для середины и второй половины XVI в.⁴, чем к «призваниям» китайских императоров. Нечего и говорить, что они совершенно не похожи на драконовы циркуляры китайской администрации после занятия маньчжурами Пекина [65, чао III, цз. 5, 26—3а].

Заключая разбор писем с точки зрения статусных характеристик, можно сказать, что, устанавливая отношения с тибетцами, маньчжурские государи действовали в основном в рамках традиционных китайских представлений об универсальной власти Сына Неба с некоторыми отклонениями в отношении буддизма, что было, несомненно, вызвано их взаимоотношениями с монголами.

**Письмо, отправленное императором Абахаем
Далай-ламе V с миссией Илагуксан-хутухты**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин шлет письмо великому, держащему ваджру далай-ламе⁵. В настоящее время [я] узнал, что лама стремится помочь [всем] живым существам и хочет содействовать процветанию буддийского учения. Я, император, очень рад этому и [шлю тебе] пожелания мира и спокойствия. Все, что [я] хотел [тебе] сказать, [я] приказал Чахань гэлуну... [и другим послам] передать устно» [65, чао II, цз. 64, 21а].

**Письмо, отправленное императором Абахаем
хутухте секты карма-па**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин посылает письмо красношапочному ламе карма-па. Я, император, обратил внимание на то, что, когда в древности *ваны* и *ди* создавали дело и нить [его] передавали [потомкам для продолжения], [они] всегда способствовали распространению и передаче буддийского учения и никогда не пресекали [его]. В настоящее время [я] намерен оказывать почести знаменитым монахам, чтобы помочь [всем] живым существам. Поэтому [я] послал Чахань гэлуну⁶... [и других послов] и приказал им передать устно все, что [я] хотел сказать» [65, чао II, цз. 64, 21б].

**Письмо, отправленное императором Абахаем
Ан-бан са-сы-ся хутухте⁷**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин посылает письмо Ан-бан са-сы-ся хутухте. Я, император, обратил внимание на то, что, когда в древности *ваны* и *ди* создавали дело и нить [его] передавали [потомкам для продолжения], [они] всегда способствовали распространению и передаче буддийского учения и никогда не пресекали [его]. В настоящее время [я] намерен оказывать почести знаменитым монахам и содействовать процветанию учения Будды, чтобы помочь [всем] живым существам. Поэтому [я] послал Чахань гэлуну... [и других послов] и приказал им передать устно все, что [я] хотел сказать» [65, чао II, цз. 64, 22а].

**Императорский эдикт, направленный императором Абахаем
тибетскому Цзанба-хану**

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин шлет эдикт Цзанба-хану. В своем письме [ты писал, что] учение Будды [может] принести пользу моему государству, и [я] послал [в Тибет] посла с письмом. Недавно [я] узнал, что ойратский *бэйлэ* Гуши-хан нанес тебе поражение. [Я еще] не разобрался в этом деле, поэтому посылаю [тебе] письмо для выяснения. С этого времени [ты] начни делать добрые дела и не прекращай. Все необходимое тебе я непременно вышлю» [65, чао II, цз. 64, 22б — 23а].

Письмо, отправленное императором Абахаем Гуши-хану

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин шлет письмо Гуши-хану. Я узнал [о том, что в Тибете были] нарушавшие путь — *дао* и шедшие против учения [Будды] и что ты их покарал. Я обратил внима-

ние на то, что с глубокой древности, когда управляли совершенномудрые ваны, буддийское учение никогда не прерывалось. [Поэтому и я] хочу в настоящее время оказать почести знаменитым монахам Тибета, для чего и послал совместно с Илагуксан-хутухтой послов [ко всем ламам] без различия цвета их облачения, будь оно красным или желтым, с тем чтобы они повсеместно выявляли [нужных] для распространения учения Будды и обеспечения государственного благополучия [лам]. Знай же это» [65, чао II, цз. 64, 23а].

Тексты писем, отправленных императором Абахаем с посольством Илагуксан-хутухты, имеют много общего с двумя более ранними письмами. Тот же статус сторон, тот же подход к отношениям как к заранее predetermined, то же представление о механике отношений, как основанных на принципе «стимул — реакция», та же тяга к оценкам поведения, вытекающая из данного принципа, та же строгая структура текста, особенно показательная при сравнении писем к *хутухте* секты *карма-па* и к Ан-бан са-сы-ся хутухте, различающихся всего несколькими словами, и т. д. Однако есть и нечто новое. Так, например, оценки политического положения несколько более развернуты. Противники Гуши-хана охарактеризованы как нарушители пути — *дао* и враги буддийского учения, взят под высочайшее покровительство потерпевший поражение Цзанба-хан, получивший заверения в том, что ему пришлют все необходимое. Но основной интерес представляет, безусловно, по-новому изложенное положение о причинах императорского покровительства буддизму. Если в первых двух письмах речь шла в основном о том, что император не хотел допустить перерыва в древней традиции и стремился обеспечить ее продолжение на благо всех живых существ, исполняя при этом свою традиционную роль всеобщего попечителя, следящего за тем, чтобы ни одна вещь во вселенной не пострадала или не потеряла своего места, то в последующих посланиях более четкое отражение получил момент создания новой династии.

Новый император, размышляя над историей Срединной империи, пришел к выводу, что все монархии начиная с глубокой древности при «создании дела» и передаче «нити» его потомкам всегда покровительствовали буддизму. Поскольку же древность была образцом для подражания, а древние *ваны* и *ди* — образцовыми правителями, то новый маньчжурский император принужден был сделать из этих посылок один неизбежный вывод, что он также в подражание классическим образцам должен оказывать всемерное покровительство буддизму, тем более что момент основания дела требовал величайшей осторожности и строжайшего соблюдения традиции.

Все эти рассуждения довольно интересны тем, что они отнюдь не безупречны с точки зрения традиционного китайского мировоззрения. Обращает на себя внимание прежде всего апел-

ляция к древности, явно ошибочная. Дело в том, что в ходе многовековой полемики двора с конфуцианскими ортодоксами был выработан стандартный набор аргументов за и против буддизма, и в этой полемике древность, образцовая древность, всегда выступала в качестве одного из сильнейших аргументов против буддизма. Конфуцианцы — хранители традиции бесчисленное множество раз повторяли утверждение, что религия Будды глупа и бесполезна и что потому во времена образцовых государей древности Яо и Шуня ничего подобного не было. Многие не удовлетворялись и этим и уверяли всех, что «совершенно-мудрые государи древности, безусловно, запретили бы это странное и вредное учение» [74, 321, 341, 368]. В ответ на это двор, как правило, ограничивался ссылками на недавнюю традицию, на полезность буддизма для привлечения соседних народов или же просто отмалчивался.

Столь же уязвима с чисто конфуцианской точки зрения и ссылка Абахая на связь между «созданием дела» и покровительством буддизму. Классическое конфуцианское толкование «создания дела» принадлежит Мэн-цзы, из текста которого и взяты формулировки в письмах Абахая. Однако Мэн-цзы, естественно, ничего не говорил, да и не мог говорить, о буддизме. Развивая эту тему, он делал совершенно иные выводы. Мэн-цзы считал, что единственный путь, ведущий к «основанию дела», это этический путь, путь добра и что конечный успех здесь зависит от Неба [100, 95—96].

Чем же объяснить столь странное сочетание в письмах Абахая древности, образцовых правителей, «создания дела» и буддизма? Нам кажется, что все объясняется здесь довольно просто: новому императору необходимо было подкрепить свой недавно декларированный императорский статус, равно как и все свои действия, наиболее сильными и неоспоримыми аргументами, оттого буддизм и повстречался с классической древностью.

Подводя итоги рассмотрения текстов посланий, можно сказать, что маньчжурско-тибетские отношения начались, безусловно, как отношения в системе «Срединная империя — периферия», что на первых порах они не были даже политическими, они были вызваны желанием императора заполучить знаменитых лам из Тибета и попутно утвердиться в своем новом статусе универсального монарха в глазах народов этих далеких земель. Что же касается более конкретных вопросов, то маньчжуры были еще в них абсолютно не заинтересованы. Поэтому император проявил полное безразличие к ходу религиозной борьбы в Тибете и декларировал свою готовность покровительствовать всем буддийским общинам Тибета без различия сект. Аналогичным образом отнесся маньчжурский двор и к внутривосточной борьбе светских феодалов в Тибете: Мукден интересовало только то, чтобы тибетцы сменили свою проминскую ориентацию

и признали в недавнем маньчжурском хане будущего правителя Поднебесной, что же касается конкретного процесса внутривосточной политической борьбы в Тибете, то маньчжурам в это время было в известной мере все равно, кто там правит и кто кого побеждает в междоусобной борьбе.

Визит Далай-ламы V

В 1644 г. маньчжуры занимают Пекин⁸, и Гуши-хан отправляет в Пекин послание, на этот раз уже преемнику Абахая, императору Фулиню (девиз правления Шуньчжи, храмовое имя Ши-цзу), в котором он вновь советует пригласить Далай-ламу V в столицу совершить служение, произнести необходимые заклинания и т. д. — одним словом, освятить завоевание [103, цз. 129, разд. 8, 3а]. Позднее далай-лама и панчен-лама присылают императору с посольством 1647 г. в знак поздравления золотые статуи будд [103, цз. 129, разд. 8, 3а]. В ответ на это в 1648 г. в Тибет отправляется миссия во главе с ламой Шэраб гэлуном [65, чао III, цз. 38, 176; 192, 13], который должен был официально пригласить обоих великих лам в столицу [65, чао III, цз. 37, 176; 192, 13].

Далай-лама воспользовался этим приглашением. Своей поездкой в Пекин он рассчитывал приобрести покровителя «желтому учению» в лице маньчжурского императора и содействовать распространению буддизма в маньчжурской империи. Он надеялся, вероятно, что с завоеванием маньчжурами Китая ламаизм вернет себе те права, которыми он пользовался при династии Юань.

В то время среди тибетцев было распространено мнение, что маньчжурский император возродит обычай юаньских императоров, поддерживавших в Тибете политическое господство глав буддийской церкви. Утверждалось даже, что печать, врученная Далай-ламе V, была точно такая же, какую император Хубилай вручил Пагба-ламе⁹ в 1269 г. А то обстоятельство, что маньчжуры, обращаясь к монголам, любили выдавать себя за прямых наследников юаньских императоров, еще больше усиливало надежду главы «желтошапочной церкви» на то, что ламству будет отведено почетное место в маньчжурской империи. Далай-лама считал также, что установление отношений с маньчжурским двором благоприятно скажется на положении секты *гелуг-па* в самом Тибете: обеспечит ей монополию в стране и укрепит ее позиции по отношению к монгольским покровителям — хошутам.

Прибыв в середине 1652 г. к границам Китая, Далай-лама V послал письмо императору с просьбой встретить его за пределами империи [192, 14]. Послание вызвало замешательство при маньчжурском дворе, результатом чего было появление специ-

ального императорского указа ко всем князьям и чиновникам императорского двора [65, чао III, цз. 68, 16]. Этот указ интересен тем, что в нем ясно формулируется причина приглашения далай-ламы ко двору, «так как в настоящее время монголы Халхи еще не приведены в покорность» [65, чао III, цз. 69, 16].

Колебания двора возникли на той почве, что год выдался голодный, а свита далай-ламы, по слухам, насчитывала около 3 тыс. человек, и двор боялся чрезмерных затрат, однако прекрасно понимал, что встретить великого ламу за пределами империи и проводить в столицу значило усилить свое влияние на монголов, не принять — значит восстановить Халху против себя.

Далай-лама V прибыл в Пекин в конце 1652 г., был встречен с почестями и помещен в ламаистском святилище Хуансы близ Пекина [195, 247]. Он был несколько раз принят императором Шуньчжи, сопровождал его в поездке в старую столицу маньчжуров—Мукден, где совершил богослужение у гробницы императорских предков [195, 248]. В честь далай-ламы было устроено несколько торжественных приемов, но вдруг в 1-м месяце 10-го года Шуньчжи (1653 г.) далай-лама объявил, что он не может больше оставаться в Пекине по причине неподходящего климата [65, чао III, цз. 71, 20а].

Император пробует удержать гостя, ссылаясь на собственный пример, уверяет, что к пекинскому климату можно скоро привыкнуть, предлагает, наконец, подождать наступления весны в Дайгэ, чтобы можно было созвать там князей «внешних варваров» [65, чао III, цз. 71, 20а]. Вероятно, Шуньчжи задумал приурочить к визиту главы «желтого учения» нечто вроде съезда своих монгольских вассалов. Но далай-лама явно хотел уклониться от участия в подобном мероприятии. У него были, вероятно, какие-то основания для недовольства, на которое намекал император в своих посланиях [65, чао III, цз. 71, 20б]. Великий лама понял, что утраченные с гибелью империи Юань позиции ламаизма в Китае уже не восстановить, что он нужен маньчжурам лишь как проводник их влияния на монголов (предложение о созыве съезда в Дайгэ с его участием), а потому решил играть свою роль не в Пекине, а в Лхасе, где он располагал большей независимостью и мог не опасаться утратить в глазах маньчжуров свою политическую значимость. Есть намеки на то, что император, в свою очередь, был не совсем доволен своим гостем [195, 248], но, как бы то ни было, Далай-лама V уехал из Пекина, осыпанный подарками, награжденный пышным титулом и золотым дипломом [103, цз. 129, разд. 8, 3а].

По возвращении на родину Далай-лама V предпринял вместе с Гуши-ханом поездку по стране в целях укрепления ее единства и дальнейшего распространения «желтой веры» [195, 249]. В это время по его инициативе только в пределах Кама было отремонтировано 3070 храмов, в Переднем Тибете выстроено

62 новых храма [103, цз. 129, разд. 8, За]. Одновременно продолжалось строительство грандиозного для Тибета сооружения — дворца Потала. Приблизительно к этому периоду относятся статистические данные, согласно которым при Далай-ламе V секта *гелуг-па* насчитывала в Тибете 750 монастырей с 50 900 монахами [195, 251].

Тогда же в целях дальнейшего укрепления власти буддийской церкви и ослабления влияния местных феодалов далай-лама начал разрушать их крепости и замки [122, 134]. Все это показывает, что к 60-м годам XVII в. секта *гелуг-па* обладала большой властью и имела в своем распоряжении крупные материальные и людские ресурсы. Одновременно «желтая церковь» проявляет свое могущество и в политическом плане.

В 1656 г. умирает Гуши-хан. Его владение распадается, вернее, оно делится между сыновьями покойного по всем правилам наследования без каких-либо политических осложнений. Старший сын получает в управление Центральный Тибет, младший — Кукунор. Этот раздел, безусловно, ослабил власть хошоутов в Тибете и позволил «желтошапочной секте» еще более укрепить свои позиции. Но смертью Гуши-хана воспользовалась не только секта *гелуг-па*. В 1659 г. в пров. Цзан вновь произошло восстание [195, 250]. Подавление этого мятежа на время сохранило согласие между хошоутами и далай-ламой. Кроме того, далай-лама, используя свой авторитет, уладил спор между хошоутами и монголами Халхи, чем заставил первых не обострять с ним отношения.

Номинальный правитель Тибета — Даян-хан мало интересовался государственными делами, но он назначил на место верховного администратора Цзайсана [188, 378—379; 195, 250], что в значительной мере ограничивало власть верхушки «желтошапочной секты». Кратковременное равновесие нарушилось после смерти Даян-хана в 1668 г. [190, 267]. Секта была уже настолько сильна, что сместила Цзайсана, который умер, как считает Г. Шулеманн, в заточении в следующем году [195, 254]. Л. Петех дает иную дату и ничего не говорит о пленении Цзайсана [188, 378—379]. Но каковы бы ни были обстоятельства смерти Цзайсана, несомненно то, что, когда наследник Даян-хана, его старший сын Далай-хан вступил на престол в Лхасе в 1671 г. [130, 267—268], он уже не имел никакой реальной власти в стране [190, 268].

Таким образом, спор за власть над Тибетом между хошоутами и сектой *гелуг-па* к 70-м годам XVII в. решился в пользу последней, но сила хошоутов не была окончательно подорвана, что послужило в дальнейшем почвой для конфликтов в начале XVIII в.

Маньчжурский двор вскоре воспользовался плодами установления отношений с Далай-ламой V. Благодаря почестям, оказанным великому ламе в Пекине, при подавлении мусульман-

ского восстания в Ганьсу в 1654 г. маньчжуры получили помощь от хошоутов [51, 164], а в 1667 г. Далай-лама V заставил хошоутов откочевать из пределов Внутреннего Китая и освободить занятые ими пахотные земли [51, 170].

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы.

1. Начавшееся в конце 30-х годов XVII в. маньчжурско-тибетское сближение было в разбираемый период выгодно обеим сторонам. В своей политике постепенного подчинения Монголии маньчжуры могли теперь опираться на авторитет ламаистской церкви.

2. Сближение с маньчжурами не привело к укреплению позиций ламаизма в самом Китае, на что рассчитывало высшее ламство, но сыграло свою роль в острой внутривосточной борьбе в Тибете. К сближению с маньчжурами стремились все политические группировки Тибета, но маньчжурам выгоднее было сближение с ламством. В конце 30-х — начале 40-х годов союз хошоутов и «желтошапочной секты» подорвал могущество светских феодалов Тибета. А начало тибетско-маньчжурских отношений, выдвинувшее на первый план клерикалов, позволило верхушке ламаистской церкви во главе с Далай-ламой V оттеснить монгольских правителей Тибета на второе место и на время сосредоточить власть над страной в своих руках.

3. Необходимо заметить, что поддержка, оказанная маньчжурским двором ламству, была чисто номинальной, что никакого реального вмешательства маньчжуров в тибетские дела в этот период не было.

4. По содержанию тибетско-маньчжурские отношения на рассматриваемом этапе могут быть охарактеризованы как политический союз: каждый шел навстречу другому в той мере, в какой это соответствовало его собственным интересам.

Такова общеполитическая оценка визита Далай-ламы V в Пекин и всего начального периода тибетско-маньчжурских отношений. Чтобы дополнить эту оценку характеристиками «статусного» плана, необходимо перейти к подробному разбору отдельных моментов этого визита и официальных документов, появление которых сопутствовало ему, что мы и попытаемся сделать ниже.

Прием Далай-ламы V императором

По поводу визита Далай-ламы V в Пекин в современной научной литературе до сих пор не существует единого мнения. Традиционная китайская точка зрения сводится к тому, что Далай-лама V приехал и был принят как подданный, или подчиненный. В западной литературе господствует мнение У. Рокхилла, высказанное им еще в начале нашего века, который считал, что Далай-лама V был принят как «независимый суверен» и что в китайских источниках нет никаких свидетельств, кото-

рые могут привести к иным выводам. У. Рокхилл видел в подобном обращении с Далай-ламой V трезвый политический расчет маньчжуров, заставивший их поступить вопреки советам китайских сановников, настаивавших на универсальности власти императора [192, 18]. К этому мнению присоединяются и Х. Хоффманн [163, 176] и Х. Ричардсон. Последний отмечает, что китайская точка зрения на рассматриваемый визит зиждется на весьма шатком фундаменте, ибо все, что могут сказать в ее пользу даже самые ревностные ее сторонники, сводится к вопросам, касающимся ритуала, и спор идет о том, преклоняли ли Далай-лама V колени перед императором или нет [194, 44—45]. Фактически к точке зрения У. Рокхилла присоединяется и И. Колмаш, правда замечая предварительно, что никаких сведений о переговорах, на которых бы стороны определили характер своих отношений, не имеется [174, 35—36]. Наиболее подробно на этом вопросе останавливается В. Д. Шакабпа. Он пишет, что согласно тибетской традиции причины приглашения Далай-ламы V в Тибет надо возводить к визиту Далай-ламы III к Алтан-хану в 1578 г., во время которого Далай-лама III будто бы предрек, что через 80 лет потомки Алтан-хана станут верховными правителями Китая и Монголии. Поскольку тибетцам казалось, что маньчжуры — близкие родственники монголов, то пророчество считалось сбывшимся, и Далай-лама V, таким образом, оказывался причастным к завоеванию Китая маньчжурами. Китайская же трактовка, согласно В. Д. Шакабпе, объясняла приглашение исключительно политическими мотивами, желанием использовать религиозное влияние далай-ламы на монголов и тем обезопасить свои земли от их набегов [201, 114].

На первый взгляд может показаться, что противоречия столь велики, что нет никаких надежд на их согласование. Однако если брать чисто научную сторону вопроса, проблема отнюдь не кажется безнадежной. Необходимо лишь строго определить плоскость и аспект рассмотрения вопроса. Безусловно, что тибетцы смотрели на это событие иными глазами, чем маньчжуры, маньчжуры — иными, чем китайцы, с точки зрения общеполитической истории проблема выглядит иначе, чем с политико-правовой и т. д. Поскольку наша тема — проблема статуса Тибета в рамках традиционной китайской системы отношений, то мы попытаемся оценить визит Далай-ламы V в Пекин с точки зрения традиционной китайской концепции внешних отношений. С этой целью мы попытаемся соотнести наиболее характерные моменты приезда и пребывания Далай-ламы V в Китае с двумя важнейшими типами взаимоотношений между правителями Китая и ламами, реально существовавшими в истории, — с отношениями «светский патрон — учитель религии» и «универсальный властитель — локальный духовный администратор». И тот и другой тип отношений уже имели прецеденты.

В качестве эталона отношений первого типа обычно приводятся отношения двух иерархов Сакья с монголами. В 1240 г. внук Чингисхана князь Годан отправил свои войска на завоевание Тибета. Монголы дошли почти до самой Лхасы. От них Годан узнал об удивительных способностях тибетских лам, и захотел их пригласить к себе в ставку. Сейчас трудно установить непосредственную побудительную причину этого желания. Возможно, болезнь Годана и слава лам как искусных магов и врачевателей сыграли здесь известную роль [29, 261], но религиозным, а следовательно, политическим причинам, безусловно, принадлежало центральное место, что и нашло свое отражение в послании Годана в Тибет. Основное содержание его сводится к следующему: князь нуждается в ламе, который бы наставил его народ в моральном и духовном отношении и устроил бы моления в честь его покойных родителей [201, 62]. То, что это приглашение по форме было ультиматумом, по существу дела не меняет: лама нужен был как религиозный наставник. Сакья Пандита (1182—1251), откликнувшийся на это приглашение и прибывший в ставку Годана, после личных бесед с ним утвердился в этом мнении и в своем послании в Тибет выразил уверенность в том, что если тибетские ламы помогут монголам в деле религии, то монголы поддержат их в «мирских делах» [201, 63]. Так закладывались основы отношений типа «светский патрон — учитель религии», наиболее блестящий пример которых выпало продемонстрировать племяннику Сакья Пандиты — Пагба-ламе.

В 1253 г. Хубилай пригласил 19-летнего Пагба-ламу к своему двору. Явившись туда, Пагба-лама сумел занять там положение религиозного наставника Хубилая и, как говорит предание, даже добился того, чтобы Хубилай падал ниц пред ним во время их религиозных бесед. Когда в 1260 г. Хубилай стал ханом, Пагба-лама получил от него титул *ди ши* — «императорский наставник». Ранее этого, в 1254 г., Хубилай поднес Пагба-ламе в дар специальную грамоту, где говорилось, что в награду за то, что он и его дядя обучали хана буддизму, Пагба-ламе даруется власть над всем Тибетом [201, 65—66].

Следующий образцовый пример подобных отношений дает XVI век. Всесильный монгольский князь Алтан-хан узнает от своего внучатого племянника Хутухтай-сэцэн-хунтайчжи о знаменитых тибетских ламах и приглашает их в свою ставку. На его призыв откликается глава секты *гелуг-па* Сонам Джамцо, будущий Далай-лама III. В 1578 г. он был встречен Алтан-ханом с большими почестями и получил от него почетный титул, под которым он сам, его преемники и даже его предшественники стали известны в истории, — титул далай-ламы. Алтан-хану же, если верить монгольским историкам, встреча с тибетскими ламами принесла полное духовное преображение: он обратился в новую веру. Этот момент обращения имел колоссальную зна-

чимость в глазах монгольских историков. В угоду ему была деформирована даже история ламаизма в Монголии, которая дает такую схему: процветание «желтой веры» при Юань, полное исчезновение ее вместе с гибелью этой династии и возрождение в 70—80-х годах XVI в. Схема эта, конечно, не соответствует реальной истории религии [197, 165—173; 198, 181—213].

Второй тип отношений — «универсальный монарх — местный духовный администратор» — в особых разъяснениях не нуждается, ибо о нем говорилось выше в разделе о первых годах династии Мин. Подчеркнем только еще раз наиболее важное, как нам кажется, функциональное различие двух этих типов. В первом — роль ламы в том, чтобы обращать правителя или страну в новую веру, быть проводником учения Будды, во втором — лама является проводником политики императора, которую он и осуществляет с учетом местных особенностей посредством буддийского учения.

Визит Далай-ламы V, как легко убедиться, не подходит ни под один из этих типов. Он занимает промежуточное положение — позиция весьма характерная, с которой нам еще не раз придется столкнуться. С одной стороны, если учесть отношение новой династии к буддизму, о чем было сказано выше, то, вероятно, вопрос о возможности какого-либо «обращения», на которое, по-видимому, надеялись монголы, отпадает сам собой. С другой — если основываться на первых императорских посланиях в Тибет, то в приезде Далай-ламы V не было ничего напоминающего приезд местного духовного администратора. Миссия его была куда более почетной. Ламу приглашали хотя и не для «обращения» всей империи в буддизм, но явно для содействия его распространению в собственно китайских землях. Вероятно, маньчжурские императоры хотели превратить знаменитых тибетских лам в столичных «учителей учения», которые бы могли служить удобным и эффективным инструментом в монгольской политике. Далай-ламу же, безусловно, вдохновляли во время его поездки примеры Пагба-ламы и Далай-ламы III. В. Д. Шакабпа даже пишет, что состав свиты Далай-ламы V был аналогичен свите Пагба-ламы [201, 114].

Безусловно, что расхождение в планах встречающихся сторон и некоторая неясность общего замысла привели к определенным затруднениям и колебаниям «статусного» характера во время пребывания Далай-ламы V в Китае, что нашло свое отражение и в официальных документах, связанных с его визитом в столицу.

Обобщая все вышесказанное, можно, как нам кажется, прийти к следующим выводам. Позиция маньчжуров, их отношение к китайской традиции, отношение к буддизму, характер первых посланий в Тибет, подход к маньчжурско-тибетским отношениям как к предустановленным — все это говорит о том, что, с их точки зрения, тибетско-маньчжурские отношения, безусловно, вхо-

дили в систему отношений «империя — периферия», в связи с чем спор о том, как приняли Далай-ламу V — как независимого суверена или как подданного — нам кажется бесперспективным. Реальные характеристики тибетско-маньчжурских отношений, по нашему мнению, можно получить, анализируя функции, которые маньчжуры отводили далай-ламе, с учетом отношения далай-ламы к предлагаемой ему роли. Разбор нижеследующих официальных текстов как раз и преследует эту цель.

Надпись из храма Хуансы в Пекине, выстроенного по случаю приезда Далай-ламы V

В 1651 г. по приказу императора к северу от Пекина на месте развалин старого ламаистского монастыря времен династии Ляо (916—1124) [195, 247] был создан специально для Далай-ламы V, которого ожидали в столицу, комплекс храмовых строений. Примечательно, что история этого строительства в анналах династии не зафиксирована. Тем большую ценность и интерес приобретают надписи, сохранившиеся в этом монастыре. В 1914 г. О. Франке и Б. Лауфер издали их [152]. В 1961 г. В. Бауэр перевел и прокомментировал две из них, относящиеся соответственно к 1764 и к 1780 гг. [121, 21—30]. В 1964 г. вышла статья Х. Франке, посвященная надписи 1651 г. [150, 391—412]¹⁰. Эта надпись имеет непосредственное отношение к нашей теме. Текст ее также не был включен в анналы династии. Между тем он весьма интересен для выяснения некоторых черт статуса далай-лам. Пригодность его в качестве «статусного» материала не вызывает никакого сомнения: он написан по приказу императора лично президентом Государственного историографического комитета Нин Вань-во [167, 592—593] и утвержден главой Палаты распространения литературы Академии Ханьлинь Си Фу [167, 663], что указывает на его совершенно определенный официальный характер.

«Почтительнейше сообщается: гуманность и сыновняя почтительность императора достигли полноты, и по велению Неба он стал государем, [несущим в мир] великое спокойствие. После того как он лично приступил к управлению, [все его] помыслы постоянно были заняты любовью к своему народу и [заботами о его] возвращении¹¹. Поэтому дождь и жара наступали в надлежащее время¹² и урожаи были богатыми. Все это является ярким свидетельством того, что небесный промысел [полон] заботой [о нас].

[Некий] лама из Западного края пожелал оказать, [подобно] началу *инь*, содействие замыслам императора и потому попросил воздвигнуть ступу и храм, дабы обеспечить государству долголетие и принести благодать народу. [Тогда я, император], издал указ, [в котором говорилось]: „Если что полезно народу

и государству, то разве для этого я, император, пожалею нескольких десятков тысяч монет?" По этому случаю [ламе] было пожаловано звание *нао му хань*¹³, а к северу от Пекина [начато] строительство храма „Безграничного покоя“. Сбор материалов и производство работ [были осуществлены настолько быстро], что „и дня не прошло, как доложили о завершении“. Поэтому я приказал своим сановникам составить надпись об этом.

Глава Палаты распространения литературы Академии Ханьлинь великий ученый Си Фу надпись сверил и утвердил.

Президент Государственного историографического комитета Академии Ханьлинь великий ученый Нин Вань-во надпись составил»¹⁴.

Как можно убедиться, надпись обладает довольно четкой структурой, определенной основными традиционными положениями традиционной политической теории. Текст легко делится на три части, в которых развиваются две темы: главная — об императоре (первая и третья части) и подчиненная — о ламе (вторая часть).

В первой части затронуты несколько традиционных положений. В связи с молодостью императора — Шуньчжи в 1651 г. было всего 13 лет — возникла необходимость констатировать у него полноту основных, самых необходимых государю качеств: гуманности — *жэнь* и сыновней почтительности — *сяо*. Первое качество давало возможность управлять народом в соответствии с желанием Неба, т. е. в духе «любви ко всему живому», второе — обеспечивало правильное взаимоотношение императора с Небом¹⁵ и предками. Так, Гао-цзун в «Сяо луне» («Рассуждения о сыновней почтительности») писал: «Сыновняя почтительность владыки людей не такая, как простолюдинов. Заботясь о своих предках, он ни в коем случае не должен потерять их дела»¹⁶. Такое понимание указанных выше качеств делает их сочетание вполне достаточным основанием для того, чтобы Небо признало в Шуньчжи достойного правителя и повелело ему стать «государем, [несущим в мир] великое спокойствие». Мысль о повелении лексически выражена так, чтобы вызывать реминисценции с текстом «Лунь юя», в главе IX которого есть похожая фраза о Конфуции [117, 95]¹⁷. Что касается «великого спокойствия» — *тай пин* (265), то оно может иметь лишь теоретический смысл, ибо ни о каком реальном спокойствии в стране, объята войной в 1651 г., говорить было невозможно. Поэтому ссылка на термин *тай пин* может быть понята лишь как указание на великое предназначение молодого государя, которому суждено было привести мир в одно из наиболее идеальных его состояний, главнейшие из которых определялись традиционной политической теорией как *шэн пин* и *тай пин* [69, 78—79]¹⁸. Далее в первой части разворачивается тема идеальных взаимоотношений между Небом и государем. В ответ на применение качества *жэнь* в управлении государством (любовь к своему народу

и возвращение его, подобно тому как Небо возвращает все живое, а родители — своих детей) Небо отвечает заботами, результатом чего, естественно, является идеальное состояние природы и космоса в целом¹⁹. На этом этапе устроение вселенной можно считать законченным.

Вторая часть — о далай-ламе. Эта тема выражена более слабо и менее развернуто, хотя именно визит Далай-ламы V послужил непосредственным поводом и к построению храма и к появлению надписи. Содержание ее во многом определено предыдущей частью: далай-лама как бы вводится в уже устроенный без его содействия мир, в котором, логически рассуждая, ему не отведено никакой роли. Но поскольку он сам заявляет о своем желании содействовать государю, то это желание удовлетворяется, а его содействие определяется как *инь цзань* (228) — выражение это очень трудно передать в переводе, хотя оно вполне поддается истолкованию в рамках традиционных политических представлений.

Х. Франке понимает сочетание *инь цзань* как два глагола и соответственно переводит его как *zu fördern und zu unterstützen*²⁰. Этот перевод основан на том, что иероглифом *инь* (230) часто записывали глагол *инь* — «покрывать тенью», отсюда: «покровительствовать», который обычно передавался тем же иероглифом с добавлением ключа № 140 (230). Подобное значение иероглифа *инь* зафиксировано в словаре «Ши мин» («Толкование имен») [71, 3]. Однако у нас имеются сомнения в возможности употребления данного глагола в подобном контексте. С глаголом *инь* в его словарном значении «помогать», «укрывать», «покрывать тенью» были тесно связаны представления об укрывающей тени, а таким образом, и о расположении в пространстве и соотношении размеров, следовательно, такой глагол не мог быть употреблен применительно к императору. «Тень» далай-ламы не могла накрыть «повелителя вселенной»²¹. Страстный пафос надписи противоречит этому.

Наши сомнения подкрепляются и соображениями иного порядка. В известных нам вариантах данного выражения иероглиф *инь* остается постоянным и никогда не заменяется уже упоминавшимся иероглифом с добавлением ключа № 140, тогда как второй элемент свободно подбирается в рамках определенного лексического значения. На его месте кроме *цзань* могут оказаться глаголы *и* или *чжу* [74, 39, 217]. Это наводит на мысль, что *инь* употреблено здесь в таком значении, для которого трудно подобрать синонимы. Таким значением для *инь* является его именное значение: «темное начало», антоним *ян* — «светлое начало». Грамматически понимание *инь* как имени вполне допустимо. Сочетание *инь цзань* становится подобным сочетаниям типа *шэ син* — «передвигаться как змея» [56, 44] — и переводится по тому же образцу, приобретая смысл «помогать, как стихия *инь* [помогает стихии *ян*]».

Предложенный перевод сразу же вводит нас в сферу китайских философских размышлений над системой взаимоотношений в обществе. Простейшая схема, как известно, обходилась взаимодействием двух противоположных начал: *инь* и *ян*, т. е. «темного» и «светлого». Однако уже в «И цзине» эта схема усложняется, функции дифференцируются и на долю *инь* уже приходится деятельность «исполнительского» характера, присущая жене и подданному, в противоположность творческой деятельности мужа и государя [55, 198—204]. Основоположник ханьского конфуцианства Дун Чжун-шу развил это положение дальше. Он резко подчеркнул иерархический порядок стихий, определив *ян* как «высокое», а *инь* как «низкое». Характер их также оказался резко различным: *ян* понималось как «возвышенное», а *инь* как «низкое», «недостойное» [68, цз. 11, гл. 43, 36, гл. 46, 9а]. В соответствии с этим разделились и функции: началу *ян* отводилась главная роль, а *инь* должно было лишь дополнять работу *ян*. Так возникла тема «помогающего *инь*». Дун Чжун-шу сформулировал ее совершенно четко: «Инь — это помощь (*чжу*) *ян*» [68, цз. 11, гл. 46, 8а, 9а].

Определение роли буддизма по отношению к государю как «помощи» последнему в деле нравственного преобразования народа принадлежит знаменитому буддийскому философу Хуй-юаню (334—416.) [89, 341]. Его концепция была совершенно неприемлема для конфуцианцев-ортодоксов, что не мешало, однако, использованию ее в общем виде и в виде отдельных положений в различных официальных текстах. Но гораздо больший успех сопутствовал формулировке танского философа Лю Цзун-юаня (773—819), который в тексте мемориальной надписи «По случаю присвоения почетного звания *да цзянь чань ши* шестому патриарху из Цаоси» (т. е. Хуй-нэну, знаменитому проповеднику секты чань; о нем см. [218]), безусловно основываясь на теоретических построениях Дун Чжун-шу, соединил темы «помощи» и «взаимодействия начал *инь* и *ян*» и определил роль буддизма в государстве как «*инь* и *ван ду*» (231) — «подобно стихии *инь* помогать государю [в деле] преобразования [народа] [72, цз 2, 15—17]. К этой формулировке обращались многие благоволившие буддизму конфуцианцы, понимавшие ее именно в духе Дун Чжун-шу, т. е. «помогать как *инь*» для них означало восполнять недоделанное в области нравственного преобразования²². Более того, формулировка оказалась приемлемой и с точки зрения самой монархии. Она прижилась в официальных документах и стала, например, стандартом для обозначения функций местной духовной администрации в эпоху Мин [74, 39, 217].

Итак, появление выражения *инь цзань* в надписи из храма Хуансы отнюдь не случайно. В нем, как в миниатюре, отразилась заново вся структура текста, в нем, в сущности, и заключено полное определение статуса далай-ламы. Это определение,

как можно видеть, выдержано в явно ортодоксальном духе и ничем, по сути, не отличается от определений функций тибетской духовной администрации при Минах. Это не случайность. Автором надписи был один из наиболее влиятельных китайских сановников при маньчжурском дворе — Нин Вань-во. Начав свою карьеру при Абахаве, Нин Вань-во неустанно выступал как ревностный сторонник усвоения маньчжурами китайской системы управления государством и прежде всего экзаменационной системы. Поэтому Шуньчи назначил его главным экзаменатором на столичных испытаниях 1645—1649 гг. Ему же было поручено заведование составлением истории династии Мин и переводом на маньчжурский язык поучений минского императора Тай-цзу. Таким образом, Нин Вань-во был живым воплощением китайского начала в новом государстве, начала, решительно противостоявшего попыткам маньчжуров и монголов отклониться от тысячелетней традиции в построении империи [167, 592—593]. Это противостояние отразилось и в отношении Нин Вань-во к визиту Далай-ламы V. Ортодоксальный конфуцианец ²³ ясно дал понять текстом надписи, что он решительно отказывается признать за далай-ламой нечто большее, чем второстепенную функцию посылного содействия планам императора.

Выражение *хуан ю* (232) — «планы императора» заканчивает вторую часть текста и вновь возвращает нас к первой и главной его теме, теме императора. Оно выбрано опять-таки не случайно. По нашему мнению, в нем скрыт повторный намек на «Ши цзин». Первый был сделан ранее, с помощью сочетания *цзюань гу* (233) — «заботиться и проявлять благосклонность», что должно было вызывать в памяти строку «Ши цзина» «най цзюань си гу». В русском переводе вся строфа звучит так:

Выбрав достойного, Неба верховный владыка
Царства его захотел увеличить границы
Взор обращает с любовью владыка на запад...
Земли дарует ему, чтобы там поселиться [54, 344].

Х. Франке видит здесь намек на запад, откуда ожидался Далай-лама V, и на построение храма Хуансы. Нам хочется добавить, что, по нашему мнению, намек на запад в этих строках «Ши цзина» понадобился автору надписи не только в связи с далай-ламой, но и с монголами, которые, по расчетам маньчжуров, должны были прийти в состояние *гуй шунь* (234) в результате визита далай-ламы и тем «увеличить границы царства». Кроме того, необходимо иметь в виду и смысл всей оды «Вышнего Неба державен верховный владыка», посвященной теме благоволения Неба к дому Чжоу и истории его возвышения. Так исподволь Нин Вань-во вводит необычайно модную в те годы тему: уподобление маньчжурской династии династии Чжоу и закономерности смены «Мандата Неба». Новым владыкам Китая необходимо было доказать, что «начиная с древности

не было более справедливой»²⁴ смены династии, чем эта. И здесь их взоры, естественно, обращались к самому славному прецеденту такого рода, т. е. к смене Инь династией Чжоу. Поэтому Доргонь (регент при малолетнем императоре Шуньчжи) охотно сравнивал себя с Чжоу-гуном [65, чао III, цз. 5, 2а]. Поэтому и Нин Вань-во вводит в текст своей надписи аллюзии, указывающие на эту «образцовую» династию. Он вновь возвращается к этой теме, намекая выражением *да ю* на 14-ю гексаграмму «И цзина», символизировавшую подъем после упадка, и выбрав для передачи смысла «быстро, в короткий срок» выражение *бу жи* (букв.: «и дня не прошло») — прямой намек на оду «Чудесная башня», которая начинается так:

Чудесную башню задумал и начал Вэнь-ван,
Задумал построить, измерил и вычертил план:
И вот весь народ принимается строить ее,
И дня не прошло — завершает, усерден и рьян.
Вэнь-ван, начиная, сказал: «Не спешите к концу!»
Приходит народ наш к Вэнь-вану как дети к отцу [54, 348].

Прежде всего здесь обращает на себя внимание уподобление храма Хуансы башне Вэнь-вана. «Чудесная башня» — Линтай, или, как более точно переводят ее название, «Башня благотворных влияний» [155, 290], входила наряду с Минтан в комплекс ритуальных сооружений, имевших двоякую функцию: способствовать связи государя с высшими силами и быть источниками распространения благотворных влияний на весь остальной мир. Уподобление храма Хуансы башне Линтай преследовало, таким образом, цель указать на то, что благотворное влияние возводимого по приказу императора сооружения будет соизмеримо с воздействием на мир «Чудесной башни» Вэнь-вана. В качестве продолжения сравнения, естественно, напрашивается и сопоставление царствующего государя с Вэнь-ваном. В этом сопоставлении как бы синтезированы две темы: первая — новая династия и Чжоу и вторая — царствующий государь и совершенный мудрец. Намеки на обладание юным Шуньчжи совершенной мудростью делались в тексте неоднократно: вначале сравнением с Конфуцием с помощью намека на текст «Лунь юя», затем через обозначение планов и деятельности императора сочетанием *хуан ю*, в чем можно видеть, по нашему мнению, намек на «Ши цзин», где в «Оде о клеветниках» *ю* и *шэн* — «совершенная мудрость», стоят рядом, что можно почувствовать и в русском переводе:

Храм предков, гляжу, — величав, величав —
Достойный правитель построил его.
Я вижу порядок великих начал (*да ю*) —
Мудрец, заключаю, устроил его [54, 266].

И наконец, последнее уподобление Шуньчжи совершенному мудрому Вэнь-вану служит, как мы уже говорили, как бы соединением тем государя и династии.

Подводя итоги, надо признать, что в довольно краткой надписи Нин Вань-во удалось воссоздать традиционный китайский образ совершенномуудрого государя новой династии во всем его блеске и величии. Перед ним фигура ламы из Западного края, намеренно не поставленная в рамки буддийской традиции и несоотнесенная с помощью той же техники намеков с кругом буддийских ценностей, кажется просто жалкой и никчемной. И лишь великодушию императора и его стремлению использовать все средства для обеспечения благополучия своему народу обязаны мы возведением храма Хуансы.

Итак, вне всякого сомнения, автор надписи предполагал низвести Далай-ламу V до уровня второстепенного помощника императора типа лам — местных администраторов династии Мин. Однако здесь нельзя не заметить одного важного отличия. Если те ламы, как правило, «помогали, как стихия *инь*» — в своих землях, то Далай-лама V, как следует из текста, ехал практиковать свое *инь цзань* во всей империи. Он намеревался «обеспечивать долголетие государству и приносить благодать народу», явно находясь там, где этот храм и воздвигался, т. е. в Пекине. Все это еще раз приводит нас к уже знакомой по другим документам «статусной» и целевой неопределенности визита Далай-ламы V. Похоже, что первоначально у маньчжуров был замысел сделать из Далай-ламы V близкого ко двору столичного ламаистского иерарха.

**Официальная переписка по поводу места встречи
императора Шуньчжи с Далай-ламой V
и обсуждение порядка встречи**

По мере приближения Далай-ламы V к Пекину начали выясняться довольно странные обстоятельства. Первоначальная ясность планов Абахая — пригласить знаменитых тибетских лам ко двору для распространения буддизма — как-то утратилась, и стало непонятно, кто едет: местный чиновник, учитель религии или глава «внешних варваров». В связи с этим стало столь же неясно, как его принимать, в каком качестве и где. Это почувствовал, видимо, и Далай-лама V, который решил изменить свои планы и встретиться с новым владыкой Китая на нейтральной почве, дабы избежать тем самым квалификации своего приезда как обычного подношения дани. Однако у этого плана нашлись могущественные противники в лице китайских бюрократов. Так вокруг приезда Далай-ламы V завязалась борьба, которая не имела прямого отношения к тибетско-маньчжурским отношениям, но непосредственно касалась статуса далай-ламы во вновь созданной империи, ибо речь шла о типе монархии, о степени влияния на нее различных сил, объединенных новой империей. Какое положение займет Далай-лама V при дворе императора? От этого зависело очень многое в судьбе борющихся-

ся сторон, оттого и борьба была напряженной и велась даже по таким, казалось бы, маловажным вопросам, как место и порядок встречи. Степень ее ожесточенности ясно отразилась в приводимых ниже текстах по этому вопросу.

Доклад Далай-ламы V: «Местом [нашей] встречи может быть либо Гуйхуачэн²⁵, либо Дайгэ. Почтительнейше прошу императора решить [этот вопрос]» [65, чао III, цз. 67, 26a].

Императорский указ: «Поскольку в настоящее время на юго-западе [страны] идут военные действия, то [в данный момент] важнейшим государственным делом является мобилизация войск, к чему невозможно отнестись с недостаточным вниманием. Поэтому [сейчас я] не могу выехать во внешние земли для встречи. Посылаю [встретить тебя] князя императорской крови и сановника двора. Когда разбой и беспорядки прекратятся, тогда [я] смогу выехать лично. Сейчас же [мы] можем встретиться лишь [где-нибудь] во внутренних землях, поблизости [от столицы]» [65, чао III, цз. 67, 26b].

Императорский указ: «Ты докладываешь, что во внутренних землях широко [распространилась эпидемия] оспы и что во внешних землях встретиться удобнее. В настоящее время я могу поехать в Дайгэ и подождать тебя там» [65, чао III, цз. 68, 5a].

Доклад Далай-ламы V: «Высочайшие дары и [ваш] указ [мною] получены. В настоящее время [я] продвигаюсь вперед, совершая двойные переходы, когда прибуду в Дайгэ, пришлю [специальный] секретный доклад» [65, чао III, цз. 69, 6a — 6b].

Доклад Далай-ламы V: «Получил известие, что император хочет встретиться со мной в Дайгэ. Я не могу сдержать своей радости, [поэтому] и еду вперед, совершая двойные переходы. Кроме того, отправил посла устно доложить [мое] секретное послание» [65, чао III, цз. 69, 6a — 6b].

Императорский указ: «Перед этим я, император, послал [тебе] указ, где [говорил о своем] желании лично встретить [тебя]. Но тут [повсюду] начались разбои, [возникла необходимость] срочно провести мобилизацию, [а это] — важнейшее государственное дело, и к нему нельзя относиться недостаточно серьезно. Поэтому [я] не смог выехать навстречу [тебе], но послал специальных послов: князя императорской крови первой степени и сановника двора, чтобы встретить [тебя]» [65, чао III, цз. 69, 8b — 9a].

Из приведенных текстов нетрудно понять, что отнюдь не перемена политической обстановки влияла на решения императора, а давление, которое он испытывал при дворе. Это подтверждается сохранившимся текстом обсуждения. Император специально обратился к своим высшим сановникам со следующим посланием: «Во времена императора Тай-цзуна из-за того, что земли Халхи не были покорены и монголы повиновались лишь

«слову лам, далай-лама был приглашен [к нашему двору]. Посол [с приглашением] еще не успел достичь [Тибета], как император Тай-цзун опочил. Позже во время регентства Жуй-вана [в Тибет также] послали миссию с приглашением, и далай-лама обещал выехать в год *чэнь*. После того как я лично приступил к управлению, [я также] пригласил его. Поскольку далай-лама отправился в путь, имея в свите 3 тыс. человек, то я, император, хотел лично выехать во внешние земли, чтобы [там] его встретить. В настоящее время, если далай-лама остановится во внешних землях и если монгольские князья захотят видеть далай-ламу, то [их можно направлять] на свидание [с ним] во внешние земли. Если же заставить ламу войти во внутренние земли, то, поскольку урожай в этом году был очень плохим, а сопровождающих ламу [слишком] много, боюсь, что это будет нам невыгодно. Если не встретить [вовсе], то [думаю, что поскольку] лама был приглашен нами, а мы его не встретим, то он обязательно повернет с половины пути обратно. Боюсь, что тогда и Халха не покорится — *гуй шунь* (234)²⁶. О том, надо или нет выезжать встречать [далай-ламу], каждый из вас пусть подает доклад с изложением своих взглядов».

Маньчжурские сановники предложили следующее: «Поскольку мы сами пригласили ламу и поскольку он приехал [к границе Китая], то [лучше, если] император лично выедет во внешние земли, встретит его и остановит его там. Если лама захочет войти во внутренние земли, то можно разрешить ему вступить в [наши] пределы с небольшой свитой, если же он захочет остаться во внешних землях, то пусть поступает по своему усмотрению. Если император лично встретит ламу, то Халха последует [примеру ламы] и покорится — *лай гуй* (235)²⁷, что будет [нам] очень выгодно. Если же, пригласив, не встретит, то это, пожалуй, не будет соответствовать правилам. Мы оказываем уважение ламе [в рамках] норм поведения и отнюдь не переходим в его учение. Чем же это может [нам] повредить?»

Китайские сановники предложили следующее: «Император — повелитель всех государств в Поднебесной, и [ему] не пристало ездить встречать ламу. К тому же ламу сопровождает более 3 тыс. человек, и поскольку год выдался голодный, то нельзя разрешать [им] входить во внутренние земли. Но так как [этого ламу] специально приглашали, то можно выбрать среди князей и высших сановников одного человека и [вместо вас] послать встретить [ламу], приказать ему остановиться во внешних землях, поднести [ему] в подарок золото и серебро, чем и окажем ему уважение» [65, чао III, цз. 68, 16 — 3а; 67, «Шуньчи», разд. 19, 6а — 6б].

Получив оба предложения, император оставил право решения за собой.

Приведенные выше документы интересны тем, что в них дается совершенно новая трактовка приглашения маньчурами Да-

лай-ламы V, нежели в посланиях Абахая. Если там речь шла в первую очередь об императорской заботе о судьбе буддизма в империи и о привлечении для этой цели лам из Тибета, то здесь плоскость рассуждений совершенно иная: оказывается, что лам в столицу приглашали по чисто политическим соображениям — использовать их влияние, чтобы добиться подчинения монголов Халхи. Как можно видеть, перемена весьма существенная. Влиять на монарха при дворе или быть проводником его влияния в Монголии — вещи совершенно разные.

Любопытно, что в этих документах совершенно отсутствует традиционный способ объяснения приездов на основе принципа «стимул — реакция». Это может свидетельствовать о том, что маньчжурское господство еще не настолько окрепло, чтобы приезд Далай-ламы V рассматривался как обычный результат «призвания» местных властей, что политическая обстановка заставляла двор искать союзников, даже платя за это ценой отклонения от привычных традиционных форм, и что, наконец, судя по приведенным выше текстам, в которых совершенно ясно сквозит желание остановить Далай-ламу V во «внешних землях», его не очень хотели допускать ко двору.

Доклад Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя

«Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линь докладывают:

Мы, подданные, прочли в докладе Императорской обсерватории следующее: недавно звезда Тайбо²⁸ своим светом [пыталась] спорить со светом Солнца²⁹, [а] метеор вошел в созвездие Цзывэйгун³⁰.

Мы, [подданные], смиренно полагаем, что Солнце — это образ повелителя людей. [Тем не менее] Тайбо осмелилась соперничать с ним в блеске. Цзывэйгун — это место пребывания владыки людей, [и тем не менее] метеор посмел туда вторгнуться. Когда небеса являют знамения, надлежит быть [очень] осторожным.

Кроме того, в этом году на юге [страны] — сильная засуха, а на севере — обильные дожди³¹. Год выдался голодный, повсюду грабежи, положение [весьма] напряженное. Отовсюду приходят [тревожные] известия. Храм предков и алтари [божеств] Земли и [Зерна]³² в большом затруднении. [А потому] сейчас не время [для того, чтобы] совершенномудрый лично осчастливил [своей поездкой] далекие [земли].

Даже тогда, когда сотни духов [вас] охраняют и шесть армий и свита не имеют других забот, кроме этой, [даже тогда] во внешних землях не так безопасно, как во дворце, а в далеком странствии не так спокойно, как при тихом отдыхе. Далай-лама приехал издалека. [Тем не менее можно] послать для встречи с ним высшего сановника. Этого будет вполне достаточно для соблюдения требований гостеприимства и успокоения монголов.

Зачем же совершенному мудрому утруждать себя личным выездом?

Путь Неба глубок и далек, и отнюдь не мы, подданные, в силах его постичь. Однако [если в тот момент, когда] экипажи уже готовы к выезду, как раз и происходит возмущение среди светил, то это наверняка есть проявление любви и гуманности высокой лазури, и Вы, ваше величество, не можете не задуматься глубоко [над этим] и не осознать предостережения» [65, чао III, цз. 68, 316 — 326; 67, «Шуньчжи», разд. 19, 8а].

Император внял предостережениям и в своем ответе авторам доклада написал:

«Слова вашего критического доклада о том, чтобы я не ездил встречать ламу, исключительно верные. То, что я остановился, — [результат] вашей мудрости, способностей и ревностного отношения к службе. Отныне обо всем, что вы увидите и услышите, докладывайте [мне] подробно безо всякой утайки. Я родился и вырос в покоях дворца³³, и я не мог знать о страданиях народа. [На основании того], что будет доложено вами, [все, что] возможно сделать, будет сделано, а если чего нельзя будет сделать, то вам я этого в вину не поставлю» [65, чао III, цз. 68, 326 — 33а; 67, «Шуньчжи», разд. 19, 8а — 8б].

Прежде всего необходимо сказать несколько слов об авторах этого доклада и их ближайшем окружении. Хун Чэн-чоу (1593—1665) — крупный чиновник династии Мин. В 1631 г. его назначают генерал-губернатором пяти провинций. В 1639 г. ему вверяют администрацию провинций Чжили и Ляодун. В 1642 г. он попадает в плен к маньчжурам и переходит к ним на службу. После переезда маньчжурского двора в Пекин в 1644 г. Хун Чэн-чоу, хотя и находившийся постоянно на подозрении у маньчжуров, приобретает большое влияние при дворе. В 1645 г. его отправляют в Нанкин с титулом «умиротворитель южных земель», где он проявляет себя как беспощадный преследователь сторонников династии Мин. В 1648 г. он возвращается в столицу и с 1651 г. работает в цензурате [167, 358—360]. В это время по делам службы он тесно связан с двумя другими виднейшими представителями китайской бюрократии при маньчжурском дворе — с Чэнь Мин-ся и Чэнь Чжи-линем.

Чэнь Чжи-линь (1605—1666), второй автор доклада, — также в прошлом видный минский чиновник, перешедший на сторону маньчжуров. Быстро продвигаясь по служебной лестнице, к 1653 г. он дослужился до чина *да сюе ши* (члена Государственного совета) [167, 97]. Оба автора доклада совместно с Чэнь Мин-ся, который также в 1651 г. получил чин *да сюе ши* и имел, по-видимому, немалое влияние на императора, толкуя ему основные принципы управления государством [65, чао III, цз. 71, 256 — 28а], были убежденными сторонниками усвоения новой династией традиционных китайских методов правления, за что постоянно находились на подозрении у маньчжуров. Однако

в момент доклада они, вероятно, пользовались расположением юного императора.

К трем китайским бюрократам надо прибавить еще одного человека, того, чьими материалами Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линь воспользовались для составления доклада, и кто, возможно, был одним из инициаторов его подачи. Мы имеем в виду главу католической миссии в Пекине в это время, немецкого иезуита А. Шаля (1591—1666), которого еще регент Доргонь пригласил в 1644 г. для составления календаря и который стал впоследствии заведовать Императорской обсерваторией. А. Шаль сумел приобрести большой вес при дворе и имел в это время огромное влияние на юного императора, который даже называл его приемным отцом [167, 255].

Что же могло сблизить миссионера и ортодокса-конфуцианца? На наш взгляд, это могла сделать нелюбовь к евнухам и буддистам. Соперниками А. Шаля и Хун Чэн-чоу в их борьбе за влияние на юного императора выступали евнухи и связанные с ними буддийские монахи, которые в конце концов и оказались победителями. Естественно, что и миссионеры, и бюрократы-ортодоксы испытывали неприязнь к буддизму. Конечно, далеко не во всем можно верить составителю сочинения «Хун Чэн-чоу цзоу дуй жи чао» («Дневник записей бесед Хун Чэн-чоу [с императором]») [70], однако антибуддийскую позицию императорского собеседника он, вероятно, отразил правильно. На вопрос императора, в чем различие между совершенномудрым человеком (т. е. Конфуцием) и Буддой, Хун Чэн-чоу ответил кратко и энергично: «Совершенномудрый приходит в согласие с небесным принципом и полностью [воплощает в себе и устанавливает у других] нормы отношений между людьми, а Будда вступает в противоречие с небесным принципом и разрушает нормы отношений между людьми» [70, 17а].

Несколько слов надо сказать, наконец, и о том, кому этот доклад был адресован, т. е. об императоре Шуньчжи. Ему рано пришлось принять на себя государственные заботы. Формально он вззошел на трон в 1643 г., реальную же власть получил только в 1651 г. после смерти регента Доргоня. Юный император был, по всей видимости, личностью довольно интересной. С его именем связаны различные легенды. При появлении романа Цао Сюе-циня «Сон в красном тереме» современники считали, что одним из прототипов главного героя мечтательного юноши Бао Юя был император Шуньчжи [85, 370—373]. Ходили слухи, что в 1661 г. император не умер внезапно, а стал монахом и скрылся в одном из монастырей на горе Утайшань. Однако свойственные Шуньчжи черты — религиозность, склонность к мистицизму и буддизму — развились в нем уже после визита Далай-ламы V в Пекин. В начале его царствования были совершены важнейшие шаги на пути оформления господства маньчжуров над Китаем в государственную организацию традиционного китайского

типа. Осенью 1644 г. были объявлены первые провинциальные экзамены, а весной 1646 г. проведены первые столичные.

Сам император старается казаться образцовым традиционным монархом, лишенным всякой лишней помпезности и целиком погруженным в дела. Он отказывается от ношения торжественных парадных одежд [65, чао III, цз. 54, 186], пишет свои знаменитые «Шесть основных положений», предназначенных для обучения народа в духе конфуцианской морали, явно подражая при этом основоположнику династии Мин Чжу Юань-чжану [128, 549—550], и с необычайной торжественностью перед самым приездом далай-ламы проводит специально посвященную Конфуцию церемонию *ши дьянь* [65, чао III, цз. 68, 25a]. Отношение Шуньчжи к буддизму в это время отличается осторожностью и трезвостью. Он ни в чем не отклоняется от стандартной позиции китайского монарха. Допуская существование буддизма, он пытается различными мерами ограничить рост числа монахов. Особенное беспокойство доставляют ему ламы столичных окрестностей. Он запрещает женщинам посещать их без сопровождения своих мужей [65, чао III, цз. 68, 24a]. Никаких следов восторженного увлечения буддизмом обнаружить еще невозможно. Так что в этом плане можно сказать, что Далай-лама V приехал явно не вовремя и что если бы он прибыл несколько лет спустя, то результаты его визита, возможно, были бы иными.

Доклад Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя является по теме своей типичной разновидностью докладов *цзынь*, т. е. критики императоров, основанной на доктрине знамений. Доктрина эта сложилась в эпоху Хань, но истоки ее уходят в глубокую древность. Считается, что ханьские философы объединили в этом учении традиции «И цзина», «Шу цзина» (гл. «Хун фань») и летописи «Чунь цю» («Весна и осень»), в которой уже четко прослеживаются поиски соответствия и зависимости между историческими фактами и необычными явлениями природы. Именно эта традиция и легла в первую очередь в основу учения о небесных знамениях, которую создатель ханьского конфуцианства Дун Чжун-шу дополнил теорией взаимодействия двух начал и детально разработал в своем труде «Чунь цю фань лу» («Обильная роса на анналах „Весна и Осень“»). Другой видный ханьский ученый, Лю Сян, присовокупил к этой теории элементы древней доктрины благих знамений, идущей от «Шу цзина», и, наконец, известный историк эпохи Хань Бань Гу завершил построение этой доктрины, синтезировав учение о благих знамениях с теорией пяти элементов в своем знаменитом трактате «У син чжи» («О пяти элементах») [109, 34—35].

Основные положения этой вновь созданной при династии Хань доктрины сводились к следующему. Монарх находится в непосредственном контакте с Небом. Он взаимодействует с ним на основе принципа «тени и эха»³⁴. Небо чутко реагирует

на каждый шаг монарха, вознаграждая правильное его поведение ниспосланием благих знамений и благополучия и предупреждая об ошибках и проступках с помощью странных явлений природы, а об особенно грубых — стихийными бедствиями.

Судьбу этой доктрины в истории китайской философии нельзя назвать блестящей. Она неоднократно подвергалась жестокой и основательной критике. Так, восточноханьский скептик и вольнодумец Ван Чун посвятил критическому разбору теории знамений две главы своего фундаментального труда «Лунь хэн» («О равновесии»). Ван Чун легко нащупал наиболее уязвимое место теории знамений — ее грубый антропоморфизм, трактовавший отношения между Небом и государем наподобие отношений государь — подданный, и выдвинул в противовес этому тезис о спонтанности природных процессов [98, 75—62, 96—102]. Впоследствии критикой этой теории специально занимались философ Лю Цзун-юань и историк Лю Чжи-цзи в эпоху Тан, историк Чжэн Цяо и знаменитый реформатор Ван Ань-ши в эпоху Сун, философы Ван Тин-сян и Люй Кунь в эпоху Мин.

Однако, несмотря на суровую критику философов и историков, ханьская теория знамений в административной практике благополучно дожила до эпохи Цин. Столь примечательное долголетие ее объясняется тем, что она оказалась весьма полезным инструментом и для бюрократии и для монархии в их борьбе друг с другом. С помощью теории знамений сильная монархия имела возможность призывать к порядку всегда имевшую тенденцию выйти из-под контроля бюрократию. Но чаще все-таки эта доктрина служила чиновничеству в его постоянном стремлении наложить ограничения на монархию. Стихийные бедствия и странные явления природы, в которых, как правило, никогда не было недостатка, поставляли неопровержимые доказательства несовершенства правления и являлись достаточным предлогом для легальной критики царствующего монарха. Надо сказать, что при этом составители докладов проявляли незаурядное мужество. Так, например, эпоха Мин, несмотря на усиление автократии в этот период, отмечена целым рядом довольно смелых докладов *цзянь*. Из приведенного выше документа видно, что эта традиция не пресекалась и при Цинах и Хун Чэн-чоу отнюдь не был ее единственным наследником. Интересно, что это же астрономическое событие породило и еще один доклад в духе теории знамений, автор которого Чэнь Чжоу-юань начал его прямо с основной аксиомы этой доктрины. «Человек и Небо, — писал Чэнь Чжоу-юань, — представляют собой единство и влияют [друг на друга]» [65, чао III, цз. 69, 46—5а]. В дальнейшем в цинских официальных документах подобные рассуждения встречаются довольно часто особенно в связи с засухами и наводнениями.

Все сказанное выше о теории знамений преследовало одну цель: показать, что доклад Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя не

был по теме своей продуктом их индивидуального творчества, а опирался на признанную древнюю, но все еще живую доктрину, в свете основных положений которой легко можно понять смысл и оценить значение данного документа.

Если сравнить доклад Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя с лучшими минскими образцами этого рода [см. 104, цз. 37, 15—23], то сразу же бросается в глаза его осторожность, известная неопределенность и мягкая трактовка традиционных тем. Так, возмущения светил представляются в нем не как гневное, строгое предупреждение, а как проявление любви и гуманности Неба по отношению к государю. Дожди и засухи квалифицированы не как «бедствия», а как «трудности». Нет четкого определения причины естественных отклонений, что обычно очень легко делалось на основе классификации всех явлений в природе и обществе по категориям *инь* и *ян*. И, пожалуй, самое основное — в докладе нет намека на личную ответственность государя за все происходящее в мире. В ответе государя на доклад эта традиционная тема, тема личной ответственности и личного несовершенства, также отсутствует, там она заменена куда менее типичными ссылками на изолированность и неосведомленность монарха. Зато в докладе не упущена обычная для подобного рода документов извинительная оговорка о том, что подданные, конечно, не в состоянии постичь путь Неба.

Подобная осторожность доклада, безусловно, является отражением неопределенного положения китайской бюрократии при маньчжурском дворе. Она еще явно не чувствовала себя там столь же уверенно, как при Минах, отсюда осторожность и неконкретность доклада. Но она уже определенно знала, чего она хотела. Она хотела монопольного влияния на новых монархов и видела угрозу этой монополии в лице маньчжурской и монгольской знати и стоящих за их спиной лам. Поэтому она рассматривала визит Далай-ламы V как потенциальную угрозу своему могуществу и пошла на решительный бой по такому, казалось бы, малозначащему вопросу, как порядок встречи ламаистского иерарха, выступив под своим излюбленным и в то же время неоспоримым лозунгом универсальной власти императора Срединной империи.

Непримиримость китайской бюрократии ко всему «варварскому», ко всему, что могло подорвать ее господство при дворе, отразилась и в докладе Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя. В этом отношении он разительно отличается от чисто политических расчетов предыдущих документов и напоминает надпись из храма Хуансы. Основное место в нем занимает тема императора, повод же к написанию, приезд далай-ламы, упоминается на последнем месте и как бы вскользь. Если не считать нераскрытых астрологических намеков, то в этом докладе имеется, в сущности, всего лишь одна как-то относящаяся к статусу далай-ламы характеристика, а именно указание на то, что он приехал изда-

лека. Как мы уже говорили в первой части работы, эта характеристика приобретала значимость в рамках концепции универсальной власти: приезд издалека был откликом на распространение благого влияния императора на весь мир и доказательством тем большей силы его, чем дальше находилась земля приехавшего. Поэтому «людям издалека» был уготовлен при дворе радушный прием, но это вряд ли был тот прием, на который рассчитывал Далай-лама V. Тема «Приезд издалека» — это еще одно резкое отличие доклада Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжи-линя от предшествующих документов, это первый шаг на пути интерпретации приезда Далай-ламы V в духе традиционной теории.

Подводя итоги разбору текстов о месте встречи императора и далай-ламы, надо сказать, что визит Далай-ламы V оказался включенным в контекст борьбы новой династии, маньчжурской и монгольской знати и китайской бюрократии за установление типа правления. Решался вопрос, новая монархия будет ближе к минской или юаньской, шла борьба за раздел сфер влияния при дворе, и в этой борьбе далай-лама, равно как и другие ламы, мог быть использован как могущественный противовес влиянию китайской бюрократии, что, по всей вероятности, и хотел сделать Абахай, столь настойчиво приглашавший знаменитых тибетских лам в столицу. Однако со времени Абахая, видимо, многое переменялось при маньчжурском дворе. Китайской бюрократии удалось одержать в этом вопросе победу, и визит Далай-ламы V в Пекин, в сущности, потерял смысл раньше, чем состоялся. Этим, судя по всему, и объяснялась общая склонность не допускать его в столицу, а остановить в Монголии, где он был очень нужен новой династии как возможный проводник ее влияния.

Запись о первой встрече Далай-ламы V с императором Шуньчжи

Обычно в литературе принято подчеркивать помпезность встречи императора с Далай-ламой V [163, 176; 192, 17; 201, 115—116]. Вполне возможно, что так оно и было. Однако в китайских анналах присутствует какая-то преднамеренная неясность в описании его визита. Так, неизвестно, когда Далай-лама V прибыл в Пекин и как его там встретили. У. Рокхилл полагал, например, что между прибытием и встречей прошло около двух месяцев [192, 17] — факт весьма знаменательный. Мы склонны видеть в этой неясности результат все той же «этикетной напряженности», которую наследник Цзонхавы вызвал в Пекине задолго до своего появления, и некоторые характерные особенности его приезда в записи «Дай Цин ли чао ши лу» («Цин ши лу») подтверждают это.

Там сказано: «День *гуй-чоу*. Прибыл далай-лама. Он нанес визит государю, [находившемуся] в Южном парке. Государь

соблаговолил [разрешить ему сесть и предложил] угощение. Далай-лама подарил государю лошадь и поднес ему местные продукты» [65, чао III, цз. 170, 20а — 20б].

Первая фраза записи может быть понята двояко — либо о прибытии далай-ламы здесь говорится задним числом, либо зафиксирован самый момент его прибытия. Для нашей темы это безразлично, ибо оба толкования приводят, в сущности, к одному выводу: надпись намеренно деритуализует факт прибытия Далай-ламы V, умалчивая о моменте встречи, столь ритуально значимом.

В том же духе составлена и вторая фраза: «Он нанес визит государю, [находившемуся] в Южном парке». Выше нам уже приходилось останавливаться на том, сколько споров вызвал вопрос о месте и порядке личной встречи императора с далай-ламой. И вот личная встреча — *цинъ ин* (237) вообще исчезла как ритуально значимый факт. Ее заменил визит — *е*. Далай-ламе пришлось ехать в Южный парк, куда Шуньчжи намеренно выехал за два дня до его прибытия (если дату записи считать и датой приезда) [65, чао III, цз. 70, 186].

Обратимся теперь к характеристике действий встретившихся лиц. Об императоре сказано дважды *цы* (238) — «даровал», что мы в тексте перевели как «соблаговолил». Глагол *цы* стандартный. Он применяется для обозначения одаривания прибывших «данников» императором в текстах подобного рода и, несомненно, имеет ярко выраженный иерархический оттенок, указывая на направление действия сверху вниз³⁵. Для действий далай-ламы выбран глагол *на* — «подносить». Этим глаголом иногда обозначалась операция поднесения даров прибывшими «данниками». Характер глагола соответствует и обозначению части даров далай-ламы как «местных продуктов» — *флн у* (239), что указывало на их квалификацию как «дани» — *гун*³⁶. Таким образом, запись встречи Далай-ламы V с Шуньчжи составлена так, что ее можно толковать, основываясь на отмеченных выше моментах, как запись о самом обычном факте — о принесении дани — *жу гун, цзинь гун* (240).

Первые попытки такой интерпретации приезда, как мы отмечали выше, были сделаны в докладе Хун Чэн-чоу и Чэнь Чжилина отнесением Далай-ламы V в разряд «приехавших издалека». Вместе с тем в нем многю не достаёт для включения его в категорию записей о «дани», и есть много несвойственного им. Так, в различных вариантах записей о «дани» строго соблюдается определенная последовательность: сначала фиксируется факт принесения «дани» (иногда отдельно отмечается прибытие), а затем, чаще в отдельной записи, говорится об ответных благодеяниях, распространение которых на «данника», как правило, обозначается глаголом *цы*. Такой порядок, естественно, вытекал из общей теории политических отношений, построенной, как мы старались показать в начале работы, на принципе «стимул —

реакция». Приезд с «данью» вызывал поощрение примерного «данника», поощрение должно было еще больше увеличить его рвение и т. д. Противоположный порядок выглядел бы совершенно необоснованным авансом. Тем не менее именно его мы и находим в рассматриваемой нами записи. Вначале там зафиксировано проявление благосклонности императором, который «даровал» (*цы*) гостю право сесть и угостил его. Этот момент резко отличает данную запись от обычных нормативных записей о принесении «дани»³⁷. Кроме того, надо сказать, что и само слово «дань» (*гун*), обязательное в записях такого рода, также отсутствует. Акт подношения обозначен более нейтральным глаголом *на* (241) — «подносить».

Подводя итоги разбору записи встречи Далай-ламы V в «Дай Цин ли чао ши лу», можно сказать, что этот документ обнаруживает тот же характер, что и разобранные ранее. Он несет на себе уже знакомую нам печать «этикетной напряженности», которой сопутствуют определенные неясности, неясность не только в вопросах, касающихся фактической стороны дела, но и квалификационного характера. Все это, как нам кажется, можно расценивать как результат действия двух противоборствующих тенденций: желания построить империю по классическому китайскому образцу, т. е. с «повелителем вселенной» во главе, с одной стороны, и необходимости учитывать конкретные пути создания империи (использование лам для влияния на монголов) — с другой. Приверженцами первой были китайские сановники; маньчжуры склонялись ко второй.

Обсуждение вопроса о консультациях с Далай-ламой V

После всего сказанного выше вряд ли может вызвать удивление поданный вскоре после аудиенции во дворце доклад Далай-ламы V, в котором он под благовидным предлогом неподходящего климата и болезни просил позволения отбыть на родину [65, чао III, цз. 71, 11а, 20а]. Прежде чем расстаться с гостем, император решил обсудить с высшими сановниками вопрос, стоит ли советоваться с Далай-ламой V по политическим делам [65, чао III, цз. 71, 20а; 67, «Шуньчжи», разд. 20, 6б]. Полученные императором ответы повторили уже известную нам схему по обсуждению порядка встречи. В них опять отразились две противоборствующие тенденции.

Первый ответ: «Далай-лама, в сущности, специально приглашен [нами], и потому [с ним] надо обсудить обстановку. Если в его словах будет [что-либо нам] подходящее, то надо последовать [им], если же не будет, то не следовать. Если [с ним] не посоветоваться, то он уедет, затаив обиду, и тогда внешние владения — Халха и ойраты — обязательно взбунтуются» [65, чао III, цз. 71, 20а; 67, «Шуньчжи», разд. 20, 6б].

Второй ответ: «Обсуждать с далай-ламой [государственные] дела не следует. Если проконсультироваться, но не последовать его словам, то он все равно уедет, затаив обиду. Наша династия получила помощь Неба, покарала и подчинила все земли и тем завершила великое дело [основания новой империи]. И в те годы ламы не было. Но поскольку лама специально [нами] приглашен, то [его] следует наградить золотом, серебром, атласом и шелком, присвоить ему соответствующее звание, выдать печать и диплом, но консультироваться [с ним] не следует» [65, чао III, цз. 71, 20а—20б; 67, «Шуньчжи», разд. 20, 6б].

Император решил: «Обсуждать [с ламой политическую] обстановку не обязательно. Направить к ламе чиновника из министерства с императорским указом следующего содержания: что до неподходящего климата, то я также вначале из-за него болел, но потом привык. Раз уж лама приехал, то пусть он здесь и остается. [Пусть он], не торопясь, переедет в Дайгэ, и, когда зазеленеет трава, [можно будет] еще раз созвать князей и *бэйлэ* внешних владений, с тем чтобы они посовещались с ламой» [65, чао III, цз. 71, 20а—20б; 67, «Шуньчжи», разд. 20, 6б].

В приведенных выше документах продолжается все тот же спор по тем же двум так еще и не решенным двором вопросам: кто такой далай-лама и какова цель его приезда. Именно неясностью статуса далай-ламы вызваны споры о том, надо ли обсуждать с ним государственные дела. Разумеется, что камнем преткновения была отнюдь не практическая полезность этих консультаций, а допустимость их с точки зрения традиционной политической теории. Недаром главным аргументом противников совещания было одно из важнейших положений традиционной политической системы воззрений: совершение «великого дела» построения империи без какого-либо участия далай-ламы — мотив, уже известный нам по надписи на Хуансы.

В настоящее время, конечно, трудно на основании неоднократно «исправлявшихся» хроник сказать точно, когда тема «великого дела» выдвинулась на первое место в маньчжурской идеологии. Тем не менее можно допустить, что при жизни Абахая она уже стала важнейшим элементом не только идеологии, но и политики. Время оценивалось под этим углом и называлось «временем свершения великого дела» — *да е чуй чэн чжи ши* (242) [65, чао II, цз. 21, 26а]. Абахай начал открыто высказывать свое желание «завершить великое дело» [65, чао II, цз. 22, 22а]. И «великое дело» запестрело в официальных документах [65, чао II, цз. 22, 30б; цз. 26, 20а—21б, 26а—26б, 28а]. Вся государственная жизнь стала соотноситься с *да е*: образование шести министерств было вызвано созданием «великого дела» [65, чао II, цз. 21, 25а], колебания Абахая перед принятием императорского титула объяснялись тем, что «великое дело

еще не завершено» [65, чао II, цз. 26, 266]. Ко времени Шуньчжи уже сложилась устойчивая формула поэтапного свершения *да е*. Основоположником *да е*, получившим «Мандат Неба», был Нурхацзи. «Я почтительно полагаю,— скажет впоследствии Цяньлун,— что среди духов нет большего, чем светлое Небо, а среди дел нет более славного, чем основание начала» [115, цз. 3, 76]. Абаху отводилась функция расширения. Завершение же падало на Шуньчжи. И хотя он по причине юного возраста никакого реального участия в этом не принимал, тем не менее его место в династийной линии определялось именно моментом завершения, ибо в то время официальное мнение полагало, что со взятием Пекина «великое дело» можно считать завершенным [65, чао III, цз. 16, 19а; цз. 41, 6а; цз. 144, 60]. Правда, это было довольно далеко от истины, и следующий император был склонен оставить за Шуньчжи лишь заслугу «объединения земель», а окончательное завершение дела приписать себе [65, чао IV, цз. 34, 16—2а; цз. 35, 3а], но все это было намного позже. Шуньчжи же спокойно процарствовал в ореоле завершителя дела, что нашло отражение в его посмертной оценке: «С древности среди государей основоположников и объединителей еще не было никого, кто бы [достиг подобного] процветания» [65, чао III, цз. 144, 8а].

После всего сказанного выше совершенно ясно, что, когда противники консультей с далай-ламой мотивировали свою позицию «завершением дела», они намеренно избирали своим аргументом то, что составляло основную гордость Шуньчжи как императора,— честь завершения «великого дела» построения империи, начатого его предками лишь с помощью Неба и без участия каких бы то ни было лам.

Кроме того, в этих рассуждениях, как мы уже отметили выше, повторен тот же прием, что и в надписи из Хуансы: поскольку возвышению новой династии помогало Небо, и только Небо, поскольку далай-лама при этом не присутствовал, поскольку, следовательно, он введен в устроенный без его участия мир, постольку в этом устроенном с помощью Неба мире ему не может принадлежать никакой сколько-нибудь важной роли. Значит, и обсуждать государственные дела с ним не следует. Все это вполне логично, но возникает вопрос: зачем же ламу пригласили и в каком качестве его приглашали? Последнее оставалось невыясненным вплоть до окончания визита. На первый вопрос отвечают сами документы: далай-ламу пригласили для того, чтобы использовать его влияние на монголов, однако в какой форме это сделать, двор, как мы видим, еще не решил, не решил он и то, каким статусом заплатить далай-ламе за его помощь. По всей видимости, самого далай-ламу эта неясность его положения при дворе не очень устраивала, и он решил под благовидным предлогом покинуть столицу, что в первоначальные его планы не входило. Во всяком случае, письмо Гуши-хана

к Далай-ламе V с просьбой вернуться на родину [65, чао III, цз. 70, 266] говорит о том, что в Лхасе готовились к длительному, если не к постоянному пребыванию главы «желтошапочников» в Пекине. Видимо, на это рассчитывал и Шуньчжи. Как свидетельствует текст приведенных документов, маньчжурский император вовсе не склонен был к поспешному расставанию с Далай-ламой V — во всяком случае, до тех пор, пока тот был ему нужен в проведении монгольской политики.

Таким образом, приведенные выше тексты в который раз говорят нам о борьбе при маньчжурском дворе двух различных тенденций. Эта борьба отразилась в них в форме конфронтации двух различных точек зрения на политику: сугубо практической и политико-идеологической, что, несомненно, можно соотнести с позициями маньчжуров и китайцев при обсуждении вопроса о порядке встречи далай-ламы.

Подводя итоги разбору приведенных выше текстов, можно сказать, что в них зафиксированы многочисленные и разнообразные характеристики Далай-ламы V, которые распадаются на две основные группы: характеристики в рамках традиционной системы воззрений и характеристики конкретной политической значимости. Однако определения статуса далай-ламы и тем более статуса Тибета в собственном смысле слова в них нет. Отсюда возможны два вывода: либо мы здесь имеем нечто аналогичное отсутствию фиксации установления тибетско-маньчжурских отношений, отмеченному нами выше, либо приведенные документы по своему характеру не должны были включать в себя этот факт в обязательном порядке. Чтобы решить этот вопрос, необходимо обратиться к текстам, которые самим своим назначением призваны определять статус. К таким текстам прежде всего следует отнести диплом Гуши-хана и диплом Далай-ламы V, к разбору которых мы и переходим.

Текст диплома Гуши-хана

«Императоры, созидавая великое дело, все силы отдают на [восстановление в Поднебесной] мира и побуждают государства [обращаться к добру, и тогда] их благое влияние (дэ) и поучения (цзяо) распространяются на [все земли в пределах] четырех морей. [Если] главы и правители государств [правильно] понимают суть времени и обстановку, то они обращаются к искренности и устремляются к преобразованию, и тогда двор отличает их и награждает, демонстрируя тем самым [свое] мягкое и заботливое [отношение к ним].

Ты, Гуши-хан ойратов, считаешь [наше] добродетельное [влияние — дэ] и любишь добро, соблюдаешь долг и практикуешь гуманность, а потому [твой? мой? — А. М.] поток милосердия может распространяться и покрывает собой весь [твой? — А. М.] край. Дух [твой] обрел полную искренность,

сердце [твое] склонилось [пред нами], и [ты] стал почтительным и покорным.

Я, император, очень этому рад. А потому я жалую тебе золотой диплом и золотую печать и звание „Почтительный в действиях, просвещенный, верный долгу и мудрый Гуши-хан“.

Ты же [после этого] еще больше старайся проявить искренность (*чэн*) и верность (*чжун*), широко распространяя [наше императорское влияние] славой и поучением, стань моим помощником и заслоном [на границах], так чтобы мир воцарился и в уделах и в метрополии. И если [ты] так [и поведешь себя], то [ты] будешь наделен счастьем и благополучием до тех пор, пока гора [Тайшань] не станет оселком, а река [Хуанхэ] — поясом!» [65, чао III, цз. 74, 19а—19б].

Сам факт получения диплома и печати, дарованный титул и текст диплома достаточно ясно говорят о том, что здесь мы имеем отношения отнюдь не равных сторон. Однако определить характер документа, который скорее напоминает моральное поучение, нежели фиксацию инвеституры в терминах привычного нам европейского средневековья, очень трудно. Документ можно рассматривать как жалованную грамоту — действительно в нем говорится о пожаловании звания, титула. Но всякий титул имеет значение лишь в системе каких-то сходных и соотносимых с ним званий, в определенной иерархии, в определенной структуре отношений. Так что изолированно взятый акт пожалования титула мало что может раскрыть в характере документа. Никаких же следов пожалования чего-либо более осязаемого — земли, имущества, каких-либо прав, — что дало бы возможность истолковать его в плане отношения «сюзерен — вассал», в тексте нет. Нам остается либо отнести документ к так называемой сфере китайских церемоний, китайского ритуала, объясняя его пристрастием китайцев к пустым и ничего не значащим пышным словосочетаниям, либо интерпретировать его в свете основных положений традиционной политической теории, описанной нами в начале работы. Мы выбираем второй путь, так как, во-первых, не верим в существование лишенных значения китайских церемоний и, во-вторых, при этом подходе текст документа обнаруживает определенную структуру и обретает осмысленность.

С точки зрения традиционной китайской системы политических представлений композиция текста строится на основном принципе взаимоотношений в обществе, в том числе и в политической организации, — на принципе «стимул — реакция». Тема документа столь же традиционна — установление универсального порядка новой властью, распространение ее благотворных влияний на периферию и ответ периферии. Текст варьирует тему дважды: кратко — в виде общих принципов и развернуто — применительно к данному лицу, однако с полным сохранением тождества темы: подвергшийся благому влиянию

подчиняется порядку, преобразовывается, оказывает помощь в преобразовании; все это радует двор, который благоволит к нему еще больше; это, в свою очередь, должно еще больше вдохновлять объект благоденствий в его стремлении помогать и содействовать центральной власти, при сохранении характера взаимодействия миру гарантируется преуспеяние и покой до тех пор, пока «гора [Тайшань] не станет оселком, а река [Хуанхэ] — поясом».

Традиционная тема решена в не менее традиционных и четких терминах, на значении которых мы останавливались при разборе общих теоретических положений. Так, общее нормальное состояние, которое приличествует правителям отдельных государств, подвергшихся благому влиянию из центра, описано как *гуй чэн сян хуа* (243), т. е. «обратиться к искренности и стремиться к преобразованию». Характеристика *чэн* неоднократно прилагается и к самому Гуши-хану. О значении этих характеристик было довольно подробно сказано выше, и здесь нет необходимости повторяться. Для нас важно только отметить единство общей системы представлений и конкретного текста. Функции Гуши-хана в наиболее общем виде определены как *гуан сюань шэн цзяо* (244). Это не что иное, как уже неоднократно встречающаяся нам формула осуществления универсальной власти в виде распространения различных благих влияний. Гуши-хану рекомендуется распространять *шэн цзяо* — «влияние славой (авторитетом) и поучением». Это типичный бином из первого ряда терминов, и потому мы, не колеблясь, перевели его в тексте документа, с учетом полного совпадения его системы понятий с общей традиционной теорией, как «широкое распространение [императорского влияния] славой и поучением».

Необходимо отметить также, что в документе нет ни малейшего упоминания ни о Тибете, ни о Кукуноре, ни о какой-либо иной земле, нет ничего говорящего об установлении взаимных прав и обязанностей ни относительно какого-либо имущества, ни относительно какой-либо территории, ни относительно какой-либо системы политического управления. Текст толкует лишь о поведении, вытекающем из самых общих принципов традиционной политической теории. Следовательно, можно сказать, что диплом Гуши-хана — это типичный документ установления отношений без установления отношений, ибо они устанавливаются между универсальным монархом и локальным правителем, отношений ритуальных, не определяемых ни значением, ни положением «внешней земли», отношений чисто персонального характера. Парадоксально, но факт, что статус реального, во всяком случае военного, повелителя Тибета оформлен без всякого отношения к Тибету и его статусу, что является закономерным проявлением принципа «персонализма», пронизывающего всю традиционную теорию политической власти³⁸.

Довольно странно и весьма примечательно то обстоятельство, что в тексте диплома Гуши-хану ни слова не сказано ни о далай-ламе, ни о буддизме. Это, на наш взгляд, следствие все того же «персонализма» и универсальной трактовки принципов. Всемирному монарху никакого дела не было ни до форм правления, ни до средств, которыми оно осуществлялось. Его интересовало только одно отношение локального правителя к универсальной власти — противление ей или содействие. В данном документе зафиксировано последнее и выражена уверенность в том, что это содействие будет оказываться впредь с еще большим рвением. Все остальное по сравнению с этим просто не заслуживает внимания. Тем самым в который раз обнаруживается, что основной функцией универсальной власти является декларация ее универсальности и стремление добиться подобных деклараций и признаний от окружающих. С этой точки зрения диплом Гуши-хана в той же мере, если не больше, фиксирует статус маньчжурского императора, равно как и обладателя диплома.

Если же связать данный документ с привычными спорами о самостоятельности или подчиненности Тибета, то придется признать, что Тибет, как страна с определенной территорией и населением, еще находился в момент составления документа за пределами внимания маньчжурской династии.

Текст диплома Далай-ламы V

«Я, император, полагаю, что всеобщее (*цзянь*)³⁹ благо и личное благо по характеру создания первоосновы⁴⁰ не одинаковы, вне мира и в мире пути создания учений также различны. Но ведь проникать в [свой] внутренний мир и познавать [свою] природу (*цзянь син*)⁴¹, очищать (*шу*)⁴² свой век и пробуждать сознание в народе — эти [действия] ведут, [в сущности], к одному и тому же.

У тебя же, далай-ламы [Агван] Лобзан Джамцо⁴³, думы и мысли чисты и ясны, [твой] благотворные возможности глубоки и обширны, ты [овладел] и созерцанием-сосредоточением и мудростью (*праджней*) и практикуешь их, и эмпирический и трансцендентный мир [ты постиг] и преодолел, благодаря этому [ты] можешь распространять буддийское учение, наставлять и поучать непросвещенных, и потому [ты] преобразил (*хуа*) [весь] Западный край, а слава [твоя] донеслась до Восточных земель.

Мой покойный батюшка, император Тай-цзун Вэнь-хуан-ди, услышав [о тебе], очень обрадовался и послал специального посла, с тем чтобы пригласить [тебя]. [А так как] ты давно уже постиг небесный промысел, то [это позволило тебе] в году *чэнь*⁴⁴ прибыть с визитом.

Я, император, получив от божественного Неба мандат и благосклонность, благодетельно управляю [всей] Поднебесной, [и потому ты] действительно вовремя откликнулся на приглашение и приехал. [Ты проявил] знакомство с этикетом и дар спасения речью и молчанием⁴⁵, [ты] достиг сферы полного проникновения в мудрость (*праджню*), раскрыл ворота наде-ления благосклонностью и состраданием⁴⁶, воистину дороги [твоего] сознания проходят по крутым горам и бурным морям, а дебри созерцания (*дхъяны*) недосыгаемы, как гора [Тай-шань] и [созвездие] Ковша.

И я этому очень рад.

А потому я жалую тебе золотой диплом, золотую печать и звание „Наиблагой самосуществующий будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной, всепроникающий, несущий громовой скипетр, подобный океану лама“⁴⁷.

В соответствующую *калму* явиться в мир⁴⁸.

[Чтобы обеспечить] расцвет и процветание буддийского преобразования,

В нужный момент [начать] проповедь учения,

[Чтобы] приносить пользу и помогать всему живому,

Разве это не счастье?» [65, чао III, цз. 74, 186—19а].

С первого же взгляда на текст диплома Далай-ламы V становится понятным, что это документ гораздо более сложен, чем диплом Гуши-хана. Основная сложность его в том, что в нем совмещены, но отнюдь не согласованы две различные системы понятий: махаянистическое учение о роли будд и бодисатв в мире и традиционная китайская политическая теория. Несмотря на то что буддийская терминология занимает большую часть текста, буддизм как доктрина играет в нем явно подчиненную роль. Доминирующее положение принадлежит китайской концепции: она определяет собой композицию текста. В первой части анализируется этическая деятельность буддистов с точки зрения китайской системы ценностей. Установленное частичное сходство позволяет перейти к следующей теме, теме деятеля буддиста. Подобие учений влечет за собой и подобие деятелей: в качестве двух основных функций ламы отмечены распространение учения Будды и преобразование своего края (*хуа лу*), т. е. две главнейшие функции универсального монарха. Действие организуется на основе традиционного принципа «стимул — реакция» в его довольно частой политической разновидности — «достоинства приезжего — радость императора», — примененной в этом тексте дважды.

Переходим к разбору отдельных частей этого документа.

Наиболее легко выделяется первая часть диплома, содержащая, как и первая часть диплома Гуши-хана, общие принципы. Однако в отличие от последнего диплом Далай-ламы V говорит не о месте и нормах поведения локального правителя по отношению к универсальной власти, а о соотношении функ-

ций и целей буддизма и политической власти. Эта часть была необходима для объяснения положительной реакции и высокой оценки императором достижений Далай-ламы V в области буддизма. Она как бы вводила его и его учение в мир, устроенный императором.

Ко времени маньчжурского завоевания Китая тема взаимоотношений буддизма и власти была уже хорошо отработана как в философской полемике, так и в докладах трону и императорских указах. Первая была характерна для эпохи Сун, вторая — для эпохи Мин. Вопрос обычно решался в двух планах: в прикладном и общетеоретическом. В первом случае все сводилось в конечном счете к вопросу, полезен или нет буддизм в деле управления обществом. Утвердительный ответ, сформулированный еще Хуй-юанем (334—416), гласил, что буддизм помогает (*чжу*) государю в преобразовании (*хуа*) подданных [89, 341]. С тех пор формулировка о роли буддизма как помощника государственной власти, о чем мы уже упоминали при разборе надписи из Хуансы, прижилась в официальной литературе. Ею часто пользовались, например, минские императоры в своих обращениях к тибетским иерархам. Общетеоретические споры сводились в основном к утверждению или опровержению сходности определенных буддийских идей с конфуцианскими, что было в глазах спорящих сторон равносильно доказательству их правильности. Одной из наиболее излюбленных тем в рассуждениях о сходности и различии буддизма и конфуцианства была тема природы человека — *син* (246) и способов ее познания. В качестве отправных точек в подобных рассуждениях пользовались, как правило, некоторыми местами из книги «Мэн-цзы».

Книга «Мэн-цзы», относящаяся к III в. до н. э., по сути дела, не является изложением единой доктрины. Наиболее резко выделяется в ней глава «Цзинь синь» («Исчерпание интеллекта»). Она посвящена развитию идей личного усовершенствования, чуждения политики, отхода от мира, фатализма и т. д. [171, 5—6]. Поэтому не случайно эта глава сразу же попала в поле зрения апологетов буддизма, и ее положения неоднократно служили им в качестве довольно веских доказательств их любимого тезиса о сходстве конфуцианства и буддизма. Так, в этой главе у Мэн-цзы сказано: «Исчерпав до конца свой интеллект, познаешь свою природу. Познав свою природу, познаешь Небо» [100, т. II, 517]. Здесь мы видим, по сути дела, впервые в китайской философии подход к идее универсального разума. Поэтому не случайно, что буддизм, который принес эту идею в Китай в уже разработанном виде, в качестве опоры обратил внимание именно на это место из «Мэн-цзы». Кроме того, сам дух этой главы — познание мира внешнего через постижение мира внутреннего — был весьма близок буддизму. В той же главе в параграфе 4 Мэн-цзы писал: «Десять тысяч вещей наполняют меня, нет ничего более приятного, чем обратиться

внутри себя и достичь состояния искренности» [100, т. II, 520]. Это место весьма сходно с концепцией буддизма о сознании-контейнере. Между прочим, именно в таком духе понимал его и ярый противник буддизма Хань Юй [92, цз. 8, 21].

Пожалуй, особенно привлекательным для буддистов был параграф 38 той же главы, где есть одно загадочное место, которое многие философы понимали по-разному. В переводе Легга оно имеет следующий смысл: «Нага физическая организация имеет небесную природу, но человек должен стать совершенно мудрым, чтобы соответствовать ее предназначению» [178, т. II, 472]. Хань Юй толковал это место именно в духе идеи сознания-контейнера. Так это или нет, но, во всяком случае, здесь мысль Мэн-цзы может показаться достаточно близкой к одному из основных положений буддизма о постижении истинной природы человека через познание и достижение совершенной мудрости. Используя именно это положение «Мэн-цзы», Чжу Си иллюстрировал свое согласие с буддизмом во взглядах на природу человека. Он полагал, что здесь конфуцианство и буддизм сходятся в трактовке функций (*юн*) как неотъемлемых от самой природы. Это универсальное проникновение единого принципа во все явления Чжу Си иллюстрировал цитатой из произведений танского поэта Чжан Чо: «Свет сияющий и холодный повсюду, во всех вещах, как у невежды, и все живое живет в нем, как в своем доме» [196, 103].

Говоря о точках сближения и отталкивания между буддизмом и конфуцианством, необходимо отметить одну интересную деталь: на подобии настаивает всегда одна сторона, буддисты, тогда как на отличии — почти всегда конфуцианцы. И особенно, конечно, неоконфуцианцы. Именно буддисты увидели у Мэн-цзы много общего со своей доктриной, именно они подчеркнули сходство конфуцианской трактовки духа, интеллекта (*синь*) и природы человека (*син*). «Исчерпать свое сердце и познать свою природу, познать свою природу и познать Небо — это ведь не отличается от того, что говорит Будда: познать свою природу и стать Буддой» [108, 4а]. Именно буддисты нашли сходство с конфуцианцами в том, что те и другие отталкиваются от неудовлетворения обыденным состоянием сознания и невозможностью познания в таком состоянии истинной природы человека, общее у них — в необходимости подняться над этим эмпирическим состоянием, очиститься, обогатиться мудростью и через это постичь свою собственную природу.

На долю же конфуцианцев выпала совсем иная задача: не отрицая сходства в общем повышенном интересе к природе человека и его сознанию, доказать отличие своей трактовки от буддизма. Наиболее совершенно эту задачу выполнил Чжу Си. Прежде всего он указал на различие содержания, приписываемого буддистами и конфуцианцами природе человека: «Будди-

сты занимаются природой человека (*син*), мы, конфуцианцы, также занимаемся ею. Однако мы не согласны относительно содержания, [которое буддисты приписывают ей]» [196, 83].

Основное различие в подходе к природе человека между буддистами и конфуцианцами Чжу Си видел в том, что буддисты стремятся доказать ее пустоту, а конфуцианцы — наполненность. «Конфуцианцы и буддисты, — писал Чжу Си, — различно толкуют природу человека. Тогда как буддисты говорят о пустоте (*кун*), конфуцианцы говорят о наполненности (*ши*). Тогда как буддисты говорят об отсутствии (*у*), конфуцианцы говорят о наличии (*ю*)» [196, 83].

Надо сказать, что в этом споре правда была, пожалуй, на стороне конфуцианцев: видеть подобие этих положений буддистов заставляла не реальная близость учений, а интересы сосуществования. На самом же деле между буддизмом и конфуцианством всегда была пропасть. В этом можно убедиться на примере споров о природе человека. Так, выражение, употребленное в тексте диплома, *цзянь син* (247), или *сянь син* («познать [свою] природу», или «проявить [свою] природу»), безусловно, является частью распространенного в буддизме положения «познать [свою] природу — стать Буддой». Оно встречается во многих популярных сутрах, в том числе и в «Алмазной сутре», но особый акцент оно получило в учении *дзэн* [218, 118]. Автор «Сутры шестого патриарха» неоднократно останавливается на нем. Это положение, в сущности, не имеет ничего общего с мыслью Мэн-цзы. Если у китайского философа углубление в собственную природу служит предпосылкой познания мира, то в *дзэн* — это последний шаг на пути освобождения, когда уже все связи с внешним миром порваны, совершенная мудрость достигнута и остается только обратить взор на себя и понять, что ты стал Буддой: «Когда все освещено светом мудрости, вся полнота *дхарм* [освещена], [так что к ней ничего нельзя ни прибавить], ни убавить, тогда постигайте свою природу и [вступайте] на путь превращения в Будду» [218, 27, 149]. Эти рассуждения восходят к абсолютно чуждой конфуцианству доктрине о природе Будды (*фо син*, *buddhatā*), которой придерживались многие секты китайских буддистов, в том числе *тяньтай*, *дзэн* и *тантристы*. Но особенный акцент эта доктрина получила в *дзэн* [196, 100, 108]. Согласно ей, *фо син* (сущность Будды) потенциально присуща всем существам, она столь же универсальна, как и высшая субстанция *dharmadhātu*, и, по сути дела, является ее индивидуальным проявлением. Согласно этой теории, задача каждого живого существа сводится лишь к тому, чтобы осознать в себе и проявить эту божественную природу, превратить возможность в действительность, т. е. стать Буддой и тем самым освободиться от мира [218, 118].

И тем не менее буддисты настаивали на сходстве своего учения с конфуцианством, заинтересованные в том, чтобы вы-

жить в китайском обществе, конфуцианские же ортодоксы, абсолютно не заинтересованные в таком соседстве, настаивали на полном отличии их доктрины от учения Будды. Распределение ролей было устойчивым и закрепленным веками, и лишь один исполнитель менял иногда свое амплуа, выступая то гонителем, то покровителем, то апологетом буддизма, в зависимости от того, что диктовали ему его собственные интересы,— это императорский двор. Так было и в данном случае.

Действительно, достаточно обратиться к диплому, чтобы понять, что в этом тексте поиски точек сближения, обычный удел буддистов, выпали на долю двора. Данный конкретный случай довольно ясно свидетельствует о значительной разнице между тем, что принято называть официальной идеологией китайской монархии, т. е. конфуцианством, а для эпохи Цин — неоконфуцианством, и тем кругом идей, который был в ходу в окружении императора и отражался в «императорских» текстах. Причиной этого различия, как мы уже говорили, были потребности политической жизни, среди которых одной из важнейших была задача поддержания мира среди «варваров».

С этой задачей столкнулась и цинская монархия. И, несмотря на то что ее официальной идеологией была доктрина конфуцианства, потребность стабилизации беспоконных монгольских степей, потребность возглавить и направить любое стабилизирующее влияние в этих землях, старый, веками выработанный принцип «управлять соседними народами согласно их обычаям» — все это, безусловно, перевешивало пристрастие новой монархии к ортодоксальному неоконфуцианству и заставляло ее занять в вопросе отношений буддизма и императорской власти позицию, обычную для апологетов буддизма.

Как эхо далеких дискуссий пришли в текст диплома слова «проникнуть в [свой] внутренний мир (*синь*) и познать [свою] природу», являющиеся, в сущности, перефразировкой мысли Мэн-цзы «исчерпать (в смысле познать.— А. М.) до конца свой интеллект (*синь*), познать свою природу» [100, т. II, 517]. Текстовая близость к главе «Мэн-цзы» «Исчерпание интеллекта» позволяет пояснить и итоговое заключение — «ведут к одному и тому же», — что означает, с нашей точки зрения, ведут к «служению Небу», ибо у Мэн-цзы сказано: «Познав свою природу, познаешь Небо. Сохранять же свой интеллект и поддерживать свою природу есть путь служения Небу» [100, т. II, 517]. Подобное толкование делает более оправданным сближение пути индивидуального морального усовершенствования с общественной деятельностью, с «очищением своего века и пробуждением сознания народа», ибо и то и другое в качестве конечной цели имело служение Небу, т. е. «вело,— как сказано в тексте диплома,— [в сущности], к одному и тому же».

Правомерность интерпретации этого места диплома в свете книги «Мэн-цзы», а не, скажем, «Сутры шестого патриарха»,

подтверждается еще и тем, что в качестве отправной точки здесь взята опять-таки та же глава «Исчерпание интеллекта». Маньчжурский император начинает свои общетеоретические рассуждения с того, что обращается к идеям «личного блага» и «всеобщего блага». Это — идеи, развиваемые Мэн-цзы в параграфе 9 первой части главы «Исчерпание интеллекта». Общий ход мысли данного отрывка весьма существен для понимания текста диплома. Философ говорит в нем об основаниях, по которым мудрец может всегда быть довольным собой, независимо от того, как сложится его судьба, ибо он располагает внутренними ценностями, которым всегда найдет применение.

«Древние [мудрецы], — говорит Мэн-цзы, — когда достигали [исполнения] своих желаний, то благодетельствовали народ, когда не достигали, то занимались самоусовершенствованием и тем приобретали известность в мире. В нищете они [обретали] личное благо (*ду шань*) для самих себя, [если же на их долю выпадал] успех, то [они] наделяли Поднебесную всеобщим благом (*цзянь шань*)» [100, т. II, 525].

Было бы довольно рискованным настаивать на том или ином точном смысле этой текстовой аллюзии, тем не менее в контексте всей первой части диплома она, как нам кажется, играет определенную роль. С учетом ее основной смысл этой части диплома можно свести к следующему: во-первых, как бы ни сложилась судьба мудрого человека, он всегда найдет путь, дающий ему возможность принести пользу людям, став образцом самоусовершенствования, во-вторых, самоусовершенствование и деятельность на благо всего общества, равно как и соответствующие им учения, имеют общую цель — приносить благо Поднебесной и служить Небу.

Таким образом, теоретическая часть диплома Далай-ламы V представляет разительный контраст с соответствующей частью диплома Гуши-хана. Из системы четкого взаимодействия в рамках универсального политического влияния императора мы переходим здесь в довольно отвлеченную область этики, где речь идет не о взаимодействии, а о единстве целей. Этим же данный текст отличается и от минских императорских указов главам тибетской духовной администрации (там не было столь отвлеченных рассуждений о различных путях совершенствования, зато четко формулировалась задача: помощь государю в преобразовании народа) и от разобранной выше надписи из храма Хуансы, где далай-лама вводился в устроенную императором вселенную как чуждый и ненужный элемент.

Подводя итоги разбора первой части диплома, можно сказать, что Далай-лама V трактован там если не как равный, то, во всяком случае, как независимый субъект этического действия, не включенный в систему универсального воздействия из одного центра, а всего лишь соотносенный с ней и, следовательно, действующий в силу собственных духовных потенций,

а значит, занимающий в моноцентрически организованном мире положение исключительное.

Решение первой, основной, темы данного текста обуславливает и две другие: механику приезда и императорские благодеяния. Действительно, поскольку вначале было установлено, что действия далай-ламы распространяются на ту же сферу, что и императора, то естественно, что император обращает на это внимание, «радуется» и приглашает ламу ко двору,— первое применение принципа «стимул — реакция», первый шаг к приезду. Однако объяснить затем приезд ламы просто его желанием противоречило бы традициям китайской политической мысли. Поэтому дополнительно в текст вводятся еще две темы, две причины приезда. Первая — постижение ламой (ведь он самостоятельный агент действия) небесного промысла, что в соответствии с традиционными понятиями должно было иметь следствием его непреодолимое влечение ко двору, и вторая, более важная, — получение ныне царствующим императором «Мандата Неба», что само собой подразумевало приезд.

Таким образом, согласно тексту диплома, приезд Далай-ламы V ко двору объясняется трояким образом. Первое: распространение его славы и реакция на нее императора, результат — императорское приглашение. Второе: познание ламой небесного промысла, отсюда его решение — приехать. И третье: получение императором «Мандата Неба» и отсюда — необходимость для ламы ехать. Механика приезда здесь намного сложнее, чем в дипломе Гуши-хана, и объясняется это тем, что Далай-лама был для привычных китайских понятий фигурой гораздо более трудной для интерпретации, чем Гуши-хан. Вместе с тем нельзя не отметить, что все три причины лежат в рамках традиционной теории китайской монархии. Более того, сам акцент на теме приезда также согласуется с принципами этой теории. Об этом мы уже говорили выше, разбирая послания Абахая. В этом тексте приезд играет такую же роль. Он как бы заменяет темы установления отношений и определения характера этих отношений, которые, так же как и во всех предыдущих текстах, совершенно отсутствуют. Правда, ко второй теме несколько приближается и в функциональном смысле заменяет ее тема императорских благодеяний в полном соответствии с традиционной концепцией власти как благотворного влияния. Благодеяниями императора как бы исчерпывается все содержание его взаимоотношений с внешним миром, в том числе и с далай-ламой, и наиболее конкретным их выражением был, конечно, сам диплом.

Подводя итоги разбора всего диплома, можно сказать, что, хотя лама и представлен в первой части этого документа как независимый субъект этического действия, вся композиция текста, изображение ламы как подобия монарха, оценка его достоинств, его приезд и ответные императорские благодеяния —

все это заставляет включить ламу в традиционную китайскую модель мира, мира *хуа и*, отводя ему в нем, может быть, и почетное, но в силу самой структуры мира подчиненное место.

Никакой возможности для более точной характеристики статуса Далай-ламы V диплом не дает, так как в соответствии с духом традиционной политической доктрины, о чем мы уже упоминали, в нем совершенно отсутствуют всякие упоминания об установлении отношений и их характере.

Титул Далай-ламы V

Перед отбытием в Тибет в 1653 г. Далай-лама V получил почетный титул от маньчжурского императора. Представляет ли этот титул интерес для определения статуса вступивших во взаимоотношения сторон? По нашему мнению, его значение в этом плане весьма ограничено, но тем не менее он заслуживает внимания. Рассмотрение его позволяет прийти к некоторым весьма существенным выводам, пусть даже и негативного характера. Приведем прежде всего полный титул: *Си тянь да шань цзы цзай фо со лин тянь ся ши цзяо пу тун ва чи ла да ла да лай ла ма* (248).

В сборнике «О тибетском вопросе» китайские составители дают следующий русский перевод этого титула: «Путунвачиладала в Западной земле всеблагого будды Далай-лама» [39, 212]. Нет необходимости говорить о том, что смысл его остается совершенно непонятным. Мы предлагаем следующий вариант: «Наиблагой самосуществующий будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной, всепроникающий, несущий громовой скипетр, подобный океану лама»⁴⁹.

Какая часть здесь наиболее значима? Прежде всего можно выделить *ва чи ла да ла да лай ла ма*. Это — традиционная часть титула. Она перешла сюда из старого, который Далай-лама III получил от Алтан-хана в 1578 г.

Этот титул был известен китайцам в различных формах. Его передавали как *цзинь ган да ши*, т. е. переводя на китайский санскритское слово «ваджра» [192, 5], и в виде транскрипции перевода с санскрита на тибетский язык выражения *ваджра дхара* («носитель *ваджры* — скипетра грома и молнии») [198, 184], что звучало по-китайски как *тоэрсзи чан*. Здесь мы встречаемся с третьей формой все того же титула в виде транскрипции непосредственно санскритского слова *ваджрадхара*, звучащего по-китайски как *ва чи ла да ла*⁵⁰.

Китайцы знали далай-лам под этим титулом еще с эпохи Мин. А потому не удивительно, что он вошел как составная часть в новый титул. Случайно ли это? Думаем, что нет. В своих попытках оценить значение визита Далай-ламы V в Пекин мы все время сталкиваемся с отдаленными аналогиями с визи-

том Далай-ламы III в Монголию: первоначальная цель — поддержание и распространение буддийской веры, специальное построение храмов и, наконец, получение титула. Повторение полученного в Монголии титула в новом, цинском варианте слу- жило как бы формальным закреплением этих аналогий.

Инкорпорирование старого титула в новый, безусловно, имеет отношение к определению статуса далай-лам, устанавливая связь между визитами Далай-ламы III в Монголию и Далай-ламы V в Пекин, но это отношение косвенное. Имеет ли титул какие-либо более прямые указания на статус далай-ламы, вытекающие непосредственно из его смысловой стороны? Нам кажется, что не имеет. Во-первых, совершенно непонятно, как интерпретировали в Монголии и Китае этот титул, во-вторых, смысловая сторона могла ничего не значить. Подобные случаи были совсем не редки в китайской практике раздачи титулов. Иногда дело доходило до курьезов: смысл титула не только не отражал реального положения дел, но, наоборот оказывался в вопиющем противоречии с ним, как это имело место, например, в случае с Алтан-ханом.

Без преувеличения можно сказать, что в 40-х годах XVI столетия Алтан-хан был грозой Китая. В 1542—1544 гг. он нанес сокрушительное поражение китайским войскам и дошел почти до ворот Пекина [165, 417]. В 1551—1552 гг. после столь глубокого рейда монголов китайское правительство предприняло ряд попыток договориться с Алтан-ханом, но они были безрезультатны [199, 2]. В 1570 г. переговоры возобновились и на этот раз протекали более успешно. Согласно китайской версии, одним из требований, выдвинутых монгольской стороной на этих переговорах, было присвоение Алтан-хану княжеского титула [43, 169; 199, 11—12]. Зачем он нужен был человеку, которого его китайские подданные называли императором? [199, 14]. Некоторые считают, что это было выдумкой китайских дипломатов, пытавшихся таким образом представить двору партнера по переговорам в более лояльном облике [199, 12]. Но ведь должен же был сам Алтан-хан рано или поздно узнать о своем титуле и его смысле. Как бы там ни было, 21 апреля 1571 г. этот неутомимый воин и гроза Китая получил почетный титул *шунь и ван* — «покорный и преданный долгу князь» [199, 19]. Можно давать этому акту самые разные объяснения, но нам важно здесь подчеркнуть только одно: если принять во внимание реальную политическую ситуацию, в которой протекали эти переговоры, то придется признать, что ни первый, ни второй эпитет титула не имели никакого реального значения, равно как и сам титул *вана*, который должен был официально закреплять подчиненное положение Алтан-хана по отношению к императору. Почему же эти символы подчиненного положения легко принимались монгольским князем и не вызывали протестов с его стороны? По нашему мнению, причина заключалась

в следующем. Для Алтан-хана актуальна была политическая система монгольского мира, где он как потомок Чингисхана и вассал прямого наследника юаньских императоров Тюмень-кагана [199, 15] занимал четко фиксированное положение. Отношения же с Китаем не воспринимались как вхождение в систему политических отношений. Они строились, так сказать, на чисто прагматической основе, а потому и символы, определявшие положение в ней, были несущественны, лишены внутреннего смысла. Титул, что бы он ни значил, воспринимался как один из видов императорских даров, как знак уважения и пропуск в Китай.

Сходным образом, как нам кажется, обстояло дело с положением и титулом Далай-ламы V. Для ламы, так же как и для Алтан-хана, наиболее актуальными в момент визита были не отношения Лхаса — Пекин, а внутритибетские и монгольские дела. А потому внутренний смысл титула вряд ли представлялся существенным. Однако подобного безразличия не могло быть у другой стороны. Поэтому, хотя попытки придать какое-либо политическое значение непосредственно смыслу входящих в титул частей вряд ли могут привести к каким-либо результатам, тем не менее методом сравнения можно кое-что получить и при подобном подходе.

Наивысшими титулами тибетских иерархов, которые они получали от императора династии Мин, были титулы *фа ванов* («князей учения»). В полном виде они выглядят следующим образом⁵¹:

1. *вань син*⁵² *цзюй цзу ши фан цзуй шэн юань цзяо мяо чжи хуй шань пу ин ю го янь цзяо жу лай да бао фа ван си тянь да шань цзы цзай фо лин тянь ся ши цзяо* (250) — «всепостигший и всепревзошедший, достигший полного просветления и обладающий трансцендентной мудростью, достигший полного соответствия со своей мудростью и благой сущностью, помогающий государству и распространяющий учение, Будда, великий драгоценный князь учения, наиболее самосуществующий Будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной».

2. *вань син юань жун мяо фа цзуй шэн чжэнь жу хуй чжи хун цы гуан цзи ху го янь цзяо чжэн цзяо да шэнь фа ван си тянь шан шань цзинь ган пу ин да гуан мин фо лин тянь ся ши цзяо* (251) — «приведший все в абсолютную гармонию, победитель-джина сокровенного закона, достигший полной мудрости, широко распространяющий свою благосклонность и спасительное влияние, помогающий государству и распространяющий учение, истинным образом просветленный князь учения махаяны, наиболее, имеющий *ваджру* и достигший полного соответствия, блистательный и просветленный Будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной».

3. вань син мяо мин чжэнь жу шан шэн цин цзин бань жо хун чжао пу хуй фу го сянъ цзяо чжи шань да цы фа ван си тьянь чжэнь цзяо жу лай цзы цзай да юань тун фо (252) — «достигший полного чудесного просветления, все и навсегда победивший, обладающий чистой *парамитой*, широко распространяющий свет своей универсальной мудрости, помогающий государству, наиблагой великий благоволящий князь учения, правильно просвещенный Будда, великий самосуществующий, всепроникающий Будда Западного края».

4. у сы цзан па му чжу ба хо дин го ши чань хуа ван (253) — «*Паму чжуба*⁵³ из Тибета, освященный⁵⁴ наставник государственного значения, распространяющий преобразование князь».

5. хо дин го ши цзань шань ван (255) — «освященный наставник государственного значения, помогающий добру князь».

6. хо дин го ши ху цзяо ван (256) — «освященный наставник государственного значения, помогающий учению князь».

7. чань цзяо ван (257) — «распространяющий учение князь».

8. фу цзяо ван (258) — «помогающий учению князь»⁵⁵.

Сравнение приведенных выше титулов между собой дает возможность выделить в них определенную структуру. Так, три первых титула гораздо более схожи между собой, нежели пять остальных. Структуру этих трех титулов можно представить в следующем виде: первая часть — четыре четырехчленных сочетания описывают «личные» достоинства *фа ванов* как буддийских иерархов; вторая часть — четырехчленное сочетание, говорящее о их общеимперской функции; третья часть — их характеристика как *фа ванов*, т. е. «князей учения»; четвертая часть — их характеристики как воплощенных будд; пятая часть — их функции в сфере буддийской религии.

Таким образом, структура титула имеет в первых трех случаях определенную логику: после «личных» качеств идет общественная характеристика и за нею — собственно звание *фа вана*, далее — характеристики ламы как воплощенного Будды у *да бао фа вана* и *да шэнь фа вана*, а затем идут их функции по управлению делами, связанными с буддийской религией. Определение этих функций было, конечно, чисто номинальным. Ни первый, ни второй никогда не заведовали делами буддийской церкви во всем Китае просто в силу того, что не располагали никаким административным аппаратом, находились постоянно в Тибете и этим делом никогда не занимались.

При сравнении данных титулов с титулом Далай-ламы V обращает на себя внимание, что последний выглядит довольно бедно. Он как бы зафиксировал в себе двойной характер визита Далай-ламы V, а потому на скорую руку склеен из двух частей: старой, полученной от монголов, и традиционной китайской. Последняя вошла в титул в весьма усеченном виде. Отсутствуют первая, вторая и третья части, четвертая и пятая части титу-

ла да бао фа вана без каких-либо изменений перенесены в титул далай-ламы, где и стали его первой и второй частями. Это, разумеется, не придало им в новом титуле ни грана добавочного значения: Далай-лама V столь же мало заведовал делами буддийской религии в Поднебесной, сколь и его предшественники.

Имеет ли какое-либо реальное значение отсутствие в титуле Далай-ламы V первой части титулов трех минских *фа ванов*? Нам кажется, что имеет. Дело в том, что практика титулования в Китае была весьма разработанной. Она имела многовековую историю, свою специальную литературу и свои каноны. Ритуальная весомость каждого знака ощущалась очень четко. Общая сумма знаков также играла известную роль, что породило обычай дополнительных прибавлений к титулам. Так что общая длина титула была весьма значимой. Тем более, что перед глазами составителей, совершенно очевидно, был готовый образец — титул *да бао фа вана*, откуда и перенесена без изменений в титул Далай-ламы V его четвертая часть. Таким образом, можно сказать, что Далай-лама V получил менее пышный титул, чем его предшественник в эпоху Мин. Это обстоятельство является как бы формальным подтверждением того факта, что Далай-ламу V более торжественно встречали, чем проводжали, ибо во время визита не все, вероятно, пошло гладко, о чем говорят и ссылки Далай-ламы V на неподходящий климат и его поспешный отъезд.

Тот же самый вопрос возникает и относительно второй части минских титулов — имеет ли факт ее отсутствия какой-нибудь реальный смысл. Необходимо сказать несколько слов о значении этих словосочетаний. Во всех трех сходных титулах вторые части обращают на себя внимание четкостью структуры и общей сходностью:

ю	го	янь	цзяо,
ху	го	янь	цзяо,
фу	го	сянь	цзяо (259).

Прежде всего необходимо решить вопрос, о каком «учении» — *цзяо* здесь идет речь. Обычно его трактуют как «учение Будды». У нас есть сомнения в правомерности подобных толкований. Расположение этого словосочетания в структуре всех трех титулов говорит о том, что его содержание — определение функций ламы с точки зрения государственного управления, о чем и свидетельствуют первые половины этих частей во всех трех титулах: дословно — «помогающий государству» или, точнее, «помогающий управлению», так как *го* может иметь значение «управление государством», «правление» [108, 18а] и это толкование лучше согласуется с «персоналистской» концепцией государственной власти в Китае. А поскольку одной из важнейших функций государственной власти, о чем говорилось в пер-

вой части нашей работы, было распространение различных видов своего преобразующего и благотворного влияния, в том числе и влияния поучением (*цзяо*), то нам кажется, что есть все основания для понимания в этом словосочетании слова *цзяо*, которое во всех трех случаях употреблено с глаголами, несущими смысл «распространения», как «государственного поучения», одной из разновидностей которого, конечно, была и религия Будды. Словосочетание, трактуемое подобным образом, получает и внутреннюю осмысленность и вполне определенное и понятное значение в рамках традиционных политических представлений: ламы помогали правлению распространением поучений, поскольку буддийская религия признавалась китайцами одним из видов *цзяо*, способствующих преобразованию и преобразению и подданных и «варваров»⁵⁶.

Кроме трех наиболее близких по структуре к титулу Далай-ламы V титулов минских *фа ванов* сходные по смыслу словосочетания присутствуют и в остальных титулах: *ху цзяо*, *фу цзяо*, *чань цзяо*, *чань хуа*, *цзань шань* (260). В этих словосочетаниях выражены две идеи, присущие вторым частям первых трех титулов: идея содействия, помощи государю в его трудном деле преобразования подданных и связанная с первой идея конкретной механики этого преобразования через распространение благого государева влияния — *цзяо*. Все это и дает нам основания если не переводить — в переводе *цзяо* передано как «учение», — то, во всяком случае, толковать вышеприведенные словосочетания соответственно как: «помогающий [государеву] поучению», «помогающий [государеву] поучению», «распространяющий⁵⁷ [государеву] поучение», «распространяющий [государеву] преобразующее влияние», «помогающий исходящему от государя добру»⁵⁸.

Таким образом, идея, выраженная во вторых частях трех первых титулов, оказывается, с теми или иными вариациями, выраженной и в остальных пяти высших титулах. Подобные же словосочетания встречаются и у «великих наставников государственного [значения]» [75, т. IV, цз. 331, 2343—2344]. Все это говорит о значимости этой части и об обязательности ее для высших титулов. Если это так, то отсутствие ее в титуле Далай-ламы V оказывается весьма многозначительным. Из отсутствия второй части — общего определения функций — закономерно вытекает отсутствие третьей — определения положения, «должности», роли при выполнении функций помощи и содействия делу государственного управления. С этой точки зрения отсутствие у Далай-ламы V реального ранга, и прежде всего отсутствие высшего ранга, возможного в титулах, — ранга *вана*, позволяет сказать, что в «иерархии» почетных званий титул Далай-ламы V приходится рассматривать как находящийся ниже титулов *фа ванов*. То, что отсутствие у Далай-ламы V ранга *вана* было значимо и реально ощущалось, подтверждается позд-

нейшим присвоением Далай-ламе XIII титула подобного ранга в 1908 г.⁵⁹, правда уже в иных условиях и с иной целью, тем не менее присвоение это как бы заполняло имевшуюся ранее пустоту.

Переходя непосредственно к разбору отдельных частей титула Далай-ламы V, необходимо специально остановиться, пожалуй, лишь на словосочетании *цзы цзай*, которое мы перевели как «самосуществующий», но которое может иметь значение «самостоятельный», «независимый». Представляется более чем заманчивым перенести эти значения прямо в сферу политических отношений и построить на этом основании далеко идущие заключения о четкой фиксации в титуле Далай-ламы V его независимого и даже суверенного положения. Однако подобная операция может быть проделана лишь ценой полного извращения смысла данного словосочетания. Выше мы уже говорили о том, что в тексте диплома совмещены две системы взглядов: китайская традиционная политическая доктрина и махаянистическая теория бодисатв, из которой и взят этот термин. Применение его к политическим отношениям абсолютно невозможно, ибо в нем нет ни грана политического смысла. В китайских буддийских текстах он применяется для обозначения специфического состояния бодисатв, когда они «обретают возможность проявиться в паринирване, но не исчезают [там] окончательно» [85, № 642, 630; 177, 124], ибо им необходимо заняться спасением тех, кто находится в нашем мире. Появление бодисатв в материальном мире порождает некоторую парадоксальную ситуацию. С одной стороны, бодисатвы, чтобы спасти, должны соприкоснуться с иллюзорным, материальным миром, с другой — чтобы остаться бодисатвами и иметь возможность спасти все живое, они должны быть свободны от этого мира [86, № 642; 633; 177, 149]. Эти две черты, парадоксально совмещенные, крайне существенны для образа бодисатвы, а потому в сутрах они часто оказываются предметом самого пристального и постоянного внимания. Словосочетание *цзы цзай* служит для выражения свободы и независимости бодисатв от материального мира, независимости их «реальных» качеств от «иллюзорности» нашего мира. Китайские переводчики применяли его для передачи многих санскритских понятий, таких, как «чудесная мудрость, побеждающая злых духов» (*vikurvitaprajña*) [86, № 642, 629; 177, 121], «свобода владения знаниями» (*jñānavasītā*) [86, № 642, 629; 177, 121], «независимое знание» (*svatanīrajñāna*) [86, № 642, 630; 177, 124], с его помощью описывались такие состояния, как свободное владение всеми *дхармами* [86, № 642, 635; 177, 180], свободный по собственной воле вход и выход из экстатического состояния — *дхьяны* и т. д. [86, № 642, 633; 177, 149].

Употребление этого выражения в титуле Далай-ламы V имело целью подчеркнуть его высокие достоинства и указать на

сходство его с бодисатвами, ибо лама, так же как и они, остался в мире по собственной воле, а не в результате *кармы*, остался, чтобы спасти всех живущих. Подобное толкование согласуется со всеми остальными рассуждениями на буддийские темы в этом документе, но, увы, совершенно лишено какого-либо политического значения.

В связи с титулом следует обратить внимание еще на один момент. Существует тибетская версия, согласно которой имел место обмен титулами. Как будто бы на одной из аудиенций император поднес титул Далай-ламе V, а тот в ответ — императору. Этот титул В. Д. Шакабпа приводит по-тибетски — *Namgyi Lha Jamyang Gongma Dakro Chenpo* — и дает его перевод: «Наивысший, великий властитель, владыка Неба, бодисатва» [201, 116]. Китайские официальные документы совершенно игнорируют этот факт. Причина этого совершенно ясна: с традиционной политической точки зрения прерогатива награждения титулом (*фэн*) могла принадлежать лишь высшему, в данном случае — императору. Это и понятно, ибо право оценки, как мы могли убедиться при разборе механики взаимодействия в мире *хуа и* и анализе текста диплома Далай-ламы V, принадлежало только императору. На долю же подданного выпадало лишь право ходатайствовать (*цин*) о принятии императором «почетных титулов» (*цзунь хао*). Обмен же почетными титулами — показатель равенства сторон. Поэтому китайские официальные тексты и превратили его в акт дарования почетного звания низшему высшим.

Освещение визита Далай-ламы V и начала маньчжуро-тибетских отношений в позднейших текстах.

Версия «Шэн у цзи» («Записки о войнах совершенномудрых императоров»)

«Во 2-м году Чундэ [правления] Тай-цзуна Вэнь-хуан-ди три хана Халхи прислали доклад с просьбой разрешить им приносить дань и просили пригласить далай-ламу. Затем в 4-м году ойратский посол передал письмо далай-ламы. В это время далай, панчен, Цзанба-хан и цинхайский Гуши-хан, узнав, что наша династия начала процветать в Восточных землях, прислали каждый послов, которые кружным путем, [проехав] несколько десятков тысяч ли, в 7-м году Чундэ прибыли в Мукден, привезя письма и местные продукты. Было достигнуто соглашение о совместных действиях на благо [всего мира]. Произведенное гадание показало, что непременно будет [новое] объединение [империи]. В следующем году [в Тибет] был направлен посол по имени Цзинган-даши справиться о здоровье далай-ламы и

панчен-ламы. Таково было начало отношений нашей династии с Тибетом.

В начале царствования под девизом Шуньчжи Поднебесная была объединена. Далай-лама, панчен-лама и Гуши-хан вновь прислали каждый по послу, поднесли бронзовую статую Будды и четки и тем выразили восхищение силой *оэ* и подвигами [нашей династии]. Император издал указ: наградить [приславших посольство] латами, шлемами, луками, стрелами, кожами, шелком и послать посла пригласить далай-ламу [ко двору]. В 9-м году зимой [далай-лама] прибыл в столицу. Ши-цзу принял его во дворце Тайхэдянь, выстроил [ему] резиденцию — храм Хуансы. Перед отъездом [ламы] император дал банкет в парке Наньюань в храме Дашоусы. Вручил ему золотой диплом и печать и наградил титулом „наиблагой самосуществующий Будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной, всепроникающий, несущий громовой скипетр, подобный океану лама“ и приказал князю императорской крови первого ранга Шосаю и [отряду] Восьмизнаменных войск проводить его» [61, цз. 5, 104; ср. 60, 17].

Версия «Цин ши гао» («Предварительный вариант истории династии Цин»)

Текст «Цин ши гао» в основном сохраняет ту же структуру, что и предыдущий, так что приводит его излишне. Отметим лишь некоторые дополнительные моменты. Совместное посольство не только принесло дань (*гун фан у*), но и привезло послание, в котором Абахай величался как Маньчжуши. Установление отношений с иерархами ламаизма вызвало массовые приезды тибетских *тусы* и монахов в столицу для смены старых минских печатей на новые цинские. Гуши-хан просил пригласить далай-ламу в Пекин для совершения молений о ниспослании благополучия новой династии [103, цз. 103, разд. 8, 2б—3а].

Нельзя сказать, чтобы версии «Шэн у цзи» и «Цин ши гао» были построены точно в соответствии с требованиями политической теории. В них присутствуют «лишние» с традиционной точки зрения элементы. Так, совершенно непонятна в этом плане роль монголов, просивших визита, не укладывается в рамки теории и «самовольное поднесение титула» Абахая и приглашение Далай-ламы V для моления о благополучии. Но все эти «чуждые» элементы разрозненны, они не складываются в систему и не влияют решающим образом на композицию текста. Определяющая роль здесь, безусловно, принадлежит традиционной доктрине: вновь возникающая династия распространяет свои благие и грозные импульсы на весь мир, наиболее достойные немедленно отвечают на это воздействие приездом, тем самым стимулируя аналогичные действия других, прославляя и восхваляя «благую силу и подвиги» новой династии, причем приез-

ды устойчиво квалифицируются как принесение «дани». Чтобы убедиться в важности этого построения и в его стойкости, приведем еще несколько позднейших текстов о визите Далай-ламы V и начале тибетско-маньчжурских отношений.

«Дай Цин и тун чжи» («Всеобщее географическое описание империи при династии Великая Цин»), изд. 1744 г. (?)

«Впоследствии там появились монахи с титулами далай-лама и панчен-лама. [Они] были выше, чем все фаньские князья. В 7-й год Чундэ при нашей династии [они] прислали посольство и перешли к искренности (*гуй чэн*). В 9-м году Шуньчжи [далай-лама] приехал ко двору. Император Ши-цзу Чжан-хуан-ди даровал ему золотой диплом, золотую печать и титул „наиблагодней самосуществующий Будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной, всепроникающий, несущий громовой скипетр, подобный океану лама“ После этого [далай-лама] присылал посольства и подносил дань без перерыва» [63, цз. 352, 1б—2а].

«Дай Цин и тун чжи» («Всеобщее географическое описание империи при династии Великая Цин»), изд. 1790 г. (?)

«В той земле были монахи с титулами: далай-лама, живший в храме Потала в Лхасе и управлявший Передним Тибетом, и панчен-лама, живший в храме Ташилумпо близ Шигацзе и управлявший Задним Тибетом. Фаньские монахи почитали их и ставили выше всех фаньских князей. В 7-й год Чундэ при нашей династии [они] прислали посольство и перешли к искренности (*гуй чэн*). В 9-м году Шуньчжи [далай-лама] приехал ко двору. Император Ши-цзу Чжан-хуан-ди даровал ему золотой диплом и золотую печать и титул „наиблагодней самосуществующий Будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной, всепроникающий, несущий громовой скипетр, подобный океану лама“. После этого [далай-лама] присылал посольства и подносил дань без перерыва» [64, цз. 413, 2а; см. также 97, цз. 547, 2а] ⁶⁰.

Сравнение двух редакций текста «Дай Цин и тун чжи» преследовало цель показать, что при описании Тибета, в целом еще явно не застывшем, окончательно не отредактированном, статусные формулировки обрели уже устойчивость. Основная политическая коллизия — «стимул — реакция» — в этих текстах обозначалась еще более четко. Начало отношений определялось переменной состоянием — столь хорошо знакомым нам по предыдущей главе «переходом к искренности». Окончательное установление отношений обозначалось традиционной для «системы дани» формулой «подносить дань без перерыва». Следовательно, общая оценка отношений выглядит вполне определенной — это отношения в системе *чао гун*.

**Шэн Шэн-цзу «Вэй Цзан ши люе»
(«Краткие сведения о Тибете»)**

«Царствующая династия далеко распространила воздействие своей благой силой — *дэ* и грозной силой — *вэй*. [И тогда] Тибет склонил свое сердце и перешел к преобразению (*цин синь гуй хуа* (263), вошел в состав нашей территории, стал административно подведомствен [Пекину] и прославляет [свою судьбу] в песнях» [116, 2а].

Из надписи в храме Фаюаньсы близ Пекина (1784 г.)

«Император Ши-цзу Чжан-хуан-ди перенес столицу в Пекин, покорил и усмирил фаньские земли. В это время Далай-лама V лично явился в Пекин. [Император] наградил его дипломом и печатью [и поручил ему] заведовать желтой верой» [152, табл. 22].

На наш взгляд, в приведенных текстах наблюдается своего рода закономерность: чем короче текст, тем яснее в нем выступают контуры общей теории. Так, отрывок из «Вэй Цзан ши люе» Шэн Шэн-цзу выглядит просто развернутой формулой традиционного положения «стимул — реакция»: в ответ на распространение благого и грозного влияния новой династии происходит внутреннее изменение в Тибете. Он со склоненным сердцем переходит к преобразению. Кончается этот процесс полным слиянием с Китаем и прославлением своей судьбы в песнях. Момент конечного ликования описан нами выше, в главе 3 первой части, поэтому здесь нет нужды повторять, что это не стилистические особенности текста, а необходимый этап на пути установления всеобщей гармонии в мире.

Столь же отчетлива с теоретической точки зрения и надпись из храма Фаюаньсы. Визит Далай-ламы V записан в ней в терминах смены духовной администрации, вызванной сменой династии: новая династия утвердилась, «варварские земли» покорились, и явившемуся ко двору духовному лицу новые власти поручают определенные обязанности.

**Из текста стелы «О покорении Тибета»,
написанного Канси**

«В прошлом в 7-м году правления Чундэ панчен-эрдени, далай-лама и Гуши-хан, узнав, что в Восточных землях появился совершенномудрый, послали [к нам] посольство. Оно пришло из земель, где не ступала нога человека, оно миновало враждебные государства и ехало несколько лет. С тех пор как они впервые прибыли в Шэнцзин, прошло уже 80 лет. [С тех пор мы] совместно творили добро, [все императоры] были покровителями [буддизма и довели] мир и спокойствие [в Тибете] до высшей точки» [59, цз. шоу 3].

Из текста стелы храма Хуйюаньмяо,
написанной императором Юнчжэном

«Наше государство получило от Неба мандат и благоволение, распространило власть свою на все материки и океаны, сияние покрыло все четыре страны света, и не было таких, кто бы не приблизился и не оказал [нам] уважения.

В 7-й год правления под девизом Чундэ при императоре Тай-цзун Вэнь-хуан-ди панчен-эрдени и далай-лама, узнав, что в Восточных землях появился совершенномудрый, послали [туда] посольство с данью. Посольство прошло десятки тысяч ли и провело в пути несколько лет. Когда оно достигло Шэн-цзина (Шэньяна.— А. М.), то там уже правил Ши-цзу Чжан-хуан-ди. После этого [далай-лама] лично приехал в Пекин и явился на аудиенцию ко двору. Он был окружен заботой и осыпан милостями» [59, цз. шоу 5].

Приведенный выше текст двух стел периода Канси и Юнчжэна весьма наглядно иллюстрирует несколько положений традиционной политической доктрины. Композиция интересующих нас отрывков целиком определена уже неоднократно упоминавшимся выше принципом «стимул — реакция». Стимулом является появление в Восточных землях совершенномудрых императоров, а реакцией — приезд тибетских послов и далай-ламы ко двору. Стела храма Хуйюаньмяо развивает эту тему дважды. Сначала в виде общего принципа: сияние покрыло все материки и океаны — импульс, не было таких, кто бы не приблизился, — реакция. И затем применительно к частному факту: в Восточных землях появился совершенномудрый — стимул, из Тибета прибыли посольства — реакция. Тема реакции в обеих стелах дополнительно акцентирована традиционными темами «дальних» и тягот их пути в столицу. Отсюда — подчеркивание огромных расстояний и длительных сроков, отсюда же и совершенно несообразная со смыслом происходящего характеристика Тибета как земли, «где не ступала нога человека». Все это должно было дать представление о крайней дали, из которой пришел ответ на благое влияние центра.

Из комментариев на стихи Цяньлуна
по поводу успешного завершения непальского похода

Стихотворные строки:

В Чундэ хоть и явились,
Их земля не была нашей [105, цз. шоу 3, 15а].

Комментарий: «В 7-й год Чундэ нашей династии далай-лама и панчен-эрдени, узнав, что в Восточной земле появился совершенномудрый, прислали послов в Мукден и стали ежегодно приносить дань. В начале годов правления под девизом

Шуньчжи далай-лама лично явился на аудиенцию. [Император] приказал наградить его золотым дипломом и золотой печатью. В то же время его земли еще не принадлежали Китаю» [105, цз. шоу 3, 15а—15б].

**Комментарий на «Лама шо»
(«Рассуждение о ламах») Цяньлуна**

«В 7-м году правления нашей династии под девизом Чундэ далай-лама и панчен-лама прислали дань местными продуктами. В 8-м году император даровал письма далай-ламе и панчен-хутухте. И поскольку их титулы были старыми и шли еще от времен династий Юань и Мин, то по утверждению [в Пекине наша династия] даровала им дипломы и печати и повелела управлять желтой верой как во внутренних, так и во внешних землях» [105, цз. шоу 4, 9а].

Комментарий на «Лама шо» рассматривает далай-ламу и панчен-ламу так же, как и текст из храма Фаюаньсы. Иерархи расцениваются как утвержденные центральными властями представители духовной администрации, которым поручено управлять «желтой верой».

В комментариях на стихи Цяньлуна заслуживает внимания четкая формулировка причины приездов в духе положения «стимул — реакция»: появился совершенномудрый, поэтому посланцы от далай-ламы и панчен-ламы явились ко двору и стали приносить «дань». Комментарий заканчивается весьма интересной декларацией: «В то время его земля еще не принадлежала Китаю». Подобное заявление имело цель подчеркнуть силу воздействия новой династии, достигающую столь отдаленных и чужих земель. Тем не менее его можно использовать и как совершенно недвусмысленную статусную характеристику Тибета: маньчжуры в первые годы своих отношений с Тибетом не считали его принадлежащим Китаю. В их глазах это был внешний данник, как и любая другая страна в мире. Как можно видеть, им чужда была точка зрения, согласно которой Тибет начиная с династии Юань уже является частью китайской территории.

* * *

Общий итог рассмотрения позднейших повествовательных текстов о начале тибетско-маньчжурских отношений и визите Далай-ламы V можно сформулировать так: исчезновение неопределенности, столь характерной для документов, современных событиям, и полная победа традиционного подхода. То, что казалось современникам не укладывающимся в рамки, уложилось в них по прошествии определенного времени, и факт из ряда вон выходящий стал казаться обычным и нормативным.

Поздние тексты помогают, по нашему мнению, оценить и документы, современные событиям. Выявившееся между ними различие — на место теоретической нечеткости и неясности первых приходит строгая выдержанность вторых — говорит о временном, преходящем характере отклонений от доктрины *хуа и*. Это был не выход за рамки доктрины, а именно отклонение от нее, вызванное большой внешне- и внутривосточной важностью обмена посольствами и визита далай-ламы для того времени. Как мы говорили выше, обмен посольствами и визит далай-ламы имели тогда значение и для успехов новой империи в монгольских степях и для оформления типа правления, т. е. типа самой этой новой империи. Для времени составления позднейших текстов и то и другое было давно решенным. Некогда значимые события уже представлялись ординарными, что и позволило традиционной доктрине проявить себя со всей определенностью.

Если же говорить о статусе Тибета, то надо сказать, что он получил лишь косвенное выражение в статусе далай-ламы. Этот статус, как можно было убедиться, не отличался определенностью. Однако он при всей своей неопределенности и при всех отклонениях от традиционной доктрины все-таки был фиксацией позиции личности в системе *хуа и*⁶¹, которая предлагала в качестве возможного набора положений шкалу с низшей точкой, где личность выступала лишь как объект императорских благих влияний, и высшей, где она могла играть роль помощника. Из разобранных выше документов видно, что статус далай-ламы, сочетая в себе элементы и объекта, и помощника, акцент все же имел на втором моменте и, следовательно, располагался в верхней части шкалы.

Несмотря на то что с современной точки зрения выражение статуса целой страны через персональный статус лица, которое даже не являлось в полном смысле этого слова реальным главой политической власти в данной стране, кажется довольно странным и весьма неустойчивым, эта форма статуса Тибета оказалась долговечной, и развитие маньчжурско-тибетских отношений, как мы попытаемся показать ниже, вплоть до конца XVIII в. во многом определялось именно личным статусом далай-лам.

Характер мира *хуа и*, характер традиционной доктрины обусловили и трактовку статуса как данного, а не определяемого, — откуда отчасти и происходит его известная неясность — и маньчжурско-тибетских отношений в целом как предустановленных, органических, а не устанавливаемых, что резко отличает порядок их установления и сопутствующую им документацию от соответствующей современной процедуры.

ЛИЧНЫЙ СТАТУС ДАЛАЙ-ЛАМЫ V
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

Императорские послания далай-ламе
по случаю междоусобицы в Халхе

«Я, император, управляю миром и стремлюсь к тому, чтобы ни во внешних, ни во внутренних землях не было тягот битв и карательных походов, не было горестей разлук и разъединений, чтобы все живые существа наслаждались миром и благодуствием.

Недавно Дзасакту-хан Халхи несколько раз докладывал о том, что его сыновья и младшие братья с народом из правого крыла отъехали [от него] и бежали в левое крыло. Он пробовал их вернуть, но не смог.

Ты, лама, издавна накопил большую благую силу, [обладаешь] неизменной и необъятной истинностью и искренностью, благоволением и состраданием, [ты] спасаешь массы, твои слова и известность блистательны. И нет таких, кто бы не ценил твои высокие деяния и не славил тебя.

Все ханы и *бэйцзы* Халхи уважают тебя, лама, верят в твое учение и почитают твои принципы и законы. Ты же, [в свою очередь], по отношению к нашей династии также проявлял искренность помыслов (*чэн синь*) (264) и почтительное внимание и приносил дань без перерыва. В настоящее время Поднебесная наслаждается великим спокойствием (*тай пин*) (265). [Только] люди Дзасакту-хана рассеялись, и [их] никак не собрать. Я этим очень обеспокоен. Думаю, что среди них непременно есть разъединенные отцы и сыновья, старшие и младшие братья. Когда кровные родственники разъединяются, то обязательно вспыхивают раздоры, взаимные убийства, междоусобная война. Но если будет поднято оружие, не говоря уже о страданиях народа, разве оба этих хана смогут уцелеть? По отношению ко мне они издавна были почтительны и послушны (*шунь*) и до конца выражали свою искренность (*чэн*); по отношению к тебе, лама, они давно уже [выступали как] защитники учения. Как же [мы] можем смотреть на то, как они дойдут до такой крайности? Мы оба должны направить туда послов, с тем чтобы объявить им указ. Пусть рассыпавшиеся люди Дзасакту-хана вернуться, и пусть два хана навечно установят дружбу. [Это будет] соответствовать и моим заветным стремлениям относиться с равной гуманностью, и твоим, лама, шести обязанностям и четырем безмерностям. Ты, лама, когда будешь посылать высокого ламу, то определи срок [и извести меня], чтобы они (посол императора и посол далай-ламы.—А. М.) встретились в пределах Халхи. Я же тогда тоже пошлю сановника в условлен-

ное место, чтобы он ехал вместе с твоим послем» [65, чао VI, цз. 114, 11а—12а].

Приведенный документ датирован 23-м годом Канси, т. е. 1684 г. В это время Далай-лама V был давно уже мертв. Так что Канси, знал он это или не знал, апеллировал к тени. Этот факт, помимо всего прочего, еще раз демонстрирует личностный характер статуса далай-лам: его легче было приложить к покойному, чем к сменившему покойного ребенку. Видно, это понимали как в Тибете, так и в Пекине; вероятно, не случайно одни хотели обмануть, другие хотели быть обманутыми и перестали хотеть лишь тогда, когда изменившаяся политическая обстановка позволила это сделать. Иными словами, мы склонны считать, что продление статуса Далай-ламы V путем сокрытия кончины его обладателя есть не результат недоразумений, а факт политический, говорящий не только о требованиях обстановки того времени, но и о характере самого статуса.

Обращаясь к документу, прежде всего следует отметить его необычайно сложную для официального текста композицию. Вначале идет определение императорских функций и целей, затем описание конкретного факта, после чего начинается перечисление достоинств далай-ламы, затем определяется отношение Халхи к ламе и ламы к императору, далее идет описание возможных последствий усобицы, ее недопустимость, вновь описание отношений Халхи к маньчжурам, предложение конкретных действий и новое определение единства целей императора и далай-ламы. Такая композиционная сложность весьма примечательна. Она порождена необычностью положения далай-ламы в мире *хуа и* и вместе с тем нахождением его именно в этом мире.

Одна из важнейших особенностей, наиболее ярко проявившаяся именно в данном тексте, заключается в том, что далай-лама рассматривался в качестве самостоятельного агента действия. Это было серьезным нарушением фундаментального принципа «стимул — реакция» и требовало в целях обоснования единства действия носителя данного статуса с основным агентом действия — императором, — введения целого ряда объяснений, таких, как характеристика личности, описание его особых отношений с другими, выявление подобия его целей с целями императора и т. д.

Характеристика личности далай-ламы, таким образом, должна была выполнять три задачи: описание «самостоятельных» качеств далай-ламы, выявление подобия его стремлений и целей императорским и, наконец, определение его отношений с императором. Возможность выполнения первой задачи основывалась, как мы уже упоминали выше при разборе текста диплома Далай-ламы V, на сближении функций бодисатв и императоров. Это позволяло выделять в личности далай-ламы как значимые и желательные его способности к спасению «всех живых

существ». Поэтому текст прежде всего отмечает наличие у далай-ламы накоплений «благой силы». Лама реализует ее на практике, будучи со всей искренностью предан благоволению, состраданию и делу спасения всего живого. Результатом деятельности, естественно, является слава, известность, что приносит ламе почтительное и восторженное отношение окружающих. Легко заметить, что эта часть документа, по сути дела, конструирует в мире *хуа и* самостоятельную подсистему, изоморфную первой и действующую на основе той же механики «власть — распространение», в соответствии с тем же принципом «стимул — реакция»: благое дело — распространение влияния (слава) — ответ: всеобщее уважение и почитание.

Естественно, что Халха, источник конфликта, соотнесена далее не с одной системой — общеимперской, а с двумя, поэтому текст документа определяет отношение Халхи как к императору, так и к далай-ламе. В соответствии с иерархическим принципом вначале определено отношение Халхи к далай-ламе, затем далай-ламы ко двору и после этого — отношение Халхи ко двору. Как можно видеть, введение подсистемы с самостоятельным агентом действия очень сильно усложнило отношения в мире *хуа и*, тем не менее определенность характеристик этих отношений совершенно ясно говорит о том, что действие происходит именно в рамках этой модели мира. Если уважение и вера халхаских князей в *дао* и *фа* далай-ламы, защита ими учения ламы могут быть перенесены и в иную модель мира, то «искренность помыслов» далай-ламы по отношению к маньчжурской династии сразу включает его в традиционный механизм взаимодействия в мире *хуа и*, а указание на непрерывность принесения «дани» сообщает положению далай-ламы институциональную определенность. Столь же четко фиксировано и отношение Халхи ко двору. Прежде всего позиция Халхи соотнесена с положением в Поднебесной в целом как частный конфликт в сфере «великого спокойствия». Затем отношения ханов к династии выражены с помощью классических категорий — *шунь* и *чэн*.

«Исключительное» положение Халхи в сфере «великого спокойствия» диктует и характер императорских действий: восстановление там мира. Заключительная часть текста говорит о соответствии подобных действий стремлениям как далай-ламы, так и императора. Идентификация стремлений проведена на уже известной нам основе сближения императорских функций в мире с функциями бодисатв. Для этого императорская власть принимает ипостась благодетеля (в тексте — «равной гуманности»), а деятельность далай-ламы трактуется как деятельность бодисатвы, направленная на спасение «живых существ» (в тексте документа она определена с помощью двух буддийских терминов: шесть обязанностей, или *парамит*, и четыре безмерности).

Шесть *парамит* — это, по сути дела, средства переправы «на тот берег», в нирвану. Ими считались: дарения, включая сюда

и наделение других истинным знанием, соблюдение обетов и предписаний, терпение, усердие, созерцание и мудрость — *праджня*. Четыре безмерности — четыре состояния сознания того, кто достиг просветления и остался в этом мире. Здесь прежде всего необходимо выделить уже встречавшиеся нам при разборе диплома Далай-ламы V сострадание и благоволение, затем следуют радость избавления от страданий и безграничное безразличие. Таким образом, далеко не все в шести *парамитах* и четырех безмерностях могло быть прямо соотнесено с императорскими функциями, однако «отработанность» данной темы, общезная аксиоматическая установка на подобие императора и буддиствы делали возможным сближение таких категорий, как традиционная китайская гуманность — *жэнь* и шесть *парамит* буддизма.

Оценивая текст документа в целом, необходимо обратить внимание на то, что в нем отсутствует приказ. Более того, в нем отсутствует даже предписание действий на традиционной китайской основе «стимул — реакция» (т. е. «в ответ на императорские благодеяния»). Вместо этого составителями текста наряду с общей системой политических отношений в сфере «вся Поднебесная, включая Халху и далай-ламу» дана автономная подсистема «далай-лама — Халха». Относительно этой подсистемы текст доказывает ее изоморфизм и единство целей ее и главной системы, что позволяет им координировать свои действия. Именно принцип координации, заменивший в этом документе приказ, и породил такую сложную композицию текста, ибо он был чужд миру *хуа и*. Этот же принцип, превратив далай-ламу из объекта подчинения или воздействия в самостоятельного агента действия, поднял его статус на такую высоту, которая, по сути дела, противоречила основным принципам мира *хуа и* и на которую он уже больше никогда не поднимался при маньчжурах. Подобная трактовка статуса далай-ламы отнюдь не является особенностью данного документа. Эта тема, тема сходства, подобия далай-ламы и императора, развивается во многих официальных китайских документах этого периода. Примером может служить императорское послание далай-ламе от 28 года Канси (1689 г.).

«Дарую эдикт далай-ламе: я, император, управляю миром и стремлюсь к тому, чтобы ни во внешних, ни во внутренних землях не было бы тягот войн и бедствий поражений, чтобы все земли сообща наслаждались начальным успокоением. [Поэтому] в прошлый раз, когда я узнал, что между двумя крыльями Халхи вспыхнули раздоры, что старшие и младшие братья готовы проглотить друг друга и что вот-вот разразится бедствие вооруженной борьбы, то [я] послал тебе, лама, специальный эдикт, чтобы совместно направить [туда] послов и принудить [их] к миру. [Тогда] ты, лама, сказал, что я пекусь о всех живых существах, что стремления [мои] подобны родительским и

что это действительно [не что иное, как] высшая добродетель. [И ты] послал Ширэту. Я также послал *тайчжи* Батэмаша и заведующего [Лифаньюанем] Арни. Они [должны были] отправиться [туда] вместе с Ширэту, созвать все семь халхаских знамен, [заставить их всех] вместе поклясться и помириться. [Я полагал, что] после этого младшие и старшие братья сблизятся и смогут вечно наслаждаться спокойствием и миром.

Впоследствии Тушету-хан прислал доклад, где сообщал: „Узнал, что Галдан поднял войска и по двум дорогам идет на меня, я, поданный, выслал войска навстречу“.

Я, император, тревожась о том, что если два государства, ойраты и Халха, сразятся друг с другом, то непременно причинят [друг другу] вред, отправил тебе, лама, послание, [где советовал тебе попытаться] прекратить их войну. [Кроме того], я направил халхаскому Тушету-хану манифест [следующего содержания]: „Так как ойратский Галдан вот уже много лет как приносит дань и [изъявляет] почтительную покорность, то, если бы [он предпринял] такие значительные военные действия, [я] полагаю, что [он] обязательно доложил бы [об этом]. Мне с трудом верится, что [два] отнюдь не плохих человека вдруг так развелинились. Ты будь осторожен и не начинай военных действий первым и всеми силами воплощай в себе мои наивысшие стремления — нетерпимость к гибели людей“.

Ты, лама, также отправил Цицик-Далай-Хамбо, чтобы он направился к ойратам вместе с посланными мною Ациту-Дорджи, *сюэ ши* Бай-ли (?) и заставил их успокоиться. Мы с тобой поступали подобным образом, потому что не могли спокойно наблюдать за тем, как Халха и ойраты навлекут на себя беду, и хотели их помирить и тем обеспечить мир всем живым существам.

Но халхаский Тушету-хан и Чжэбцун-хутухта сами напросились на свою гибель. Они нарушили приказ, подняли оружие и первые начали военные действия, убили Дзасакту-хана и младшего брата Галдана, Дорджиджаба. Тогда Галдан пошел войной на Халху и разбил ее. [Таким образом], Халха первая начала военные действия, и я в этом Галдана не виню.

Моя первая забота о том, чтобы народ всех земель обрел спокойную жизнь, и [я] отнюдь не радуюсь поражениям других, видя в них свою выгоду. Нынче Халха разбита. Хан, *джинонги*, *тайджи* со всеми людьми своих владений решили сдаться мне. Я являюсь повелителем Поднебесной, и если [я] не приму и не вскормлю пришедших [ко мне] людей, то кто же их примет и вскормит? Поэтому [я] принял их капитуляцию и разместил их перед заставами, выдал продовольствие нуждающимся, сохранил их звания — хан, *джинонги* и *тайджи* — и сделал их ханом сына Цэцэн-хана.

Мое стремление возродить гибнущее и продолжать прерывающееся распространяется не только на Халху. Если бы ко

мне перешли, оказавшись в затруднительном положении, люди любого другого государства, то моя любовь [к ним] и моя отеческая забота [о них] были бы точно такими же. Но таково не только мое поведение [в подобных случаях]. Если бы [монголы] Халхи пришли к тебе, лама, то [ты также] не допустил бы их погибели и непременно встретил бы их с той же любовью и той же отеческой заботой.

Война — некрасивое дело. Взаимная месть [сама] никогда не прекращается. И разве можно [здесь] сохранять постоянную победу? [Поэтому] я хочу заставить ойратов и Халху забыть старые обиды и восстановить прежний мир, чтобы каждый сохранил свою землю, но отложил оружие. [Для этого я намереваюсь] послать к Галдану посольство с императорским указом. Галдан относится с большим почтением к твоим, лама, законам и принципам. [А потому], если ты [также] пошлешь туда послов, с тем чтобы они строжайше приказали двум государствам впредь навечно прекратить вооруженную борьбу, то и твое и мое основное желание — вызволять запутавшихся и опекать попавших в беду — будет удовлетворено.

Если ты, лама, будешь посылать [туда] послов, то их можно будет направить совместно с моим посольством» [65, чао IV, цз. 139, 7а—9б].

Приведенный выше текст многим напоминает первое императорское послание далай-ламе по поводу внутренних беспорядков в Халхе: та же композиционная сложность, та же тема, тема необходимости и желательности совместных действий, вытекающих из сходимости функций и стремлений императора и далай-ламы, сходные рассуждения о недопустимости страданий людей и обязательности предотвращения войн, сходная характеристика отношений монголов с императорским двором и далай-ламой и т. д. Все это говорит о том, что композиция и тематика данных текстов были отнюдь не случайны, что они являлись закономерным результатом преломления реальной политической ситуации в определенной системе политической мысли.

Особый интерес в данном тексте представляют два момента: акцент на функции спасения как на одной из важнейших обязанностей императора и использование темы подобию императора и далай-ламы в качестве аргумента, доказывающего правильность императорского поведения.

Представления о том, что в обязанности императора входит спасти в Поднебесной все, что находится на краю гибели, основываются на фундаментальном положении традиционной политической теории, согласно которой император в качестве наместника Неба на земле является ответственным за обеспечение нормального хода вещей во всем мире. С этой точки зрения за всякое отклонение, преступление, ненормальность в мире вину можно возложить на императора. Он отвечает за все. Основатель династии Инь совершенномудрый император Чэн Тан в

своем молении Небу выразил эту мысль в виде следующего афоризма: «Если я сам совершу преступление, то десять тысяч земель [к нему совершенно] не причастны, если преступление совершается в десяти тысячах земель, то вина падает только на меня одного» [117, 214].

Столь ответственная позиция заставляла императора пристально следить за тем, чтобы «ни одна вещь в Поднебесной не потеряла своего места». Согласно Конфуцию, образцы такого поведения дала династия Чжоу, которая «возрождала гибнущие уделы и продолжала пресекающиеся фамилии». Употребленное в тексте нашего документа словосочетание *син ме цзи цзюе* (266) — «возрождать гибнущее и продолжать прерывающееся» является сокращением выражения «Лунь юя» *син ме го цзи цзюе ши* (267) — «возрождать гибнущие уделы и продолжать пресекающиеся фамилии» [117, 215]. Текстовая близость документа и классического произведения преследовала цель намекнуть на сходность поведения царствующей династии и образцовой династии древности Чжоу. С этим стремлением маньчжуров соотносить свое поведение с классическим стандартом Чжоу мы уже неоднократно сталкивались при разборе текстов, связанных с визитом Далай-ламы V в Пекин.

Тема продолжения прерванного повторяется в ряде официальных документов. Так, например, в одном из своих посланий далай-ламе Канси писал: «Я, император, управляю миром, продолжаю прерывающееся и возвышаю приходящее в упадок. [Я] хочу, чтобы все процветало в равной мере» [65, чао IV, цз. 123, 6а]. В этой системе взглядов тема продолжения прерванного непосредственно смыкалась с темой всеобщего благоденствия и покоя. «Я, император, являюсь главой Поднебесной, — писал Канси одному из монгольских князей, — [я] всех вмещаю [в себе] и укрываю, [я] хочу, чтобы все вместе наслаждались великим спокойствием» [65, чао IV, цз. 125, 5а]. Аналогичное заявление содержится и в обращении императора ко всем монголам Халхи: «Я, император, управляю миром, внутренними и внешними землями и прилагаю все силы к тому, чтобы заставить всех жить в мире» [65, чао IV, цз. 125, 11а]. Почти в тех же выражениях изъясняется император и в документе, отправленном уже разбитым халхасам: «Я, император, правлю миром. [Я] пекусь и забочусь [обо всех]. [Я] хочу, чтобы все земли наслаждались великим спокойствием, чтобы не было [нигде] бед войны и горя разлук, чтобы все жили в согласии и чтобы у каждого было свое место» [65, чао IV, цз. 136, 4б].

Подобных заявлений в официальных документах этого времени встречаются десятки. Аналогичные декларации содержатся и в текстах двух приведенных нами документов. Все это заставляет предположить, что данная тема была чрезвычайно актуальна для маньчжуров. Действительно, впервые после завоевания Китая маньчжурская монархия имела возможность проя-

вить себя в традиционно самом опасном для Срединной империи районе как универсальная монархия, декларировать и доказать на деле «универсальность» своей власти, выглядевшую тем более несомненной, что политическая обстановка позволяла представить это «универсальное» господство в самом приемлемом его виде, в виде безграничного и беспристрастного «благотворительства». Надо отдать должное маньчжурам. Они отлично поняли и превосходно использовали представившиеся им возможности. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к тексту обсуждения при дворе судьбы халхасов.

«Наш император, — почтительно доносили трону цинские сановники, — взирает сверху на все государства Поднебесной и [благоволит им всем] в равной мере. Если трудности вынуждают одно из государств, приносящих дань, ввериться [ему], то не [может быть и речи о том, чтобы] он не принял [это государство] и не вскормил бы его. Чжэбцун-хутухта разбит, [он] спасся бегством и пересек нашу границу. Неужели же будет правильно схватить его и выдать [Галдану]?» [65, чао IV, цз. 136, 4а].

Аналогичным образом рассуждал и император в своем манифесте, обращенном к одному халхаскому *тай чжи*. «Вы, — писал император, — Халха и ойраты из поколения в поколение [исправно] приносили дань. В своей благосклонности я никогда и несколько не был пристрастен и равно любовно относился [как к одним, так и к другим]. И на тех, и на других дары и милости изливались сверх меры» [65, чао IV, цз. 136, 25а].

В приведенном нами послании императора Далай-ламе V тема «универсальной» власти развивается в том же духе. Прежде всего ясно формулируется конечная цель правления: дать всем возможность наслаждаться покоем. Отсюда логически следует обязанность предотвращать и разрешать конфликты, где бы они ни происходили, обязанность, ставшая внутренней потребностью в силу того, что сама структура личности совершенного монарха делала для него невыносимой мысль о страданиях и гибели кого бы то ни было. Все это порождало у «универсального» монарха стремление повсюду в Поднебесной «возродить гибнущее и продолжать прерывающееся», «вызволить запутавшихся и опекать попавших в беду». Можно по-разному оценивать политику маньчжуров в монгольском мире и ту систему понятий, которая использовалась для оформления ее. Но в одном Цинам отказать никак нельзя: их «универсализм» отнюдь не был примитивным по форме. Притязание на «мировое» господство было искусно облечено с помощью традиционной китайской доктрины в классическое одеяние универсальной благотворительности. «Я являюсь повелителем Поднебесной, — утверждает император в приведенном выше документе, — и если [я] не приму и не вскормлю пришедших [ко мне] людей, то кто же их примет и вскормит?»

Однако несколькими строками ниже в этом документе косвенно признается, что в Поднебесной есть еще одно лицо, способное поступить таким же образом. Это — далай-лама. Универсализму императора нанесен удар. Универсализм оказывается неполным. Оказывается, что в Поднебесной существует еще одно действующее лицо, действующее, правда, согласно этой теории, сходным образом, но по своим собственным законам. И хуже всего то, что это понимал не только император, но и его противники. Так, Галдан следующим образом оправдывал свои военные действия против Халхи: «Чжэбцун-дамба и Тушету-хан попрали учение (*цзяо*) далай-ламы и не оказали уважения [хутухте] Ширэту. Я призвал их к уважению норм поведения, к дружелюбию и к правильным действиям. Но они не послушались и стали творить неправо дело. Так что в конце [я] поднял войска и пришел. [Я] пришел уничтожить их жилища, опираясь на чудодейственный дар (*лин*) далай-ламы. Эти двое делают не то, чего все желают. Поэтому им некуда податься. [Если они] куда и придут, то их [все равно] не примут» [65, чао IV, цз. 136, 36].

Естественно, что в подобной ситуации у Цинов возникала потребность в постоянном соотнесении своей позиции с позицией далай-ламы, необходимость двойной квалификации действий, соизмерения их как с принципами традиционной императорской доктрины, так и с «учением» далай-ламы. Это нашло отражение в текстах многих официальных китайских документов того времени. Так, в одном из своих посланий далай-ламе по поводу положения в Монголии Канси писал: «В сердце моем скорбь необычайная. Но ведь и ты, лама, скорбя душой, спасаешь всех живых» [65, чао IV, цз. 123, 7а]. Направляя в Халху посольство, император снабдил его манифестом, в котором после описания своих целей и стремлений обращался к позиции далай-ламы и доказывал ее полное сходство со своей: «Далай-лама всегда спасал и благодетельствовал все живое и стремился к тому, чтобы [все] жили в мире и дружбе» [65, чао IV, цз. 136, 5а]. Документ имеет весьма любопытную и характерную концовку. «И пусть они (монголы. — А. М.), — писал Канси, — следуя моему приказу и учению далай-ламы — *цзяо* (268), договорятся о мире» [65, чао IV, цз. 136, 5а].

Интересно отметить, что в данном тексте под термином *цзяо*, безусловно, имеются в виду отнюдь не изыскания Далай-ламы V в области буддийской догматики, равно как и не какие-то его конкретные поучения и наставления. *Цзяо* употреблено как эквивалент приказа. Так, во фразе этот термин явно образует параллель с *чжи* — «приказом императора». Он приобретает в данном тексте значение довольно неопределенное, весьма близкое к тому императорскому *цзяо* («влиянию наставлением и поучением императора»), на котором мы останавливались в начале работы. И это закономерно. Презумпция подобия импе-

ратора и далай-ламы породила представление и о сходной механике их воздействия на внешний мир.

В разбираемом нами тексте Канси несколько раз обращается к теме общности своих позиций и позиций далай-ламы. Наиболее примечательно то место документа, где император говорит о принятии халхасов, подтверждая правильность своих действий уверенностью в том, что далай-лама поступил бы точно таким же образом. «Если бы [монголы] Халхи пришли к тебе, лама, — писал император, — то [ты также] не допустил бы их гибели и непременно встретил бы их с той же любовью и с той же отеческой заботой»¹. По нашему мнению, именно эти слова императора фиксируют вершину статуса далай-ламы, ибо в них отражена не просто общность, подобие, а подобие-эталон, могущее служить оправданием тех или иных действий.

Все эти темы приобрели еще более сильное звучание в императорском послании далай-ламе, датированном концом 28-го года Канси (1689 г). Отправке его предшествовало, как мы уже упоминали выше, секретно переданный *дибой* через посла совет далай-ламы императору выдать Тушету-хана и Чжэбцун-хутухту Галдану. Канси правильно почувствовал в этих словах угрозу столь старательно создаваемому им для монголов мифу о своем единстве с Далай-ламой V. Поэтому маньчжурский император немедленно отправил миссию в Тибет с посланием к далай-ламе, в котором вновь декларировал их единство, как бы выставляя его для проверки, и, основываясь на этом единстве, заявил, что отказывается верить, будто переданный ему совет исходит от ламы.

Император, как и всегда, начинает это послание со своих обычных заявлений о том, что, получив «Мандат Неба», он управляет миром, «не разделяя народы и земли на внутренних и внешних» [65, чао IV, цз. 143, 12а]. Этим и объясняется его позиция по отношению к разбитой Халхе. Далее Канси переходит к функциям далай-ламы, определяя их как спасение всего живого на основе учения Будды. Из этого сопоставления, обращаясь к покойному Агван Лобзану, он делает совершенно определенный вывод: «Я, император, и ты, [лама], едины в стремлениях» [65, чао IV, цз. 143, 12а]. Далее следуют новые разъяснения позиции императора по отношению к Халхе, текстуально напоминающие аналогичные рассуждения в приводившемся выше документе, в частности повторяется утверждение о том, что лама поступил бы так же. Затем приводится разъяснение о совершенной несовместимости полученного совета с данными принципами, которое резюмируется следующим образом: «И для государя, и для учителя неизменным и постоянным правилом является помогать бедствующим и продолжать прерывающееся» [65, чао IV, цз. 143, 12б].

По всей вероятности, в данном заявлении под государем и учителем Канси имел в виду прежде всего себя и Далай-ламу V.

При этом понимании фраза благодаря сближению понятий *цзюнь* — «государь» и *ши* — «учитель» приобретает в рамках китайских политических представлений некоторый дополнительный смысл, прекрасно известный императору.

Дело в том, что, согласно конфуцианской доктрине, которая сложилась у Хань Юя [92, цз 3, 63] в его борьбе с буддизмом и была развита далее сунскими философами, в первую очередь Чжу Си, истина передавалась в истории двойным путем. Начиная от мифического совершенного императора древности Яо и вплоть до основателя династии Чжоу — У-вана и регента при малолетнем Чэн-ване — Чжоу-гуна, истина, учение и действие были слиты воедино. Государь и учитель были воплощены в одном лице. В дальнейшем произошло разделение познания и практики, так как Конфуций не получил трона. Канси прекрасно знал эту теорию, ибо сам излагал ее в своем «восхвалении» Конфуция [65, чао IV, цз. 140, 20а—20б]. Прекрасно знал он также и то, что, согласно официальному мнению придворных кругов, успехи его правления и его личные достоинства были столь высоки, что позволяли считать его вновь сомкнувшим две разъединившиеся в древности линии и тем самым уподобившимся Яо и Шуню [65, чао IV, цз. 116, 23б].

Иными словами, соединение *цзюнь* и *ши*² должно было вызывать ассоциацию с высшим совершенством. А это высшее совершенство могло быть отнесено как к самому «совершенному-умрому», объединившему в себе «государя» и «учителя», так и к союзу императора с ламой. Последнее толкование с точки зрения китайской догматики поднимало Агван Лобзана на такую высоту, которая была недоступна ни одному «варвару».

Однако столь высокое положение оказалось недолговечным. Когда угроза ойратского вторжения в Китай миновала, император в своих посланиях далай-ламе заговорил уже совершенно иным языком. Так, в 30-м году своего правления (1691 г.) Канси от торжественных деклараций о единстве переходит к конкретным политическим обвинениям. Правда, обвинения направлены не против самого далай-ламы, а против его окружения, которое «имело корыстные мысли и не воплотило [в себе] моих и твоих стремлений» [65, чао IV, цз. 153, 5б]. Обращаясь же к далай-ламе, император прямо говорит: «Я не виню тебя [в этом]» [65, чао IV, цз. 153, 5б]. Однако несомненно то, что политика Лхасы во время походов Галдана уже начала оцениваться в Пекине более чем критически.

Необычно высокое положение далай-ламы было не единственной деформацией мира *хуа и* в эти годы. Необычайно большую значимость обрел ламаизм в целом и учение Цзонхавы в частности. Это отразилось и на позиции самого императора, придав ей некоторые несвойственные универсальной монархии черты. В этом плане чрезвычайно интересны следующие императорские рассуждения из одного его послания Галдану:

«Я, император, правлю десятью тысячами государств и хочу только [одного]: чтобы весь народ Поднебесной имел возможность наслаждаться начальным успокоением, чтобы нигде не возникало ни раздоров, ни беспорядков. [Я] всех вмещаю [в своей душе]. С чистым сердцем [всеми] управляю и [всех] благодетельствую. [В такой обстановке] проявление жестокости совершенно недопустимо.

Если дальние из любых государств искренни (*чэн*) и способны, почтительны и покорны (*шунь*), приносят дань и не нарушают сроков [ее доставления], то я благодетельствую их сверх всякой меры и изливаю на них свои милости.

Если же они почитают [наши правила] лишь внешне, а втайне нарушают [их], если они коварны и лживы, то не было еще такого случая, чтобы я не узнал и не разобрался в этом. [В подобных случаях я] всегда крайне великодушно применяю [к ним] наставления и предписания [законов] в надежде на то, что они раскаются, изменятся и обновятся. В результате среди людей как внутренних, так и внешних земель нет таких, кто бы не придался искренности и не устремился к преобразению — *гуй чэн сян хуа* (269). [Все они] докладывают [мне] даже о самых тайных делах и не смеют [меня] обманывать.

В этот раз отправленный тобой посол с данью привез письмо подчиненным мне монголам. [Обо всем, что] ты там написал, меня известили, и я знаю все. Если бы лживые и коварные обманывали лишь самих себя и навлекали беду только на себя! Но как можно обманывать [других] людей?

Подчиненные мне монголы из поколения в поколение осыпаются щедрыми милостями. Неужели они могут отвернуться от меня и принять участие в твоих интригах?

В своем письме [ты] пишешь, что в [твоих] действиях [ты] руководишься учением Цзонхавы. Но я также неизменно покровительствую учению Цзонхавы, защищаю и распространяю его.

Когда утвердилась наша династия, далай-лама был [сразу же] приглашен в столицу. Это знает вся Поднебесная. В 8-м году Канси (1669 г.) далай-лама доложил [трону следующее]: „Ранее император проявил ко мне милость и даровал (*цзи*)³ [мне], подданному, диплом и печать. Опираясь на всеобъемлющую гуманность и благоволение великого государя, я управляю тремя частями Тибета. Но красношапочный Па-кэ-му взял людей двух родов и ушел. Прошу вернуть их в Гэ-эр-ма“. Я немедленно отдал [соответствующий] приказ, послал посла и вернул красношапочного Па-кэ-му.

В 13-м году Канси (1674 г.) далай-лама попросил издать указ, запрещающий монахам и мирянам в Китае читать сочинения Падма Самбхавы. Я тотчас также отдал [такой] приказ и запретил монахам и мирянам читать [эти сочинения].

В 18-м году Канси (1679 г.) далай-лама доложил [мне], что

он составил краткую записку об управлении китайцами, тибетцами и монголами, и просил [меня] прочесть [ее]. Этот доклад был одобрен [мною].

Таким образом, далай-лама прекрасно знает, что я защищаю учение Цзонхавы, и потому докладывает мне [обо всем], так что обмен посольствами [между нами] не прерывается уже много лет. Халха же и ойраты явно [занимаются лишь тем, что] говорят пустые слова о своем следовании учению Цзонхавы и наставлениям далай-ламы, тайно же нарушают [и то, и другое]. Это известно во всех землях...» [65, чао IV, цз. 157, 136—15а].

Приведенный выше документ более, чем какой-либо другой из разобранных нами, имеет основание быть интерпретированным в духе теории отношений типа *бикшу — данапати*. Определяя этот тип отношений, Судзуки Тюсэй писал: «Для того чтобы поддерживать эти отношения, было необходимо, чтобы цинские императоры действовали, как буддийские монархи или как *чакравартиньы*» [206, 192]. Однако достаточно обратить внимание на композицию документа, как станет ясным, что Канси выступает в нем прежде всего как универсальный монарх мира *хуа и*, иными словами, находится целиком в рамках традиционной китайской политической теории. Исходя из ее принципов определены как цели монарха, так и действия всех его подданных. Первый стремится обеспечить народу Поднебесной возможность наслаждаться миром и спокойствием, вторые, все без исключения, «предаются искренности и устремляются к преобразению». Все это не что иное, как типичные нормальные процессы мира *хуа и*, и вина Галдана состоит в том, что он отклонился от них, «утратил искренность». «Утрата искренности» — первая квалификация вины Галдана — говорит о том, что Канси осуждает его прежде всего не как *чакраварти*н, а как универсальный монарх мира *хуа и*.

Что же касается ссылок Галдана на учение Цзонхавы, на то, что его действия были продиктованы желанием распространить это учение, то император, стараясь оспорить соответствие между действиями Галдана и «желтой верой», утверждает свой приоритет и в деле покровительства далай-ламе и характеризует себя как ревностного покровителя учения Цзонхавы. И хотя предыдущая часть документа говорит нам о том, что это покровительство надо рассматривать не как результат приверженности доктринам великого реформатора, а как одно из проявлений благого воздействия на мир универсального монарха (об этом говорит и положение далай-ламы, который в своей деятельности опирается прежде всего на «гуманность и благоволение» владыки мира), тем не менее нельзя не признать, что политическая обстановка того времени придала на короткий срок «желтой вере» такую важность, которую она не должна была иметь согласно принципам устройства мира *хуа и*. Так, стараясь оспорить претензии Галдана на монопольную защиту учения Цзон-

хавы, император заявляет, что он сам не только защищает это учение, но и «распространяет его», в то время как Галдан лишь на словах ревностно следует учению Цзонхавы и наставлениям далай-ламы, на деле же непрестанно нарушает их.

Стремление Канси уличить Галдана в неверности буддийской религии отразилось и в других документах [65, чао IV, цз. 168, 10а — 10б; цз. 175, 10а — 10б]. В одном из императорских манифестов Галдану император так охарактеризовал его позицию: «Внешне ты придерживаешься учения Цзонхавы, на самом же деле ты перешел в ислам и не желаешь, чтобы я способствовал процветанию учения Цзонхавы и далай-ламы» [65, чао IV, цз. 163, 21 а].

Подобное заявление, не говоря уже о том, что оно было сделано без достаточных оснований, несколько неуместно в устах универсального монарха, который беспристрастно относится ко всем окружающим народам и управляет ими «согласно их правам и обычаям». Эта позиция исключительного покровительства именно последователям Цзонхавы, которую Канси так старательно доказывает в тексте приведенного выше документа, резко противоречит принципу равного отношения ко всем тибетским сектам, которое провозглашали маньчжурские монархи в своих первых посланиях в Тибет. Такое изменение, несомненно, говорит о некоторой деформации принципов традиционной китайской доктрины под воздействием буддийской теории *бикшу — данапати*, но не более чем о деформации, а не об изменении, ибо в дипломатической переписке Канси с Галданом на первом месте для Канси всегда оставалась традиционная китайская доктрина универсальной власти, основываясь на которой он доказывал правоту своего поведения и порицал поведение Галдана. Так, в одном из многочисленных посланий Галдану, объясняя свою политику по отношению к Халхе, император писал о том, как ее оценил далай-лама: «Узнав об этом, далай-лама очень обрадовался и написал [мне], что [мое] милосердное отношение к Халхе действительно подобно благоволению и состраданию Будды» [65, чао, IV, цз. 163, 20б].

Может показаться, что Канси стремится стать буддийским монархом. Отчасти это действительно так. Только его буддийская ипостась отнюдь не главная. Это становится понятным сразу же, когда мы обращаемся к началу документа, где говорится: «Я, император, принял Мандат Неба и управляю десятью тысячами государств. Всех проявляющих почтительность и покорность (*шунь*) [я] награждаю и тем демонстрирую [им] свою заботу и попечение [о них]. Если кто обманывает [меня] и кривит душой, я обязательно должен выправить их ошибки» [65, чао IV, цз. 163, 19а — 19б]. Вне всякого сомнения, это — декларация универсального монарха, занятого соблюдением порядка во вверенной ему по «Мандату Неба» Поднебесной. Подобная субординация буддийского и традиционно китайского

моментов сохраняется и в других императорских посланиях Галдану. Как бы ни развивалась в них тема Цзонхавы, все они неизменно начинаются императорскими декларациями, в которых он прежде всего утверждает себя в роли всемирного властителя в духе традиционной китайской доктрины [65, чао IV, цз. 146, 21а; цз. 147, 13б; цз. 148, 10б; цз. 150, 11б—12б; цз. 166, 10б—11а; цз. 173, 7а—8б, 14б—35а].

Ту же субординацию сохраняет буддийская и традиционно китайская тема и в переписке императора с далай-ламой. Так, в послании далай-ламе по поводу прекращения военных действий между Халхой и ойратами император писал: «Я, император, управляю миром, положив в основу гуманность и опеку, и считаю первейшей своей обязанностью благодетельное управление и возвращение [всего живого]. Пусть это будут люди из чужих земель и далеких окраин, если они попадут в беду и придут ко мне, то я непременно приму и накормлю их и сделаю так, чтобы каждый [из них] получил свое место. Ты, лама, исповедуешь буддийское учение и переправляешь множество живых существ [на ту сторону], избавляя их от страданий. Эти [твои] стремления подобны [моим]» [65, чао IV, цз. 152, 1б].

Ту же композицию можно встретить и в других посланиях. Например: «Я, император, получил Мандат Неба и управляю десятью тысячами государств. [Мое] самое большое желание — чтобы у народа было свое место...» [65, чао IV, цз. 156, 14а—14б].

Как видно из приведенных текстов, маньчжурский император ни в своих отношениях с монголами, ни в своих отношениях с далай-ламой не переставал быть прежде всего универсальным монархом в духе традиционной китайской теории. Статус же далай-ламы, несмотря на исключительно благоприятные условия, не смог выйти за пределы системы *хуа и*. То же можно сказать и о ламаизме в целом. Несмотря на все старания *дибы* и Галдана, значение ламаизма в глазах маньчжурских императоров поднялось не настолько высоко, чтобы автоматически обеспечивать любому иерарху высокий статус в сфере маньчжурского влияния. Статус далай-ламы остался личностным по своему характеру, присущим персонально Агван Лобзану. Он не перешел к преемнику, а перестал существовать с того момента, когда известие о смерти Далай-ламы V достигло Пекина. Статус же *дибы* был не более чем производным от статуса далай-ламы и никакого самостоятельного значения не имел. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к текстам соответствующих документов.

Так, в решении двора о присвоении *дипе* титула и печати сказано: «С тех пор как далай-ламе были пожалованы диплом, печать и титул, он почтительно и покорно (*шунь*) приносил дань. В настоящее время, в связи с его преклонным возрастом, всеми государственными делами ведает *диба*. [Поэтому далай-лама] просит дать ему звание, печать и диплом и тем проявить

[свое] монаршее расположение. Сделать так, как [далай-лама] просит» [65, чао IV, цз. 161, 106].

Еще яснее несамостоятельный характер статуса *дибы* выражен в императорском манифесте по случаю смерти Далай-ламы V. Канси там так определяет положение *дибы*: «*Диба* всего лишь подчиненный далай-ламе администратор. Я облагодетельствовал и выдвинул его, пожаловал ему звание „ван тибетского государства“» [65, чао IV, цз. 174, 15a].

Что же касается Тибета в целом, Тибета как страны, то его положение в сфере маньчжурского влияния и в эти годы не получило никакого иного фиксированного выражения. Статус страны был выражен лишь косвенно через личный статус Далай-ламы V и недолговечный статус *дибы*. Страна находилась не только за пределами имперского управления, но, пожалуй, даже и за пределами маньчжурских интересов. Китайско-тибетская граница с реально политической точки зрения гораздо больше в этот период напоминала межгосударственную, чем внутрисоциальную границу. Большой интерес в этом плане представляют собой решение тибетского правительства в начале 90-х годов укрепить гарнизон в пограничном тибетском городе Дадзяньлу и реакция императорского двора на этот шаг. Несмотря на уверения Лхасы о том, что это — временная мера, предпринятая в интересах обороны [65, чао IV, цз. 153, 46], Канси неодобрительно отнесся к этому, совершенно справедливо увидев в подобных действиях практическое опровержение своих теоретических претензий на универсальную власть. Он неоднократно возвращался к этому факту, доказывая его бесполезность и даже вредность. Так, он писал: «В настоящее время в Поднебесной [полный] покой, ни одного инцидента. Ты, лама, с нашей династией поддерживаешь непрерывные отношения уже много лет. Зачем же сомневаться [друг в друге], зачем подозревать [друг друга]?» [65, чао IV, цз. 158, 17a].

В начале этого документа, разумеется, стоит утверждение императора о том, что он правит всем миром и десятью тысячами государств [65, чао IV, цз. 158, 146—156], но, как видно из приведенной цитаты, было бы большой ошибкой придавать этому заявлению слишком конкретный политический смысл.

**СТАТУС ТИБЕТА:
ЕГО СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМЫ ВЫРАЖЕНИЯ**

Глава 1

**ТИБЕТСКО-НЕПАЛЬСКИЕ РАЗНОГЛАСИЯ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.**

**Денежная система Тибета и ее состояние
во второй половине XVIII в.**

Вплоть до середины XVIII в. Тибет не имел собственной чеканной монеты. Причиной этого глава английской миссии 1793 г. в Непале У. Киркпатрик считал местные предрассудки, якобы мешавшие тибетцам наладить выпуск денег в своей стране [173, 217]. Возможно, это так и было. Однако возможно и то, что здесь сыграли свою роль отношения Тибета с маньчжурами; находясь в подчинении у пекинского правительства, тибетские власти могли не решиться по своей инициативе начать выпуск собственной монеты, ожидая, когда тибетско-маньчжурские отношения станут более спокойными, нежели они были в XVII—первой половине XVIII в.

Однако первое предположение не объясняет, почему же чеканка стала возможной во второй половине XVIII в. В результате исчезновения предрассудков? Второе — не объясняет, почему чеканка не возникла раньше, в минское время, бывшее довольно спокойной порой в отношениях Тибета с Пекином, и почему, возникнув в 50—60-х годах XVIII столетия, она не получила надлежащего развития. Приходится констатировать, что приведенными выше причинами нельзя объяснить многие обстоятельства, связанные с появлением в Тибете монеты собственной чеканки. Следовательно, эти причины не могут являться главными. Основные причины, безусловно, скрывались в социально-экономической сфере.

Как известно, степень развития денежного обращения в обществе зависит в основном от того, насколько разделение труда в нем проникло в глубь наиболее важных для поддержания

жизни производственных процессов [38, 20], или, иными словами, какая часть совокупного общественного продукта вступает в процесс обращения.

Если с этой точки зрения посмотреть на Тибет данного периода, можно обнаружить, что в интересующее нас время тибетскому обществу были присущи все главные черты, характерные для раннего феодализма. Основной отраслью хозяйства являлось земледелие. Вся земля, находившаяся в ведении лхасской администрации (т. е. провинций Уй и Цзан и отчасти Нгари), считалась собственностью правительства далай-ламы [16, 18; 139, 175]. Однако фактически правительству принадлежала лишь часть земельного фонда [59, 357—362]. Другая часть земель вместе с работавшими на них крестьянами находилась в распоряжении монастырей, в личном владении высших лам и служилого сословия — тибетского дворянства [126, 101—107]. Земля была основным богатством класса феодалов. Она приносила ему почти все необходимое для жизни. Это «почти все необходимое» (т. е. в первую очередь, конечно, продукты питания) присваивались землевладельцами в виде ренты. Преобладали две формы ренты: отработочная и натуральная¹. Денежная рента еще делала свои первые шаги, встречая на своем пути всевозможные препятствия [105, цз. 49, 8а].

За вычетом ренты на руках у непосредственного производителя, как правило, оставалось лишь самое необходимое. Иными словами, производимый на тибетской земле земледельческий продукт, продукт главной отрасли хозяйства, в основной своей массе либо отчуждался натурой в форме ренты, либо шел на поддержание существования непосредственного производителя, на воспроизводство условий его труда, т. е. почти совсем не вступал в процесс обращения.

Сходным образом обстояло дело и с продуктом ремесленного труда. Ремесло в Тибете того времени находилось на той стадии, которую К. Маркс охарактеризовал как «побочное производство при земледелии» [2, т. 25, ч. II, 349]². Развиваясь в условиях господства натурального хозяйства, оно в большинстве случаев приобретало форму либо поместного (монастырского) ремесла, либо — домашнего промысла крестьянской семьи, производившей различные изделия для собственного потребления. Иными словами, в тот период ремесло в Тибете еще не достигло такой степени развития, чтобы встреча на рынке ремесленника с крестьянином или феодалом стала фактором социально-экономической истории Тибета [126, 213].

Ремесленные изделия либо оставались в том хозяйстве, где были произведены, либо шли землевладельцу, отчуждаясь безвозмездно, под давлением внеэкономического насилия [16, 30]. Следовательно, в данный период в Тибете продукт ремесла, так же как и земледельческий продукт, в основной своей массе не вступал в процесс обращения.

Несколько иная картина предстанет перед нами, если мы перейдем к рассмотрению продукта, производимого в кочевом скотоводческом хозяйстве. Кочевники составляли в Тибете довольно большую группу населения, которая не могла обеспечить себя всем необходимым и вынуждена была прибегать к обмену. Однако в данном изложении товарный обмен интересует нас не сам по себе, а как причина возникновения и развития денежного обращения. Если посмотреть на обмен между кочевым и оседлым населением с этой точки зрения, то окажется, что он был наименее перспективным в этом плане.

Торговля кочевника с земледельцем в результате своего регулярного и локального характера, в силу постоянного ассортимента товаров лучше, чем любой другой вид торговли, соответствовала в Тибете (да и не только в Тибете) форме натурального обмена. И действительно, даже много времени спустя после разбираемого периода торговые сделки между кочевниками и земледельцами совершались, как правило, посредством натуральной мены [30, ч. II, вып. 2, 33, 65—66].

Так как в данном случае мы рассматриваем структуру тибетского общества лишь с точки зрения возникновения предпосылок для денежного обращения, то в дальнейшем мы не будем возвращаться к вопросу об обмене между кочевым и оседлым населением.

Итак, почти все, что было необходимо для жизни, тибетский земледелец (или скотовод) производил сам (или получал в порядке натурального обмена), почти все, что хотел получить тибетский феодал, он мог получить в виде ренты с непосредственных производителей. В каком же случае как первому, так и второму могли понадобиться деньги? Вероятно, когда они хотели приобрести что-нибудь, не производившееся в их районе или стране. Иными словами, на рассматриваемом этапе развития общества в Тибете товарно-денежное обращение могло развиваться в основном в сфере внешней (межрайонной и межгосударственной) торговли³.

Необходимо отметить, что тибетский феодал и непосредственный производитель были втянуты в это товарно-денежное обращение далеко не в равной мере.

У того, кто обратит внимание на ввоз в Тибет в большом количестве продуктов питания — чая из Сычуани и риса из Непала, — может возникнуть вполне правомерный вопрос: не втягивало ли это тибетского крестьянина в сферу товарно-денежных отношений? Ответ, по-видимому, должен быть отрицательным. Вряд ли тибетские крестьяне при их крайне низком жизненном уровне и при тех высоких ценах на рис, которые были в Тибете, могли покупать этот продукт в большом количестве. Чайная торговля также не опускалась до крестьянина. Дело в том, что, как правило, чай попадал к крестьянину следующим образом. Феодал, купив чай, насильно менял его у крестьян на

зерно. Условия обмена диктовал, конечно, феодал. Надо думать, что в данном случае вряд ли могла идти речь об эквивалентном обмене: жалобы крестьян на этот обычай лучшее тому доказательство [59, 342].

Совершенно очевидно, что положение господствующего в обществе класса предоставляло феодалам гораздо большие возможности для участия в торговле. Крупные дворяне, монастыри, чиновники бойко торговали сельскохозяйственными продуктами и ремесленными изделиями, произведенными в их владениях. Они же оказывались оптовыми покупателями импортируемых в Тибет товаров. Этот слой общества монополизировал ведение крупных торговых операций [30, ч. II, вып. 2, 26—27].

Итак, закончив рассмотрение предпосылок для развития товарно-денежной жизни в Тибете того времени, можно сделать вывод, что она должна была ограничиваться преимущественно сферой межрайонной и внешней торговли и что втянут в нее прежде всего был тибетский феодал. Таким образом, развитие товарно-денежных отношений шло в Тибете по общей схеме — извне вовнутрь и сверху вниз [38, 19].

Остается выяснить, как выступал на этой арене класс феодалов, был ли он представлен там прежде всего правительством, монополизировавшим внешнюю торговлю целым рядом товаров, или же производящими отдельные самостоятельные торговые операции монастырями, духовенством, дворянством.

В отчетах маньчжурских чиновников, посвященных разбору «бюджета» тибетского правительства, нигде не указывается (в отличие, скажем, от Непала) на торговлю казны как на статью дохода [59, 177—182]⁴. Конечно, это не означает, что правительство далай-ламы стояло совершенно в стороне от торгового обмена (примером может служить сбор пошлин в Неламе и Джиронге [59, 199]), просто оно еще не прибрало к рукам внешнюю торговлю страны.

В то же время имеется достаточно сведений, относящихся как к данному, так и к более позднему периоду, которые указывают на непосредственное участие монастырей и дворянства во внешнеторговых операциях [30, ч. II, вып. 2, 26—30].

Известно, что во всяком обществе, где товарное обращение получает какое-либо развитие, есть деньги [45, 113]. Были они и в Тибете. Но так как товарно-денежные отношения там в основном ограничивались сферой внешней торговли, то и деньги, естественно, обращались преимущественно в этой сфере.

Могла ли в таких условиях появиться тибетская монета?

Мы видели, что тибетская казна была еще недостаточно втянута во внешнюю торговлю, крупных платежных операций она не производила: чиновникам она платила в основном натурой, монастырям — также [59, 350], армии фактически не было (в случае необходимости собиралось крестьянское ополчение, которое должно было само себя обеспечивать). Потребность.

в деньгах основной массы трудящихся была не столь велика, чтобы казна могла осознать, что чеканка монеты является необходимым и вместе с тем крайне выгодным делом.

Иными словами, у правительственного казначейства не было особой надобности в выпуске монеты. Что же касается отдельных феодалов, то у них к тому же еще не было и условий для чеканки собственных денег. Во-первых, внутривластительская обстановка в Тибете свидетельствует о том, что в XVII — первой половине XVIII столетия соотношение сил между правительством далай-ламы и отдельными феодалами было не таким, чтобы позволить отдельному феодалу начать выпуск собственной монеты, во-вторых, степень развития товарно-денежных отношений была еще не настолько значительной, чтобы выпуск монеты представился какому-либо феодалу верным и доходным делом, и, наконец, в-третьих, со второй половины XVII в. владения тибетских феодалов были хотя и довольно обширными, но разбросанными [126, 110—116].

Таким образом, все изложенное выше позволяет сделать вывод, что в силу социально-экономических причин до второй половины XVIII в. тибетское общество еще не доросло до необходимости иметь собственную монету, и нет ничего удивительного в том, что оно пользовалось чужой — явление довольно распространенное в эпоху феодализма⁵.

Этой чужой монетой оказалась непальская в силу следующих причин. Из Китая, который занимал первое место в тибетском внешнеторговом обороте, шли в Тибет только серебряные слитки. Китайской серебряной монеты в то время еще не было [146, 12—14, 25—29], а медные деньги просто по своим физическим качествам не годились для путешествия из внутренних провинций по трудным и дальним дорогам. Непал же находился близко, лежал на торговом пути из Индии в Тибет, играл большую роль в посреднической торговле и сам довольно оживленно торговал с Тибетом. Естественно, что непальская серебряная монета по каналам внешней торговли стала проникать в Тибет. Уже в XVII в. эта монета обрела права гражданства в Центральном Тибете и продолжала довольно удовлетворительно обслуживать тибетское общество вплоть до 20-х годов XVIII в.

Известно, что в процессе исторического развития денежные системы складывались стихийно [27, 85]. Описанный выше процесс зарождения тибетской системы денежного обращения может служить еще одной иллюстрацией этого положения.

В 1720 г. китайская армия освободила Тибет от джунгаров. Для Китая походы в Тибет всегда были сопряжены с большими денежными затратами (транспорт, продовольствие)⁶. В этой кампании, в частности, на одно только жалованье солдатам было ассигновано более 250 тыс. лянов серебра [65, чао IV, цз. 274, 14а], да сверх того каждому солдату выдано в награду по

10 лянгов [65, чао IV, цз. 289, 16а]. К тому же вместе с китайскими и маньчжурскими войсками в 1720 г. в Лхасу вступили со своими отрядами монгольские князья [187, 56], от которых новый далай-лама и его окружение успели получить щедрые дары [187, 58—59]. В результате Тибет оказался буквально наводненным китайским весовым серебром, которое, по словам И. Дезидери, сильно упало в «цене», и тибетцы стали принимать его с большой неохотой [139, 167].

Последовавшие далее события И. Дезидери описывает следующим образом: «Невзирая на риск, затраты и долгое путешествие, тибетцы отправили это серебро из Лхасы в Непал, с тем чтобы обменять его на монету трех князей, которые правили в этом государстве. Они (князья.— А. М.) ничего не взяли [за чеканку], но дали равный вес монет за серебро и выиграли многие миллионы, особенно правитель Катманду» [139, 168]. Из этого описания ясно, что выигрыш непальских князей объясняется тем, что тибетцы получили в обмен на серебро равный вес монет очень низкой пробы [181, 129]. Неясно другое. Что заставило тибетцев, «невзирая на риск и затраты», везти чистое серебро в Непал и выменивать его на низкопробную монету и кто из тибетцев это делал — правительство, купцы, монастыри?

Предположим, что этим занималось только правительственное казначейство, что сообщение И. Дезидери имеет отношение только к нему. В таком случае вопрос, чем объяснить столь неадекватный обмен, обмен весового серебра на низкопробную монету, остается по-прежнему нерешенным. Дж. Принсеп в своей статье о непальской монете пытается объяснить такой обмен тем, что тибетцы якобы обнаружили порчу монеты не раньше, чем они покинули монетный двор [147, 32]. Довод весьма сомнительный. Если учесть к тому же, что монета, как утверждает И. Дезидери, чеканилась на трех монетных дворах, то прямо-таки невозможно предположить, что этот досадный для тибетцев недосмотр был допущен ими во всех трех случаях. Нам кажется, что гораздо правдоподобнее будет объяснить этот обмен серебра на плохую монету положением в системе денежного обращения Тибета.

Как уже упоминалось выше, тибетская денежная система, как и все денежные системы, складывалась стихийно. Товаром, который выполнял роль денег в этой системе, было серебро⁷. Этот драгоценный металл выступал в двух видах — весовое серебро и монета. Весовое серебро приходило из Китая, принося с собой свою систему весового измерения, монета поступала из Непала и ничего общего с этой системой не имела. Это обстоятельство очень затрудняло выработку в Тибете масштаба цен. Цены могли выражаться как в лянгах серебра⁸, так и в количестве монет. Употребительнее было выражение цены в непальской монете⁹. Естественно, что это создавало известное неудобство. Состояние денежного обращения требовало авторитарного

вмешательства государства. Номинальная центральная власть — маньчжурский двор — была слишком далеко, чтобы почувствовать это. А правительство далай-ламы, как уже отмечалось выше, не имело возможности заняться упорядочением денежного обращения. Это объяснялось уровнем развития товарно-денежного обращения в стране и политической ситуацией. Таким образом, в обращении находились как весовое серебро, так и чеканная монета. Курс обмена ляна серебра на монету-«иностранку» устанавливался стихийно, в зависимости от качества монеты и от поступившего в обращение количества ее. Известно, что так было вплоть до самого конца XIX в. и даже в начале XX в. [52, 168].

Приведенный выше краткий очерк системы денежного обращения Тибета позволяет нам поставить применительно к совершенно конкретным тибетским условиям вопрос: какой результат должен был иметь в данном случае приток серебра в Тибет, могли ли каким-то образом повлиять на разменный курс весового серебра по отношению к чеканной монете? Ответ на этот вопрос может быть двояким: никакого изменения в денежном обращении произойти не могло, если монета была полноценной; могло, если монета была неполноценной.

Известно, что в условиях феодальной эксплуатации монетной регалии хождение полноценной монеты представляет собой явление гораздо более редкое, нежели хождение неполноценной. Тибет не являлся исключением из этого правила. Монета, обращавшаяся там, была далека от того, чтобы иметь право называться полноценной¹⁰.

Покупательная сила такой монеты может складываться из двух частей: из стоимости содержащегося в ней металла и некоторой «циркуляторной» надбавки [38, 136]. К сожалению, нет данных о наличии этой «циркуляторной» надбавки в 20-х годах. Однако свидетельства о ее существовании во второй половине XVIII в. на протяжении десятилетий [105, цз. 13, 1а; 140, 431—432] дают нам некоторое право предположить ее наличие и в 20-х годах. Итак, предположим, что она была. Тогда события должны были разыграться именно в том направлении, о котором писал И. Дезидери.

Разумеется, приток серебра сам по себе даже в условиях хождения неполноценной монеты не мог понизить разменный курс ляна, о чем говорит И. Дезидери [139, 167]. Это сообщение, вероятно, приведено миссионером лишь для того, чтобы объяснить последующий отлив серебра. Однако, по всей вероятности, причину ухода серебра в Непал надо искать в наличии у чеканной монеты «циркуляторной» надбавки, которая мешала серебряным слиткам спокойно осесть в сокровищницах, так как наводила владельцев серебра на мысль, что, превратив слитки в монету, они станут обладателями денег, содержащих то же количество драгоценного металла, но имеющих большую покупательную силу¹¹.

Однако данное толкование, объясняющее, как нам кажется, факт неадекватного обмена, заставляет отказаться от предположения, что в сообщении И. Дезидери речь идет лишь о действиях лхасского казначейства. Это могло иметь место, во-первых, в том случае, если бы правительство Тибета обладало монополией на драгоценный металл. Но ничего подобного в Тибете не было, весовое серебро свободно ходило на рынке. Да иначе и быть не могло в условиях, когда правительство далай-ламы даже не приступило к чеканке своей монеты. Во-вторых, в том случае, если бы правительство налагало какие-то запреты на движение весового серебра или монеты через тибетско-непальскую границу. Однако такого запрета не существовало. Об этом убедительно свидетельствует значительный экспорт серебра в Непал, причем нигде не сказано, что этот экспорт был правительственной монополией¹². Подтверждается отсутствие запрета и тем, что едущие из Тибета торговцы платили непальским властям торговую пошлину, как правило, драгоценными металлами [173, 211]. О том же говорит и скупка тибетскими купцами обесцененной монеты в Непале, о которой будет упомянуто ниже.

Итак, невозможно предположить, чтобы все хлынувшее в Тибет китайское серебро оказалось в руках правительства, часть его неизбежно должна была попасть в руки к тем, кто вел крупные торговые операции, т. е. все к тем же монастырям, крупным дворянам, высшим чиновникам. Естественно, что они должны были поступить таким же образом, как и казначейство, т. е. постараться поскорее обменять серебро на монету. Со своей стороны, непальское правительство также не должно было оставаться в стороне от этого дела. Безусловно, что, узнав о положении на тибетском монетном рынке, оно не могло упустить возможности нажиться и должно было отправить в Тибет посольство с деньгами. Об этом мы и читаем в непальской хронике «Вамсавали», где сказано: «Он (Ранаджита Малла, раджа Бхатгаона, вступивший на престол в 1721 г. — А. М.) послал большое количество своей монеты в Лхасу, в обмен на что получил много золота и серебра» [162, 196]. Таким образом, тибетским владельцам серебра даже не надо было ехать в Непал. Они могли обменять его на монету тут же, в Тибете.

Сравнительно подробное рассмотрение нами причин отлива серебра из Тибета в Непал и ответного наплыва низкопробной монеты из Непала в Тибет в 20-х годах XVIII в. преследует две цели. Одна из них, более общая, заключается в том, чтобы показать, что состояние тибетского денежного обращения в данный период целиком определялось стихийно действовавшими экономическими законами, что время авторитарного вмешательства политической власти в эту сферу в Тибете еще не наступило. Объясняется это уровнем развития товарно-денежных отношений в тибетском обществе в XVIII в., о чем говорилось в начале настоящей главы. Вторая цель, связанная с первой,

но более частная, состоит в том, чтобы продемонстрировать возможности стихийного притока монеты из Непала в Тибет, притока, возникшего непосредственно под воздействием стихийно действующих законов экономики, а не в результате каких-то правительственных соглашений. Это заключение позволяет с достаточным основанием выдвинуть следующее предположение: если так обстояло дело в 20-х годах, то так могло быть и раньше, т. е. подобный стихийный приток непальского *мохара* в Тибет мог иметь место всякий раз, когда на тибетском рынке возникала нужда в чеканной монете. Однако до сих пор в востоковедной литературе о тибетском денежном обращении прежде всего подчеркивалось, что обращение непальской серебряной монеты в Тибете — это результат особого соглашения между правительствами этих стран, заключенного в самом начале XVII в. или же еще раньше, во время правления в Непале Махендра Малла (1548—1565) [132, 342]. Сторонники данной точки зрения невольно выдвигали, таким образом, на первый план тибетско-непальских разногласий по вопросу о хождении непальской монеты в Тибете договорную сторону и совершенно упускали из виду, что непальская монета могла поступать в Тибет по каналам, независимым от закупок казначейства. Показателен подход к этому вопросу в китайских источниках.

Необходимо отметить, что в довольно многочисленных китайских документах, касающихся чеканки монеты в Тибете, нет никаких упоминаний о правительственных соглашениях подобного рода [105, цз. 3, 11а—15а; цз. 11, 10а—12б; цз. 13, 1а—3а; цз. 47, 13а—17б]. Не пишут об этом и главы двух английских миссий в Тибет — Г. Богль и С. Тэрнер. Все это приводит нас к мысли, что источник, говорящий о существовании договора, мог быть только непальским или опирающимся на непальскую версию. И действительно, упоминания о тибетско-непальском договоре встречаются первоначально у У. Киркпатрика, главы миссии, которая была послана Ост-Индской компанией для усиления своего влияния в Непале [125, 136]. У. Киркпатрик прибыл в Непал уже после окончания военных действий между Китаем и Непалом. Непал развязал войну, но потерпел поражение, поэтому вполне естественно, что непальцы, сообщая У. Киркпатрику сведения о событиях последних лет, пытались придать своим действиям хоть какую-то видимость законности. Останавливаясь с этой целью на тибетско-непальских разногласиях в связи с денежным обращением, они должны были особо подчеркнуть факт существования в прошлом какого-то договора по этому вопросу и представить противную сторону нарушителем соглашения. Вполне возможно, что непальская сторона излагала подобную точку зрения еще до приезда У. Киркпатрика, во время переговоров с тибетцами. Но, к сожалению, в нашем распоряжении нет письменных свидетельств, подтверждающих это предположение.

Вслед за Киркпатриком, основываясь лишь на приведенных им сведениях, стали говорить о существовании договора и другие авторы — Т. Ля Купери, Е. Х. Волш и Н. В. Кюнер [30, ч. II., вып. 2, 34; 132, 342; 173, 217; 213, 684—685]. Но что это за договор? Каковы его конкретные условия? К какому времени он относится? На все эти вопросы в указанной литературе нет ясного ответа.

Предположим, что правительство какой-либо страны (или автономной ее части) заключает договор о хождении в ее пределах новой монеты иностранного государства и претворяет это соглашение в действие. Это, безусловно, означает, что данное правительство контролирует денежное обращение на территории своей страны. Однако о том, что ничего подобного в Тибете не было и быть не могло, можно судить, во-первых, по уровню развития товарно-денежной жизни в Тибете, равно как и уровню развития всего тибетского общества, во-вторых, по отливу серебра из Тибета в течение первых трех лет 20-х годов XVIII столетия и, в-третьих, по положению на тибетском монетном рынке в последующие годы (мы имеем в виду прежде всего дальнейшее поступление туда низкопробной непальской монеты).

С точки зрения тех, кто считает хождение непальской монеты в Тибете результатом соглашения между правительствами Тибета и Непала, довольно трудно предположить, чтобы после столь крупного мошенничества непальских раджей тибетское правительство позволило бы обманывать себя подобным же образом и в дальнейшем. Поэтому Дж. Принсеп утверждает, что после этого случая тибетцы перестали чеканить монету на непальских монетных дворах [173, 170]. Но факты говорят другое. Независимо от того, чеканилась в Непале монета специально для Тибета или нет, непальская монета продолжала поступать в Тибет. Можно сказать даже больше: тибетский рынок, наводненный низкопробной непальской монетой, продолжал высасывать ее из Непала. Это объясняется одним весьма интересным, на наш взгляд, обстоятельством. Дело в том, что непальская монета выпуска 1720—1722 гг., получившая затем в Тибете название черной танки, наполовину упала в «цене» в Непале, в то время как в Тибете продолжала ходить по своей номинальной стоимости [147, 32]. Произошло это, вероятно, в результате существенного различия в потребностях товарного обращения и в структуре денежных систем Непала и Тибета.

В Тибете, как мы уже говорили выше, в обращении находилось весовое серебро и монета. Обмен монеты на серебро был свободным. Это давало возможность определенному количеству неполноценной монеты беспрепятственно выполнять функции средства обращения и ходить по представительной стоимости, величина которой стихийно определялась потребностями товарного оборота.

В Непале положение было несколько отличным от тибетского. Там не было параллельного обращения весового серебра и чеканной монеты, не было свободного обмена монеты на весовое серебро [173, 211—212]. В этих условиях новая монета неизбежно должна была вступить в борьбу с более высокопробной монетой прежних выпусков. Отвлечемся от не интересующих нас в данном случае условий и хода этой борьбы. Перейдем сразу к возможным результатам.

Худшая монета (частично или полностью) могла быть вытолкнута из обращения. В этом случае ей не осталось бы ничего другого, как поступить в продажу по стоимости заключенного в ней количества драгоценного металла. Это один из возможных результатов. Второй мог заключаться в следующем. Неполноценная монета, содержащая в себе вдвое меньше серебра, чем однотипная полноценная, вытаскивает из обращения свою предшественницу. Новой монеты поступает в оборот вдвое больше, чем полноценной. Происходит «разводнение обращения» [38, 136]. Новая монета начинает ходить по своей действительной стоимости, которая наполовину меньше стоимости монет этого типа. Таким образом, в приведенном выше сообщении о различной судьбе одной и той же монеты в Тибете и Непале с точки зрения законов денежного обращения нет ничего невероятного¹³. Наоборот, данный факт вполне может служить подтверждением этих законов.

Разбирая этот весьма запутанный вопрос, мы должны отметить еще одно обстоятельство. В самом начале данной главы мы упоминали о том, что деньги в Тибете обслуживали в основном внешний и межрайонный торговый обмен. На первый взгляд может показаться, что сообщение о различных курсах одной и той же монеты в Тибете и в Непале плохо согласуется с данным утверждением. В действительности же все объясняется тем обстоятельством, что, обслуживая внешний торговый обмен, сами деньги не обязательно курсируют через границу в двустороннем направлении. Как правило, непальская монета, попав в Тибет, не отправлялась затем непременно на «родину», а обслуживала «внешнеторговый» оборот внутри страны¹⁴. Это и сделало возможным наличие двух различных курсов одной монеты — в Тибете и в Непале.

Приведенные выше соображения говорят о достоверном характере сообщения о разных курсах одной и той же монеты в Тибете и Непале. Это дает нам возможность использовать данный факт для доказательства своих положений.

Итак, в Тибете неполноценная монета с успехом обслуживала обращение, а старая высокопробная монета прежних непальских раджей стала постепенно выпадать из обращения, она превращалась в сокровища, шла на женские украшения и т. д. [147, 32]. Разумеется, в таких условиях купцы не преминули воспользоваться разницей между курсами монеты в этих стра-

нах. Черная танка скупалась в Непале за полцены, а в Тибете пускалась в обращение по ее номинальной стоимости [147, 32], что и обеспечивало постоянный прилив низкопробной монеты в Тибет.

Все изложенное выше вовсе не означает, что мы категорически отрицаем факт существования какого-либо соглашения между правительствами Непала и Тибета по вопросу о хождении непальской монеты в Тибете (например, соглашения, первоначально дававшего право везти в Тибет монету лишь княжеству Катманду, а не каким-либо другим) [173, 217]. Мы хотим только сказать, что хождение непальской монеты в Тибете являлось результатом той степени развития товарно-денежного обращения в стране, которая была достигнута тибетским обществом в XVII—XVIII вв., и что поступление монеты из Непала в Тибет происходило в зависимости от положения дел на тибетском рынке. Нам кажется, что события начала 20-х годов являются лучшим тому доказательством.

Выпуск тибетской монеты

На основании имеющихся в нашем распоряжении фактов довольно трудно составить представление о том, как функционировало денежное обращение Тибета в последующие десятилетия. Известно только, что спустя 40 лет после описанных выше событий для удовлетворения собственных потребностей тибетское правительство попыталось организовать выпуск «своих» денег. Китайские источники сообщают, что в 1763 и в 1764 гг.¹⁵ Дэмо-хутухтой¹⁶ был произведен выпуск первой тибетской монеты [105, цз. 11, 12а].

К сожалению, эта монета не описана подробно ни одним из авторов, занимавшихся тибетской нумизматикой, и нам не известны ни вес ее, ни проба¹⁷. Поэтому очень трудно делать какие-либо выводы насчет характера этой чеканки. Можно констатировать лишь то, что выпуск монеты Дэмо-хутухтой не положило начало регулярной правительственной чеканке в Тибете.

Какие причины сыграли здесь главную роль? Думается, что исходя из уровня развития товарно-денежных отношений в тибетском обществе можно прийти к выводу, что правительство вряд ли даже ставило в то время перед собой такую задачу. Слишком уж незначительной была роль казны в товарном обращении, чтобы регулярный выпуск монеты стал для правительства насущной экономической необходимостью. Вряд ли можно расценить эту чеканку и как попытку правительства взять под контроль денежное обращение страны, так как ничего не известно о каких-либо мерах приведения денежного обращения в систему или о запрещении хождения и выкупе старой монеты. В этот период правительство не обладало к тому же достаточ-

но сильной политической властью в стране, чтобы решиться на подобную меру.

Нельзя сказать, чтобы эта чеканка носила декларативный, пропагандистский «державный» характер. Во-первых, конкретная историческая обстановка, точнее, растущая власть маньчжуров в Тибете вряд ли могла вызвать к жизни в тот период явления подобного рода, во-вторых, сам вид монеты, напоминающий непальские образцы, свидетельствует о том, что тибетское правительство не преследовало цель создания своей новой монеты, резко отличной от прежней. По всей вероятности, это начинание было вызвано чисто экономическими причинами: правительству потребовалась чеканная монета, и появилась первая тибетская танка, отчеканенная из накопленного казной серебра. В дальнейшем выпуск монеты производился всего один раз — Далай-ламой VIII в 1785 г. [105, цз. 13, 2а]. Вероятно, этот выпуск был также продиктован какими-то конкретными нуждами казначейства. Доходной операцией его назвать нельзя, декларативной чеканкой тоже. Во-первых, монета была высокопробная [105, цз. 13, 2а; 132, 344—345; 214, 14—15]¹⁸, ее было выпущено мало, так как уже через каких-нибудь четыре года на рынке опять ощутилась острая нехватка чеканной монеты [105, цз. 13, 16] и ее запасы в казне оказались довольно незначительными [105, цз. 13, 16], и, во-вторых, по своему оформлению она не отличалась резко от непальских образцов [214, 15].

В какой мере выпуск монеты Дэмо-хутухтой повлиял на состояние денежного обращения в Тибете, ослабил он зависимость Тибета от непальской монеты или нет, сказать довольно трудно. Во всяком случае, известно, что во время поездки Г. Богля в Тибет в 1744 г. положение с монетой там было более или менее благополучным: она разменивалась на серебро с нормальной для Тибета надбавкой в 10 процентов [140, 431—432]. Но объяснялось это, по-видимому, не только появлением тибетской танки, но и тем, что вплоть до завоевания Непала гурками поступление непальской монеты в Тибет тем или иным способом не прекращалось.

Выше уже упоминалось о спекуляциях купцов, привозивших в Тибет черную танку. Кроме того, поступление монеты можно подтвердить еще и некоторыми косвенными доказательствами. Так, Е. Волш утверждает, что монета далай-ламы, кроме имеющейся на ней тибетской легенды, является точной копией непальской монеты 1732 г. [214, 15]. Этого не могло бы быть, если бы приток монеты из Непала совершенно прекратился в начале 20-х годов. По всей вероятности, непальская монета перестала поступать в Тибет лишь после покорения Непала гурками. Это подтверждают и даты первой чеканки — 1763 и 1764 гг. — годы завоевания Непала Притхви Нарайаном.

Нормальный курс монеты при Г. Богле служит свидетельством того, что количество денег в обращении было достаточным,

иначе бы курс монеты по отношению к серебру в слитках был совсем другим. Однако тот же Г. Богль совершенно определенно указывал, что во время его пребывания в Тибете поступления монеты из Непала не было [140, 431—432]. Это означало, что в тот момент, благодаря собственной чеканке и притоку непальской монеты в прошлом, нужды товарного оборота в Тибете были на какое-то время обеспечены и тибетский рынок не нуждался ни в каком дополнительном поступлении монеты в ближайшее время.

Упомянутое Г. Боглем прекращение поступления монеты из Непала объяснялось тем, что Притхви Нарайан, закончив покорение непальской долины, изъял из употребления в Непале всю старую монету и перечеканил ее в новую, более высокой пробы [157, 214].

Итак, в Тибете в основном продолжала ходить низкопробная, неполноценная монета, в Непале — более высокой пробы, полноценная монета. Как могло повлиять это на тибетско-непальскую торговлю в условиях сохранения *status quo* в денежном обращении? Рассмотрим наиболее типичные ситуации, которые могли возникнуть в этих условиях в ходе торговли между Тибетом и Непалом, принимая во внимание, что в основном эта торговля проходила на территории Тибета и осуществлялась колонией непальских купцов.

Случай первый. Непальский купец покупает тибетский товар. Предположим, что у этого непальского купца на руках имеется тибетская монета. В данном случае купец уплачивает за товар ту рыночную цену, которую он считает для себя выгодной, и отправляет в Непал товар. Совершенно ясно, что в этом случае никаких помех для торговли между Тибетом и Непалом нет.

Случай второй. На руках у непальского купца новая непальская полноценная монета. Цены на товары на тибетском рынке выражаются числом монет. Никакого внимания на качество монеты рынок еще не обращает¹⁹. Непальский купец вынужден отдать за единицу товара столько же монет полноценных, сколько его коллега, имеющий на руках тибетские деньги, отдаст неполноценных. По всей вероятности, это может произвести на обладателя полноценной монеты довольно сильное эмоциональное впечатление. Однако постараемся выяснить, что же в данном случае происходит на самом деле. Владелец тибетских денег заплатил за товар меньшее количество серебра. Это совершенно очевидно для владельца новых непальских денег. Однако старая монета выступала в этой операции не как кусок металла, в котором содержится определенное количество серебра, а как представитель того количества серебра, которое тут же на рынке можно было получить за нее при размене чеканной монеты на серебро в слитках. Полноценная же непальская монета могла выступить либо просто как кусок ме-

талла²⁰, либо наравне с тибетской монетой, если последняя представляла собой в обращении большее количество серебра, нежели вес самой непальской монеты. Таким образом, никаких преимуществ перед старой монетой новая монета на рынке получить не могла. Однако самое главное заключается не в этом. Самое главное — выяснить, проигрывал ли что-нибудь обладатель непальских денег по сравнению с обладателем тибетских при такой операции. Очевидно, что нет. Как от первого, так и от второго покупателя к продавцу перешли стоимости равной величины, только в одном случае стоимость была представлена в виде стоимости осозаемых кусочков серебра, а во втором — чтобы добиться того же самого, необходимо было лишь дойти до того места, где меняли монету на серебро. Предположим, что обладатель новой монеты рассуждал подобным же образом. Однако его и в этом случае, вероятно, не покидала бы тревожная мысль о том, что он упускает какую-то возможность нажиться. Такая возможность действительно возникала из данного положения вещей. Только для ее реализации нужны были особые условия. Если бы владелец какого-то определенного количества серебра мог явиться из Непала в Тибет, имея на руках не полноценную новую монету, а отчеканенное из того же количества серебра большее число монет низкой пробы, т. е. таких, как ходившая в Тибете старая непальская монета, то он, безусловно, выиграл бы. Во-первых, он наравне с владельцем старой тибетской монеты купил бы тот же самый товар. Во-вторых, на остаток монет он мог бы приобрести еще партию товара, по стоимости равную тому количеству серебра, которое представляли бы в тот момент на рынке оставшиеся у купца монеты. Но все это могло произойти в условиях свободной чеканки в Непале. Однако таковой там давно не было. Выпуск монеты был монополией правительства [213, 684]. Естественно, возникает вопрос: не могли ли купец и правительство совместными усилиями реализовать представившуюся возможность? Очевидно, не могли, и вот почему: предшественники Притхви Нарайана (Ранаджита Малла, например) уже сделали это в 20-х годах, и в данный момент правительство могло эксплуатировать монетную регалию лишь путем перечеканки старой низкопробной монеты в новую монету высокой пробы. Начать в этих условиях выпуск низкопробной монеты, безусловно, означало бы серьезно расстроить денежное хозяйство внутри Непала. Чеканка монеты специально по заказам купцов, едущих в Тибет, не давала бы правительству никакой гарантии того, что неполноценная монета покинет пределы страны и не нанесет вреда внутреннему денежному обращению. Иное дело, если бы правительство стало чеканить монету непосредственно по тибетским заказам. Однако этот вопрос уже не связан прямо с ходом тибетско-непальской торговли. Поэтому он будет рассмотрен несколько позднее.

Случай третий. Непальский купец привез в Тибет партию товара и продал ее. Предположим, что ему заплатили неполноценной монетой. Возможны два продолжения: либо купец покупает на эти деньги новый товар, и тогда ему должна быть совершенно безразлична субстанция денег, выполнивших функцию средства обращения, либо он хочет уехать с выручкой в Непал. Для этого ему стоит только обменять неполноценную монету на серебро, и он будет обладателем стоимости той же самой величины, какая могла бы оказаться в его распоряжении в условиях хождения в Тибете только полноценной серебряной монеты.

Подведем некоторые итоги. Очевидно, что рассмотренные выше случаи исчерпывают все положения, которые могли возникнуть в ходе торговли Тибета с Непалом. Графически это можно изобразить так: Дт—Тг, Дн—Тг, Дт—Тн, где Дт—деньги тибетские, Дн—деньги непальские, Тн—товар непальский, Тг—товар тибетский.

Четвертое возможное положение, Дн—Тн, не имеет никакого отношения к тибетско-непальской торговле в ее связи с денежным обращением Тибета.

Рассмотрение всех приведенных выше случаев показывает, что состояние денежного обращения не могло быть препятствием для развития тибетско-непальской торговли. Осложнение возникало лишь в одном случае— в третьем варианте был необходим обмен неполноценной монеты на серебро. При сохранении существующего положения на рынке это было лишь незначительное неудобство. Однако за ним скрывалось важнейшее условие функционирования неполноценной серебряной монеты на рынке по представительной стоимости, важнейшее условие возможного развития тибетско-непальской торговли. Должен ли был выпуск полноценной монеты в Непале устранить это условие, иными словами, должен ли он был затруднить непальскому купцу возможность получить за свой товар стоимость, непосредственно и полностью отраженную в определенном количестве драгоценного металла, а не представленную в определенной части знаком?

Известно, что денежное обращение— явление вторичное. Оно находится в прямой зависимости от оборота товаров: «...Количество средств обращения определяется суммой цен обращающихся товаров и средней скоростью обращения денег» [1, 133]. Иными словами, дополнительный приток средств обращения никаким образом не может изменить количества средств обращения, потребного для оборота товаров. В обороте по-прежнему будет удерживаться прежнее количество денег. К. Маркс, цитируя А. Смита, писал по этому поводу: «Каналы обращения необходимо вбирают в себя сумму, достаточную для наполнения их, и никогда не вмещают сверх того» [1, 134, прим. 78].

Выше мы уже упоминали о том, что в рассматриваемый момент в Тибете было достаточное количество серебра (и слитков, и монеты) для того, чтобы обслужить обращение товаров. Предположим, что в этих условиях через непальских купцов в Тибет начнет поступать полноценная монета. Очевидно, что ее поступление не могло бы изменить количество серебра, удерживающегося в обращении. Могла увеличиться лишь наличность этого драгоценного металла в стране. Следовательно, непальский купец, привезший в Тибет свой товар, мог быть совершенно уверен, что в связи с поступлением непальской монеты на тибетские рынки его шансы получить за привезенный товар стоимость определенной величины (по формуле $D - T - D^1$) [см. 2, ч. I, 358] в серебре нисколько не уменьшаются, а, наоборот, увеличиваются.

Поступление полноценной монеты из Непала могло серьезно отразиться лишь на судьбе неполноценной монеты. Однако этот вопрос уже не относится к проблеме тибетско-непальской торговли, как таковой.

Тем не менее непальские источники содержат совершенно определенные указания на то, что такое положение в тибетском денежном обращении в корне подорвало торговлю и что торговые операции между этими странами были почти полностью прекращены не то за три-четыре года перед началом военных действий, не то за десять лет [173, 340, 342]. Эти утверждения можно расценить лишь как преднамеренное искажение действительности, предпринятое непальской стороной из тактических соображений, смысл которых будет ясен в ходе дальнейшего изложения.

После завоевания Непала гурками тибетско-непальская торговля стала действительно свертываться, хотя совершенно точно известно, что полностью она не прекращалась вплоть до начала военных действий на тибетско-непальской границе [105, цз. 46, 23а]. Сокращение торговли происходило совсем по иной причине.

Необходимо упомянуть о том, что непальское правительство, находясь в довольно трудном финансовом положении, решило повысить пошлины на товары, что вызвало прекращение деятельности ряда торговых домов в Непале. Но, видимо, дело не ограничивалось только этим. В разговоре с Г. Боглем панчен-лама утверждал, что Притхви Нарайан при каждом удобном случае захватывал у купцов и товары и деньги, чем и вынудил многих торговцев покинуть его страну [181, 141]; приблизительно то же самое говорили и кашмирские купцы [181, 161].

Приведенные выше факты не могут свидетельствовать о желании непальского правительства развивать торговлю и терпеливо ожидать, когда это развитие принесет плоды. Правящий класс Непала в тот период был слишком экспансионистски на-

строен и слишком нетерпелив в своем стремлении как можно поскорее нажиться за счет соседей, чтобы осуществлять такую дальновидную политику. Надо сказать, что он не отвергал ее полностью и, несмотря на то что очень часто своими действиями наносил вред развитию торговли, все-таки стремился к расширению торгового обмена с Тибетом. Однако главные усилия решено было приложить в ином направлении, сулившем непальским феодалам более скорую выгоду.

Известно, что чеканка монеты при феодализме, как правило, первоначально преследовала чисто фискальные цели. Она имела своим назначением пополнение казны, привлечение в казну наличных благородных металлов и т. д. [45, 128]. Выпуск монеты приносил большой доход. Основой этого дохода служило несовпадение номинальной стоимости монеты с ее действительной стоимостью как товара [45, 128]. Вполне понятно, что феодалы (или государство) всеми силами старались прибрать к рукам этот источник дохода и максимально его использовать. Так было и в Непале. Специфика положения заключалась только в том, что Непал не имел своего собственного серебра [173, 176—177]. Этот недостаток компенсировался тем, что страна, будучи расположена на торговых путях между Тибетом и Индией, имела возможность взимать пошлину серебром с транзитной торговли и что наиболее доходными статьями экспорта ее северного соседа являлись драгоценные металлы: золото и серебро.

По сообщению У. Киркпатрика, в стране был установлен такой порядок, что все серебро, которое привозили в Непал из Тибета, как специально для перечеканки, так и в виде выручки местных торговцев или купцов, занимавшихся транзитной торговлей, должно было поступать на монетный двор; в обмен на слитки серебра владельцы его получали непальскую монету. Прибыль правительства от этой операции составляла 12% [173, 211—212]. Таким образом, в казну поступало ежегодно от 700 тыс. до 800 тыс. мохаров, включая прибыль от чеканки и пошлины с привозимых из Тибета товаров, которая в большинстве случаев уплачивалась также серебром или золотом [173, 211]. Если учесть, что весь доход непальского правительства исчисляется в 2,5—3 млн. мохаров, то станет понятно, какой большой процент составлял доход от чеканки и пошлин; только одна чеканка приносила правительству 100 тыс. мохаров прибыли ежегодно [173, 211].

Конечно, нельзя поручиться за то, что цифры, сообщаемые У. Киркпатриком, абсолютно точны, однако в них нет ничего удивительного, если учесть следующие обстоятельства: во-первых, как было показано выше, объем торговли Тибета с Непалом был весьма значительным, транзитная торговля через Непал также была немалая, а, во-вторых, тибетский монетный рынок был очень емким. Так, уже через 40—50 лет после навод-

нения Тибета низкопробной монетой, в 1720—1722 гг., в стране стал ощущаться недостаток монеты. Объясняется это, по-видимому, ее утечкой в Китай. Дело в том, что Тибет торговал с внутренними провинциями Китая с пассивным балансом. Это вызывало отлив серебряной монеты из Тибета во «внутренние земли» [30, ч. II, вып. 2, 78]. Факт подобного рода описан американским синологом У. Рокхиллом в книге «Страна лам» [193, 282].

Описывая Дацзяньлу, У. Рокхилл упоминает о существовании в этом городе восьми кузниц, которые были заняты переплавкой индийской рупии в серебряные слитки. Прилив монеты У. Рокхилл объясняет тем, что ценность экспорта из Тибета была гораздо ниже стоимости импортируемого чая [193, 282]. Это наблюдение американского синолога относится к концу XIX в. Однако ряд обстоятельств делает возможным использование данного факта и для интересующего нас периода. Это прежде всего устойчивый характер тибетско-китайской торговли. Торговля чаем процветала уже в XVIII в. Население в Тибете в это время было приблизительно таким же, как и в XIX в. [30, ч. II, вып. 1, 43—44]²¹, следовательно, и импорт чая в XVIII в. был близок по величине к тому, который был во времена поездки У. Рокхилла. Экспорт из Тибета в Китай состоял в основном из природных богатств, в разработке которых за столетие вряд ли могли произойти какие-либо резкие скачки в условиях застойного хозяйства этого района. Следовательно, можно предположить, что соотношение между экспортом и импортом было в XVIII в. приблизительно таким же, как и в XIX. Поэтому есть все основания считать также, что отлив серебряной монеты из Тибета в Китай имел место и в XVIII в.

Эта гипотеза подтверждается также фактом полного исчезновения из обращения в Тибете непальских монет целого ряда выпусков, на что обратил внимание Е. Волш [214, 11].

Подводя итоги, можно попытаться представить себе основные направления, по которым текло серебро в этом районе. Из Китая и Монголии серебро поступало в Тибет по самым различным каналам: в виде регулярных и нерегулярных императорских даров главам ламаистской церкви, жалованья императорским войскам, гарнизонам и должностным лицам, находящимся на государственной службе в Тибете, подношений монгольских паломников и т. д. Часть этого серебра по каналам внешней торговли достигала Непала. Оттуда оно частично возвращалось в Тибет, но уже не в виде слитков, а в виде монет, после чего пассивный баланс тибетской торговли заставлял отправиться некоторые из этих монет к месту своей «гибели» — на кузницы в Дацзяньлу. На первый взгляд может показаться невероятным, чтобы китайский купец (или тибетский посредник) мог оставить свою выручку в неполноценной серебряной монете, не обменяв ее перед отъездом на весовое серебро. Однако это до-

вольно вероятно, если учесть, что эта монета ходила и в Дадзяньлу [30, ч. II, вып. 2, 38]. Кроме того, можно привести еще одно соображение по этому поводу. Известно, что купеческий капитал функционирует по формуле $D-T-D'$ [2, ч. I, 358]. Когда D' превышает D в три раза [30, ч. II, вып. 2, разд. «Примечания», 41], то понятно, что в силу различных условий сохранение D' в неполноценной монете (неполноценность которой осознается к тому же не с достаточной ясностью) становится не столь невозможным, как при обмене стоимостей равной величины²².

Итак, из приведенной выше схемы направлений движения серебряного потока можно заметить, что этот поток мог не пересекать тибетско-непальской границы. Здесь не было превышения импорта над экспортом, которое бы неуклонно заставляло серебро перемещаться из Тибета в Непал. Для прекращения поступления серебра в Непал достаточно было нарушить торговлю Тибета с югом и начать чеканку в Тибете. Шаги были предприняты как в первом, так и во втором направлении. Непальское правительство прекрасно понимало, что дальнейшее развитие событий в этом плане может привести к полному прекращению притока серебра в Непал. Правительство Непала могло избежать этого двумя путями: начать всемерно поощрять торговлю либо поставить перед собой более узкую задачу — силой вернуть себе тибетский монетный рынок. С поощрением торговли, как можно было видеть выше, не все обстояло достаточно гладко. Второй путь представлялся непальскому правительству более коротким и более надежным, к тому же он сулил довольно значительные результаты, поэтому нет ничего удивительного, что экспансионистски настроенный класс гуркских феодалов решил приложить основные усилия именно в этом направлении.

Непальское посольство и непальско-тибетские разногласия по валютным вопросам во второй половине XVIII в.

Закончив объединение Непала, Притхви Нарайан изъял из употребления старые деньги и начал чеканить новый мохар сравнительно высокой пробы. Затем он отправил в Лхасу посольство с большим количеством этой монеты, надеясь получить от тибетского правительства разрешение пустить ее в обращение в Тибете. Но посольство не добилось никаких результатов.

Г. Богль объяснял эту неудачу тем, что тибетские купцы не доверяли гуркам и поэтому не захотели принять их монету. Тибетское правительство ответило послам, что оно готово ввести

новые непальские деньги, если непальское правительство возьмет обратно всю старую непальскую монету, находящуюся в обращении в Тибете [181, 129]. Так как непальская сторона сочла эти условия невыгодными, да она и не могла их выполнить, никакого соглашения по этому вопросу достигнуто не было, и все осталось по-старому.

Разумеется, на основании только этих данных довольно трудно сказать что-либо определенное об этом посольстве. Ясно только одно: гурки хотели пустить свои деньги в обращение в Тибете, но неясно, на каких условиях, неясно, что послужило главной причиной неудачи посольства. Утверждение Г. Богля, что новую непальскую монету не захотели принять купцы, которые якобы не доверяли гуркам, не объясняет существа дела, а лишь, в свою очередь, вызывает ряд вопросов.

Во-первых, что значит купцы не доверяли гуркам? Наиболее естественным ответом на этот вопрос могло бы быть следующее объяснение: купцы опасались, что вслед за монетой высокой пробы из Непала хлынет низкопробная монета, как это уже было в 20-х годах. Однако, как мы увидим ниже, тибетцы не только не опасались, но даже, напротив, желали этого.

Во-вторых, чего же могли опасаться тибетские купцы в связи с введением новых денег, если они готовы были мириться со снижением пробы новой монеты?

В-третьих, в каком отношении к позиции тибетских купцов находилось предложение тибетского правительства вернуть Непалу старую монету?

И, наконец, в-четвертых. Выше, касаясь обращения непальской монеты в Тибете, мы неоднократно отмечали то обстоятельство, что монета из Непала в Тибет могла приходиться по каналам внешней торговли, не нуждаясь в каких-либо специальных соглашениях по этому вопросу между непальским правительством и правительством далай-ламы. В связи с этим становится совершенно ясно, что если бы цель непальского правительства заключалась лишь в том, чтобы получать барыши от чеканки, сбывая монету на емкий тибетский рынок, то ему было не обязательно посылать в Тибет специальную миссию. Правительство Непала могло ограничиться лишь выпуском денег, предоставив монете самой находить себе дорогу в Тибет. Ведь условия для этого были. Хотя в Тибете в это время курс чеканной монеты по отношению к серебру в слитках был нормальным, что указывало на наличие в обращении в целом достаточного количества монеты, однако некоторая нехватка ее уже начинала чувствоваться²³. В связи с упомянутыми выше обстоятельствами факт отправки специального посольства в Тибет заставляет думать, что намерения непальского правительства не исчерпывались желанием пустить новые деньги в обращение на территории Тибета. Но в таком случае, к чему еще могло стремиться правительство Непала?

Подозрения на тот счет, что правительство Непала, посылая специальную миссию в Лхасу, помимо желаний сбывать новые деньги в Тибете преследовало какие-то дополнительные цели, подкрепляется еще одним вопросом: почему непальское правительство должно было добиваться разрешения тибетского на хождение новой монеты в Тибете? Почему посольство, приехав в Тибет, попросту не выпустило привезенную монету на рынок? Может быть, потому, что тибетское правительство запретило ввоз непальской монеты в Тибет и ее хождение на своей территории? Однако ни один из известных нам источников ничего не сообщает о такого рода действиях тибетских властей. К тому же, если вспомнить состояние денежного обращения в Тибете, слабую заинтересованность казначейства в этом вопросе, то легко можно понять, что всякие правительственные меры по борьбе со стихийным притоком в Тибет монеты высокой пробы выглядели бы совершенно немотивированными и абсурдными. (Выше уже разбирались те возможные результаты, к которым мог привести приток полноценной монеты в отношении торговли; совершенно очевидно, что этот приток и на самое денежное обращение не мог оказать никакого дезорганизующего воздействия.)

Мы не сможем дать хоть сколько-нибудь ясный ответ на поставленные вопросы, если будем придерживаться утверждения Г. Богля и считать главной причиной неудачи непальского посольства недоверие тибетских купцов. Значит, причину надо искать в чем-то другом.

Сам факт специального посольства, везущего в Тибет новую монету, последующие переговоры послов с представителями правительства далай-ламы, неудача этих переговоров — все это говорит о том, что непальское правительство не просто хотело сбывать там новую монету, а стремилось как-то изменить то положение, которое сложилось в денежном обращении Тибета в 60-х годах. Иными словами, непальское посольство поставило перед тибетским правительством какие-то условия, которые оказались неприемлемыми для тибетцев.

В докладе генерал-губернатора пров. Сычуань Э Хуя²⁴ из Тибета от 25 октября 1791 г. говорится: «Непальцы неоднократно отправляли послания [тибетским] министрам, где выражали свое желание, [чтобы в Тибете] употреблялась только новая монета и было приостановлено употребление всей старой монеты» [105, цз. 3, 116].

Предположим, что сообщение Э Хуя относится и к интересующему нас посольству. В этом случае появляется возможность ответить на все поставленные выше вопросы. Во-первых, становится совершенно понятным, почему было отправлено специальное посольство: оно должно было сообщить свои условия тибетскому правительству и вести с ним переговоры по этому вопросу, т. е. перед посольством были поставлены гораздо бо-

лее важные цели, нежели просто продажа тибетскому казначейству или частным лицам чеканной монеты на определенную сумму. Именно поэтому послы не начали с продажи монеты на рынке, именно поэтому они вели переговоры с правительством, именно поэтому посольство не имело успеха.

Во-вторых, становится совершенно понятен ответ тибетского правительства: оно было готово согласиться с хождением только новых денег гурков лишь в том случае, если последние возьмут обратно всю низкопробную старую непальскую монету.

И, наконец, в-третьих, становится понятным, почему купцы или, точнее, лица, занимавшиеся торговлей, встретили посольство, как выражается Г. Богль, с недоверием.

Предположим, что тибетское правительство приняло бы непальские условия, предположим, что оно было бы в состоянии их выполнить. В таком случае, тибетское правительство должно было бы изъять всю старую монету у всех ее владельцев. Эта операция, как будет показано ниже, причинила бы большие убытки всем обладателям старой монеты. Логично предположить, что чем больше чеканного серебра находилось бы на руках у тибетцев, тем больший ущерб они понесли бы. Иными словами, изъятие старой монеты должно было ударить в первую очередь по торговым людям Тибета. Именно это обстоятельство и явилось, по нашему мнению, причиной неодобрительного отношения тибетских торговых людей к предложениям непальских послов. Разумеется, что подобные настроения в коммерческих кругах не могли остаться незамеченными таким наблюдательным человеком, как Г. Богль, который интересовался-то в Тибете прежде всего вопросами торговли.

Итак, подводя итоги, можно сказать, что все изложенное выше дает основание считать почти несомненным тот факт, что первое посольство гурков потребовало от правительства далай-ламы изъять из обращения старую непальскую монету и ввести новую. Именно к такому выводу можно прийти, рассматривая свидетельства Г. Богля о посольстве Притхви Нарайана в Тибет с учетом конкретного состояния денежного обращения в Тибете.

Сообщения Г. Богля были рассмотрены подробно, исходя из тех соображений, что в этом споре английский дипломат не представлял одну из заинтересованных сторон и, следовательно, мог дать более или менее объективную информацию. Полученные результаты позволяют перейти к разбору непальской версии и воспользоваться сообщениями о посольстве Притхви Нарайана, имеющимися в «Памятной записке двора Катманду относительно возникновения войны в Тибете», опубликованной в книге У. Киркпатрика.

Этот документ сам по себе не внушает доверия, так как он дает неверные сведения по ряду вопросов, но думается, что после всего сказанного выше по данному конкретному вопросу его

вполне можно использовать в качестве подтверждения и без того уже довольно вероятных предположений.

В «Памятной записке» сказано, что Притхви Нарайан отправил в Тибет депутацию, одним из требований которой было употребление тибетцами лишь монеты из чистого серебра, т. е. новой. Тибетское правительство ответило, что изъятие из обращения старой монеты будет связано с большими потерями для тибетского народа, поэтому оно не может пойти на введение новой монеты из чистого серебра и предлагает гуркам снабжать тибетцев старой низкопробной монетой. Девять или десять лет, добавляется далее в «Памятной записке», длились эти переговоры, но не было достигнуто никаких результатов [173, 339].

Итак, повторяясь, констатируем, что все изложенное выше дает основание считать совершенно несомненным тот факт, что непальское посольство требовало изъятия старой и введения новой монеты. В чем же заключалось экономическое существо этих требований?

Известно, что в условиях обращения порченной монеты в обществе идет непрерывная борьба за то, на кого должен лечь убыток от порчи монеты [38, 117]. В данном случае эта борьба разыгралась во внешнеполитической сфере, что, однако, никоим образом не изменило ее характера. Чтобы понять, какова природа убытка от порчи монеты и почему этот убыток в данной ситуации должен был неизбежно лечь на одну из сторон, придется коснуться некоторых специфических моментов денежного обращения. Вернемся к 20-м годам.

Ранаджита Малла и другие непальские правители сбывли в Тибет большое количество низкопробной монеты. В обмен они получили такое количество чистого серебра, которое равнялось весу проданной тибетцам монеты, т. е. происходит обмен веса на вес. Совершенно очевидно, что при этой операции из Тибета в Непал поступило большее количество драгоценного металла, чем то, которое вернулось в Тибет. Разница составила барыши непальских правителей. Все имеющиеся источники говорят о том, что доходы эти были весьма значительными.

Однако все это отнюдь не означает, что тибетцы понесли ущерб равной величины. Дело в том, что, придя в Тибет, низкопробная монета стала представлять на рынке не то количество серебра, которое в ней действительно было заключено, а то, которое за нее было заплачено, и даже, может быть, немного большее. Это явление объясняется конкретной обстановкой, сложившейся в тибетском денежном обращении. Оно коренится в открытой К. Марксом способности монеты отделять свое металлическое бытие от своего функционального бытия [см. 1, 136].

Итак, непальские правители извлекли барыши, а тибетцы пока ничего не потеряли. Как долго могло это продолжаться? Очевидно, что до тех самых пор, пока низкопробная непальская монета была в состоянии представлять в Тибете в сфере обра-

щения не меньшее количество серебра, чем то, что было за нее некогда отдано на непальском монетном дворе.

Совершенно ясно, что с этой точки зрения непальские предложения представляют собой попытку заставить тибетское правительство лишиться старую непальскую монету ее функционального существования, которое могло протекать лишь в сфере обращения, и оставить ей лишь ее металлическое существование, т. е. превратить ее в металлический лом, содержащий какую-то часть драгоценного металла. Однако, кто виноват в том, что в этом металлическом ломе должно было оказаться меньшее количество серебра, чем то, которое за этот металлический лом некогда было отдано? Ответ совершенно ясен — непальская сторона.

Таким образом, экономическая суть непальских требований сводилась к тому, чтобы заставить тибетцев внести на «ремонт» тибетского денежного обращения как раз те самые деньги, которые некогда непальская сторона из этой сферы извлекла. Однако этого мало. Изъятие старой непальской монеты, а следовательно, введение новой создало бы все условия для дальнейшей эксплуатации непальской стороной тибетского народа через сферу денежного обращения. Кроме того, таким образом достигался быстрый экономический эффект: за изъятием должна была непременно последовать закупка большого количества новой монеты в Непале, а эту операцию непальское правительство всегда и неизменно умело проводить с большой выгодой для себя.

Надо сказать, что с правовой точки зрения у непальского правительства не было никаких оснований предъявлять тибетской стороне подобные требования. Ссылки на тибетско-непальский договор вряд ли что могут доказать, ибо, как было показано выше, существование этого договора весьма сомнительно, условия его неясны. Кроме того, если он и был когда-то заключен, то заключался не с гурками, а с прежними правителями непальских княжеств. Можно сказать даже, что гурки, отказываясь возместить ущерб, нанесенный тибетскому денежному обращению прежними правителями Непала, тем самым как бы отказывались и от правопреемства в этих вопросах.

Итак, тибетское правительство отклонило требования непальской стороны, ссылаясь на то, что их удовлетворение для тибетского народа будет сопряжено с большими убытками. Однако только ли в этом заключалось дело?

Выше было показано, что денежное обращение в Тибете развивалось еще целиком под действием стихийных экономических законов, авторитарного вмешательства в эту сферу почти не наблюдалось. Иными словами, правительство не контролировало денежное обращение в своей стране. Совершенно ясно, что в таких условиях оно было не в состоянии сразу произвести коренную ломку денежной системы. У правительства для этого не

было ни сил, ни средств. Декретировать что-либо по данному вопросу было небезопасно, эти мероприятия должны были затронуть интересы наиболее влиятельной части правящего класса — именно она занималась торговлей, — а следовательно, могли привести к серьезному внутривосточному кризису.

Как уже говорилось выше, тибетское правительство в ответ выдвинуло следующее предложение: Тибет вводит новые непальские деньги, а Непал берет обратно всю старую непальскую монету. Вероятно, за каждую старую монету Тибет хотел получить новую. С экономической точки зрения это было бы «торжеством справедливости». Отданное в 20-х годах в Непал серебро вернулось бы в этом случае обратно в виде чеканной монеты высокой пробы. Естественно, что непальская сторона на это не пошла. Тогда тибетское правительство выдвинуло компромиссное решение: пусть Непал и дальше снабжает Тибет низкопробной монетой [173, 339].

Американский исследователь С. Кэммен расценивает это предложение как крайне неразумное. По его мнению, гурки сообщили о нем лишь для того, чтобы лишний раз показать неправомерность отказа тибетцев от непальских предложений [125, 110]. Однако нам кажется, что, хотя это предложение упоминается только в «Памятной записке», его вполне можно рассматривать как действительно имевшее место, так как с экономической точки зрения оно выглядит глубоко мотивированным. Суть его состоит в том, что в денежном обращении сохраняется status quo: тибетская сторона при этом не потерпела бы никакого ущерба, а непальцы получили бы возможность наживаться на чеканке монеты для Тибета. Но непальская сторона и на этот раз не пошла на соглашение. На первый взгляд это может показаться странным. Однако дело объясняется довольно просто: в этом случае величина прибыли от чеканки определялась бы нуждами тибетского денежного обращения. Как уже упоминалось, в Тибете в данный период ощущалась лишь некоторая нехватка монеты. Следовательно, из Непала монета потекла бы в Тибет, но не таким мощным потоком, как этого хотелось бы непальскому правительству. Непальскую сторону не устраивал такой незначительный экономический эффект, гурки стремились с помощью изъятия старой монеты совершенно расчистить тибетский монетный рынок, сделать его предельно емким, чтобы затем иметь возможность сразу получить крупную прибыль. Как покажет дальнейшее, они были твердо уверены в том, что с помощью ли политического нажима, с помощью ли военной силы им удастся достичь своей цели.

В данном разделе было сравнительно подробно рассмотрено посольство Притхви Нарайана. Нам хотелось акцентировать особое внимание по крайней мере на трех моментах, связанных с этой миссией. Во-первых, рассказать с возможно большей достоверностью о требованиях, которые она выдвинула, во-вторых,

показать невыполнимость этих требований для тибетской стороны и, в-третьих, подчеркнуть, что все это произошло именно во время прибытия первого посольства гурков по денежному вопросу, т. е. вероятно в конце 60-х годов. Это дает возможность сказать, что тибетско-непальские разногласия уже в конце 60-х годов поставили перед тибетским правительством ряд довольно трудных, почти неразрешимых проблем, чреватых серьезными как внешне-, так и внутривластными кризисами. Отсюда следует закономерное предположение, что политическая активность класса тибетских феодалов в последующие годы в значительной мере должна была быть обусловлена этими факторами.

Глава 2

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПОЛИТИКИ ТИБЕТСКОГО ПРАВЯЩЕГО КЛАССА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.

Тибетский сепаратизм и его корни

Во второй половине XVIII в. класс тибетских феодалов столкнулся с рядом довольно трудноразрешимых проблем, причиной чему были тибетско-непальские разногласия. В результате переговоров между прибывшими в Тибет непальскими послами и правительством Далай-ламы VIII со всей очевидностью выяснилось, что между Тибетом и Непалом началась упорная борьба, в которой нападающая сторона — Непал — старалась использовать все имеющиеся в ее распоряжении средства, чтобы достичь своей цели. Казалось бы, в такой обстановке класс тибетских феодалов в лице своего правительства должен был пойти на всемерное укрепление связей с Пекином, поставить императорский двор в известность о возникновении тибетско-непальских разногласий, о сущности этого конфликта, с тем чтобы заручиться его поддержкой и дать возможность последнему заблаговременно принять меры на случай возможных осложнений. Однако этого не случилось. Наоборот. Когда тибетско-непальские отношения обострились до предела, тибетские политики продемонстрировали наиболее яркие образцы «пассивно-сепаратистского» курса по отношению к Цинам. Таким образом, и на этот раз повторилось весьма характерное явление: неизменное стремление политически господствующей части класса тибетских феодалов проводить при возникновении любых внешне- или внутривластных затруднений по отношению к цинскому двору сепаратистскую политику или, точнее, политику соблюдения определенной дистанции.

Выше мы оставили открытым вопрос о причине этого явления. Но его регулярная повторяемость примечательна, что уже само по себе дает некоторые основания думать о том, что оно имеет закономерный характер. Возникновение центробежных тенденций во второй половине XVIII в. позволяет сделать некоторые более конкретные выводы, прежде всего об отношении этих тенденций к внешнеполитической конъюнктуре.

На протяжении предшествующей истории маньчжурско-тибетских отношений тибетская сторона начинала отклоняться от курса императорского двора, как правило, в тех случаях, когда возникали какие-то военные или политические конфликты между Цинами и третьей стороной (достаточно вспомнить хотя бы У Сань-гуя и джунгаров). Двор далай-ламы начинал ориентироваться на эту третью сторону, рассматривая ее как потенциального союзника и как противовес маньчжурской силе. В данном случае дело обстояло совершенно иным образом. Правящая группа тибетских феодалов в очередной раз отклонилась в сторону «политики дистанции» не во время конфликта маньчжуров с какой-то третьей стороной, а во время столкновения тибетцев с Непалом, когда третьего участника этих событий — Непал — тибетское правительство могло рассматривать только как реального противника и ни в коем случае не как потенциального союзника. Это заставляет думать, что благоприятная политическая конъюнктура, в связи с которой у тибетского правящего класса проявились центробежные тенденции в прошлом, была не причиной, а лишь условием возникновения данного явления.

Общеизвестно, что цели, намерения, политические устремления определенного класса прежде всего коренятся в социально-экономических условиях существования этого класса. Попробуем с этой точки зрения рассмотреть положение, которое занимал класс тибетских феодалов как в общественной системе всей империи Цин, так и в самом Тибете.

Каковы же были наиболее общие моменты, определявшие положение Тибета в составе всей империи? По нашему мнению, наиболее существенный из них может быть охарактеризован следующим образом: Тибет, входя в состав Китайской империи, а затем военно-феодальной державы маньчжуров, находился вне фискальной и административной системы государства в целом. На тибетской земле не взимались никакие общегосударственные налоги. Все сборы шли либо отдельным феодалам, либо в казну далай-лам [59, 178]. Такое положение не являлось результатом дарования маньчжурским правительством иммунитетных грамот, оно было исконным и как бы само собой разумеющимся [59, 178] ¹.

Вторым по важности моментом является то, что ни о какой нетибетской земельной собственности в пределах территории, подчиненной правительству далай-ламы, ничего не известно.

Почти с полной достоверностью можно сказать, что в Тибете того времени не было ни крупного чиновничьего, ни мелкого крестьянского нетибетского (китайского, маньчжурского) землевладения². Военных поселений, подобных тем, которые образовались во второй половине XVIII в. в Синьцзяне, в Тибете также не было³. На это могут возразить, что данное обстоятельство объясняется скорее географическими, нежели историческими причинами. В дальнейшем мы еще раз вернемся к этому вопросу и попробуем показать, что именно историческим, а точнее, социально-экономическим и политическим причинам принадлежит здесь главная роль. Сейчас же важно только учесть этот факт, не вдаваясь в породившие его причины.

И, наконец, третьим, определяющим моментом было политическое господство тибетских феодалов в пределах территории, административно подчиненной Лхасе.

Все сказанное выше относится не столько ко всему тибетскому обществу в целом, сколько к его правящему классу. Именно это и интересует нас в данном случае, ибо наша задача заключается в выявлении общественных факторов, определявших умеренное, но неуклонное стремление класса тибетских феодалов к сепаратизму. Упомянутые выше три момента можно свести к одному и этот последний сформулировать следующим образом: тибетская земля в качестве средства производства находилась в монопольном владении класса тибетских феодалов, который и осуществлял в ее пределах свое политическое господство.

Такое положение было обязано своим существованием целому ряду исторических факторов. Большое влияние на развитие отношений Тибета с остальной империей оказали, по нашему мнению, некоторые специфические черты китайского феодализма. Политической особенностью китайского феодализма являлось раннее развитие сильной централизованной власти, абсолютизма [94, 3, 5]. Это определило характер китайско-тибетских отношений. Центральная власть представляла в Тибете интересы господствующего класса империи в целом, а не какой-то узкой группы феодалов, заинтересованных в расширении своих земельных владений и имеющих возможность использовать для этой цели мощь государственного аппарата. Поэтому требования, предъявляемые центральной властью к Тибету, имели характер общегосударственных: поддержание мира, пресечение беспорядков, сохранение лояльности и соблюдение установленного ритуала в отношениях с императорским двором. Разумеется, характер требований центральных властей к тибетским властям не может быть выведен целиком из специфики китайского феодализма. Здесь сыграли роль и другие факторы, например географическая удаленность Тибета от внутренних провинций, степень развития феодализма в самом Тибете, значение Тибета как центра ламаизма и т. д. Все это вместе определило основ-

ное русло, по которому протекали отношения Тибета с императорским двором в доцинское время. Эти отношения сводились к политическому верховенству, к гегемонии, оформленной как вхождение в состав территории империи, и, по сути дела, не затрагивали ни экономического, ни политического господства тибетских феодалов в пределах территории Тибета ⁴.

Приход к власти маньчжуров не привел к коренной ломке сложившихся отношений Тибета с императорским двором. Правда, эти отношения наполнились новым содержанием и стали более динамичными по форме, но по существу они вплоть до конца XVIII в. не вышли за рамки политического верховенства. Объясняется это целым рядом причин. Во-первых, Тибет вступил в первые контакты с маньчжурами не как их противник, а как союзник; во-вторых, Тибет как центр ламаизма служил интересам маньчжурской политики в Монголии; в-третьих, в середине XVIII в. интерес Пекина к Тибету значительно ослаб и т. д. Подробнее на этом вопросе мы останавливаться не будем, чтобы не уходить далеко в сторону. В настоящий момент нас интересуют не столько причины монопольного положения тибетских феодалов в Тибете, сколько простая констатация данного факта и выяснение его влияния на маньчжуро-тибетские отношения.

Итак, класс тибетских феодалов монопольно владел тибетской землей в качестве средства производства и осуществлял политическое господство в пределах Тибета. Однако из этого было бы совершенно неверно делать вывод, что подчинение Тибета центральной власти не оказывало никакого влияния на развитие тибетского общества. Влияние это было огромно, оно непрерывно росло и к середине XVIII столетия стало определять внутривнутриполитическую обстановку в Тибете. Решающими факторами в этом плане были, по нашему мнению, следующие. После неудачной попытки Джурмэ Намгье поднять мятеж в 1750 г. стало совершенно ясно, что ни классу тибетских феодалов в целом, ни какой-либо его отдельной группе уже не удастся проводить более или менее самостоятельную политику в отношениях с маньчжурами. Последовавший затем разгром маньчжурскими войсками Джунгарского ханства лишил Тибет многих политических козырей. Во-первых, Лхаса как центр ламаизма, имевший большое влияние на монголов, а потому бывший весьма полезным инструментом для осуществления политики в этом районе, стала больше не нужна маньчжурам. Во-вторых, с поражением джунгаров Лхаса потеряла последний противовес маньчжурскому влиянию в Тибете, последнего своего потенциального союзника. Монголия была покорена окончательно. Тибет лишился возможности играть на борьбе маньчжуров с монголами, что означало для него утрату последнего шанса проводить какой бы то ни было самостоятельный внешнеполитический курс. Не лучше обстояло дело и с внутренней политикой. После 1750 г.

маньчжуры сделали политически господствующей группой правящего класса духовенство секты *гелуг-па*. Его господство было обеспечено всей мощью маньчжурской империи, находившейся в расцвете и вскоре успевшей расправиться со всеми своими соперниками в этом районе. Это господство казалось в тот период незыблемым, осязаемой гарантией чего являлось пребывание в Тибете *амбаней* и маньчжурско-китайского гарнизона. Следовательно, оспаривать его другим группам правящего класса (например, светским феодалам) представлялось в то время бессмысленным.

Пребывание в рамках империи маньчжуров в значительной степени гарантировало Тибету внешнюю безопасность и отчасти даже внутреннюю стабильность. Все это как бы снимало с правящего класса тот груз общественных функций, который ему пришлось бы нести, господствуя в политически независимом организме, снимало остроту внутриклассовой борьбы и даже в какой-то мере затрудняло классовую борьбу. Одним словом, политическая обстановка лишала класс тибетских феодалов или какую-либо его группу возможности вести крупную внешне- или внутривнутриполитическую игру. Данное обстоятельство имело своим неизменным следствием то, что в среде господствующего класса частные, семейно-родовые интересы получили решительное преобладание над групповыми и общеклассовыми. Такова была атмосфера, в которой жил господствующий класс тибетского общества во второй половине XVIII столетия, атмосфера, резко отличавшаяся от того, что наблюдалось в предыдущий период.

Достаточно бросить взгляд на историю политической жизни Тибета со времени объединения страны Далай-ламой V в середине XVII в., как становится ясным, что вся внутривнутриполитическая жизнь Тибета в этот период была заполнена перипетиями напряженной борьбы за политическое господство в стране между различными группами феодалов, и прежде всего между двумя основными отрядами господствующего класса — светской и духовной знатью. До середины XVIII в. борьба шла с переменным успехом. После неудачной попытки поднять мятеж, предпринятой Джурмэ Намгье, когда маньчжуры сделали политически господствующей группой духовенство «желтошапочников», и вплоть до самого конца XVIII в. внутри правящего класса Тибета уже не было никаких крупных конфликтов. Последние 40 лет XVIII в. в политической жизни тибетского общества поистине были временем стабильности. Этот период резко отличается от предшествующих десятилетий. Это объясняется не только тем, что поддержка маньчжурскими властями «желтошапочного духовенства» сделала его господство неоспоримым. Загнанные внутрь противоречия могли бы проявиться в кризисное время. Дело заключалось еще и в том, что маньчжурский контроль в Тибете привел к появлению уже описанной нами

тенденции: политическая действительность Тибета этих лет поставила на место внутрикласовой борьбы за господство между различными группами феодалов борьбу за свои частные семейные интересы между знатными фамилиями. Мы далеки от того, чтобы думать, что раньше такой борьбы не было. Мы просто хотим сказать, что в данный период в политической жизни тибетского общества она заняла место групповой борьбы.

Необходимо отметить также, что борьба между различными семьями феодалов не перерастала в это время в конфликты общетибетского масштаба. Она велась подспудно. На поверхности же политической жизни Тибета мы видим солидарность феодальной олигархии, которая полна решимости сохранить и умножить свои завоевания.

Это соображение позволяет объяснить странный на первый взгляд факт совершенно очевидного наличия в кризисные годы правления Джурмэ Намгье если не активного антагонизма, то уж, во всяком случае, значительной разницы в политическом курсе светских феодалов во главе с Джурмэ Намгье и верхушки духовенства во главе с Далай-ламой VII и столь же очевидного отсутствия этой разницы во время непальского кризиса, когда класс тибетских феодалов продемонстрировал поразительное единство своих интересов. Разумеется, лучшим доказательством справедливости данного объяснения будет являться фактический материал, говорящий о том, что деятельность верхушки правящего класса в частных, семейных интересах в этот период не только имела место, но и играла настолько важную роль, что могла оказывать большое влияние на политическую жизнь. Однако перед этим надо попробовать решить одну предварительную задачу: определить возможные направления этой деятельности и постараться наметить те рамки, в которых она должна была бы протекать в тибетском обществе в силу специфики общественного устройства Тибета середины — конца XVIII столетия.

Эту задачу совершенно невозможно решить, не дав хотя бы самой беглой социальной характеристики классу тибетских феодалов. Надо сказать, что правящий класс тибетского общества представлял собой довольно пестрый конгломерат социальных групп, значительно отличавшихся друг от друга по месту, занимаемому в общественно-политической структуре. Наиболее распространенным является деление господствующего класса Тибета на две части: духовенство и светских феодалов. Но каждая из них, в свою очередь, распадалась на ряд довольно разнородных групп. Так, церковь была прежде всего представлена *хутухтами* — индивидуальными землевладельцами. Среди земельных владений этой группы были такие политически оформленные комплексы, как Ташилумпо, распространявшее свою власть на три района и являвшееся во владениях далай-ламы, по сути дела, «государством в государстве»⁵. Нечто аналогичное пред-

ставляли собой владения рода Сакья, из которого выходили главы «красношапочной секты». Владения Сакья включали в себя около 60 деревень. Сходные владельческие комплексы имелись и в Каме [126, 138—139]. Следом за этими гигантами шли более мелкие владения многочисленных перерожденцев, среди которых только официально утвержденная группа насчитывала не менее 50—60 человек [126, 126—127].

Земли *хутухты* Шамарбы могут дать наглядное представление о том, чем располагал в этом плане перерожденец, отнюдь не принадлежавший к самой верхушке ламаистской иерархии. Шамарба был одним из двух братьев Панчен-ламы III. После смерти настоятеля Ташилумпо при разделе наследства старший из оставшихся братьев, Чжунба, оказался более ловким и оттеснил Шамарбу на второй план. Шамарба считал себя обделенным. Так что все, чем он владел, можно рассматривать в основном как имущество и земли, приобретенные им в качестве *хутухты*, а не в качестве наследника панчен-ламы.

В документах из собрания «Цинь дин ко эр ка цзи люе» говорится, что маньчжурскими чиновниками было обнаружено 11 имений Шамарбы [105, цз. 46, 3 а; цз. 53 24 а—24 б]. Причем это были не какие-то жалкие клочки земли. Чиновники выяснили, что земельные владения Шамарбы приносили в год доход в размере 7140 лянов серебра [105, цз. 53, 24 б]. Чтобы представить себе реальную величину этой суммы, достаточно сказать, что весь офицерский состав тибетской армии должен был получать ежегодно всего лишь 2688 лянов серебра [105, цз. 53, 25 а], а тибетской 3-тысячной армии требовалось в год 7500 даней зерна [105, цз. 53, 25 а—25 б], т. е. в переводе на деньги около 11 250 лянов серебра. Как видно, доходы земельных владений Шамарбы были весьма близки к сумме, потребной на содержание всей тибетской армии.

Особенность земельной собственности этой группы господствующего класса состояла в том, что она была индивидуальная и индивидуально-коллективная. Первая была представлена земельным владением *хутухты*, отдельно от владений монастыря, в котором он находился, вторая — владением *хутухты*, возглавлявшим монастырь, когда земли главы монастыря и владения самого монастыря практически сливались воедино если не в хозяйственном, то, во всяком случае, в правовом и политическом отношениях. Тому примером безусловно могут служить уже упоминавшиеся ранее земли рода Сакья и монастыря Ташилумпо.

Вторую группу клерикальной части господствующего класса составляли крупные коллективные собственники земли — монастыри. Ядром этой группы были три великих монастыря «желтошапочной секты», расположенные около Лхасы, — Сэра, Галдан и Брабун — со своими филиалами, разбросанными по всему Тибету [126, 137].

И, наконец, третью группу составляли ламы-чиновники, занятые как в собственно церковном, так и в общем административном аппарате. Несмотря на то что ламы-чиновники сами не владели землями, они тем не менее представляли весьма влиятельную часть правящего класса, ибо в их руках находились важнейшие посты в административном аппарате, а сами они, как правило, были выходцами из знатных семей. Это обеспечивало им возможность использования службы в личных целях.

Светская часть господствующего класса была представлена различными группами феодальной знати. Первую из них представляли феодальные фамилии, располагавшие значительной политической властью в различных районах номинальных владений далай-ламы. Таковыми были полунезависимые правители Поюла [126, 137], отчасти — Нгари [59, 27]. Близко к ним по своему положению стояла семья Лхаджари [126, 137]. Весьма независимой была феодальная знать Гонбо. Замыкала эту разнородную группу масса племенных старшин, пользовавшихся иногда очень большой самостоятельностью в удаленных от центра районах.

Вторую группу представляла феодальная знать, черпавшая свою политическую силу не непосредственно из обладания каким-то территориальным комплексом, а опосредованно, через государственный аппарат. В качестве крупных землевладельцев они получали право занимать важные официальные посты и предъявляли свои «требования» обществу уже в качестве должностных лиц.

Верхушку этой группы образовывали семьи, регулярно поставлявшие управляющих провинциями. Они ближе всего стояли к первой группе феодальной светской знати. Как правило, это были старинные местные фамилии, претендовавшие на происхождение либо от старых королей Тибета, либо их министров [126, 129]. В своих районах эти семьи пользовались большим влиянием. И в этом — их общее с феодалами первой группы, но в отличие от последних эта знать действовала, опираясь на свое официальное положение. Количество таких семей было невелико [126, 129]. Гораздо более многочисленную группу составляла та часть знати, которая сделала центром своей активности не периферию, а столицу. Насколько можно судить по количеству вакансий, число этих семей, вероятно, доходило в XVIII в. до нескольких сот. Приблизительно ту же цифру называет и П. Карраско для более позднего времени. Он дает перечень 57 имений 33 знатных фамилий, считая, что его список включает от $\frac{1}{5}$ до $\frac{1}{4}$ всех семей лхасской знати [126, 109—115]. Эти данные относятся к 1880—1950 гг. К сожалению, для XVIII столетия даже такой неполный список составить пока невозможно.

Итак, какие же выводы можно сделать из приведенной выше характеристики класса тибетских феодалов?

При всем своем разнообразии эти различные группы господствующего класса Тибета могут быть охарактеризованы с помощью всего лишь двух понятий — «землевладельцы» и «чиновники». Следовательно, деятельность правящего класса должна неизбежно принять форму наступления феодалов на права крестьянства и на интересы фиска. Причем это наступление должно было протекать в двух направлениях. На первом — феодал выступал как землевладелец, на втором — как «власть имущий».

Насколько можно судить по приведенной выше характеристике, класс тибетских феодалов имел в своем составе целые группы крупных землевладельцев, из которых многие пользовались очень большим политическим влиянием и большой властью на местах и в центре. Это означало, что в своем наступлении на права крестьянства и интересы фиска класс феодалов в целом был обеспечен достаточно мощным авангардом, способным начать это наступление. Постараемся теперь выяснить, как же разворачивались события на обоих направлениях.

Естественно, что самым обычным направлением деятельности феодала-землевладельца в интересах своей семьи должна быть борьба за увеличение своих земельных владений и расширение объема прав на эти владения. Рассмотрим сначала тот конкретный материал, который говорит о самом примитивном способе расширения феодалом-землевладельцем своих земель — о захвате чужих владений. В этом плане мы располагаем всего лишь одним распоряжением из «Вэй Цзан тун чжи» («Описание Тибета»), где говорится: «В случае, когда знатные семьи силой занимают чужую землю... подобные злоупотребления необходимо строго пресекать» [59, 377]. Разумеется, что этого слишком мало, чтобы говорить о социальном значении данного явления. Больше ни в одном источнике упоминаний о захватах чужой земли во второй половине XVIII в. не попадалось. Характерно еще одно обстоятельство: перечисляя причины упадка крестьянского хозяйства и ухода крестьян с земли, документы нигде не упоминают захвата земель феодалами [59, 376]. Это значит, что во второй половине XVIII в. в Тибете неприкрытый захват феодалом-землевладельцем чужой земли не играл сколько-нибудь значительной роли. Правда, подобный грабеж осуществлялся через посредство машины управления. Однако здесь мы на этом останавливаться не будем, так как данный вопрос будет рассмотрен в плане деятельности господствующего класса тибетского общества на втором направлении наступления, где его представители были чиновниками или же просто «власть имущими».

Прежде чем перейти к рассмотрению иных «законных» способов расширения феодалом своих владений, целесообразно будет поставить вопрос об отчуждаемости земли в феодальном Тибете. П. Карраско утверждает, что держание феодала не могло отчуждаться, а крестьянский надел можно было закладывать

или сдавать внаем [126, 100]. Однако нас в данном случае интересует не то, какие были теоретические права у держателя тех или иных земель, а то, какова была практика.

В легенде об основании монастыря Сакья говорится, что в XI в. некий благочестивый человек пожелал купить землю, с тем чтобы основать монастырь. Он обратился с этой просьбой к трем собственникам приглянувшейся ему земли. Все трое, приняв во внимание его богоугодные намерения, пожертвовали ему эту землю и платы с него никакой не взяли [59, 148]. Из этого предания можно заключить, что практика продажи земли была известна в Тибете с давних пор. Поэтому представляется маловероятным, чтобы это явление могло совершенно исчезнуть в более позднее время.

Это предположение находит довольно любопытное подтверждение в «Вэй Цзан тун чжи», где сказано: «Кроме того, есть недостойные люди, которые собственную, частным образом приобретенную⁶ землю выдают за казенную, с тем чтобы незаконно пользоваться *улой*» [59, 356]. Это известие является пока единственным дошедшим до нас сообщением о существовании в Тибете купле-продажи земли. Поэтому стоит остановиться на нем подробнее. Данные сведения исходят от Сун Юня и Хэ Нина, которые занимали посты *амбаней* в Тибете начиная с 1794 г. [59, 189] и непосредственно принимали участие в проведении ряда мер по оказанию помощи беднейшим тибетским крестьянам. Следовательно, в знании конкретной обстановки этими чиновниками сомневаться не приходится. Дополнительным поручительством достоверности свидетельства о купле-продаже земли может служить контекст документа, в котором оно приведено.

В этом документе подробнейшим образом описаны положение дел в казенных имениях и те злоупотребления, которые там творятся. В частности, там имеется упоминание еще об одном факте, который как-то может быть соотнесен с сообщением о купле-продаже земли. «Не следует,— говорится в „Вэй Цзан тун чжи“,— требовать *улу* сверх положенного, чтобы незаконно засеивать свои собственные поля и тем самым [еще больше] обременять народ. Если же кто-либо осмелится по-прежнему придерживаться старой практики и будет своевольно увеличивать страдания и бремя местного населения, то разрешается местным чиновникам или самим потерпевшим — отбывающим повинность крестьянам — направлять жалобы либо в канцелярию императорского посла (*амбаня*. — А. М.), либо министрам» [59, 356].

В приведенном отрывке необходимо обратить внимание на два момента. Во-первых, администрация казенных имений имела свою «собственную» землю и нуждалась в труде крестьян для ее обработки. Чиновники эти были не местными, обычно их направляли из столицы, иногда они приезжали сами, иногда присылали своих подчиненных. Следовательно, вблизи поместья,

которым они управляли, как правило, не могли быть расположены их родовые владения. Значит, земля эта была вновь приобретенная, о чем свидетельствует также и то обстоятельство, что в казенных имениях не было крестьян: хозяин ее нуждался в рабочих руках. Во-вторых, в «Вэй Цзан тун чжи» подчеркнуто, что это не единичный случай, а старая практика. Это дает нам основание сделать вывод о сравнительно частых случаях приобретения администрацией казенных имений вблизи места службы. А если так, то нам остается только констатировать, что все сказанное выше может служить дополнительным подтверждением достоверности известий о купле-продаже или о каком-то ином способе перехода земли из одних рук в другие.

Однако значит ли это, что можно считать, будто в Тибете второй половины XVIII в. земля была втянута в товарный оборот и свободно отчуждалась? Нам кажется, что нет, и вот на каком основании. Рассмотренная выше сделка имела незаконный характер: земля была куплена частным образом, вероятно тайно. Чтобы обеспечить землю рабочими руками, ее необходимо было выдавать за казенную. Естественно, что это можно было сделать, лишь находясь на службе. Следовательно, извлечь из такой земли доход мог далеко не всякий человек, а судя по всему, только администрация определенного имения. Причем и эти приобретения, видимо, из-за трудности обеспечения рабочими руками, из-за опасения гласности носили довольно ограниченный характер. Об этом говорит хотя бы тот факт, что рядом с этими имениями, в которых администрация обзаводилась собственной землей, лежала брошенная крестьянами земля.

Сообщениями о бегстве крестьян, о брошенной ими земле буквально переполнено «Вэй Цзан тун чжи» [59, 362, 365, 367, 376—377]. Разумеется, что если бы земля была втянута в товарный оборот, то подобное явление не имело бы такого широкого и повсеместного распространения: прежде чем бежать куда глаза глядят и пополнять армию нищих и батраков, крестьянин предпочел бы продать или передать на каких-то условиях землю, чтобы получить за нее хоть что-нибудь, чем просто бросать ее. Это, в свою очередь, должно было бы привести к концентрации земли в руках землевладельцев в большом масштабе, в масштабе, пропорциональном обществу казенного крестьянства и упадку их хозяйства в Тибете. Но, как можно заключить из приведенных выше сообщений китайских источников, процесс перехода и концентрации земли воспринимался не как характерное и широко распространенное явление, а скорее как случай из ряда вон выходящий, имеющий место лишь в определенных условиях.

Таким образом, можно сделать вывод, что практика купли-продажи земли существовала, но была очень ограничена. Ее следует, скорее всего, рассматривать как одну из тех нелегальных возможностей обогащения, которые предоставляла чинов-

нику служба. Для свободного же отчуждения и приобретения земли в социально-экономической действительности Тибета во второй половине XVIII столетия условий не было.

Итак, повторяем, все упомянутые выше способы перехода земель из одних рук в другие говорят о том, что мобильность земельных владений в Тибете в рассматриваемый период была довольно сильно стеснена социальными условиями и самостоятельного значения не имела. Это явление можно оценивать как частное проявление более общего процесса — процесса превращения аппарата власти в инструмент дополнительного присвоения ренты тибетской бюрократической олигархией. Этот вопрос относится ко второму направлению наступления феодалов и будет рассмотрен ниже.

Приходится констатировать, что деятельность феодалов в качестве землевладельцев вряд ли опиралась на мобильность земельных владений. Это обстоятельство заставляет нас искать главное направление их активности в иной плоскости. Специфика феодализма как общественно-экономической формации подсказывает, что ключом к решению этой задачи могло бы стать освещение вопроса о феодальной собственности на землю. Именно этой теме и посвящается следующая часть данной главы.

Земельная собственность в Тибете и некоторые тенденции в ее развитии

В вопросе о собственности на землю наиболее старая и по сей день самая распространенная на Западе точка зрения состоит в том, что вся земля в Тибете является собственностью далай-ламы, тибетского правительства.

Американский исследователь П. Карраско также исходит из этого положения. Он говорит: «В Тибете повсюду земля считается принадлежащей правителю. На территории, находящейся под контролем Лхасы, все принадлежит далай-ламе» [126, 28]. И далее, развивая свою мысль, он высказывает точку зрения, что все права на землю исходят из акта дарения, осуществляемого правителем или его представителем [126, 28]. В подтверждение своего первого положения П. Карраско ссылается на ряд авторов, из которых для нашего периода интересен может быть только И. Дезидери. У него это положение выглядит так: «Безусловно, вся земля в Тибете принадлежит монарху, который жалует ее во временное пользование тому, кому пожелает. Каждое поместье, замок, деревня имеют определенное, приписанное к ним количество земли, которое они не могут превысить; и луга, и обрабатываемые поля, переданные жителям, поделены между различными фамилиями» [139, 175].

Разумеется, мы не можем, полагаясь лишь на это свидетельство итальянского миссионера XVIII в., утверждать, что земля в

Тибете принадлежала далай-ламе или другому верховному правителю. Наибольшее сомнение нам внушает в этом плане статус родовых поместий знати. Можно ли их рассматривать как собственность центральной тибетской власти? Если да, то на каком основании?

П. Карраско рассматривает эти земли как «обобщенное жалование» или как служебный надел, который предоставляется при условии несения службы правительству [126, 100]. По-видимому, П. Карраско склонен считать эти земли условными держаниями на том основании, что правительство могло конфисковать или, по его собственному выражению, «возвратить себе» какое-либо имение. В эту категорию дарованных земель он включает и родовые владения знати [126, 100].

Однако если говорить о нашем периоде, то те случаи возврата земель казне, на которые ссылается американский исследователь, следует признать недоказательными. Некоторые из них представляют собой не что иное, как конфискацию земель государственных преступников (оставляем в стороне вопрос, действительно ли являлись данные люди таковыми или нет). Только так можно рассматривать конфискации, которые осуществил Джурмэ Намгье [187, 196]. Еще более ясен второй факт: конфискация по повелению императора собственности самого мятежного Джурмэ Намгье [187, 209—210]. Но, как известно, такие случаи рассматриваются обычно не как проявление центральной властью прерогативы собственника земли, а как осуществление ею прав суверена [19, 32]. Что же касается ссылки П. Карраско на «Вэй Цзан тун чжи», то там речь действительно идет не о конфискации, а о возвращении земель в казну, но категория этих земель указана совершенно точно. Это *коу лян тянь ди*, т. е. земли, с которых получают довольствие⁷.

Не более ясен вопрос и с исконными монастырскими владениями. Имеющийся материал не дает возможности аргументированно ответить на вопрос, можно ли рассматривать эти земли как собственность центральной тибетской власти. Точка зрения, впервые сформулированная И. Дезидери и поддерживаемая в настоящее время П. Карраско, не является общепризнанной. Большинство ученых гораздо осторожнее высказываются по этому трудному и неисследованному вопросу. Так, общепринятое мнение китайских историков, выраженное в сборнике документов «О тибетском вопросе», сформулировано следующим образом: «Земли, принадлежащие непосредственно местному тибетскому правительству, называются *цзун чи* (*цзун* — „правительственное“, *чи* — „поместье“). Кроме того, в отношении земель дворянства и монастырей местное тибетское правительство имеет право конфискации и пожалования» [39, 238]. Из советских исследователей этого вопроса касались В. П. Леонтьев и Б. П. Гуревич. Б. П. Гуревич пишет по этому поводу: «Так, местному правительству, считавшемуся формально (разрядка моя.—

А. М.) владельцем всей земли, фактически принадлежало 40%, а монастырям — 30% земли» [16, 18]. У В. П. Леонтьева читаем: «Почти всеми землями, пригодными для земледелия, так же как и пастбищами, владели феодалы. Доходы с одной части земли поступали в распоряжение местного тибетского правительства на содержание правящей феодальной верхушки. Другая часть земли сосредоточивалась в руках дворянства — потомков удельных владетелей или ближайших родственников да-лай-лам и панчен-лам, которым обычно выделяли земельные участки. Дворянам, занимавшим определенные административные посты, также предоставлялись земельные наделы» [31, 11].

Все изложенное выше свидетельствует только об одном: этот коренной вопрос социально-экономической истории Тибета для нашего периода еще не решен и решить его пока за отсутствием необходимого материала не представляется возможным⁸. Это обстоятельство лишает нас права, приступая к рассмотрению социально-экономической действительности Тибета второй половины XVIII столетия, опираться на распространенную точку зрения о существовании в Тибете государственной собственности и делать из этого положения какие-либо дальнейшие выводы.

В связи с этим представляется целесообразным начать с другого вопроса, правда теснейшим образом связанного с только что разобранным, но все же отличного от него, — с вопроса о тенденциях в развитии феодальной собственности. В данном случае мы будем придерживаться мнения тех советских медиевистов, которые рассматривают феодальную земельную собственность как категорию пластичную, подверженную изменениям [5, 77], трансформации которой в различные периоды средневековья представляют путеводную нить при анализе всей совокупности социально-экономических факторов эпохи [6, 110].

Такая постановка вопроса прежде всего требует выяснить, кто и на каких условиях владел землей в Тибете. Известно, что земля в Тибете либо находилась в руках светских или духовных феодалов, либо принадлежала непосредственно правительству. Во владении у светских феодалов могли быть различные категории земель [126, 92—107]. Некоторые из этих категорий можно продемонстрировать на конкретном материале, относящемся к земельным владениям семейства Габши.

Генеалогическое древо семейства Габши пока еще неизвестно. Эта семья появляется на исторической арене в лице министра Канцзиная и его брата, отца Пандиты и правителя провинции Нгари [186а, 50—52]. В 1727 г. правитель Нгари был убит во время междоусобной войны в Тибете. Сын его, известный впоследствии Пандита, был еще слишком мал, чтобы заменить отца и принять на себя управление провинцией. Этим обстоятельством воспользовался Полонай. Он взял Нгари под более непосредственный контроль, посадив туда своего старшего сына [187, 142—143]. Семейство Габши оказалось на какое-то время

отстраненным от участия в управлении делами Тибета. Однако общественное положение его было высоким — оно считалось в Тибете вторым после семейства Полоная [187, 163]. В 1739 г. произошло расширение совета министров при Полоная. В частности, по указанию императора в совет министров вошел Пандита, которому тогда же был пожалован титул *гуна* [187, 163]. С этих пор в течение почти 50 лет Пандита был одной из главных фигур в высшем административном аппарате Тибета⁹.

По-видимому, именно в эти годы были значительно укреплены, а может быть, даже заложены прочные основы материального благополучия семейства. Дело в том, что после неудачной попытки мятежа в Тибете была проведена конфискация собственности мятежников, в первую очередь самого Джурмэ Намгье [59, 374]. Часть ее была передана в казну, часть перешла к новым владельцам. Довольно трудно сказать точно, какая доля досталась при этом Пандите. Он имел на конфискованную собственность двойные права.

Во-первых, по указу императора, из конфискованной собственности передавалось в казну лишь исконное имущество виновного [65, чао VI, цз. 377, 146], а все, что им было присвоено незаконно, должно было вернуться к прежним владельцам. Прежде всего это относилось к Пандите, часть имущества которого была присвоена Джурмэ Намгье [65, чао VI, цз. 377, 166].

Во-вторых, Пандита опять был назначен министром, следовательно, как считал император, для успешного исполнения своих обязанностей ему следовало предоставить в распоряжение «необходимые по службе» средства [59, 391; 65, чао VI, цз. 385, 146 — 15a]. Есть сообщение о том, что Далай-лама VII подарил Пандите половину всего конфискованного имущества [59, 374]. Однако это сообщение нуждается в проверке. Совершенно точно можно сказать лишь только то, что основное имение семейства Полоная — имение Пола, некогда пожалованное отцу Полоная Лхабсан-ханом, перешло в руки Пандиты. На это прямо указывают как китайские, так и тибетские источники [59, 391; 65, чао VI, цз. 385, 15a — 15b; 191, 401a]. Доход с Пола составлял 500 лянов серебра в год [65, чао VI, цз. 385, 15a].

В 1789 г. Пандита, будучи уже в преклонном возрасте, удалился от дел. Его место занял его сын — Даньцинъ Баньчжур (тибетское написание: бсТан-дзин-дпал-бъйор). Сын пошел по стопам отца. Как некогда сам Пандита, состоявший в родстве с семейством Полоная [187, 188], Даньцинъ Баньчжур породнился с правящим семейством — семейством Далай-ламы VIII [105, цз. 31, 236]. По-видимому, как и его отец, Даньцинъ занимал не последнее место в совете министров. Но ему не суждено было подниматься по непрерывно восходящей линии. Во время непальской кампании он провинился и был отправлен под конвоем в столицу [59, 276—278; 105, цз. 3, 12a; цз. 20, 66; цз. 38, 10a — 11b; цз. 15, 2a; цз. 16, 56]. В этой ситуации семей-

ство Габши подало властям прошение, полный перевод которого мы приводим ниже.

«Тот же день¹⁰. Еще раз докладывают Фу Кан-ань, Сунь Ши-и, Хуй Линь и Хэ Линь¹¹. Получено прошение от жены Даньцзинь Баньчжура, которая [от имени] опекаемого сына — Миньчжур Соном Баньчжура пишет следующее: „Мы, начиная с моего деда, из поколения в поколение пользуемся глубочайшей небесной милостью великого императора. Мой дед Пандита, получив титул *гуна*, много лет заведовал министерскими делами. В 54-м году Цяньлун из-за старости и болезни он ушел на отдых. Тогда нам было оказано безмерное благодеяние: [император] приказал моему отцу Даньцзинь Баньчжуру наследовать титул *гуна* и занять пост министра. Но он за эту многократную милость и монаршую любовь ничем не отплатил. Простый раз он пообещал гуркам дать серебро [105, цз. 38, 10а — 11б]. А на этот раз был схвачен разбойниками, к прежней провинности добавил еще одну — не сумел распорядиться как надо.

[Но] великий император, проявив безмерную милость, послал сюда во главе войска своего главного полководца, чтобы защитить Тибет и хорошенько расправиться с разбойниками. Разбойники очень перепугались и отпустили моего отца.

Полностью располагая жизнью [отца], великий император, однако, не предал его казни, а только приказал под конвоем отправить в столицу.

Вся наша семья тронута вашей [монаршей] добротой и, желая искупить прежние провинности, передает в казну [по монаршей] милости пожалованное имение — Пуна, собственные (*цзы чжи*) имения — Болин, Тогэр, Тумэньцзюйгу. Покорнейше просим передать наше ходатайство“» [105, цз. 46, 266 — 276].

Приведенный выше документ дает возможность поставить один весьма интересный вопрос, касающийся земельных владений тибетских феодалов.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что земельные владения семейства Габши четко делились на две части. Но что означало это деление? Отражало ли оно только способ приобретения земли, или за ним скрывалось различное отношение владельца к землям, входящим в первую и вторую категории, различный объем прав?

В прошении первыми названы пожалованные земли. Это земли имения Пуна, т. е. Пола. Такое фонетическое искажение не должно смущать нас. Оно могло произойти из-за диалектальных особенностей как авторов прошения, так и переводчиков. Смещение «л» и «н» вообще довольно обычная вещь¹². Кроме того, за такое отождествление говорит следующее соображение: представляется довольно вероятным, что в такого рода документе обязательно будет упомянуто имение, которое было пожаловано семейству Пандиты непосредственно по императорскому распоряжению. Ведь земли были пожалованы в знак

монаршего расположения и для обеспечения должностной деятельности. Естественно, что, когда расположение сменилось опалой, а несение службы прекратилось, эти земли должны были быть возвращены в первую очередь. Упомянутый же о пожаловании Пандите имения Пуна нам не встречалось ни в китайских, ни в тибетских источниках. В «Биографии Далай-ламы VII» при перечислении земель, пожалованных тибетской знати, указано лишь на одно поместье семейства Пандиты — на поместье Пола [191, 401а — 401б].

Итак, если Пуна — это Пола, можно сказать кое-что определенное о тех условиях, на которых семейство Габши владело землями упомянутого имения.

В императорских указах, касающихся конфискации имущества Джурмэ Намгье, обращает на себя внимание такой момент: определяя дальнейшую судьбу конфискованного имущества, император рассматривал вопрос об управлении землями и их населением отдельно от вопроса о доходах с этих земель. Управление было оставлено далай-ламе. Часть доходов была передана в казну, другая часть — доходы с Пола — подарена Пандите [59, 391]. Таким образом, имение Пола находилось под управлением администрации далай-ламы, а доходы с этих земель получала семья Габши.

Нам кажется, что сходная категория земель упомянута в «Вэй Цзан тун чжи». Так, там сказано, что фуражный налог платят 18 262 двора, принадлежащих казне. Каждый двор платит в год по 3 монеты. 6800 дворов, принадлежащих феодалам (в тексте — *ши цзя* — «родовые семейства». — А. М.), платят по $3\frac{1}{15}$ монеты в год¹³. Как показывает общая годовая сумма поступлений от этого налога, составляющая $57052\frac{2}{3}$ монеты, эти 6800 дворов, принадлежавших отдельным феодальным семействам, входили в общее число 18 262 крестьянских хозяйств, плативших фуражный налог, которые считались подведомственными казне [59, 369]. Следовательно, 6800 крестьянских дворов, с одной стороны, находились в ведении администрации далай-ламы и даже платили в казну некоторые налоги, с другой — считались принадлежащими родовитым семействам. Совершенно очевидно, что эта принадлежность предусматривала лишь право присваивать часть феодальной ренты с этих земель.

К сожалению, приведенный материал не дает возможности сказать что-либо более определенное о способе эксплуатации земледельческого населения этих земель. Неизвестно, осуществлялась ли она при помощи фискальной организации далай-ламы или при помощи собственного административно-хозяйственного аппарата.

На первый взгляд может показаться, что между землями, упомянутыми в «Вэй Цзан тун чжи», и землями Пола нет ничего общего. Действительно, о Пола известно только то, что оно находилось под управлением администрации далай-ламы.

Круг компетенции лхасской администрации в пределах Пола неизвестен. О поступлении оттуда налогов в казну в «Вэй Цзан тун чжи» ничего не говорится; исходя из формулы императорского указа можно заключить, что, вероятнее всего, никаких налогов с Пола в казну не поступало, ибо эта формула гласит: «можно пожаловать Пандите налоги и повинности с Пола» [59, 391].

О второй категории земель известно только то, что они находились в сфере действия фискальной организации далай-ламы и что в казну поступал фуражный налог. Налицо очевидное различие — Пола находится вне сферы действия фискальной организации далай-ламы, тогда как земли второй категории — внутри нее. Однако у земель этих двух категорий есть одно общее: и те и другие находятся под непосредственным управлением администрации далай-ламы. Если посмотреть на эти земли с точки зрения феодальной собственности, тогда то, что их объединяет в социально-экономическом плане, выступит отчетливее.

Более просто этот вопрос решается в отношении феодальных владений, подведомственных казне. Их непосредственная подчиненность казне говорит о том, что на этих землях феодалы-землевладельцы не были монополистами прав внеэкономического принуждения по отношению к земледельцам. Но то же самое можно сказать и о Пола. Подчиненность этих земель администрации далай-ламы, специальное указание в одном из документов, касающихся пожалования Пола, на то, что семье Пандиты жалуются «налоги и повинность с Пола» (а не сами земли), говорит о том, что на землях Пола по крайней мере номинально праву внеэкономического принуждения со стороны новых владельцев по отношению к земледельцам были поставлены ограничения. Следовательно, Пандиту нельзя назвать монопольным, единственным обладателем прав внеэкономического принуждения. И владелец Пола, и владельцы 6800 дворов, находившихся под управлением казны, вынуждены были делить эти права с вышестоящей властью. Последние, кроме того, как видно из подведомственности их земель непосредственно казне, были вынуждены делить с властью и прибавочный продукт.

Это отличает данные формы феодальной собственности от сеньориальной формы, которая характеризуется слиянием в одном лице титула земельного собственника и обладателя прав внеэкономического принуждения по отношению к земледельцу [6, 110]. Следовательно, их с полным правом можно назвать несеньориальными формами феодальной собственности. Разумеется, что такое определение будет иметь смысл лишь в том случае, если в Тибете в интересующий нас период была представлена и сеньориальная форма феодальной собственности.

Насколько можно судить по цифрам, приведенным в «Вэй Цзан тун чжи» в том месте, где говорится о крестьянских дво-

рах, плативших фуражный налог, речь идет не о всех земельных владениях феодалов, а лишь о какой-то их части, лишь об одной категории земельных владений, ибо 6800 дворов слишком маленькая цифра, чтобы охватывать все крестьянские хозяйства, занимавшие земли феодалов. Следовательно, должны быть еще и другие земли, а значит, и другие категории феодальной землевладения. Одну из этих категорий называет прошение внука Пандиты. Там эта категория обозначена как *цзы чжи чжи* (272). В цинское время иногда так назывались земли, которые частным образом покупали знаменные маньчжуры [102, цз. 5, 4899]. Однако возможное буквальное понимание словосочетания *цзы чжи* как «лично, частным образом купленные» (у глагола *чжи* есть значение «покупать») здесь вряд ли может подойти. Это плохо согласуется с общим историческим контекстом. При всей неразработанности социально-экономической истории Тибета в ней есть все-таки моменты, существование которых в XVIII в. и в последующие столетия не вызывает сомнения. Это прежде всего господство натурального хозяйства, незначительное развитие товарного обращения, малая мобильность земельных владений [126, 209—214]. Данные о купле-продаже земли в Тибете этого времени единичны.

Всего сказанного выше вполне достаточно, чтобы усомниться, что во владение семейства Пандиты могли входить четыре купленных имения. Это обстоятельство заставляет нас искать случаи, где бы подобное определение земельных владений встречалось в более или менее сходной ситуации. Китайские документы о конфискации имущества Джурмэ Намгье предоставляют такую возможность. Его имущество разбито в них на две категории. Первая включает то, что было нагреблено у других, вторая — то, что охарактеризовано как *цзы чжи чжи цай чань* (273). Л. Петех склонен считать эти земли частной собственностью [187, 210], но в его подходе, несомненно, содержится некоторая модернизация категорий феодальной земельной собственности.

Возникает вопрос: что же значит термин *цзы чжи чжи* и какую роль он играет?

На первый взгляд может показаться, что прошение семейства Пандиты дает сравнительно немного для ответа на поставленный вопрос. Однако кое-что все-таки можно извлечь из текста этого документа. Прежде всего следует отметить, что имеющиеся там два определения земель — *энь шан чжи* (274) и *цзы чжи чжи* — совершенно явно противопоставлены друг другу. Они играют роль различителей категорий земли. Причем разграничение проведено, как может показаться вначале, по способу приобретения земли. Исходя из этого первое определение может быть переведено предварительно как «[земли], милостиво пожалованные», а второе — как «[земли], приобретенные собственными [силами]».

Однако классификация имущества Джурмэ Намгье не согласуется с этими предварительными выводами. Дело в том, что в соответствии с ней в категорию имущества *цзы чжи чжи цай чань* отнесены совершенно различные по способу приобретения земли — земли Пола и Ринчэнцэ.

Пола было пожаловано отцу Полоная в 80-х годах XVII в. [187, 21]. Следовательно, по способу приобретения земли Пола должны относиться к пожалованным, тогда как китайские источники относят их к категории *цзы чжи чжи цай чань*. Земли Ринчэнцэ были захвачены Полонаем силой, когда он возвращался из военного похода в 1714 г. Правда, при этом Полоная, как и полагается, заявил о каких-то своих старых правах на эти земли. Лхабсан-хан поддержал Полоная в его притязаниях на Ринчэнцэ, и поместье осталось за последним [187, 22]. Приходится констатировать, что категория *цзы чжи чжи цай чань*, по всей вероятности, указывает не на способ приобретения.

Чтобы лучше понять значение этого термина, необходимо вернуться к цели, которую эта классификация преследовала. Разделение имущества Джурмэ Намгье на две части должно было определить, на какую часть имущества могла претендовать только казна, на какую — сохраняли права частные лица. Иными словами, разделение было проведено исходя из различных оснований прав покойного Джурмэ Намгье на различные части своего имущества. Было как бы признано, что Джурмэ Намгье не имел действительного права на одну часть своего имущества — на награбленное имущество. Это право сохранилось за прежним владельцем. Что же касается второй части, то она, естественно, в противоположность первой должна была состоять из имущества, на которое никто другой, кроме Джурмэ Намгье, не мог заявить никаких прав. Иначе говоря, права Джурмэ Намгье на эту часть признавались имеющими под собой действительное правовое основание.

Не представляет труда интерпретировать в этом плане и употребление терминов в прошении внука Пандиты. Прежде всего становится ясным, что *энь шан чжи* не может указывать только на способ приобретения. В противном случае было бы довольно трудно объяснить, почему одна и та же земля Пола в одном случае определена как *цзы чжи чжи*, а в другом — как *энь шан чжи*, хотя в обоих случаях способ перехода ее из рук в руки был одним и тем же: в первый раз она была пожалована отцу Полоная, второй раз — Пандите. Это соображение наводит на мысль о том, что, вероятно, все дело заключается в условиях передачи земли.

Предположим, что определение *энь шан чжи* как раз и указывает на условия передачи земли. Исходя из уже приведенного выше материала можно сказать, что наиболее общим моментом в условиях передачи земель Пола семейству Пандиты было то, что жаловавший эти земли передал новому владель-

цу не весь объем прав на них, сохранив часть прав за собой. В этом случае термин *энь шан чжи* будет указывать на то, что обладатель земель данной категории в качестве их собственника располагает по отношению к ним неполным объемом прав. В таком значении термин *энь шан чжи* становится как нельзя более сопоставимым с термином *цзы чжи чжи* в том его значении, которое он имеет в классификации имущества Джурмэ Намгье: имущество, на которое никто иной, кроме владельца, в качестве собственника не располагает никакими правами.

Нетрудно заметить, что это значение термина *цзы чжи чжи* применимо и к третьему случаю, где оно служит показателем различного объема прав владельца на землю, в зависимости от того, получен ли маньчжуром надел от государства или приобретен собственными силами.

Итак, все изложенное выше позволяет говорить о том, что за обозначением *цзы чжи чжи* скрывалась, по всей вероятности, частная феодальная собственность на землю.

Каков был конкретно характер этой собственности в Тибете в данный период? Кое-что об этом могут сказать некоторые обстоятельства, связанные с владением семейством Полоная все теми же землями Пола и Ринчэнцэ. Пола служило местопребыванием семейства Полоная [187, 21]. Полоная там вырос. В его бурной и блестящей политической карьере это поместье играло очень важную роль — оно всегда было опорой Полоная и в финансовом и в политическом отношении. Поместье было защищено от внешних вторжений, в нем был замок. Благодаря хорошо организованной обороне во время междоусобной войны 1727—1728 гг. поместье выдержало пятидневный штурм [187, 48—49, 108—109]. Пола первой половины XVIII в. предстает перед нами как типичное родовое гнездо феодального семейства, достаточно независимое и достаточно защищенное от окружающего мира, и реализация феодальной ренты с земель этого поместья должна была проводиться силами владетельного семейства.

Второе поместье, Ринчэнцэ, кажется совершенно непохожим на Пола. Семейство Полоная не было связано с ним прочными узами. Полоная бывал там только наездами. Во время джунгарской оккупации Тибета Ринчэнцэ было потеряно Полоная [187, 51], но затем вновь вернулось к нему.

На первый взгляд может показаться, что между этими землями нет ничего общего. Однако если вспомнить о том, что Полоная просто-напросто захватил Ринчэнцэ, то становится ясным, что, имея достаточно силы приобрести поместье таким образом, Полоная, конечно, не нуждался в том, чтобы центральная власть взяла на себя задачу обеспечения владельца причитающимися ему доходами с новых земель. Полоная, безусловно, мог и должен был организовать получение феодальной ренты с новых владений собственными силами. По нашему мнению, это как раз то общее, что объединяет поместья Пола и Ринчэнцэ.

О том, что такая ситуация характеризует не только этот частный случай и что, несмотря на усиление власти правительства далай-ламы в конце XVIII в., это положение сохранялось на протяжении десятков лет после разбираемого периода, говорит, к примеру, свидетельство Г. Ц. Цыбикова. Он пишет: «Подчиненность *ми-сре* (крестьян.— А. М.) выражается главным образом в уплате аренды за земельное пользование, а кроме того, они подвергаются суду владельцев, которые высылают на свои земли правителей или назначают их из местных жителей. Вследствие постановки на первый план исправного поступления подаей здесь чрезвычайно развита откупная или арендная система» [52, 150—151]¹⁴.

Приведенный выше материал при всей своей скудности позволяет предполагать, что за термином *цзы чжи чжи*, по всей вероятности, скрывалась не просто частная феодальная собственность, а феодальная собственность, весьма близкая по типу к сеньориальной.

Итак, все сказанное выше позволяет разбить владения класса тибетских феодалов на две категории. Первая категория включала земли, находившиеся под непосредственным управлением администрации далай-ламы, вторая — земли, находившиеся под непосредственным управлением феодалов. Размер власти лхасской администрации на этих землях неясен. Несмотря на некоторую неопределенность, данная классификация, несомненно, указывает на один важный факт: по отношению к разным частям своего владения феодал обладал разными правами. Безусловно, что крупный землевладелец постоянно испытывал стремление ликвидировать эту разницу, добиться распространения прав в полном объеме на все свои земли. Эта разница побуждала феодала, владевшего землями лишь первой категории, вести борьбу с центральной властью. Разумеется, что в условиях наступления феодалов на интересы непосредственных производителей и фиска это могло явиться лишь первым шагом. Вторым — должна была стать борьба за всемерное расширение прав землевладельца с конечной целью полного слияния в одном лице титула земельного собственника и обладателя прав внеэкономического принуждения по отношению к земледельцу. Или, иначе говоря, наступление феодалов должно было протекать в направлении превращения всего владельческого комплекса в сеньорию, в направлении превращения несеньориальных форм феодальной собственности в сеньориальные.

Естественно, что конкретные формы проявления данной тенденции были очень разнообразными: от отдельных фактов, говорящих о росте частной власти и самостоятельности крупных землевладельцев, от устойчивых общественных явлений, не получивших правового оформления, вплоть до института иммунитетов. Как раз все это мы и находим в Тибете в середине XVIII столетия.

О том, что в Тибете существовала практика передачи по наследству земель, полученных для материального обеспечения служебной деятельности чиновника, может свидетельствовать судьба все того же имения Пола. В документах о пожаловании этих земель Пандите прямо указано, что земля дается ему на покрытие служебных расходов [59, 391; 65, чао VI, цз. 385, 15а—15б]. Затем, как можно заключить из прошения семейства Габши, Пола перешло к Даньцзинь Баньчжур, а от него — к его сыну Миньчжур Соному. Правда, переход имения от Пандиты к сыну совершался параллельно наследованию должности. Но обстоятельность перехода Пола от Даньцзинь Баньчжура к Миньчжур Соному говорят о том, что владение этой землей уже не было связано с исполнением определенных должностных функций.

В самом деле, если бы Пола оставалось придатком к должности министра, то семья Габши должна была бы потерять это поместье сразу после того, как Даньцзинь Баньчжур перестал быть министром, т. е. после его пленения и уже, во всяком случае, после решения императора арестовать Даньцзинь Баньчжура. Между тем в документе, относящемся к этому времени и касающемся судьбы имущества семейства Габши, Пола никак не выделяется из всего комплекса земельных владений Габши [105, цз. 31, 23а—24а].

О том, что служебные наделы наследовались в Тибете независимо от наследования должностей, можно заключить также по одной из статей «Проекта тибетского уложения», составленного после непальской кампании маньчжурскими чиновниками во главе с Фу Кан-анем. В статье говорится: «В Тибете министры и генералы издавна получали от далай-ламы имения с домами для прокормления семьи и для [покрытия] затрат по службе. Если появляется вакансия [на какое-либо из этих мест, то имение с домом] должно переходить во владение к преемнику. Однако министры и генералы самовольно остаются на [этих землях и после ухода со службы], считая их своей собственностью. Число казенных имений ограничено. Поэтому разве можно [каждый раз] при смене человека [на этих постах] позволять производить новое пожалование?» [105, цз. 49, 17а—17б].

Эта же статья, но в иной, более сжатой редакции помещена в «Дай Цин ли чао ши лу». Там она кончается следующим образом: «Просим [дать распоряжение] разобраться в порядке передачи [земли] преемникам по службе, с тем чтобы не допускать незаконного присвоения [служебных наделов]» [65, чао IV, цз. 1421, 14б]. Насколько можно судить по формулировке данной статьи, служебные наделы присваивались, по-видимому, без какого бы то ни было правового оформления.

В борьбе отдельных феодалов с властями за более выгодный раздел прибавочного продукта немалое значение имела их

деятельность, направленная на освобождение своих земель от налогов. К сожалению, конкретного материала по этому вопросу очень мало. Выше уже цитировалось то место из «Вэй Цзан тун чжи», где говорится о плательщиках фуражного налога. В том же разделе «Вэй Цзан тун чжи» упоминаются и неплательщики этого налога. Из более чем 20 тыс. подведомственных казне крестьянских хозяйств 2 тыс. не платили налога, потому что поставляли рекрутов, 600 — были освобождены без указания какой-либо причины [59, 369]. Вряд ли сами крестьяне могли получить от лхасской администрации подобную льготу. Скорее всего, какой-нибудь находившийся у власти феодал (или несколько феодалов) изъял свои владения из сферы обложения налогом. Это предположение тем более вероятно, что дальше в тексте упоминается о 6800 крестьянских дворах, принадлежавших родовитой знати, которые входили в указанные 20 тыс. казенных крестьянских дворов. Следовательно, и эти 600 дворов вполне могли быть одновременно и казенными и находиться во владении у какого-нибудь феодала.

Наступление феодалов выразилось также в отказе от несения различных повинностей, в первую очередь почтовой, особенно тяжелой в условиях Тибета. В китайских документах в общей форме указывается на существование подобного рода фактов. Так, в «Вэй Цзан тун чжи» сказано: «В различных районах [Тибета] среди родовитой знати, подчиненной местным властям, есть люди, не исполняющие повинностей. В дальнейшем [они] должны подчиняться [распоряжениям] местных властей о разверстке повинностей. Если кто-либо окажет хоть малейшее сопротивление, то [данный случай] надлежит немедленно расследовать и определить серьезность [проступка]. Повинности всех видов должны исполняться всеми без различия — родовитой знатью и бедным народом» [59, 334].

Приведенный текст отражает процесс освобождения знати от повинностей в его начальной стадии. Перед нами отголосок многочисленных конфликтов между местными властями и знатью, самовольно отказывавшейся исполнять повинности, падавшие на ее долю. Иными словами, эти явления можно охарактеризовать как узурпацию прав на повинностный иммунитет, еще не получившую своего правового оформления.

Следующая стадия развития данного процесса предстает в виде отдельных актов высшей власти, декретирующих освобождение определенных феодальных владений от повинностей. В «Вэй Цзан тун чжи» помещено распоряжение властей относительно 40 дворов, принадлежавших семейству Гэлэлаба. Эти хозяйства освобождались от каких бы то ни было платежей в казну на том основании, что с них уже собирало «ячмень и масло» упомянутое выше семейство [59, 364]. Приведенный выше случай совершенно прямо указывает на то, что земли освобождались от налогов и повинностей в пользу казны на том

основании, что они находились во владении отдельных феодалов. Однако упомянутый акт властей нельзя рассматривать как функционально зависимый от предшествовавшей ему перемены статуса земли — пожалования или дарения, так как известно, что во многих других случаях перешедшие в руки феодалов земли налогового и иного иммунитета не получали. По нашему мнению, упомянутый выше случай явился результатом давления на власти со стороны отдельных феодалов, стремившихся придать законную форму своим уже, по всей вероятности, достигнутым результатам наступления на интересы фиска.

Приведенный выше материал, на наш взгляд, довольно убедительно свидетельствует о том, что феодальное владение в Тибете в этот период имело тенденцию развиваться в направлении превращения в свободную от каких-либо повинностей по отношению к центральной тибетской власти феодальную частную собственность. Эта тенденция была настолько сильна, что не остановилась в своих проявлениях на узурпации иммунитетных привилегий и на отдельных актах освобождения высшей властью тех или иных феодальных владений от налогов и повинностей. В своем развитии она вылилась в широко распространенную и юридически закрепленную форму — налоговый и повинностный иммунитет.

По всей вероятности, этот институт существовал в Тибете задолго до XVIII в. Однако, насколько можно судить по китайским документам, большое распространение он получил впервые лишь при Полонае.

В статье 6 «Проекта тибетского уложения», написанного сычуаньским генерал-губернатором Цэрином, говорится: «Народ всего Тибета подчиняется далай-ламе. Трудовые повинности выполнялись [в Тибете] всюду в зависимости от размера земли и количества населения. [Но] Полонай стал самовольно захватывать [земли]. Иногда он, руководствуясь [лишь] собственной корыстью, раздаривал их свыше всякой меры. Иногда, нарушая закон, даже выдавал грамоты, освобождающие от повинностей, а тех, кто был в опале, облагал дополнительными налогами. В дальнейшем министры и генералы должны будут добросовестно просмотреть старые архивные записи. О всех тех, кому пожалование было сделано исходя из корыстных интересов [Полоная] и кто получил чрезмерно большие привилегии, освобождающие [от повинностей], доложить далай-ламе, с тем чтобы их [права] были аннулированы. Сюда не включать тех, кого [действительно] награждали за заслуги. Уменьшить налоги там, где они увеличены [незаконно]» [65, чао VI, цз. 385, 17а].

Это было написано в 1751 г. Текст не оставляет никаких сомнений в том, что центральная власть в лице маньчжурской администрации была полна решимости сократить размах раздачи пожалований и иммунитетных грамот, превратить эти общественные институты из формы проявления центробежных устрем-

лений отдельных феодалов всего лишь в средство поощрения верных сторонников центральной власти.

Несомненно, что тибетская центральная власть, как и всякая центральная власть в подобной ситуации, могла только приветствовать подобное намерение маньчжуров и должна была всеми силами стараться успешно претворить его в жизнь.

Лучшим свидетельством того, что этим намерениям не суждено было сбыться, может служить статья, посвященная тому же вопросу, что и цитированная выше, из «Проекта тибетского уложения», написанного под руководством Фу Кан-аня. В этой статье говорится: «Строго запрещается частным порядком выдавать грамоты, освобождающие от несения повинностей, с тем чтобы трудовые повинности [отбывались всеми] в равной мере. Нам стало известно, что каждый знатный род, каждая богатая семья [в Тибете] добивалась от далай-ламы и панчен-ламы грамот, освобождающих от несения повинностей. Дошло до того, что стоявшие ранее у власти родственники далай-лам и панчен-лам, а также крупные *хутухты* в соответствии с полученными [сверху] полномочиями [сами] раздавали подобные грамоты. Кроме того, многие из арендаторов в имениях, принадлежавших министрам, генералам и крупным ламам, добились от далай-ламы [получения аналогичных] грамот. Некоторые [таким путем] освободились от трудовых повинностей, некоторые — от налогов. И не было никакого предела [подобной практике]» [105, цз. 49, 11а — 11б].

Итак, приведенные в цитатах факты отделены друг от друга 40 годами. Как можно заключить из сопоставления двух статей, это был период дальнейшего распространения иммунитета. Несмотря на ярко выраженное в первой статье желание центральных властей ограничить практику пожалования иммунитетных грамот, за 40-летний период эта практика не только приобрела более широкий размах, но и породила тенденцию со стороны крупнейших феодалов Тибета присваивать себе право выдачи иммунитетных грамот, что раньше являлось прерогативой только центральной власти Тибета. Нам кажется, что это может служить веским доказательством интенсивного проявления центральных устремлений феодалов.

Когда мы говорим, что одной из форм наступления феодалов стал иммунитет, мы вовсе не хотим сказать, что оба эти явления возникли синхронно. Как уже говорилось выше, институт иммунитета, вероятно, возник в Тибете задолго до XVIII в. В данном случае нас этот вопрос не интересует совершенно. Нам важно отметить другое, а именно: тенденция превращения феодального владения в свободную от повинностей по отношению к высшей власти собственность наиболее ярко проявилась во второй половине XVIII столетия в форме налогового иммунитета, расцвет которого произошел вопреки воле центральных властей.

Кроме статьи «Проекта тибетского уложения» о большом размахе жалования иммунитетных грамот и о результатах процесса законного и незаконного присвоения иммунитетных привилегий можно судить еще по некоторым попутным замечаниям, содержащимся в китайских документах.

Так, в одном из докладов императору Фу Кан-ань, жалуясь на трудность транспортировки грузов по тибетской территории, пишет: «Многие, начиная с министров и кончая мелкими чиновниками, не несут *улу*. Заставляют выполнять эту повинность только простой народ. Но тех, кто живет в дальних районах и занимается скотоводством, невозможно собрать и отправить [на выполнение работы], а простой народ, живущий поблизости, из раза в раз направляется на [работы по перевозке грузов] и очень от этого страдает. Выходов из этого положения не так уж много. В связи с этим я думаю, что раз в Тибете скотоводство является [одним из] основных занятий, то среди министров, генералов, управляющих [имениями?], местных больших и малых чиновников, среди лам в каждом монастыре не должно быть таких, которые бы не разводили яков. Если каждый из них выделит [из своего стада несколько голов], необходимых для несения улы, то тогда общими усилиями легко можно будет исправить положение [с перевозками]» [105, цз. 21, 15б — 16а]. Приведенная цитата убедительно говорит о том, что подавляющее большинство феодалов, занимавших какие-либо посты в бюрократическом аппарате, добились освобождения своих хозяйств от несения транспортной повинности. Однако они этим не ограничились.

Как явствует из цитированной выше статьи «Проекта тибетского уложения», подготовленного после непальской кампании, многие из зависимых от крупных землевладельцев крестьян также получали грамоты, освобождавшие их от налогов и повинностей. Разумеется, что получение иммунитетных грамот не было плодом их индивидуальных стараний, а являлось результатом активности землевладельцев, землю которых эти крестьяне обрабатывали.

Насколько успешной была деятельность феодалов в этом направлении, можно судить по одной из статей раздела «Фу сюй» («Оказание помощи») в «Вэй Цзан тун чжи». Статья начинается так: «Весь тибетский народ несет повинности в пользу казны далай-ламы». Далее в ней речь идет о том, что повинности крестьянства очень велики, что надо их как-то сократить, что налоги следует собирать в зависимости от урожая и т. д. Перед упоминанием о единственном в этой статье конкретном мероприятии — снижении норм производимого крестьянами помола казенного зерна — в тексте стоит: «[Нижеследующее распоряжение] не касается крестьян, принадлежащих министрам и родовитым семействам, так как эти крестьяне несут [сравнительно] легкие повинности, а потому должны исполнять

их в прежнем размере. [В связи с чем в настоящее время] нет никакой необходимости заниматься вопросом [уменьшения повинностей этих крестьян]» [59, 337].

В том же разделе содержится сходное утверждение: «Каждая семья родовой знати имеет своих зависимых крестьян. Кроме того, министры, генералы и управляющие районами имеют зависимых крестьян. В каждом монастыре „землю благовоений“, [предназначенную для обеспечения монастыря всем необходимым], обрабатывают крестьяне, от которых храм получает доходы. Хотя эти три категории крестьян по сравнению с крестьянами далай-ламы несут более легкие повинности, однако нельзя ручаться, что среди этих крестьян нет обнищавших» [59, 341].

Первая цитата недостаточно четко говорит о том, имеются ли в виду все частнозависимые крестьяне или только те, которые были обязаны нести повинности в пользу казны. Вторая цитата разрешает это сомнение: из приведенного текста совершенно ясно, что там речь идет о всех частнозависимых крестьянах.

Из первой цитаты не совсем ясно также, подразумеваются ли там только те повинности, которые крестьяне должны были исполнять в пользу фиска, или же общая сумма повинностей, включая сюда и повинности по отношению к землевладельцу. Исходя из второй цитаты можно предположить, что в первом тексте говорится о всей сумме повинностей, хотя некоторая неопределенность в данном случае остается. Однако эта неопределенность текста не может помешать сделать вывод о том, что борьба феодалов за освобождение от налогов и повинностей своих земель привела к определенному результату: положение частнозависимого крестьянина стало более сносным, чем положение казенного. В дальнейшем мы еще остановимся на этом вопросе и увидим, что создававшаяся разница имела большое социальное значение.

Данное обстоятельство означало, что частнофеодальный сектор обеспечил себе лучшие условия воспроизводства хозяйственной деятельности и что он продолжал наступать на интересы фиска, неуклонно добиваясь освобождения феодальных владений от налогов и повинностей в пользу высшей власти и превращения служебных наделов в наследственные, не связанные с исполнением должности владения. Однако то обстоятельство, что известные нам в настоящее время источники сообщают лишь о налоговом и повинностном иммунитете и что в документах нет никакого упоминания о других видах иммунитета — административном, судебном и т. д., — говорит о том, что указанный процесс еще не достиг в своем развитии последней стадии.

Выше говорилось о том, что земли в Тибете находились во владении либо светских, либо духовных феодалов или при-

надлежали казне. Однако только что отмеченная тенденция в развитии феодальной собственности в Тибете могла проявляться в основном во владениях светских феодалов. Что же происходило на церковных и казенных землях?

О церковных землях можно сказать очень мало. В настоящее время у нас нет никакого материала, который бы позволял утверждать, что и здесь шли аналогичные процессы. Да этого и трудно ожидать, поскольку церковные владения, как правило, с самого начала освобождались от налогов и повинностей. Что касается казенных земель, то, так же как и земли светских феодалов, они стали арендой битвы отдельных феодалов с центральной властью, только здесь эта борьба приобрела иные формы.

Тибетский административный аппарат и возможности его использования в частных целях

В предыдущих разделах данной главы была сделана попытка показать, как развивалось наступление феодалов на интересы центральной власти во владениях этих феодалов, как проходило там их вторжение в сферу имущественных интересов казны. В этой борьбе феодал выступал прежде всего как землевладелец. В связи с этим мы вынуждены были остановиться на характере феодальной собственности в Тибете. Это дало возможность обобщить конкретный материал и представить наступление феодалов как процесс развития феодальной собственности. Но в развернувшейся среди господствующего класса борьбе за увеличение суммы ренты, присваиваемой в свою исключительную пользу, это направление борьбы не было единственным: тибетский феодал был не только собственником земли, но и «власть имущим», или, говоря точнее, злоупотреблявшим властью в своих личных интересах.

Против такого разграничения может быть выдвинуто вполне правомерное возражение, что в феодальном обществе владение землей и власть неразрывно связаны, что власть феодалов в конечном счете проистекает из собственности на землю. Все это совершенно справедливо. И тем не менее разделение на два направления наступления класса феодалов, на фиск и крестьянство, кажется нам не только возможным, но подчас и просто необходимым.

Производя подобное разделение, мы руководствовались следующими соображениями. Социальные процессы, которые были порождены наступлением на разных направлениях, безусловно, являются взаимосвязанными, причем изменение в формах феодальной собственности в какой-то мере обуславливает второй процесс, процесс развития и использования частной власти, включая должностное положение. Однако эти процессы не являются тождественными, более того, между ними нет прямой функцио-

нальной зависимости: из наличия одного из них нельзя делать априорного заключения о наличии второго. Они могут протекать по отдельности. Сферы их действия также различны — и в социальном и в пространственном смысле. Если первая сфера имеет своим центром отношения феодальной собственности и находится в основном в пределах феодальных владений, то вторая — охватывает прежде всего аппарат управления, а пространственно совпадает с казенными земельными владениями. Забегая вперед, можно сказать, что социальные следствия, к которым приводят два упомянутых процесса, также различны. Полагаем, что всего этого вполне достаточно, чтобы обосновать разделение наступления феодалов по двум направлениям. Разумеется, это разделение имеет силу лишь в рамках разбираемого вопроса.

Деятельность «власть имущих», по нашему мнению, в свою очередь, целесообразно разбить на два направления. Первое — борьба за власть, второе — борьба за материальные выгоды.

Если вспомнить о том, что наступление класса феодалов в целом проходило под флагом отстаивания частных семейных интересов, то легко понять, что борьба за власть должна была принять форму борьбы крупнейших феодальных фамилий за завоевание и удержание власти. В условиях объединенного Тибета основные усилия феодалов должны были быть направлены на получение и удержание места в аппарате управления.

Этот процесс начался, конечно, не во второй половине XVIII в., а значительно раньше, вероятно, сразу же после объединения страны Далай-ламой V. Однако сейчас мы не можем останавливаться на этом вопросе, требующем специального исследования. В настоящее время нам важно показать, что этот процесс имел место и во второй половине XVIII в., что он создавал условия для использования аппарата управления в частных интересах в таких масштабах, которые привели к появлению в тибетском обществе 50—90-х годов XVIII столетия ряда кризисных явлений, на которых мы и хотим остановиться ниже.

Совершенно очевидно, что, приступая к вопросу о борьбе феодальных семейств за свое место в аппарате управления, следует хотя бы несколько слов сказать об истории образования этого аппарата и об основных принципах его устройства.

Характер политической и административно-хозяйственной организации Тибета был определен в основном в период борьбы Далай-ламы V с Цзанба-ханом за объединение страны. В этой борьбе победила церковь. Она поставила во главе управления человека, обладавшего, по крайней мере теоретически, абсолютной властью внутри страны. Больше того, эта теоретически абсолютная власть иногда становилась практической политической реальностью. Церковь создала также свой аппарат. Но он не стал всеобъемлющим. Большую роль в центральных и местных органах власти продолжали играть светские феодалы.

Насколько можно предположить по составу тибетской бюрократии, центральная тибетская власть не смогла выделить из среды господствующего класса группу, целиком зависимую от центральной власти. Нам неизвестно также, чтобы в период со времени объединения Тибета и до непальского кризиса имели место факты массового поверстания служилых людей поместными или денежными окладами. Строго установленной системы обеспечения должностных лиц не существовало.

Показательным является то обстоятельство, что в той части «Вэй Цзан тун чжи», которая посвящена различным реформам в Тибете в конце XVIII в., можно найти подробнейшее описание земель казенных имений, очень много сведений о налогах и повинностях, наконец, указание о проведении переписи населения, о том, сколько какому «студенту» выдавать в день зерна, но ничего похожего на список служебных наделов найти нельзя [59, 201—216; 327—387]. А ведь, казалось бы, что ему там самое место, что проведение такого мероприятия напрашивалось само собой в то время, когда осуществлялась перестройка аппарата и изменялся порядок выбора на должность, а также происходила значительная чистка аппарата [59, 161—164, 327—387]. Все это заставляет прийти к выводу, что церковь не смогла создать светскую бюрократию, зависимую исключительно от служебных наделов, а вынуждена была примириться с существованием бюрократии, сидевшей на своих исконных землях, для которой служебный надел не стал единственным источником существования, а был всего лишь привеском к исконным наследственным владениям. Примером тому могут служить описанные выше владения семейств Полоная и Пандиты.

Итак, в силу ряда исторических причин в аппарат управления были привлечены феодалы, чье материальное положение не зависело исключительно от высшей власти. Это обстоятельство привело к серьезному социальному последствию. Не сумев создать новых землевладельцев-бюрократов в соответствии с системой обеспечения должностных лиц, высшая тибетская власть столкнулась с трудной проблемой. Оказалось, что в аппарате управления очень трудно «навести порядок». Этому способствовала автономность тибетского аппарата по отношению к общеимперскому.

Лишь две высшие административные должности — *калун* и *дайпон* — находились в поле зрения маньчжурского двора. Кандидаты на эти посты должны были получать утверждение императора [59, 161]. Замещение всех остальных вакансий осуществлялось тибетскими властями [59, 161].

Не было в Тибете ни разработанной системы выборов на должность чиновника, ни возрастного минимума для поступающих на службу, ни классов чиновников, ни строгой системы продвижения по служебной лестнице [59, 161—164]. Поступление на службу на все посты, начиная с *цзы фэна* [59, 161]

и ниже, проходило следующим образом. *Калуны* подыскивали нескольких кандидатов и сообщали о них далай-ламе, который и утверждал их. Управляющие крупными районами получали удостоверения от *амбана* и далай-ламы, остальные обходились без этих формальностей [59, 161—162]. Перемещения проходили, по мнению маньчжуров, бессистемно. Так, на освободившуюся должность казначея или управляющего районом попадали, как правило, люди из обслуживающего персонала Поталы, казначейства и кабинета министров; иногда брали и вообще не служивших, «праздных людей» [59, 162]. На место *калунов* выбирались дети из знатных родов, а не из *дайпонов*, как это следовало бы делать, по мнению маньчжуров. Место же *дайпона* не замещалось следующим по чину военным чиновником, а переходило к малолетним детям занимающего эту должность [59, 162].

Фу Кан-аню и другим маньчжурским чиновникам, писавшим о тибетском аппарате, такое положение резко бросалось в глаза вследствие его несходства с имперским бюрократическим аппаратом. Чиновники из Пекина склонны были объяснять данное положение результатом злоупотреблений [59, 161—162, 177—179]. Это, конечно, не так. Все это скорее являлось отражением той ступени развития, на которой находились тибетское общество в целом и его правящий класс в особенности.

Еще в начале XVIII в. власть в тибетской провинции из поколения в поколение принадлежала знатным местным родам [139, 173]. После Полоная местная аристократия сошла со сцены. Страна была поделена на 23 района, во главе каждого из них были поставлены два чиновника, штатский и военный, с равными полномочиями. При них находился штат помощников и казначейство [187, 233—234]. По всей вероятности, на этих же принципах была основана система местного управления и во второй половине XVIII в.

Насколько можно судить по «Вэй Цзан тун чжи», в Тибете существовало в это время 90 районных управлений, во главе которых стояли 125 чиновников, из них 34 человека — духовного звания [59, 208—209]. Значительный отряд местной администрации составляли чиновники, заведовавшие казенными имениями [59, 355]. Согласно списку, приведенному в том же источнике, таких имений в конце XVIII в. было 190 [59, 357—362]. К местной администрации можно отнести управляющих многочисленных провинциальных *хутухт*, так как эти управляющие утверждались в Лхасе [59, 252, 254].

Военная служба не являлась важным занятием тибетской аристократии. Так, в одном из своих докладов Фу Кан-ань писал о состоянии тибетской армии: «В обычные дни у *дайпонов* (тибетских военачальников.— А. М.) нет войск, которыми они могли бы располагать. Если случается надобность в отправке [солдат], то их набирают по деревням, и это ничем не отли-

чается от назначения людей для исполнения транспортной повинности» [59, 165]. Разумеется, что такое положение армии должно было сказаться на общественной значимости ее командного состава. Кроме того, фактическое отсутствие армии лишает нас возможности рассмотреть военную службу феодалов с точки зрения использования служебного положения в целях присвоения дополнительной доли прибавочного труда эксплуатируемого населения, что, в сущности, является единственной целью и причиной, по которой предпринят разбор административного устройства.

Описывая выше семейство Габши, мы уже отмечали, что феодалы в качестве «власть имущих» стремились к закреплению за своим семейством какого-либо места в аппарате управления или по крайней мере определенного ранга. Возникновение же традиционных связей между служебной должностью и определенным семейством служило прочным фундаментом для использования этой должности в частных интересах.

Перейдем теперь к обсуждению следующего вопроса. Опираясь на приведенную выше схему аппарата, мы попытаемся выяснить, какие конкретные возможности предоставляли вотчиннику-бюрократу некоторые должности. Будучи не в силах остановиться на всех должностях, упомянем, как самые показательные, лишь наиболее важные и наиболее характерные. Начнем сверху.

Номинально высшая тибетская власть находилась в руках далай-ламы [187, 217—223]. Практика выбора далай-ламы общеизвестна. В качестве духовного лица, главы ламаистской церкви, он почитался священной особой — перевоплощением духа бодисатвы Авалокитешвары. Согласно буддийским верованиям, Авалокитешвара пребывал в этом мире для того, чтобы направлять все живые существа по пути спасения. Поэтому со смертью далай-ламы дух Авалокитешвары не покидал землю, а переселялся в какого-нибудь по тем или иным соображениям приглянувшегося ему ребенка. Как правило, ребенка обнаруживали в определенных кругах общества. Так, по преданию, Далай-лама III был сыном крупного тибетского чиновника, Далай-лама IV происходил из монгольской княжеской семьи, Далай-лама V родился в семье наместника провинции [52, 236—259], Далай-ламу VI считают сыном Лхабсан-хана [188—373], а Далай-ламу VIII родился от сестры Панчен-ламы III и был двоюродным братом халхаского иерарха [52, 265].

После того как ребенок становился далай-ламой, его семья получала дворянское достоинство (если до того не имела такового) и становилась обладательницей наследственного титула *гуна*. Разумеется, что сам далай-лама, несмотря на пребывание в нем духа бодисатвы Авалокитешвары, не мог управлять государственными делами по крайней мере вплоть до совершеннолетия. Естественно, что это создавало возможность для «свято-

го семейства» приобрести большое влияние в правительственном аппарате и играть в политике видную роль. Естественно также, что это семейство получало доступ ко всем каналам, которые только можно было использовать, чтобы заложить основу своего дальнейшего благосостояния.

Так, в третьей статье «Проекта тибетского уложения», подготовленного под руководством Фу Кан-аня, сказано: «Издавна многие родственники далай-лам и панчен-лам лично [принимали участие] в управлении делами. Так, недавно дядя далай-ламы А-чжань-ла и отец панчен-ламы Палдан Дуньчжуб, действуя самочинно, решили вести переговоры о мире [с гурками], а младший брат далай-ламы Лобзан Гэдун-рэпга, пользуясь силой и влиянием [своего брата], вел себя беспутно и учинял скандалы. Известно, что, когда пренебрегают своим долгом, злоупотребления начинают густо разрастаться» [105, цз. 48, 17а — 17б].

Эти примеры не являются исключениями из правила. При прежних иерархах положение было сходным. Очень влиятельной политической фигурой был отец Далай-ламы VII. Он был центральной фигурой, вокруг которой разворачивались политические интриги в Потале. За это он был вызван в Пекин на дознание. Там он был вынужден дать обещание никогда не вмешиваться в политику. Но тем не менее император, решив ослабить его влияние на сына, запретил этому политикану жить в Лхасе. Ему было дозволено поселиться в деревне в трех днях пути от столицы и посещать Лхасу лишь раз в году [187, 155, 158]. Нечто подобное случилось и при Далай-ламе VIII. Младший брат Далай-ламы VIII и его окружение не давали никакого жителя купцам и паломникам. Их действия приняли такой размах, что об этом стало известно в Пекине, в результате чего император вызвал главного зачинщика в столицу [188, 385].

Кроме политических интриг и скандалов родственники великих лам занимались и более прозаической деятельностью. Так, в «Вэй Цзан тун чжи» сказано о казначейском ведомстве: «Отныне подчинить его *амбаню*... и не допускать, чтобы младшие братья и другие родственники далай-ламы и панчен-ламы, а также *шанчжотба*, пользуясь случаем, как и прежде, ловили [там] рыбу [в мутной воде]» [59, 177—178].

Своеобразный метод избрания двух иерархов «желтой секты» служил постоянным источником пополнения феодальной знати и непрерывно выводил на арену потенциальных временщиков. Однако подобное счастье, которое было, вероятно, пределом мечтаний для каждой феодальной семьи, выпадало на долю очень немногих, остальным приходилось довольствоваться меньшим.

Выше мы уже упоминали о том, какая большая власть находилась во второй половине XVIII в. в руках регентов. Распоряжались они ею так же, как родственники великих лам. Так,

регент *Джиронг-хутухта* Ешэ Лобзан действовал заодно с младшим братом Далай-ламы VIII и в конце концов был вызван в Пекин и смещен [183, 385].

Богатые возможности для использования своего служебного положения в частных интересах открывала должность министра. В середине XVIII в. *калун* являл собой нечто большее, чем должностное лицо. Это был сановник, облеченный очень большой властью. Во времена Полоная *калуны* были ответственны только перед ним, никаких регулярных заседаний кабинета министров не происходило. Каждый вел свои дела отдельно, у себя «на дому» [187, 224]. Больше того, *калуны* сами набирали себе штат [65, чао VI, цз. 385, 16а], при сыне Полоная были даже случаи использования фаворитами на службе своих рабов [187, 257]. После 1751 г. характер кабинета изменился: он стал коллегиальным органом, где решения должны были приниматься коллективно [187, 225]. Тем не менее *калуны* по-прежнему располагали большим простором для деятельности в частных интересах.

За свою службу *калуны* не получали регулярного жалованья [105, цз. 46, 1б]. Вместо этого, как мы уже говорили, им выдавали из казны земельный надел с домом. Надел считался служебным. Однако, как правило, он переходил в частную собственность и при смене *калуна* обратно в казну не возвращался [105, цз. 49, 18а—18б]. Это первая, далеко не самая главная, возможность присвоения земли.

Вторая возможность — это дарения. Выше уже упоминалось о том, сколько земли получил в дар от далай-ламы Пандита.

Третью возможность давали широко практикуемые незаконные конфискации. Это было, так сказать, «побочным продуктом» судебной деятельности *калунов* и всех подведомственных им судебных чинов. Вторым «побочным продуктом» этой же деятельности было присвоение чиновниками судебных штрафов. В «Проекте тибетского уложения» Фу Кан-аня говорится по этому поводу: «Надлежит строго запретить несправедливые штрафы и самочинную конфискацию [частного] имущества. Как показало расследование, у тангутов при тяжбе, а также при решении дел об убийстве и ограблении широко применяется практика штрафов, смягчающих или заменяющих [наказание]. Местные обычаи в Тибете установлены традицией, поэтому судебное разбирательство [там] невозможно вести на основе законов внутренних земель. Но тибетский обычай [тоже] предусматривает определенные нормы штрафов. [Поэтому и здесь] надлежит определять размер штрафов в зависимости от вида и тяжести преступления. Только так можно смирить дух людей и решить тяжбу. [Однако] в последние годы причастные к этому делу *калуны* и *ланцзыся мибэни* выносили несправедливые решения, произвольно снижали или завышали обычные тибетские нормы [штрафов и наказаний]. Если [им] попадался че-

ловец из зажиточной семьи, то к положенному штрафу ему прибавляли сумму в несколько раз большую, а полученное серебро, золото или скот не всегда или не полностью сдавали в казну. Все это неминуемо приводило к тому, что [должностные лица] начинали ловить рыбу [в мутной воде] и набивать [себе] карманы. Кроме того, *калуны* довольно часто, руководствуясь [лишь] своими личными пристрастиями, самовольно распоряжались судьбой и имуществом подчиненных. Некоторые писали неправдивые донесения далай-ламе на случайно совершивших небольшой проступок чиновников, а затем немедленно производили конфискацию имущества их семей. [Эти действия] причиняют бесконечно много вреда: впредь надлежит распорядиться, чтобы *амбаню* для хранения в *ямыне* представили один экземпляр записанного перевода старых [тибетских] правил, за что и в каком размере взимать штраф, чтобы это дело упорядочить.

Если возникает потребность квалифицировать преступление, то об этом непременно следует доложить *амбаню*, с тем чтобы он обдумал все и вынес решение о применении [к данному случаю] закона об описи и конфискации имущества. Кроме много раз провинившихся алчных мздоимцев, о которых докладывают *амбаню* и с которыми он разбирается сам, за все остальные проступки общественного и частного характера надлежит самим [калунам] наказывать по справедливости.

Строго запрещается самочинно выносить решение об описи и конфискации. Того из *калунов*, кто осмелится самочинно и без достаточных на то оснований произвести конфискацию, смещать, а имущество семьи того *калуна* конфисковать и отдать пострадавшему. Пусть [эти меры наказания] послужат предупреждением другим» [105, цз. 49, 146—16а].

Мы привели полностью данную статью уложения, потому что она настолько красноречива, что не требует никаких комментариев. Тем не менее остановимся на некоторых моментах. Чтобы дополнить картину безграничного произвола, который царил в тибетских органах правосудия, следует учесть, что она относится к тому времени, когда *амбань* не имел фактически никакой реальной власти и, следовательно, ни в какой мере не мог ограничивать деятельность тибетских судей. Отметим также, что в статье разгул произвола в тибетских судах относится к «последним годам», т. е. к недавнему времени. Надо сказать, что это выражение повторяется и в других статьях, посвященных различным нарушениям законности [105, цз. 49, 8а]. Вряд ли это является просто риторическим приемом или отражает обывательский взгляд на мир: раньше, дескать, было лучше. По нашему мнению, здесь нашла свое отражение смена политических режимов. Когда власть находилась в сильных руках Полонная, бюрократическая знать была стеснена в своих действиях [187, 223]. Когда же центральная власть ослабла, злоупотреб-

ления, естественно, приобрели более широкий размах. Кстати, в одной из статей «Проекта тибетского уложения» Фу Кан-аня прямо сформулирована мысль о непосредственной зависимости самоуправства *калунов* от слабости центральной власти. Там говорится: «В сущности, всеми делами в Тибете должен был управлять *амбань*; однако *амбани* издавна лишь занимали место и никогда не делали попытки принять участие в делах. Такое положение сложилось не в один день. Это давняя традиция. *Калуны*, воспользовавшись тем, что далай-лама, будучи чистым [от грехов этого мира], посвящает себя служению религии и не может заниматься общественными делами, используют авторитет и власть далай-ламы, чтобы, злоупотребляя [служебным положением], действовать в целях личного обогащения и вести себя самовольно во всех делах. [Итак], *амбань* раньше плохо представлял общую обстановку и отказывался от участия в делах, далай-лама же перепоручал все *калунам*, которые делали что хотели, так что дела в Тибете шли хуже день ото дня» [105, цз. 48, 106—11а]. Легко понять, как эта свобода использовалась *калунами*.

Большие возможности для деятельности в своих личных интересах открывались перед *калунами* на их хозяйственном поприще, где они почти бесконтрольно распоряжались казенным имуществом. Этому в значительной степени способствовало несовершенное устройство казначейского ведомства: структура его была громоздкой, не было четко выраженной системы соподчинения, отчетность не была налажена, его работу трудно было контролировать из-за нерегулярности налоговых натуральных и денежных поступлений [59, 178—182], из-за запутанной организации их хранения, из-за того, что такая важная статья дохода тибетского казначейства, как пожертвования, вообще поддавалась лишь приблизительному учету. Легко понять, что самовластие *калунов* находило здесь весьма подходящую почву и должно было приносить богатые плоды. И действительно, плоды были настолько значительными, что о них узнали в Пекине. В одном из императорских указов, помещенных в «Вэй Цзан тун чжи», прямо сказано: «Казначей и министры незаметно орудовали [в казначействе] как хотели. Откуда, спрашивается, взялось [все] богатство, накопленное семьями казначеев Даньцинзнь Баньчжура и Чжаши Дуньчжуба (оба *калуны*.— А. М.)? Если бы они не занимались стяжательством, ловя рыбу [в мутной воде], то каким бы образом они сумели приумножить свое богатство?» [59, 178]. Не следует забывать, что *калуны* имели официальный доступ к казенному имуществу. Как известно, *калуны* не получали определенного жалованья за свою службу, вместо этого им выдавали из казначейства ячменную муку (*цзамбу*) и масло. Определенных норм установлено не было [105, цз. 46, 2а]. Нечего и говорить, что при самовластии *калунов* это была очень удобная для них практика.

Излишним будет разъяснять, что министры только возглавляли подобную деятельность, участвовали же в ней все многочисленные чиновники казначейского ведомства по мере своих сил и возможностей, которые открывало им их служебное положение [59, 177—182].

Посмотрим теперь, как удавалось пожить на казенный счет той части бюрократии, которая была непосредственно связана со сбором налогов с населения. Обратимся вновь к «Проекту тибетского уложения» Фу Кан-аня. Там, между прочим, есть такое место: «Как показало расследование, все населенные пункты [Тибета] хотя и подчинены далай-ламе, но так как *хутухты*, *хамбо-ламы* (настоятели), управляющие районами и другие должностные лица в большинстве случаев кормятся с [подведомственных им] земель, то далай-ламе неоткуда узнать, увеличилось или уменьшилось население, есть или нет беглые» [105, цз. 49, 12а—12б]. Далее в статье говорится о необходимости произвести перепись населения.

На первый взгляд может показаться, что эта статья «Проекта тибетского уложения» не имеет прямого отношения к налоговой системе. На самом деле это не так. Она касается двух весьма важных в этом плане моментов. Во-первых, здесь сказано, что центральная тибетская власть не имела точных сведений о том, сколько в каком месте живет народу. Следовательно, число налогоплательщиков она могла определить лишь приблизительно. Во-вторых, в статье говорится, что не только церковные, но и светские чиновники кормились с вверенных им земель. Если соединить эти два обстоятельства, то становится совершенно ясным, что при таких условиях центральная власть не имела возможности точно определить, какая часть действительных налоговых сборов оставалась в руках местных чиновников, а какая поступала в казну.

Обратимся теперь к статье, непосредственно относящейся к сбору налогов. Там сказано: «В тибетской земле каждый населенный пункт в качестве налоговых сборов должен сдавать различные продукты. В местах, расположенных недалеко от Переднего Тибета, налоги собирают *цзичжундиба*, подальше налоги собирает местное управление, которое затем отправляет их в казначейство. Однако недостойные *цзичжундиба* и управляющие районами тянут и не сдают [в срок] собранные налоги, что дает им возможность ловить рыбу [в мутной воде]. А некоторые же [доходят до того, что], собрав полностью налоги за текущий год, [тут же] собирают в счет будущего, не освобождают народ от уплаты налогов за дворы беглых, чем причиняют ему большие страдания» [105, цз. 49, 19а—19б].

Насколько можно судить по «Вэй Цзан тун чжи», *цзичжундиба* рассылались не только в ближние, но и в дальние места. Так, в разделе «Фу суй» («Оказание помощи») сказано: «Казначейство далай-ламы ежегодно отправляет во все места для

сбора налогов *цзичжундиба*. Существовал обычай сравнивать их успехи и неудачи. Выяснено, что эти специально посылаемые *цзичжундиба*, желая выслужиться, без разбору одинаково строго требовали со всех уплатить налоги» [59, 339]. Тот же источник указывает, что этим чиновникам было свойственно желание не только выслужиться, но и (в компании с местными чиновниками) как можно больше вытянуть из податного населения [59, 377].

Итак, из приведенных выше фактов можно сделать вывод, что налоговый аппарат был громоздким и бесконтрольным, а значит, «емким»: из крестьян выжималось намного больше «положенного», так что сбор государственных налогов в Тибете второй половины XVIII в. был неразрывно связан с поборами со стороны должностных лиц в свою личную пользу. Причем надо отметить, что эти поборы были значительными.

Для характеристики возможностей использования службы в частных целях полезно остановиться на еще одной группе местной тибетской администрации — на администрации казенных имений. Специфика здесь заключается в том, что управление имением давало этой группе чиновников широкие возможности распоряжаться трудом приписанного крестьянина в его натуральной форме.

В Тибете в каждое казенное имение назначались чиновники: *цзыфэн* — управляющий, вероятно ответственный за сбор урожая, и *шодоба*, выполнявший, наверное, функции надзора [59, 355]. В каждом имении была измерена площадь пахоты и определена норма урожайности, а следовательно, и сумма поставок в казну. Собранное сверх этой нормы поступало в личное пользование управляющего [59, 357—362, 355]. Это был, так сказать, узаконенный доход должностного лица.

Естественно, что эта «законная» практика толкала администрацию имений на далеко не законные действия. Стремясь оставить себе как можно больше, чиновники выдавали крестьянам больше зерна, чем это нужно было для засева пахотной площади имения [59, 355]. Где сеять эти семена — это уже было заботой земледельца, а не чиновника. Последний же взыскивал с крестьянина осенью урожай исходя из общего количества выданного зерна и таким образом значительно увеличивал долю присваиваемого прибавочного продукта.

В зависимости от размера пахотной площади казна прикрепляла к каждому имению определенное количество крупного рогатого скота. Администрация либо продавала, либо присваивала себе этот скот, заставляя крестьян обрабатывать казенную землю своим скотом [59, 355, 357—362].

Не лишним будет заметить, что крестьяне удаленных от центра имений не знали ни нормы приходящегося на их долю посевных семян, ни количества причитающегося им для обработки полей рабочего скота [59, 355—356]. Естественно, что

в этих условиях администрация имений чувствовала себя бесконтрольным хозяином труда приписанных к имениям крестьян.

Кстати говоря, незнание крестьянином размера причитающихся с него повинностей является не просто следствием его темноты и забитости, а отражает определенный этап классовой борьбы при феодализме. В упорной борьбе эксплуатируемое крестьянство добивается от феодалов строгой фиксации размера налогов и повинностей. Без этой выужденной уступки со стороны эксплуататоров крестьянское хозяйство не могло бы успешно развиваться. Из сказанного выше вытекает, что крестьяне Тибета еще не добились или, во всяком случае, не полностью добились признания, а тем более соблюдения со стороны феодалов определенной нормы эксплуатации.

Администрация имений самым беззастенчивым образом пользовалась этим обстоятельством. Нарушая очередность несения казенной «барщины», чиновники направляли на работу в имение гораздо больше людей, чем требовалось, а потом предоставляли им возможность за деньги откупиться от работы [59, 355]. Особенно удобной эта практика была для тех чиновников казенных имений, которые частным (незаконным) порядком покупали землю. Земля нуждалась в рабочих руках. Поэтому эти землевладельцы выдавали свою землю за казенную и обрабатывали ее руками казенных крестьян [59, 356], путем привлечения к исполнению повинности большего числа людей.

По-видимому, механизм отчуждения прибавочного продукта труда казенных крестьян в личную пользу должностных лиц не только позволял добиваться значительных результатов, но и был достаточно «отработан». Доказательством тому служит то обстоятельство, что некоторые управляющие имениями могли не заниматься хозяйством лично, а возложить заботы на более мелких чиновников, выделяя им небольшую долю прибавочного продукта. Вероятно, в успешном осуществлении этой задачи должностные лица могли не сомневаться [59, 355].

Совокупность нарушений и злоупотреблений, творимых тибетскими чиновниками, на наш взгляд, довольно убедительно свидетельствует не только о бесконтрольном характере власти должностных лиц, но и о развитии из этой бесконтрольности частной по своему характеру власти государственных чиновников над населением. Яркие примеры проявления частной власти дает деятельность администрации казенных имений, так как здесь существо процесса выступает в наиболее обнаженном виде: должностное лицо присваивает себе функции землевладельца. Этот процесс сливался с другим, противоположным процессом — процессом присвоения землевладельцами функций государственных чиновников, о чем говорилось выше.

Во многих районах Тибета земля нуждалась в орошении. Не совсем ясно, в чьем владении находилась оросительная система. Насколько можно судить по «Вэй Цзан тун чжи», по всей

вероятности, на казенных землях она была либо казенной, либо общинной. Естественно, что в условиях роста частной власти на местах оросительная система стала благодатным полем деятельности для магнатов и местных чиновников. Вот что говорится по этому поводу в «Вэй Цзан тун чжи»: «Из-за того, что магнаты и управляющие районами вымогают деньги [за пользование оросительными сооружениями], а родовитая знать захватывает арыки, бедные крестьяне не могут получить вовремя воду, отчего многие крестьянские хозяйства приходят в упадок, и крестьяне бросают их» [59, 336].

О росте частной власти магнатов над населением говорит и широко распространенная во второй половине XVIII в. практика принудительного обмена чая на крестьянский хлеб. Разумеется, что в этой сделке все условия диктовал феодал и совершалась она далеко не по рыночным ценам [59, 342].

Но, пожалуй, наиболее тяжелым бременем на плечи казенных крестьян ложилось использование феодалами транспортной повинности — *улы* — в своих частных целях. Официально крестьяне должны были предоставлять транспортные средства и пропитание чиновникам, ехавшим по казенной надобности и имевшим при себе соответствующее удостоверение. Монастырские поместья были освобождены от несения этой повинности [65, чао VI, цз. 1421, 14а—14б]. Дворяне, как уже упоминалось выше, также старались уклониться от нее любым способом. Таким образом, вся тяжесть *улы* падала на плечи казенного крестьянства. Это усугублялось тем обстоятельством, что крупные чиновники добивались от правительства далай-ламы специальных удостоверений на право бесплатного пользования *улой* в частных целях — это было особенно удобно для лиц, занимавшихся торговлей.

Чтобы понять, насколько выгодна и важна была система *улы* для феодалов, приведем такой пример. Англичане впоследствии экспортировали ланкаширскую одежду в Сычуань двумя путями. Один путь — парходом до Шанхая и затем вверх по Янцзы. Второй — из Индии через Тибет. В результате оказывалось, что товары, которые пересекли один из наиболее труднопроходимых высокогорных районов земного шара, покрыв путь более чем 2 тыс. км, могли конкурировать в цене с товарами, доставленными парходом [166, 14—15].

Нелишним будет заметить также, что период наиболее интенсивного передвижения совпадал, как правило, с сезоном сельскохозяйственных работ: крестьянам приходилось отрываться от своего хозяйства в самое горячее время иногда на три-четыре месяца [187, 232].

Все эти злоупотребления делали еще более невыносимым для казенного крестьянства и без того тяжелый налоговый гнет. Если принять во внимание характер бюджета местного тибетского правительства [59, 180], т. е. то обстоятельство, что кро-

ме изыскания средств на нужды административного аппарата казначействам Лхасы и Ташилумпо приходилось поддерживать субсидиями крупнейшую паразитическую корпорацию тибетского общества — ламаистскую церковь [59, 180], то станет ясным, как велики должны были быть налоги на казенных крестьян. Для примера можно сказать, что ежегодные праздники, сопровождавшиеся большим стечением лам в Лхасу, уносили 70 900 лянов из общего денежного поступления, составлявшего 127 тыс. лянов в год [59, 180], тогда как расходы на армию составляли в 1792 г. немногим более 10 тыс. лянов [59, 167].

По некоторым подсчетам можно определить, что один только поземельный налог отнимал у казенных крестьян более трети получаемого урожая¹⁵. Кроме того, крестьянин-арендатор казенного земельного надела должен был платить налог со скота, доставлять дрова, фураж, производить помол [59, 336, 337], нести уже упоминавшуюся транспортную повинность и т. д. Ко всему этому добавлялась эксплуатация казенного крестьянства через государственный аппарат и на основе частной власти земельных магнатов. Казенное крестьянство не в силах было нести такое бремя: оно катастрофически нищало и должно было государству. Известно, например, что задолженность казенных крестьян лишь за три года (1791—1794) составляла 40 тыс. лянов серебром [59, 334], что приблизительно равнялось трети денежных поступлений в казначейство Лхасы за год. Даже маньчжурские чиновники вынуждены были признать, что многие казенные крестьяне Тибета «не имели ни крова, ни одежды, ни пищи» [59, 334].

Таким образом, создалось весьма нежелательное и опасное для правительства далай-ламы положение, когда плательщиком в казну оказалась наиболее бедная часть тибетского крестьянства — казенные крестьяне [187, 229], ибо, как мы уже упоминали выше, монастыри и дворянство, пользуясь завоеванными у правительства привилегиями, имели возможность взимать со своих крестьян несколько более легкую подать, чем налоги на казенных землях, и не так обременять своих крестьян различными повинностями [59, 341].

Это обстоятельство вызвало массовое бегство крестьян с казенных земель. Крестьяне бежали от безнадежной задолженности и бесчисленных повинностей, от притеснения магнатов и чиновников, бросали земельный надел и свое нищенское хозяйство и уходили прежде всего на земли монастырей и дворян [59, 334] либо пополняли собой армию нищих, которая ютилась даже у резиденции далай-ламы Поталы [59, 334]. Казенные земли пустели, посевные площади сокращались [59, 345].

Легко понять, что, прогрессируя, этот процесс мог привести к двум результатам. Во-первых, опустение казенных земель и

сокращение запашки на них рано или поздно повлекли бы за собой расстройство финансов и серьезно подорвали экономическую основу центральной власти в Тибете. Во-вторых, приток рабочей силы на земли дворянства должен был содействовать развитию его хозяйства.

В начале этой главы были отмечены два момента, которые, по нашему мнению, наиболее важны для определения позиций, занимаемых классом тибетских феодалов маньчжурской империи. Это, во-первых, монопольное политическое и экономическое господство тибетских феодалов в пределах территории Тибета, и, во-вторых, отношение Тибета с маньчжурской империей. В середине XVIII столетия в Тибете произошло ослабление центральной тибетской власти. Это дало возможность тибетским феодалам повести наступление на фиск и крестьянство. В условиях действия двух отмеченных выше факторов содержанием наступления правящего класса была борьба отдельных феодальных семей за свои интересы. Наступление пошло по двум направлениям. На первом — феодал выступал как землевладелец-вотчинник, на втором — как обладающий властью. В результате жизнь тибетского общества второй половины XVIII в. стали определять следующие процессы. Во-первых, процесс превращения условных земельных держаний в частную феодальную собственность, близкую к сеньориальной. Во-вторых, процесс образования связей частного характера между феодальными семействами и аппаратом управления. В-третьих, использование классом феодалов аппарата управления в своих частных, семейных интересах. В-четвертых, более быстрое обнищание казенного крестьянства по сравнению с частнозависимым крестьянством. В-пятых, нищенское существование казенного крестьянства в самом буквальном смысле слова и бегство его на земли феодалов.

Легко понять, что сохранение подобного положения было заветной мечтой класса тибетских феодалов, и прежде всего тибетской олигархии. Следовательно, можно с уверенностью предположить, что политический курс правящего класса будет направлен прежде всего на сохранение *status quo* в Тибете. Но фундаментом этого *status quo* было монопольное политическое и экономическое господство тибетских феодалов в пределах тибетской территории. Надо сказать, что в середине XVIII в. это господство не опиралось на реальную расстановку сил в империи. Оно зиждилось лишь на том, что у центральной имперской власти не возникло пока никакой необходимости ущемлять тибетских феодалов в социально-экономической или политической сфере. В Лхасе отлично понимали, что в случае необходимости императорское правительство пойдет на подобные меры и ничто не в силах будет ему противостоять. Это, по нашему мнению, заставляло тибетских феодалов видеть во всяком вмешательстве центральной власти в тибетские дела потенциальную

угрозу своему экономическому и политическому господству в Тибете и проводить политику «соблюдения определенной дистанции».

Надо сказать, что политическая обстановка второй половины XVIII в. вначале как нельзя более благоприятствовала проведению этой политики. Дело в том, что интенсивность маньчжурско-тибетских отношений в эти годы резко спала. Объяснялось это следующим. Вплоть до середины XVIII столетия центральное место в маньчжурско-тибетских отношениях, как мы старались показать в начале нашей работы, занимала монгольская проблема. В то время Тибет был важен для маньчжуров прежде всего в связи с их политикой в Монголии: Лхаса — столица ламаизма — могла стать центром объединения разрозненных монгольских племен, но могла стать и проводником маньчжурского влияния среди монголов. Поэтому перед маньчжурами на первом месте стояла задача обеспечить стабильную проманьчжурскую ориентацию Тибета, в связи с чем их основные усилия были направлены на создание в этой стране угодного Пекину правительства и на обеспечение контроля за его деятельностью. Поэтому, например, министры — резиденты цинского двора вплоть до войны с Непалом исполняли в Тибете скорее функции надзора, чем управления. К собственно тибетским делам маньчжуры проявляли мало интереса.

В соответствии с указанным направлением маньчжурской политики сложились и конкретные политические формы подчинения Тибета — контроль через *амбаней* и обязательные регулярные посольства иерархов ламаистской церкви ко двору. В тот период эти формы удовлетворяли требованиям пекинского правительства. Нетрудно понять, что в сложившихся условиях правящий класс Тибета располагал полной автономией во внутренних делах.

Во второй половине XVIII в. монгольская проблема была в основном решена — разгромом Джунгарского ханства закончилось подчинение монгольских племен Китаю. Потеряла актуальность и тибетская проблема: Лхаса утратила в глазах цинского правительства важное политическое значение центра возможного объединения монгольских племен. Поэтому интерес Пекина к тибетским делам в значительной мере ослаб. И, как мы уже говорили выше, интенсивность китайско-тибетских отношений спала.

Если не считать визита Панчен-ламы III в столицу, можно сказать, что с 1751 по 1788 г. в отношениях между Тибетом и империей Цин не произошло никаких сколько-нибудь существенных изменений. Процесс постепенного подчинения Тибета маньчжурам прекратился, прекратилось и какое бы то ни было заметное изменение форм контроля и управления Тибетом со стороны центрального правительства. Для возобновления этого процесса необходимо было изменение политической обстановки,

возникновение такого политического фактора, каким на первом этапе являлась борьба маньчжуров за покорение Монголии, ибо ничто в отношениях между Тибетом и центральным правительством не побуждало последнее предпринимать какие-либо шаги в указанном направлении.

На первый взгляд может показаться, что возникшие во второй половине XVIII в. тибетско-непальские разногласия вряд ли сыграют эту роль. Если маньчжуры были некогда кровно заинтересованы в положении дел в Монголии и пристально следили за каждым шагом тибетцев в их отношениях с монголами, то о существовании Непала в Пекине слыхали очень мало. По сообщениям министра-резидента в Тибете, было известно, что правители трех соседних с Тибетом княжеств захотели установить отношения с Китаем, но, так как их путешествие в столицу заняло бы очень много времени, их миссиям с «данью» было разрешено ограничивать свой маршрут Тибетом [184, 3].

Вполне вероятно, что тибетско-непальские разногласия могли остаться в Пекине незамеченными. Тем более что, как мы уже говорили, сложившиеся в «монгольский» период развития формы контроля и руководства Тибетом со стороны центрального правительства обеспечили тибетцам полную автономию во внутренних делах или, точнее, в делах, непосредственно не затрагивавших маньчжурские интересы. И это тем более, что тибетцы имели все основания прилагать и прилагали большие старания к тому, чтобы в Пекине не заметили их разногласий с Непалом.

Но для этого надо было, чтобы тибетский правящий класс сам урегулировал возникший конфликт. Но именно этого-то он и не сумел сделать. И опять-таки в силу тех же самых причин. Поглощенный борьбой за частные семейные интересы, класс тибетских феодалов не мог проводить по отношению к своему противнику твердую политику. Политика «соблюдения определенной дистанции» в отношениях с маньчжурами нашла свое естественное дополнение в политике всемерных проволочек в непальском конфликте. В этом нет ничего удивительного, ибо и тот и другой курс выросли на единой социально-экономической основе.

Глава 3

СТАТУС ТИБЕТА В ПЕРИОД ТИБЕТСКО-НЕПАЛЬСКОГО КОНФЛИКТА В КОНЦЕ XVIII в.

В предыдущих главах мы пытались показать, что маньчжурско-тибетские отношения не выходили за рамки очень узкого круга вопросов внешнеполитического характера, группировавшихся в основном вокруг центральной проблемы — сохранения мира в Монголии. Важнейшие сферы общественной жизни Ти-

бета — экономика, торговля, включая внешнюю, и даже частично внешнеполитические связи — находились за пределами регламентации со стороны маньчжуров. Следовательно, о статусе Тибета как составной части империи, о статусе Тибета как страны говорить применительно к этому периоду вряд ли целесообразно. Тибет входил в зону влияния империи маньчжуров, в пределах которой их коренные интересы, прежде всего сохранение господства над Китаем, требовали поддержания спокойствия. Однако это вовсе не значило, что даже в этом отношении он являлся неотъемлемой частью империи. Наоборот. Его отделенность, отъединенность чувствовались и здесь. И это, пожалуй, никогда не проявлялось с большей силой, чем во время вооруженных конфликтов.

Ниже на ряде примеров, на ходе дипломатических переговоров, на разрешении различных казусов, возникавших во время похода маньчжуров в Непал, на анализе ряда документов и отдельных формулировок мы попытаемся показать, что в момент маньчжурско-тибетско-непальского конфликта в конце XVIII в. статус Тибета по-прежнему оставался лишь личным статусом великих лам и не имел ничего общего с современными международно-правовыми понятиями, основанными на территориальном принципе.

Дипломатические переговоры маньчжуров и тибетцев с непальцами

Выше мы довольно подробно останавливались на причинах и развитии тибетско-непальского конфликта. Этот конфликт, возникший в сфере денежного обращения, затрагивал жизненно важные интересы обеих сторон; он тянулся много лет, и никаких перспектив его разрешения не предвиделось, пока гурки не перешли к открытым военным действиям. Естественно, что как конфликт военный это событие сразу же попало в поле зрения маньчжурской администрации. Интересно отметить, что именно в таком виде тибетско-непальские разногласия и появляются впервые в официальных китайских документах и продолжают в них фигурировать в качестве прежде всего военного столкновения вплоть до повторного нападения непальских войск на Тибет.

Когда в конце лета 1788 г. гурки захватили в Тибете населенные пункты Нелам, Джиронг и Джонка [65, чао VI, цз. 1309, 48а—50а; цз. 1310, 106—116; 105, цз. 18, 86], тибетское правительство предпочло пойти на возобновление переговоров с Непалом [201, 161]¹. Пекин прореагировал на тибетско-непальский пограничный инцидент, отправив для участия в переговорах специальную миссию, во главе которой находился крупный маньчжурский чиновник Э Хуй. Таким образом,

переговоры, которые начались в первой половине 1789 г. на юге Тибета, оказались трехсторонними [105, цз. 38, 9а—10б]. Однако они развивались по двум изолированным каналам и имели совершенно различные, никак не связанные друг с другом предметы обсуждения².

В тибетско-непальских переговорах важнейшим был вопрос контрибуции. Вначале непальская сторона определила размер тибетской контрибуции в 1 тыс. слитков серебра ежегодно [105, цз. 38, 10а—10б]. Установившая эту сумму, гурки исходили из того, что Тибет должен возместить убытки, понесенные Непалом в связи с упадком непальско-тибетской торговли и расходами на военную экспедицию [173, 342]. Тибетской делегации было заявлено, что в случае несогласия с предъявленными требованиями она будет под конвоем препровождена в Катманду [105, цз. 38, 10б]. После длительных переговоров тибетцам удалось добиться уменьшения контрибуции до 300 слитков серебра ежегодно. Кроме того, тибетцы обязались гарантировать высокое качество вывозимой в Непал соли. Непальским купцам разрешалось свободно въезжать в Тибет, а в случае совершения преступлений их должен был судить непальский суд. Тибетские же купцы права доступа в Непал не получили. Единственная уступка непальцев состояла в том, что они обязались возвратить Тибету все захваченные земли.

Глава тибетской делегации Даньцзинь Баньчжур впоследствии весьма живописно рассказывал о процедуре заключения соглашения. Он, в частности, говорил, что текст соглашения составлялся дважды. Первый раз единолично ламой Шамарбой, который формально играл роль посредника на переговорах, но фактически представлял непальскую сторону³. Запуганный Шамарбой, Даньцзинь Баньчжур вначале был готов считать этот текст окончательным, но, поняв, что Тибет не в силах выплачивать ежегодно такую контрибуцию, стал настаивать на пересмотре условий. В ходе переговоров было достигнуто соглашение о том, что ежегодная контрибуция в 300 слитков серебра будет выплачиваться только в течение трех лет [105, цз. 20, 8б], а в дальнейшем будет либо вовсе отменена, либо уменьшена втрое. Текст нового соглашения был также составлен непальской стороной. Даньцзинь Баньчжур колебался, не зная, принять эти условия или нет. Большое давление оказывали на него родственники далай-ламы и панчен-ламы, побуждавшие кончить дело миром как можно скорее. Аналогичные указания Даньцзинь Баньчжур получил и от фактического главы маньчжурской миссии Ба Чжуна⁴. В таких условиях Даньцзинь Баньчжур вынужден был согласиться с непальскими требованиями. Переговоры были завершены подписанием соответствующего двустороннего соглашения [105, цз. 38, 10б—11а].

Маньчжурско-непальские переговоры протекали следующим образом. Маньчжурская миссия не поехала в Джиронг, где про-

ходили тибетско-непальские переговоры, а остановилась, по-видимому, в Сегере [105, цз. 38, 20, 76], откуда Ба Чжун направил непальской стороне два послания. В первом послании он требовал, чтобы гурки «покорились», во втором — приказывал им заключить с Тибетом соглашение, вернуть захваченные земли и никогда не нарушать границы [105, цз. 20, 76]. Что же касается конкретных условий соглашения, то Ба Чжун интересовался ими мало, он лишь настойчиво торопил тибетцев с завершением переговоров [105, цз. 38, 116]. С этой целью Ба Чжун отправил в Джиронг своих представителей, которые должны были содействовать успешному ходу совещания. Прибыв в Джиронг, эти чиновники заявили, что конкретные условия соглашения—дело договаривающихся сторон, т.е. тибетцев и непальцев [105, цз. 38, 116—13а]⁵. Такой же позиции, вероятно, придерживался и сам Ба Чжун [105, цз. 27, 6а—6б]⁶. Объяснялось это просто: перед миссией Ба Чжуна стояла самостоятельная задача—заставить Непал стать данником маньчжурской империи. В этом направлении развивались дальнейшие маньчжурско-непальские контакты.

Приблизительно через месяц после переговоров в Джиронге в Лацза, небольшом местечке Южного Тибета, состоялась новая официальная встреча маньчжурской и непальской сторон [105, цз. 27, 6а—6б]. Обсуждению условий тибетско-непальского соглашения было уделено мало внимания [105, цз. 20, 9а]. Основным был вопрос о непальском посольстве к маньчжурскому двору. На этой встрече было решено, что для окончательного урегулирования вопроса в Катманду будет направлен маньчжурский чиновник Янь Тин-лян [105, цз. 27, 6б—7а].

В том же месяце Янь Тин-лян выехал в Непал, где имел свидание с регентом Батур Сае (Батур-шахом?) [105, цз. 27, 8а]. Переговоры, по словам одного из участников, протекали в основном по такому руслу: Янь уговаривал регента принести дань маньчжурскому императорскому двору, а Батур Сае беспокоился в основном о том, чтобы тибетцы исправно платили Непалу контрибуцию. Янь заверял регента, что если Непал станет регулярно приносить дань маньчжурам, то тибетцы заплатят непременно [105, цз. 27, 8б]. Картина любопытная: маньчжурский дипломат на тибетские деньги покупает непальский «вассалитет»⁷.

Миссия Янь Тин-ляна удалась. В том же году непальцы ездили в Пекин, где маньчжурский император пожаловал их радже титул вана [105, цз. 1, 9а].

Кратко итоги дипломатической деятельности маньчжуров за этот период можно сформулировать так: в результате успешного вооруженного нападения на Тибет гурки заключили с тибетцами соглашение об уплате контрибуции, а в результате параллельных переговоров с маньчжурами непальский правитель был удостоен титула вана. К этому можно отнести как

к курьезу или же, приняв точку зрения императора Цяньлуна, считать все это результатом ошибки незадачливого цинского дипломата Ба Чжуна [105, цз. 8, 2а—2б; цз. 9, 24б; цз. 20, 20б—21а]. Однако нам кажется, что такой подход вряд ли был бы верным. Конечно, неискренность Ба Чжуна имела для хода переговоров какое-то значение, но далеко не определяющее. Главным было то, что переговоры, как мы уже сказали, протекали по двум различным каналам и имели два различных предмета обсуждения. Это обстоятельство не зависело от желания или искусства отдельных дипломатов, а имело объективную основу, в чем нас убеждает следующий этап дипломатических переговоров, когда, несмотря на смену действующих лиц, повторилось то же самое.

Принятие в 1789 г. непальским раджей титула вана, разумеется, не разрешило никаких спорных вопросов, поэтому естественно, что непальцы как сторона, заинтересованная в изменении status quo, вскоре вновь выступили инициаторами возобновления дипломатических контактов. Во второй половине 1790 г. в Тибет из Непала прибыла миссия во главе с чиновником Субида Долаламом [105, цз. 38, 13б—14а]. В то время в Тибете начались раздоры между *амбанями* Пу Фу и Шу Лянем [105, цз. 46, 12а], в связи с чем туда был направлен уже упоминавшийся выше крупный маньчжурский чиновник — императорский наместник Сычуани Э Хуй. По прибытии в Тибет послы Непала нанесли визит маньчжурскому наместнику и известили его, что в настоящее время непальский раджа Латэн Батур собирает в Катманду драгоценности и намерен прислать их в «дань» цинскому императору с маньчжурским чиновником, сопровождавшим непальское посольство к цинскому двору; сами же они привезли довольно скромные подарки. Э Хую не понравилось такое отступление от обычных правил приношения даров, и, пользуясь тем, что один из членов миссии возвращался в Непал, он отправил с ним послание, суть которого сводилась к следующему: когда «иноземные варвары» приносят «дань» маньчжурскому двору, то ценность подносимых вещей не имеет решающего значения, ибо это делается в знак искренней⁸ покорности, однако, каково бы ни было подношение, все равно оно должно включать традиционные «девять видов» и везти дары должен специальный чиновник; представление даров маньчжурскому императору разрешается только таким порядком [105, цз. 46, 12а—12б].

В это время из Катманду в Тибет выехал упоминавшийся выше Янь Тин-лян, который вез с собой непальские подарки маньчжурскому императору. Узнав по дороге, что в Тибете находится императорский наместник Сычуани, он поспешил в Лхасу, чтобы лично обсудить с ним вопрос о непальском посольстве [105, цз. 46, 13а]. Прибыв в Лхасу, Янь Тин-лян передал все привезенное непальским послам и отправился с докладом

к Э Хую. Э Хуй, Янь Тин-лян и маньчжурские *амбани* стали обсуждать, что же делать с непальским посольством. Мнения разделились. Янь Тин-лян предлагал направить в Пекин Субида Долаламу, Э Хуй настаивал на том, что в данном случае необходим специальный непальский посол, ибо были некоторые основания считать прибывших простыми торговцами, а следовательно, людьми, не полномочными ехать с дарами в Пекин [105, цз. 46, 136, 206; цз. 48, 6а]. Кроме того, маньчжурские чиновники почему-то очень смущало, что привезено было всего четыре вида подарков, они расценивали это как явное отклонение от правил [105, цз. 46, 156]. Было решено даров не принимать, подождать специального непальского посла ко двору [105, цз. 46, 16а] и императору пока ничего не докладывать [105, цз. 46, 15а], уж слишком этот случай с посольством представлялся «нетипичным» и не укладывался в традиционные рамки внешних сношений маньчжурского двора.

Кроме того, непальцы изумили маньчжуров необычностью своих требований. Субида Долалам посетил *амбаня* Пу Фу и просил, чтобы цинский император пожаловал непальскому правителю либо денежное содержание, либо землю [105, цз. 38, 15а], ввиду того что последний стал его вассалом⁹. Пу Фу разъяснил непальцу, что «Небесная династия расточает на своих вассалов милости сверх всякой меры»¹⁰, награждает их титулами и дарит им подарки, но вассалов слишком много и нет такого порядка, чтобы давать им жалованье или земли [105, цз. 38, 206].

Впоследствии гурки заявили, что предприняли эти шаги по наущению Шамарбы [105, цз. 37, 21а]. Однако более вероятно, что в данном случае проявилось элементарное непонимание системы приношения «дани» ко двору императора; непальцы склонны были трактовать свой вассалитет как нечто тождественное обычным отношениям сеньора и вассала в феодальном обществе, т. е. связанное с получением земли или денег «за службу».

Поняв вскоре, что из своего нового положения они вряд ли извлекут какие-либо материальные выгоды, непальцы утратили интерес к переговорам с маньчжурами. Впоследствии они писали, что Шамарба сказал по этому поводу следующее: если не дают ни денег, ни земель, то незачем отправлять в Пекин благодарственную (*се эн*) миссию [105, цз. 37, 21а]. Вероятно, таково было мнение не только Шамарбы.

Амбани Пу Фу и Я Мань-тай были настолько уверены в скором прибытии из Непала специальной миссии с дарами к цинскому двору, что отложили до ее приезда составление доклада императору о посольстве Субида Долаламы [105, цз. 46, 17а]. Это им дорого обошлось — император расценил их поступок как непростительную небрежность [59, 295—296]. Непальские подарки маньчжурскому императору, привезенные Субида Дола-

ламом (15 кожаных мешков), так и пролежали несколько лет на складе у старшины непальских купцов, торгующих в Тибете [105, цз. 46, 176]. Никто не приезжал из Непала, чтобы торжественно отвезти их в Пекин.

Из приведенных выше фактов можно заключить, что предмет бесплодных маньчжурско-непальских переговоров был тот же, что и в прошлый раз: установление регулярных отношений между Непалом и маньчжурским императорским двором на основе признания Непалом вассальной зависимости от «Небесной династии».

Что же касается непальско-тибетских переговоров, то они, как и в прошлый раз, имели свой, совершенно отличный от маньчжурско-непальских переговоров предмет обсуждения. Центральное место на них занимали проблемы денежного обращения, и прежде всего вопрос о курсе новых непальских денег в Тибете.

По всей вероятности, в Джиронге было выработано какое-то соглашение, конкретные условия которого установить довольно трудно. По свидетельству императорского наместника Э Хуя, между тибетцами и непальцами в конце концов была достигнута договоренность, согласно которой 1 лян серебра разменивался либо на 6 новых непальских монет, либо на 12 старых [105, цз. 3, 12а]. Даньцинь Баньчжур же утверждал, что разменный курс был установлен в размере 1,5 старой монеты за 1 новую [105, цз. 38, 14а]. Тибетские торговцы, мало заботясь о соблюдении условий соглашения в Джиронге, вообще не делали различия между старой непальской монетой и монетой, выпущенной гурками [105, цз. 3, 12а]¹¹. Перед непальской миссией стояла задача двойной трудности: не только добиться согласия тибетской стороны на установление официального курса обмена в пропорции две старых монеты за одну новую [105, цз. 38, 20а], но и побудить правительство далай-ламы предпринять какие-то конкретные шаги в этом направлении.

Тибетцы и на сей раз не приняли непальское предложение. Неуступчивость тибетского правительства объяснялась не только невыгодностью предлагаемого курса, но и тем, что правительство далай-ламы в силу социально-экономического и политического состояния тибетского общества вряд ли было способно в то время установить принудительный курс чеканной монеты.

Неудача постигла непальцев и при обсуждении второго вопроса — о контрибуции. Тибетская сторона отказалась сделать очередной взнос, остроумно аргументировав свое поведение следующим образом: раз гурки стали «вассалами Небесной династии», то ни о какой контрибуции с Тибета не может быть и речи [105, цз. 20, 106]. По-видимому, столь непреклонная позиция тибетской стороны объяснялась вмешательством прибывшего из Пекина в январе 1791 г. регента Агван Цултима, кото-

рый был решительным противником политики уступок Непалу [201, 162—163]. К сожалению, он руководил тибетскими делами очень недолго. В конце апреля того же года он внезапно скончался, и бремя забот первого администратора перешло к *джиронг-хутухте* [188, 383—386].

Итак, тибетская сторона сделала попытку установить зависимость тибетско-непальской дипломатии от маньчжурско-непальской. Однако тибетское правительство недолго стояло на этой точке зрения. Испугавшись, что полная неудача миссии Субида Долаламы вызовет серьезное обострение тибетско-непальского конфликта, оно направило к непальской границе две миссии. Для непальской стороны этот тур переговоров был более успешным. Гурки заставили тибетскую делегацию выплатить им в счет контрибуции 180 слитков серебра [105, цз. 20, 116]. Но этот частичный успех их не успокоил. В начале 1791 г. непальская сторона направила послание в Тибет, в котором поднимались все те же проблемы о контрибуции и о курсе новой непальской монеты. Послание попало к *амбаню* Бао Таю, тот перепоручил дело тибетским министрам. Тибетцы постарались скрыть от Бао Тая существо вопроса, сказав, что речь идет о каких-то старых долгах, связанных с торговлей. Так и не уяснив характера претензий Непала, маньчжурский правительственный резидент ответил непальцам, что он не совсем ясно себе представляет, о чем идет речь в их послании, и поэтому предлагает им вновь прислать в Тибет делегацию для переговоров [105, цз. 23, 14а—15б]. Казалось бы, что причастность Бао Тая к этому делу прекратит затянувшуюся тибетско-непальскую дипломатическую дуэль и сделает переговоры трехсторонними. Однако ничего подобного не произошло. В июле 1791 г. очередная тибетская делегация прибыла на тибетско-непальскую границу. Встреча с непальцами не была продолжительной, ибо Батур Сае отдал приказ захватить Даньцзинь Баньчжура и привезти его в Катманду [105, цз. 16, 5а—7а; цз. 24, 26а], что и было сделано. Буквально через несколько дней после этого события непальские войска перешли границу и начали наступление в глубь тибетской территории [105, цз. 24, 25б]. Так конфликт, который не смогла разрешить дипломатия, породил войну.

Какие можно сделать выводы из приведенного материала? Изложенных фактов более чем достаточно для того, чтобы показать устойчивую «двухканальность» дипломатии во время тибетско-непальского конфликта. Тибетско-непальские переговоры велись более 10 лет, велись совершенно независимо от маньчжурско-непальских. Более того, маньчжурско-непальские переговоры они породили только тогда, когда конфликт между Тибетом и Непалом перерос в вооруженное столкновение. Однако переговоры в этом новом русле, как мы старались показать, протекали совершенно самостоятельно, развивались по собст-

венным законам, имели свои особые цели и задачи и существенного влияния на судьбу тибетско-непальских переговоров не оказывали. Маньчжуры так и не смогли разглядеть экономическую сущность тибетско-непальских разногласий, а свою задачу определили как приведение к покорности нарушителя порядка. Эта задача заслонила все остальное. Это можно толковать как неспособность маньчжурской администрации и маньчжурской дипломатии урегулировать, в сущности, довольно простые экономические затруднения. Однако нам кажется, что «двухканальность» переговоров, повторенная дважды и потому не случайная, говорит скорее о том, что Тибет еще не воспринимался маньчжурами как составная часть империи, а был в их глазах такой же «варварской страной», как Непал, лишь более близкой и поддерживавшей более тесные отношения с императорским двором.

Китайские документы о нападении Непала на Тибет

Формулировки документов, касающиеся нападения Непала на Тибет

В представлении маньчжурских дипломатов Китай и Тибет не были чем-то единым. Это подтверждают, как нам кажется, и формулировки официальных китайских документов о нападении Непала на Тибет.

Надо сказать, что некоторая неопределенность китайского текста затрудняет выделение высказываний, относящихся непосредственно к самому факту нападения. Эти высказывания трудно бывает отличить от характеристик непальского поведения в целом и от сообщений о конкретных военных действиях в отдельных районах. Тем не менее возможно сделать подсчет, хотя бы и приблизительный, который приводит к весьма любопытным результатам.

Так, в специально посвященном непальскому походу собрании официальных документов «Цинь дин ко эр ка цзи люе», состоящем из 52 цзюаней, нападение Непала на Тибет, по нашим подсчетам, было констатировано 225 раз. Наиболее типичными формулировками являются следующие: «непальские разбойники напали — *цинь жао* (275) на Задний Тибет» [105, цз. 5, 36a]; «непальские разбойники напали — *цинь вэй* (276) на тибетскую землю» [105, цз. 6, 1a]; «в прошлый раз гурки устроили беспорядки — *цы жао* (277)» [105, цз. 47, 106]; «гурки дважды устраивали беспорядки — *цы ши*» (278) [105, цз. 47, 1a] и т. д. В этих формулировках обращают на себя внимание прежде всего две вещи: характеристика действия и объект действия. Нападение гурков на Тибет охарактеризовано прежде всего как нарушение мира, спокойствия. Из 225 высказываний на эту тему

210 содержат такие типичные для китайских политических текстов слова и словосочетания, как *жао* (синоним *луань*) — «нарушать спокойствие», *цы ши* — «нарушать спокойствие», «порождать беспорядки», *ци син* — «учинять распри» и т. д. Во всех этих выражениях отсутствует, разумеется, какое-либо упоминание о правопорядке. Констатируется нарушение не права, а спокойствия. Причем за этим чувствуется известная отрешенность, позиция стороннего наблюдателя, а не пострадавшего от нападения, некоторое желание приуменьшить значение происшедшего, стремление трактовать эти события как незначительные.

Мы далеки от того, чтобы приписывать тексту официальных документов строгую терминологическую выдержанность исторических повествований традиции «Чунь цю». Тем не менее нам бы хотелось отметить, что наиболее часто встречающееся в этих формулировках слово *жао* было выбрано Чжу Си при составлении им «Тун цзянь ган му» («Краткое содержание „Всеобщего зеркала“») специально для незначительных пограничных инцидентов [90, «Введение», 29а].

Все эти нюансы в значениях, безусловно, тщательно отобранных выражений приобретают совершенную очевидность при обращении к объекту действия. Оказывается, что во всех 225 упоминаниях о нападении гурков на Тибет объект их нападения либо вовсе не упомянут, либо назван Тибет или часть его, обычно Задний Тибет. Но нигде, ни в одном случае, это нарушение границы не охарактеризовано как вторжение на китайскую территорию или открытие военных действий против Китая. Иными словами, формулировки типа «Непал напал на Китай», или «Непал нарушил китайскую границу», или «непальские войска углубились на китайскую территорию» отсутствуют совершенно. Возникает вопрос: что это? Следствие манеры выражения или отражение определенных политических представлений, согласно которым Тибет был, конечно, зависим от «Небесной династии», но частью Китая тем не менее не являлся?

Первое предположение имеет некоторые основания. Так, если обратиться вновь к «Тун цзянь ган му», то там во введении Чжу Си указывал, что набеги «варваров» можно записывать двояким образом — либо *жу коу* (279) («вторглись и грабили»), либо *коу* («грабили») с указанием конкретного места [90, «Введение», 29а]. Подобная манера выражения, вероятно, имела опору в ходячих синоцентрических представлениях, согласно которым Китай противостоял остальному миру, как целое своим разрозненным и отпавшим в силу различных причин частям. Поэтому, естественно, нападения извне рассматривались как направленные не против всего Китая, а лишь против какой-то конкретной местности. Но эти нормы в историографии не выдерживались. Так, известный цинский историк Вэй Юань в своем сочинении «Шэн у цзи» («Записки о войнах совершенномудрых императоров», 1842) писал о непальской войне в таких выра-

жениях: «С древности [непальцы] не поддерживали никаких отношений с Китаем. Они начали войну с Китаем, вторгшись в 1790 г. в Тибет» [61, цз. 5, 115]. Следовательно, при желании — а у Вэй Юаня желание представить Тибет составной частью Китая явно было — манера выражения могла меняться.

Это заставляет нас склониться в сторону второго предположения, а именно: отмеченные выше формулировки нападения отражают определенные политические представления своего времени, тем более что в документе того же собрания можно найти ряд весьма любопытных рассуждений, которые его подкрепляют. Так, например, утверждение, что «гурки не выступали против Небесной династии».

Подобного рода заявления возникли в результате того, что главнокомандующий китайскими войсками в непальском походе Фу Кан-ань закончил его в некотором несоответствии с нормами высокой политической теории. Он не взял столицу противника, не «уничтожил государство» (*ме го*) и согласился приостановить военные действия, не дожидаясь приезда в лагерь непальского правителя. Поскольку действия Фу Кан-аня были явно целесобразны, то двор почувствовал необходимость объяснить такое «попустительство» гуркам глубиной их раскаяния и совершенством их моральных достоинств. Вопреки всякой логике император решил квалифицировать мир с непальцами не как *гуй сянь*, а как *гуй шунь*¹², якобы принимая во внимание предельную искренность (*чэн*) их чувств [105, цз. шоу 4, 7а]¹³. Подобная квалификация заставляла двор искать в поступках непальской стороны хоть какие-то доказательства постоянного и неизменного уважения их к «Небесной династии». Поэтому возвращение гурками захваченного в Ташилумпо диплома панчен-ламы было воспринято при дворе как весьма знаменательное событие, желанное свидетельство в пользу маньчжурской версии о том, что Непал воевал лишь с Тибетом, а не с «Небесной династией». «Кроме того, — говорится в императорском указе, — среди возвращенных ими вещей находится золотой диплом, который в прошлом двор пожаловал панчен-ламе. В этот раз разбойники утащили его. Но, узнав впоследствии, что это — дар Небесной династии, не посмели утаить, а специально разыскали и почтительно вернули. Из этого видно, что гурки устроили беспорядки и начали свару только потому, что повздорили с тангутами из-за задолженности [последних]. [Они] отнюдь не осмеливались выступать против (*гань вэй*) Небесной династии» [105, цз. 41, 236 — 24а]¹⁴.

То, что эти рассуждения не были ни случайными, ни нелогичными, подтверждается точкой зрения «Небесной династии» на поход в Непал. Эта военная акция отнюдь не рассматривалась Пекином как самозащита, неизбежная и автоматически следующая за нападением на собственную территорию. «На этот раз, — писал Цяньлун о повторном нападении непальцев на Тибет, —

когда [они] вновь совершили нападение на Тибет, я полагал, что если их намерения таковы, как и в позапрошлом году, т. е. стремление к мелкой корысти, то из-за этого не стоило [бы] предпринимать большой поход и отправлять туда войска. Но раз они осмелились напасть на Ташилумпо, разграбить его богатства и бесчинствовать там сверх меры, то невозможно даже было предположить, до чего [они могут] дойти» [105, цз. шоу 1, 21a]¹⁵.

Поскольку ответная военная акция Китая не входила в его обязанности, а являлась результатом императорской заботы (*шэн хуай*) о внешнем мире, то применительно ко двору и императору данный поход официальная версия рассматривала как бремя. Полагалось говорить, что эта кампания «обременила совершенномудрого государя» — *фань шэн чжу* (281) [105, цз. 10, 36], «обременила великого императора» — *фань да хуан ди* (282) [105, цз. 42, 36 — 4a], «обременила войска Небесной династии» — *фань тянь чао бин ли* (283) [105, цз. 16, 146], «обременила небесные войска» — *фань тянь бин* (284) [105, цз. 41, 20a; цз. 52, 20a], «утрудила войска» — *лао ши* (285) [105, цз. 45, 4a, 156], которым пришлось, «не посчитав далеким путь в десятки тысяч ли» [105, цз. 20, 17a], идти в столь трудный поход.

Приведенные выше формулировки весьма неопределенны, и вне контекста общей политической доктрины Китая их можно интерпретировать по-разному. Однако об одном, на наш взгляд, они свидетельствуют достаточно однозначно: их трудно совместить с представлениями о территориальной интеграции Тибета, о полном его единстве с Китаем.

Отсутствие территориального единства вовсе не означает отсутствия всякой формы объединения. Формулировки документов убедительно свидетельствуют об этом. Можно даже сказать больше. Отсутствие территориального единства вовсе не означает отсутствия квазитерриториального единства. Так, в документах в связи с непальским конфликтом можно встретить такие формулировки, как «земля Тибета — земля Небесной династии» [105, цз. 16, 206], «Тибет — это земля Небесной династии» [105, цз. 21, 146], «Тибет — буддийская земля и подчинена великому императору» [105, цз. 7, 2a], «Тибет подчинен Небесной династии и покорен [ей]» [105, цз. 14, 96], «Тибет давно подчинен Небесной династии» [105, цз. 49, 266], «Тибетцы давно принадлежат Небесной династии» [105, цз. 42, 226] и т. д. Пожалуй, еще более определенны такие формулировки, как «Тибет давно относится к [нашей] территории — *ту* (286)» [105, цз. 47, 136], «После гибели двух разбойников¹⁶ в Тибете воцарился мир, и он вошел в состав нашего пространства — *во фу юань* (287)» [105, цз. шоу 3, 166].

Казалось бы, приведенные высказывания совершенно несомненно говорят о территориальной интеграции. Однако это впечатление исчезает, когда мы обнаруживаем, что Непал так-

же считался «вошедшим в состав территории» — *гуй жу бань ту* (288) [105, цз. 52, 16а, 17а — 17б] и в этом отношении был сходен с Тибетом — *юй тангуте у и* (289) [105, цз. 52, 16а]. Таким образом, остается предположить, что либо и Непал считался вошедшим в состав китайской территории, что абсурдно, либо под *гуй жу бань ту* не имеется в виду вхождение в состав территории в современном смысле слова. К этому же подводит и ряд других соображений, а именно: «территориальные» характеристики сравнительно редки, они не «развертываются» и, главное, не используются для обоснования поведения двора и причин похода. Что же тогда скрывается за этими, по нашему мнению, квазитерриториальными определениями? На этот счет мы можем предложить следующее толкование:

В одном из приведенных выше высказываний, где говорится, что Тибет вошел «в состав нашего пространства», далее следует уточнение: после победы Китая над Галданом. Этот момент выступает в качестве переломного и в императорских рассуждениях о положении монголов в империи, где говорится следующее: «Начиная с династии Юань все монголы опирались на далай-ламу. Когда Галдан и Халха поссорились и начали междоусобную войну, [наш] августейший предок неоднократно посылал послов к далай-ламе, побуждая его совместно отправить туда посольство, с тем чтобы прекратить усобицу. Но далай-лама покрывал Галдана. Августейший предок неоднократно направлял далай-ламе манифесты, [пытаясь] заставить его приказать [монголам] образумиться и помириться. В те времена в таких делах предварительно советовались с далай-ламой, а потом уже действовали. Это совершенно не похоже на нынешнее положение. [Сейчас] все они — мои подданные и подчиняются приказу — *вэй мин ши цун* (290)» [105, цз. шоу 3, 15б].

Таким образом, переломный момент в обоих высказываниях относится ко времени, последовавшему за победой над Галданом. Перелом заключался в том, что монголы «стали подданными» и начали «подчиняться приказу». В таком же состоянии оказался и Непал после прекращения военных действий. Он стал «подчиняться приказу» (*вэй мин ши цун*) [105, цз. шоу 4, 5б]. В то же время ему приписывалось и «вхождение в территорию». В связи с этим нам кажется, что и высказывания о «вхождении» Тибета «в территорию» можно интерпретировать в данном случае сходным образом, т. е. как переход его в такое состояние, когда он стал «подчиняться приказу». Надо сказать, что это толкование находит подтверждение и в истории маньчжурско-тибетских отношений. Действительно, после разгрома Галдана самостоятельности тибетской политики пришел конец.

Выше мы упомянули о том, что «территориальные» характеристики Тибета не развертываются в рассуждения. Из числа же «развертывающихся» наибольший интерес представляют, как нам кажется, те, где Тибет выступает как резиденция иерархов.

Опровергая мнение тибетского *амбана* Бао Тая о том, что тибетско-непальский конфликт не заслуживает внимания двора, Цяньлун писал: «Тибет — это резиденция далай-ламы и панчен-ламы. Все монголы издавна опирались на них. Если [поступать так, как] предлагает Бао Тай, то не только всем монголам будет не на что больше уповать, но и [сами] тибетцы, миряне и монахи, лишатся цели и рассеются» [105, цз. 7, 56].

В этих рассуждениях исходным пунктом служит давно известная нам по предыдущим разделам тема личного статуса буддийских иерархов, значение которого далеко не ограничивалось пределами Тибета и важность которого в глазах двора намного превосходила важность самого Тибета, что и привело к квалификации тибетской земли как резиденции иерархов. Страна получила свой статус не прямо, а через статус иерархов — явление, с которым мы неоднократно сталкивались в предыдущих разделах и которое, как можно видеть, сохранилось вплоть до конца XVIII в., несмотря на все перипетии истории маньчжурско-тибетских отношений.

Одним из наиболее интересных проявлений этого «личностного» момента в маньчжурско-тибетских отношениях являются, несомненно, проекты поспешного перемещения ламаистских иерархов, предложенные трону *амбанами* во время непальского наступления.

Доклад *амбаней* Бао Тая и Я Мань-тая

«Бао Тай и Я Мань-тай докладывают: Я, подданный Бао Тай, 25-го числа 8-го месяца отправил панчен-эрдени под охраной в Передний Тибет. Я, подданный Я Мань-тай, ... [полагаю], что далай-лама и панчен-эрдени являются основой „желтого учения“ и [потому] имеют первостепенную важность. Я посетил далай-ламу и панчен-эрдени и просил их переехать жить в Тайнин. Далай-лама ответил: „Сейчас панчен уже прибыл в Передний Тибет, и мы, не мешая [друг другу], вместе живем в Потале. Если [мы] переедем в Тайнин, то боюсь, что ламы [наших] земель и народ испугаются и разбегутся. [Тогда] Поталу, и храм Дачжао, и другие храмы невозможно будет защитить. [Поэтому] лучше оставаться в Потале и тем успокоить массы“» [105, цз. 2, 21а, 22б].

Любопытно отметить, что здесь отразились два совершенно различных подхода к создавшемуся положению. *Амбань* в силу инерции своего имперского мышления, естественно, тревожился в первую очередь о вещах важных для империи, т. е. о ламах и «желтом учении», и совершенно не думал о стране, демонстрируя не только полное отсутствие нормального с современной точки зрения территориального подхода, но и абсолютное безразличие как к судьбам народа, так и к судьбам святынь того самого «желтого учения», о котором он так заботился.

Далай-лама же, напротив, выступает здесь выразителем интересов страны в целом. Его беспокоят в первую очередь судьбы населения и святынь буддизма.

Надо сказать, что император Цяньлун оказался в данном случае более проникательным политиком, нежели тибетские *амбани*. Он понимал, что перемещение иерархов вызовет панику в Тибете, сделает его совершенно неспособным к сопротивлению гуркам и что захват Тибета нанесет большой урон престижу империи. Поэтому он решительно воспротивился проектам перемещения [105, цз. 2, 106] и поддержал позицию далай-ламы. Комментатор «Цинь дин ко эр ка цзи люе» так сформулировал официальную точку зрения по этому вопросу:

«Потала в Переднем Тибете и Ташилумпо в Заднем Тибете — это славная священная земля монастырей. Их почитают монахи и миряне. Когда разбойники-гурки напали на Задний Тибет, то Бао Тай переместил панчен-эрдени в Передний Тибет и запросил [у императора разрешения] переместить его вместе с далай-ламой во внутренние земли, в Тайнин, и [тем самым] оставить Передний и Задний Тибет без присмотра. Но это неизбежно привело бы к тому, что фаньцы пали бы духом. К счастью, далай-лама и министры проявили твердость и понимание [ситуации]. Они наотрез отказались от переезда, и дух масс стал тверд, как стена. [Они уже] не боятся ветра и журавлей¹⁷. За это император обязательно окажет им [свою] совершенно-мудрую заботу и наградит» [105, цз. 2, 27а — 27б].

Кроме основного для этого текста вопроса перемещения высших лам он интересен еще и совершенно четкой разработкой традиционной темы, а именно «стимул — реакция», «достойное поведение — соответствующая награда», являвшейся, в сущности, основой императорского отношения к тибетской администрации.

Личный статус иерархов — один из инструментов поддержания порядка в обширной империи — оказался в приведенных выше документах непосредственно связанным с военными мероприятиями маньчжуров. Связь не случайная. Эти темы соседствуют и в более отвлеченных рассуждениях, рассуждениях о военной славе, неизменных победах, сопутствовавших Цяньлуну в течение нескольких десятилетий [105, цз. 5, 156], военных успехах его предшественников и необходимости дальнейшего поддержания мира силой оружия. «На этой земле, — писал Цяньлун, — уже дважды в царствованиях под девизом Канси и Юнчжэн применяли оружие, чтобы дать возможность монахам и мирянам наслаждаться покоем в мирном крае. После того как я [сам] начал править, я стал еще больше покровительствовать „желтой вере“. Разве можно при завершении дела не заняться устранением последних препятствий? А потому применение военной силы в этот раз было действительно и необходимым и вынужденным» [105, цз. шоу 1, 196]¹⁸.

Этот поворот темы сообщал Тибету характеристики типа «Тибет — земля, усмиренная — *кань дин* (291) августейшими предками» [105, цз. 39, 296], «Тибет — земля, усмиренная нашей династией» [105, цз. 40, 9а]. Интересно отметить, что подобные характеристики в строгом соответствии с одним из важнейших постулатов традиционной политической доктрины об одновременном применении и оружия и благого преобразующего влияния, оканчивались, как правило, указанием на то, что и миряне и монахи уже в течение многих лет «пропитаны» этим трансформирующим воздействием совершенномудрых императоров [105, цз. 39, 296; цз. 40, 9а]. Основным свойством «пропитанных преобразующим влиянием» и «давно купающихся в императорской гуманности» [105, цз. 19, 34а — 34б] тибетцев было, конечно, постоянное стремление «воздать за милости» маньчжурскому императору. На этом фундаменте — выше мы уже неоднократно сталкивались с этим принципом «стимул — реакция» — строились маньчжурско-тибетские отношения вплоть до самого конца XVIII в., и этому принципу принадлежало в них гораздо более важное место, нежели каким-либо территориальным квалификациям, в чем можно убедиться, прочтя императорский манифест о закупке продовольствия в Тибете.

«Я Мань-тай должен тем временем заставить далай-ламу и министров объявить тангутам следующее: „Поскольку вы давно уже [привыкли] к спокойным временам, то, вступив в тяжбу с соседней страной и доведя дело до конфликта, [вы оказались] неспособными защитить [свою собственную] землю. При одном взгляде на [этих] бандитов [вы] разбегаетесь в разные стороны. И так как в настоящее время гурки учинили беспорядки, то войска внутренних земель двинулись, чтобы покарать их. И все это ради того, чтобы вас защитить. Путь большого войска внутренних земель в Тибет очень дальний, [а потому оно] не сможет захватить с собой продовольствие, и мы будем вынуждены сразу же приступить к закупкам зерна для обеспечения солдат. Вы все должны осознать и прочувствовать [это] и продавать продовольствие по нормальным ценам. Если же [вы] вознамеритесь, используя свое монопольное положение, поднять цены, [то Небесная династия] впоследствии, когда в вашей земле опять возникнут осложнения и потребуются их устранить, [не] станет вмешиваться [в ваши дела]“. Уяснив себе этот указ, тангуты усовестьются, и закупка продовольствия пройдет легче» [105, цз. 1, 276 — 28а].

Кроме главной темы — необходимости действовать на основе принципа «стимул — реакция» — данный документ интересен еще и как дополнительное подтверждение нашей интерпретации формул нападения. Текст этого указа совершенно определенно свидетельствует о том, что двор не воспринимал вторжение непальцев в Тибет как нападение на Китай и причину отправки туда войск видел лишь в неспособности тибетцев защитить соб-

ственную страну.' Необходимость и возможность подобных акций здесь совершенно четко выведены из принципа «стимул — реакция» и поставлены в зависимость от него. Этот принцип выступает как основа отношений, поэтому нарушение его может повлечь за собой их полный разрыв. То, что это не случайная фраза, не шантаж партнера, попавшего в трудное положение, можно убедиться, читая документы о денежной реформе и внешней торговле, из которых следует, что проведение этих важнейших мероприятий также основывалось на этом принципе.

**Императорский указ о прекращении торговли с непальцами
и выпуске тибетской монеты**

«[В настоящее время] внутренние и внешние земли нашего государства объединены. [Повсюду] одна колея и одна письменность. Деньги казенной чеканки циркулируют [везде] без всяких затруднений. Почему же этот крошечный Тибет непременно должен употреблять деньги внешних варваров? К тому же они (непальцы.— А. М.) меняют отчеканенную монету на серебро в слитках, а затем добавляют туда медь и вновь меняют в Тибете. [Этот] непрерывный обмен [приводит к тому, что] тибетское серебро постепенно выменивается гурками, что совершенно недопустимо. Если отливать деньги во внутренних землях и [затем] перевозить [их], то маршрут окажется очень длинным, вдобавок еще за заставами много труднопроходимых мест, и перевозить будет очень трудно. [Поэтому] лучше в самом Тибете по образцу внутренних земель устроить плавильные печи и командировать туда мастеров. Когда они начнут работу, то *амбань* будет руководить персоналом и контролировать производство. Тогда не будет ни упущений, ни недостат.

В будущем, когда будет закончена карательная операция, пусть Э Хуй передаст далай-ламе и тибетским министрам манифест следующего содержания:

„Тангуты трусливы и [ни на что] не пригодны. К тому же они сильно корыстолюбивы. На этот раз из-за того, что у них вышли с гурками споры об обмене денег, произошли [серьезные] неприятности. Поэтому великий император выслал большое войско на защиту Тибета, чтобы покарать [непальцев] и обеспечить мир монахам и мирянам. Что же до гуркских торговцев, то впредь не позволять им вновь приезжать [в Тибет] для обмена и тем навсегда пресечь [всякие] неприятности. [Кроме того], организовать в Тибете выпуск казенных денег и пустить их в обращение. [Пусть] они (тибетцы.— А. М.) переплавят все оставшиеся старые гуркские монеты в серебряные слитки и употребляют их наравне с казенной монетой. Они должны глубоко прочувствовать любовь, заботу и милость великого императора, почтительно следовать [его указаниям], и тогда [они] смогут вечно наслаждаться [своим] благополучием. Если же они погрязнут в своих [дурных] привычках, не прочувствуют

[благодетельный императора] и по-прежнему захотят торговать с непальцами и употреблять их монету, то они действительно бесприсветно темны и неразумны и сами навлекают на себя бедствия. [В этом случае я] непременно отзову *обоих амбаней*, и когда действия [тибетцев] вновь приведут к тому, что разбойники [гурки] вновь учинят беспорядки, то [я] ничего не захочу об этом слышать“.

Если этот ясный манифест довести до сведения монахов и мирян соответствующих районов, то все фаны осознают его и почтительно примут к исполнению» [105, цз. 3, 136 — 146].

Сразу же бросается в глаза подобие этого императорского манифеста с предыдущим документом, посвященным проблеме обеспечения армии продовольствием. Их объединяет принцип «стимул — реакция», выраженный и там и тут в одинаковой весьма своеобразной форме альтернативы: либо содействие, либо полный разрыв отношений. Повторение ее в нескольких документах говорит о том, что подобные заявления императора отнюдь не были случайно найденной красивой риторической фразой, а являлись устойчивым элементом общей доктрины отношений, закономерно вытекающим из ее основного принципа. Действительно, что могло произойти в системе, механизм которой основан на взаимодействии типа «стимул — реакция», при нарушении этого принципа? Естественно, только полный разрыв отношений. Сфера действия принципа «стимул — реакция» не ограничивалась пределами Тибета. Тот же самый принцип двор применял и при оценке поведения непальцев.

Императорский манифест гуркам

«Вы получили от великого императора величайшую милость. [Вас, правители Непала, император] наградил титулами *вана* и *гуна*. И тем не менее вы осмелились творить столь незаконные дела. Это чрезвычайно дурно. Вы награбили в тангутской земле в несколько раз больше того, что [тибетцы] должны [вам]. Если вы все награбленное вернете, тогда [я] прикажу тибетскому народу вернуть вам долг. Если же вы не возвратите [награбленное], то тогда вы не только не получите долга, но вдобавок еще [я] подниму войска, спрошу [с вас за ваши] преступления и жестоко покараю [вас]» [105, цз. 2, 29а].

Интересно отметить, что в этом документе традиционный принцип «стимул — реакция» применен не только к основной конфликтной ситуации «благодетельные непальцам — ответные недостойные действия», но и к более частным ситуациям — соизмерение долга и награбленного, возможность ликвидировать конфликт, вернув награбленное.

Все эти рассуждения показывают, что даже военная обстановка не вынудила китайцев отбросить применительно к Тибету традиционную политическую доктрину и перейти к чему-либо с современной точки зрения более естественному, например к тер-

риториальному принципу. Скорее наоборот. Военный поход в Непал дал маньчжурам возможность еще раз убедительно продемонстрировать своим соседям, что «благое и грозное воздействие императора не имеет границ». Непальский поход был воспринят как практическое воплощение классической доктрины императорской власти, доктрины династии Чжоу, любимого, как мы уже неоднократно отмечали выше, эталона маньчжуров. В этом можно убедиться, читая наиболее общую квалификацию китайской военной экспедиции в Непал, данную в комментариях к «Цинь дин ко эр ка цзи люе» [105].

**Комментарий составителя «Цинь дин ко эр ка цзи люе»
к решению двора отправить войска в Тибет**

«[В тексте] Чжоу [ли], [в разделе] о чиновнике *да сы ма*, где говорится о девяти карательных походах по исправлению удельных государств, сказано: „[Если кто] нападает на незащищенных, пользуясь их слабостью, то его карают” [111, цз. 29, 283]. Гурки, пользуясь трусливостью тангутов, стали нагло вести себя и притеснять [их]. Они затеяли свару и безрассудно пустили в ход оружие. Подобное преступление — использование слабости незащищенных и нападение [на них] — [с точки зрения] норм государственного поведения совершенно непростительно.

В прошлый раз, когда [гурки] нарушили границы, [к ним] не были применены карательные меры, и [у них] вошло в привычку под разными предлогами постоянно затевать ссоры. Поэтому действительно, [как об этом сказано] в императорском манифесте, возникла необходимость продемонстрировать [им нашу] военную силу, поднять войска и идти [на них] карательным походом. Метод „одно усилие приносит вечное освобождение” ведет к глубокому постижению основных принципов управления „четырьмя варварами”.

Чтобы обеспечить успех военному походу, во главе [войск] необходимо поставить крупного [и достойного] сановника. Так как Фу Кан-ань имел большой военный опыт и пользовался известностью, то [на него] можно возложить командование. [Наша] грозная слава [могла] предшествовать [в этом случае продвижению войска]. Поэтому император вызвал [его] из Гуандуна на аудиенцию в столицу, чтобы дать инструкции по ведению всей [этой] военной операции.

Полнота императорских наставлений дает возможность [военачальнику] преодолеть трудности и [добиться победы быстро и легко, будто он] переламинает гнилой сук или выметает [сухие] листья» [105, цз. 3, 20а — 216].

Нетрудно заметить, что эта интерпретация похода находится в полном соответствии с разобранными в начале данного раздела формулами нападения непальцев на Тибет. И тут и там непальские действия квалифицированы прежде всего как нарушение мира, а не принципа территориальной неприкосновенно-

сти, и тут и там вторжение гурков расценено как выступление против Тибета, а не против империи в целом. Военные действия, как мы уже отмечали, преподнесены в качестве акции универсального монарха, направленной на восстановление мира в «дальних землях», акции, ставшей необходимой в силу «наглости и безрассудства» одного из окраинных народов, которому приходится продемонстрировать грозную разновидность императорского влияния — *вэй*. Концепция войны покоится все на тех же традиционных политических постулатах, с выделения которых мы начали свою работу, на подходе к власти как к благому влиянию в двух ипостасях — грозному и гуманному.

Эта же концепция легко узнается и при характеристике статуса Тибета в момент конфликта с Непалом. Так же как и характеристика военного похода маньчжуров в Непал, в наиболее четком и в наиболее общем виде она содержится в комментариях составителя. «Наше государство управляет [всем] миром. Даже самые окраинные земли и самые чуждые [нам] правящие дома перешли [под нашу власть] и крепко связаны [нами]. Тибет, находясь более чем за 10 тыс. ли, накрыт [тем не менее] поучающим и славным [воздействием] (*шэн цзяо*), и по дороге туда устроены станции и верстовые холмы. Так как [тибетцы] близки нам, то [император] назначил туда резидента-управляющего *амбаня* [и приказал ему] осуществлять командование над гарнизоном [китайских] войск, с тем чтобы охранять монахов и мирян, принимать сверху благую силу *дэ* и грозную силу *вэй* Сына Неба и прекращать [всякие] раздоры среди дальних варваров. С глубокой древности не было еще столь благодетельной системы управления» [105, цз. 2, 20а — 20б].

Итак, нет никаких сомнений в том, что здесь мы вновь встречаемся с четко сформулированными положениями уже известной нам доктрины управления, основанной на механике распространения благих влияний. Здесь упоминается о четырех таких влияниях. *Шэн цзяо* — «воздействие славой и поучением» и *дэ вэй* — «воздействие благотворной силой *дэ* и грозной силой *вэй*» — это два бинорма, относящихся к первой группе терминов, группе воздействия. Тибет охарактеризован как объект воздействий императора. *Амбань* интерпретирован как передатчик влияний *дэ* и *вэй*. Его функция — поддержание порядка среди дальних «варваров», сфера его действия отнесена к «внешним землям» (*вай*).

Как можно видеть, в этом тексте нет даже намек на какое-либо изменение традиционной концепции «распространения» применительно к статусу Тибета. Никакого отклонения статуса Тибета в сторону отхода от этой традиционной концепции. Никаких следов территориально-административного подхода в этом определении статуса Тибета нет. Иными словами, статус его в самом конце XVIII в. по-прежнему определяется в терминах и рамках традиционных политических воззрений о мире *хуа и*.

ПРИМЕЧАНИЯ

ЧАСТЬ I

Глава 1

¹ Китайская традиция давно сближает существительное *дэ* («добродетель») с глаголом *дэ* — «получать». Употребление иероглифа *дэ* — «получать» вместо *дэ* — «добродетель» встречается даже в классических текстах. Одинаковое чтение обоих иероглифов в древности определенно свидетельствует о возможности подобных параллелей [см. 172, 241, 243].

Глава 2

¹ Любопытно, что Ян Лянь-шэн дает для *тянь* перевод «Небо или природа» [см. 220, 340—341].

² *Тянь ди* — Небо и Земля. Этот бином можно переводить и как «Вселенная» или «Космос». Для данной темы эта сторона дела малосущественна. Важно здесь только одно: эта категория обозначает силу, стоящую выше обладателя верховной политической власти и господствующую над этим обладателем.

³ Посезонные характеристики природы и общества были детально разработаны в «Люй ши чунь цю» (III в. до н. э.) и в разделе «Ли цзи» «Юе лин». Однако для политических текстов нашей группы их значение невелико.

⁴ См. аналогичное положение у Цуй Дун-би: «Необходимо, чтобы [совершенномудрый] воплотил в себе стремления Неба и тем самым дал возможность каждому предмету и человеку в Поднебесной обрести свое место» [107, цз. 13, I, 2a].

⁵ Любопытная параллель: современные физиологи считают, что для правильного взаимодействия необходимо ввести в себя частицу другого, отождествить себя с другим, имитировать его состояние. Нам кажется, что за понятием *ти* скрывалось нечто весьма близкое этим современным представлениям о необходимости заимствования, отождествления и имитации для налаживания успешного взаимодействия.

⁶ То, что носителем политической власти в данном случае оказалось лицо женского пола — императрица Гао, разумеется, существа дела не меняло.

⁷ О категории *жан* — «уступчивость» см. [155, 103, 213, 243].

⁸ Цуй Дун-би определял их одно через другое: «*Чэн* — искренность, это — принцип, это — сила *дэ*» [107, цз. 12, II, 246].

⁹ Этот ряд объединен общим значением достижения, вступления в контакт, воздействия на вторую сторону в коммуникации: *да* — «достигнуть», *тун* — «вступить в контакт», «проникнуть», *гань* — «тронуть», «возбудить». Например: *хэ лян дэ чжи гань тун* (101) — «Неужели [все это результат] проникновения [наверх] и воздействия [на Небо моей] слабой силы *дэ*?» [81, 6].

¹⁰ Несколько слов, вероятно, следует сказать о том, что скрывается за понятием *тун*. *Тун* — «пронизывание», «проникновение», «пронизание» является одним из основных понятий в «Книге перемен». Оно обозначает определенный

фазис в процессе взаимодействия противоположных начал. В стройной системе Чжоу Дунь-и *тун* — «пронизание» имеет значение начального движения, за которым следует ответное движение противоположного начала — *фу*. Было бы, конечно, ошибкой переносить значение терминов из стройной философской системы на тексты иного характера. Тем не менее хотелось бы заметить, что и в наших примерах *тун* сохраняет значение «пронизания», «установления контакта», «взаимопроникновения», а также первой фазы движения, за которой должна последовать вторая.

¹¹ О *бао* в системе политических и социальных отношений см. [155, 85, 93—94; 219].

¹² Имеются в виду либо силы *инь* и *ян*, либо Земля и Небо.

¹³ Имеются в виду духи Неба, Земли и людей.

¹⁴ Династийное *дэ* не единственная форма коллективного *дэ*. Так, в древности достоянием всего государства считалось совокупное *дэ* монарха и вассалов [155, 81].

¹⁵ *Чуан е* — букв. «основать дело», употребляется в смысле основания нового государства, новой династии, новой империи.

¹⁶ Возможна и иная точка зрения, согласно которой в *цзунь* попадают все предшественники царствующего государя (кроме основоположников — *цзу*) как оказавшиеся способными продолжить начатое дело.

¹⁷ Комментатор Янь Ши-гу постоянно поясняет *сю* через *мэй*. Но в то же время *сю*, встречающаяся в текстах отдельно, имеет ясное значение «благодати». Возможно, здесь налицо совмещение этих двух понятий [см. 57, цз. 5, 137—138; цз. 55, 2495—2496].

¹⁸ См., например, комментарий на «Оду Вэнь-вану» [73, 379].

¹⁹ Знаменательно, что зарождение системы экзаменов — попытки ханьского императора Вэнь-ди отобрать людей для государственной службы в 165 г. до н. э. непосредственно связаны с заявлением этого монарха о том, что он *бу дэ* (145) [см. 57, цз. 49, 2290].

²⁰ Букв. «вещи», «предметы».

²¹ М. Гране считал применительно к древнему Китаю функцию пространственно-временного упорядочивания главным содержанием *дэ* [см. 155, 230—231].

²² Надо заметить, что *гэ* может иметь значение «подходить, соответствовать». Первоначально *гэ*, по-видимому, значило «достигать», «проникать», в связи с чем возможна интерпретация первого и второго примеров в плане соответствия *дэ* мирозданию или распространения в нем.

²³ Термины теории информации «свертывание» и «развертка» употреблены, разумеется, скорее как образы, чем как технические термины.

Глава 3

¹ Достаточно просмотреть у Бань Гу главы о *сюнну* [57, цз. 94, I и II], чтобы убедиться в том, что он расценивает политические отношения Китая с внешним миром в свете уже оформившейся имперской доктрины. В обобщенном и систематизированном виде она хорошо изложена у Томонобу Курихара [см. 176].

² О переходе на иные позиции в отношениях с европейскими державами см. [185], в отношениях с азиатскими — см. [153].

³ Этот подход к внешним сношениям был свойствен не только Китаю, но и другим странам Восточной Азии [см., например, 207].

⁴ В своем наиболее полном виде эта система имеет моноцентрический характер. Центр — Китай, *Чжун хуа* (центральная цивилизованная, дословно «цветущая» часть мира), на востоке — *дун и* («восточные варвары»), на западе — *си жун* («западные варвары»), на юге — *нань мань* («южные варвары») и на севере — *бэй ди* («северные варвары»).

⁵ Подобный подход к другим народам был свойствен не только практическо-политической, но и философско-политической мысли. В качестве примера можно привести трактат Су Дун-по «Ван чжэ бу чжи и ди лунь» («Госу-

дарь не управляет варварами») [80, т. II, цз. 8, 28—29] или этюд Хань Юя «Юань шэнь» («Исследование о человеке») [92, цз. 3, 67].

⁶ Эта концепция власти китайского императора над некитайским миром окончательно оформилась в период династии Хань на базе весьма сходной политической доктрины, которой пользовалась китайская античность [см. 8]. Однако надо отметить, что универсальная концепция и тогда не обладала полной монополией. Она сосуществовала с изоляционистскими воззрениями, которые, правда, основывались не на том, что власть императора ограничена по своей природе и «варвары» ему не подвластны, а на том, что ими не стоит управлять [57, цз. 94 (II), 3812—3813, 3830—3834].

⁷ Поступательный характер мироустройства нашел свое классическое отражение в многоступенчатых построениях в текстах «Чжун юна» (§ 20, 22) и «Да сюе» (§ 1) [см. 178, т. I, 220—223, 270—272, 279, 280].

⁸ Предисловие написано в 1839 г. Сама работа вышла в свет в 1845—1846 гг. [101, предисловие, 36, послесловие, 26; 167, 134].

⁹ Нам кажется, что зависимость приездов извне от силы *дэ* есть лишь частный вывод из общей концепции политической власти как мироустройства. Поэтому вряд ли можно, как это делает Ван Гун-у, видеть нечто качественное новое в подходе к этому вопросу историков VI—X вв., которые лишь с большей силой подчеркнули причинную зависимость между обладанием силой *дэ* и приходом «варваров» ко двору. Прямая зависимость между силой *дэ* и приходом встречается как в классических текстах — в «Лунь юе» [117, 179], «Шу цзине» (кн. V, ч. V, § 2) [178, т. III, 346], так и в ханьской историографии, что отмечает и сам Ван Гун-у [215, 50].

¹⁰ Предметы ритуала при жертвоприношениях, в частности при жертвоприношениях на горе Тайшань [см. 66, 119, 621, 624].

¹¹ Естественно поэтому, что универсальное мироустройство включало в себя и «умиротворение» духов рек и гор иноземных стран как органическую часть внешних взаимоотношений [см. 9, 35—36].

¹² Состояние *сян хуа* было тесно связано с приездами: «Сто [семейств варваров] *мань* стремятся к преобразованию, десять тысяч государств приезжают к императору» [96, т. III, цз. 200, 1687].

ЧАСТЬ II

Глава I

¹ В этом рассуждении совершенно отчетливо проступает одно из основных положений традиционной политической теории — трактовка власти как механизма распространения благих влияний и грозных воздействий.

² Упоминание о нем и его действиях в это время см. [165, 349]. Возможно, что он был монголом только по имени [200, 211].

³ Земли к западу от пров. Сычуань [см. 75, т. 4, 2374].

⁴ «Незаметно помогать» — *инь чжу* (216); о смысле этого термина см. подробнее в разделе о надписи из храма Хуансы (стр. 95—100 настоящей работы).

⁵ Крупнейшие ламаистские иерархи, в основном из Центрального Тибета, получали от китайских императоров титулы «князей учения» — *фа ванов* [75, т. 4, 2343—2346].

⁶ Об Алтан-хане см. [43, 150—201].

⁷ О Хутухтай-сэцэн хунтайчжу см. [43, 198].

⁸ О Ван Чун-гу см. [43, 182—201].

⁹ Уже знакомая нам категория преобразования — *хуа*.

¹⁰ Как можно видеть, мотив распространения нашел свое выражение и здесь.

¹¹ Основание относится к 1442 г.

¹² Сутры были посланы в 1460 г.

¹³ Редакционная коллегия в своем докладе — *бяо* охарактеризовала этот образцовый порядок как *вань бан цзо ду чжи* (219) — «такой, на который взирают десять тысяч государств» [65, чао I, бяо Ia].

¹⁴ В редакционном докладе эта характеристика развернулась: «[Нурха-ци] практиковал мягкое отношение к дальним (*жоу юань*), призывал и соединял их, и не было таких [среди варваров], кто бы ни устранился угроз и не стал стремиться к силе *дэ*. Окружавшие Восточное море земли Хулунь целиком вошли в состав [нашей] территории, Шэньян и земли по реке Ляо расширили затем [наши] исконные владения» [65, чао I, бяо, 2а—2б]. Как можно видеть, здесь представлен весь традиционный набор категорий теории внешних сношений Срединной империи.

¹⁵ Необходимо заметить, что институт *мэн* не был чужд китайцам. Они широко применяли *мэн* во внешней политике начиная с глубокой древности [см. 141, 269—282].

¹⁶ *Фэн шэн* — типичный бином первой группы терминов, образованный из двух самостоятельных элементов: *фэн* — «влияние, подобное ветру», и *шэн* — «влияние славы, известностью». При переводе он разделен на две части, так как невозможно в русском языке подыскать подходящий эквивалент для бинома в целом.

¹⁷ Как известно, единство империи, единство Поднебесной, согласно традиционным китайским представлениям, было одним из важнейших свидетельств законности царствующей династии [см. 204, 410—415; 208, 226—249].

¹⁸ Преемники Нурха-ци считали, что именно он получил «Мандат Неба» и заложил основы империи [65, чао III, цз. 9, 3б].

¹⁹ *Юй* — «вскармливающий» большого интереса не представляет. Эта функция приписывалась императору в силу того же «натуроморфного» подхода к власти в патерналистическом уклоном. *Юй* весьма близко по значению к *ян*, на котором мы остановимся несколько подробнее ниже при разборе надписи из храма Хуансы (см. стр. 95—101 настоящей работы).

²⁰ Мы ограничиваемся здесь разбором титулов только одного Нурха-ци, так как титулы Абахая в таком разборе не нуждаются. То, что Абахай принял императорский титул, является общепризнанным фактом.

²¹ О значении этой печати для легитимации власти см. [119, 137—148].

²² Это было тем более легко, что, согласно преданию, последний юаньский император увез эту печать в Монголию, и она не попала в руки к Миннам [119, 145].

²³ Рассуждение о том, что Небо не знает кровной связи, восходит к «Шу цзиню» («Книге документов»). Древность его подтверждается также и тем, что оно встречается со ссылкой на «Шу цзин» в летописи «Цзо чжуань» [178, т. III, 490].

²⁴ Вместо декларации завоевания в цинских документах можно прочесть такие формулы, как «успокоить Поднебесную», «выйти на Центральную равнину и утвердить [там порядок]», «получить Поднебесную» и т. д. [65, чао III, цз. 8, 6б, 15а, 16б].

²⁵ Этот факт подмечен И. С. Ермаченко в связи с характеристикой административного аппарата маньчжуров [21, 152].

Глава 2

¹ Чахань-лама (он же Чахань гэлун), вероятно, то же самое, что и *чаган номен хан* — титул преемников Донкур Маньчжушри-хутухты, ученика Сонам Джамцо.

² Х. Франке, рассматривая договоры Сунов с империей Цзинь, приходит к выводу, что сам факт заключения договоров свидетельствует о слабости Китая, о трансформации системы «империя — периферия» в систему двух или многих государств [см. 151, 57].

³ Нерчинский договор 1689 г. можно считать редким примером полного выхода китайской дипломатии за определенные традицией рамки. О договоре 1871 г. см. [153].

⁴ Об этом см. стр. 60—61.

⁵ *Ваджоу* — титул далай-ламы, известный в Китае еще при Минах. Разбор титула далай-ламы см. стр. 126—133.

⁶ Выпущен список посольства, идентичный приведенному в письме к далай-ламе.

⁷ По мнению У. Рокхилла, под этим именем фигурирует патриарх Сакья [см. 192, 12].

⁸ Насколько преуспели маньчжуры в своей политике по отношению к монголам и насколько важны были для них в этот период последние, можно судить по тому факту, что вместе с маньчжурскими войсками через Шанхайгуань прошли войска южномонгольских князей из племен корчинов, джалаитов, дурбэтов и корласов [см. 12, 11].

⁹ Пагба-лама, по имени Мати Дхвадша, или Дрогон-пагба, происходил из одной из знатнейших семей Тибета. В 1260 г. он получил от Хубилая титулы императорского наставника и «князя великого и драгоценного учения», а с ними и светскую власть над Тибетом.

¹⁰ Х. Франке перевел и прокомментировал эту надпись. Надпись трехязычная: на монгольском, китайском и маньчжурском языках, но основным, безусловно, как это показал Х. Франке, является китайский текст как первоначальный и содержащий в себе массу намеков и отсылок к китайским классикам и другим известным китайским текстам. Ниже мы будем приводить только те комментарии, которые непосредственно относятся к нашей теме, везде оговаривая свои дополнения.

¹¹ Необходимо сказать несколько слов о переводе китайского глагола *ян* (226) русским «вращивать». Мы остановились на этом варианте, чтобы передать присущую китайскому тексту атмосферу полной гармонии и непосредственной соотнесенности с основными положениями традиционной политической теории. Одно из центральных мест в этой теории принадлежало «натуроморфизму», т. е. установке на выявление полного подобия в действиях Неба и государя. Применительно к Небу глагол *ян* обозначает именно «вращивать», «вырачивать». Дун Чжун-шу писал об этом так: «Путь Неба — весенним потеплением порождать, а летним теплом вращивать (*ян*) [все живое]» [см. 68, цз. 13, гл. 55, 1а]. Кроме указания на единство с Небом выбор глагола *ян* преследовал цель указать на то, что в этой функции государь действует как стихия — *ян* (227), ибо порождение падало на ее долю: «С весны начиналась [деятельность] *ян*» [68, цз. 13, гл. 43, 46]. Указание на связь деятельности государя со стихией *ян* здесь было уместным, так как далее в тексте лама соотносился со стихией *инь*. Отметим, что в других текстах, прежде всего в даосских, там, где речь идет о гармоническом развитии личности или продлении жизни, *ян* лучше переводить как «питать» [см. 182, 181—182, 197].

¹² В приводимом Х. Франке китайском тексте в сочетании *юй ян ши жо* («и дождь и жара наступали в надлежащее время») пропущен иероглиф *ши* — «время», что устанавливается сличением с текстом надписи у О. Франке и Б. Лауфера [см. 150, 392; 152, табл. 8]. В комментарии Х. Франке приводит это выражение полностью как *уй-yang shih-jo* [150, 397].

¹³ *Нао му хань* — транскрипция монгольского слова *пошип қап*, санскр. *dharmaraja*, кит. *фа ван*, т. е. «государь учения». Любопытно, что здесь говорится о пожаловании далай-ламе титула явно преждевременно. Он получил его от императора по завершении визита. Любопытно также и то, что сочетания *фа ван* в титуле далай-ламы не было. Может быть, здесь сказались инерция именованья высших тибетских лам по минскому образцу как *фа ванов*. А может быть, имело место какое-то предварительное пожалование.

¹⁴ Остальной текст стелы с перечислением имен людей, принимавших участие в строительстве, опускается как не относящийся к теме.

¹⁵ О важности качества *сяо* во взаимоотношениях императора с Небом говорится в трактате «Сяо цзин» («Сыновняя почтительность»). В эпоху Сун эти мысли были дополнены и развиты знаменитым историком Сыма Гуаном [см. 91, 34—62]. В эти годы идеи этого классического текста были в боль-

шой моде при дворе, и сам император занимался его комментированием. Это — первое указание в тексте на гармоническую связь императора с Небом, далее следует уже упоминавшаяся нами связь глагола *ян* с Небом и стихией *ян*.

¹⁶ Та же мысль выражена Цяньлуном в иной формулировке: «Важнейшее в сыновней почтительности Сына Неба — не потерять дела предков». [115, цз. 10, 30а—30б]. Совершенно очевидно, что Нин Вань-во имел в виду именно этот смысл *сяо*. Своим заявлением о полноте *сяо* императора он как бы утверждал прочность династийного дела созидания империи.

¹⁷ Близость выражения, употребленного в надписи, к тексту «Лунь юя» преследовала, по нашему мнению, цель намекнуть на обладание императором совершенной мудростью, о чем применительно к Конфуцию идет речь в тексте классической книги: «...Несомненно, Небо повелело ему стать совершенным мудрецом (*шэн*)».

¹⁸ По нашему мнению, термин *тай пин* здесь имеет тот смысл, который придавался ему школой *гунъян*. Он указывал на то, что уже вся Поднебесная стала для государя «внутренней», т. е. что его власть стала универсальной. Ассоциация была продиктована конкретной обстановкой того времени — желанием выдать взятие Пекина и завоевание Северного Китая за покорение всей страны и за наступление эры «великого спокойствия».

¹⁹ Указанием на специфику момента можно считать также и обозначение хороших урожаев как *да ю*. Дело в том, что именно так называется гексаграмма № 14 «И цзина» («Книги перемен»), которая символизирует собой начало нового подъема после преодоленного упадка. Выбирая это выражение, Нин Вань-во, безусловно, хотел подчеркнуть успешное начало новой династии. О значении *да ю* см. [55, 242—245].

²⁰ В комментариях Х. Франке дает *heimlich helfen*. Перевод *инь* как «тайно» можно признать правильным, но надо сказать, что это значение для *инь* — вторичное, основным же является значение «как стихия *инь*», что можно видеть на примере такой фразы: *ян шунь инь вэй* (229) «[Галдан] явно был покорен, а тайно шел наперекор» (букв. «Галдан как *ян* был покорен, а как *инь* шел наперекор») [105, цз. шоу 3, 166]. Здесь противопоставлены стихии для характеристики двух сторон поведения. В тексте же надписи противопоставление иное, противопоставление различных ролей ламы и императора в мире. Любопытно, что в монгольском тексте то ли по причине отсутствия теории взаимодействия двух начал, то ли из нежелания вводить явно унижающее ламу определение *инь* никак не передано [см. 150, 395, 398].

²¹ Толкования этого словаря вряд ли могут сделать его более приемлемым, ибо в них говорится, в сущности, не о значении глагола *инь*, а о различных состояниях первоначальной субстанции *ци* [71, 3].

²² Так понимал ее, например, известный минский ученый и государственный деятель Сун Лянь (1310—1381). В предисловии к сунскому трактату «Ху фа лунь» («В защиту учения») он писал: «[Когда] даже на букашку не смеют наступить, разве это не восполнение недостающего в управлении и нравственном преобразовании? Это — как раз то, что Лю Цзун-юань называл „помогать как *инь* деятельности государя“» [108, Предисловие, 2а].

²³ Ортодоксальность, однако, не помешала Нин Вань-во донести маньчжурам на Чэнь Мин-ся, обвинив его в том, что он является тайным противником бритья голов и видит в отмене этого императорского указа вернейший путь к «великому спокойствию» в Поднебесной [см. 77, цз. 3, 196—20а].

²⁴ Так, в своем предисловии к хронике Шуньчжи его преемник Канси писал: «Начиная с древности не было столь правильного и законного полужения Поднебесной, как нынешнее» [65, чао III, суй, 1а].

²⁵ Гуйхуачэн, монг. Хух-хото. Начало города положено строительством ставки Алтан-хана в середине XVI в. При маньчжурской династии относился к пров. Шаньси.

²⁶ *Гуй шунь* показывает, что относительно Халхи разговор идет в терминах традиционной политической теории «воздействие — состояние» и что, следовательно, обсуждается вопрос не о вхождении Халхи в состав маньчжурской империи, а о политике монголов по отношению к ней.

²⁷ *Лай гуй* — сокращенная формулировка *лай гуй шунь*, имеющая тот же смысл, что и *гуй шунь*.

²⁸ Планета Венера.

²⁹ Вероятно, имеется в виду так называемое соединение, когда планета проходит между Землей и Солнцем.

³⁰ Созвездие в районе Северного полюса.

³¹ В 1652 г. засуха охватила провинции Цзяннань, Цзянбэй, Хугуан, Чжэцзян. В провинциях Шаньдун, Шаньси и Хэнань урожаем пострадал от дождей. Обеспечение населения и армии продовольствием стало одной из главных забот административного аппарата [см. 65, чао III, цз. 67, 46, 25а—25б].

³² Храм предков и алтари божеств Земли и Зерна — синонимы государства.

³³ *Шэнь гун* (236) — букв. «глубокий дворец». В этих словах нет критического отношения к своему положению. Конфуцианская теория предписывала государю определенную изоляцию. Так, Дун Чжун-шу сообщает: «Монарх в государстве напоминает сердце в теле. Он живет изолированно в покоях дворца (*шэнь гун*), подобно сердцу, спрятанному в груди» [68, цз. 17, гл. 78, 2а].

³⁴ О типах взаимодействия см. [33, 90—92].

³⁵ В формуле записи приезда с «данью» и реакции на этот факт со стороны двора глаголом *цы* (238) обозначались все ответные деяния императора, начиная от выдачи «даннику» ответных даров и кончая устройством банкета, вручением печатей, дипломов, религиозных реликвий и т. д. Многие сотни подобных записей можно найти в «Мин дай Сицзан ши ляо» («Материалы по истории Тибета при династии Мин»). По случаю смерти Алтан-хана китайский император в знак оказания чести покойному устроил жертвоприношения у всех семи главнейших алтарей, и этот акт императора также был обозначен глаголом *цы*, т. е. император «даровал» покойному эту честь [см. 76, 190]. Глагола *цы* в политических текстах было достаточно для указания на иерархическое расположение дарующего и принимающего дары. Поэтому, когда речь шла о высших сановниках, то достаточно было употребить глагол *цы*, чтобы понять, что речь идет об императорском даре, даже если император вовсе не упоминался в тексте. Так, у Цао Цао в поэме о Вэньване сказано: «Затем он был помилован и прощен, и [император] даровал (*цы*) ему топор и алебарду» [205, 151]. В ритуальной сфере глаголом *цы* определялись благие действия духов. Так, о благосостоянии можно было сказать: «Кем, как не духами, оно даровано (*цы*)» [см. 115, цз. 3, 9б]. Иероглиф с ключом № 167 и с аналогичной левой частью употребляется в том же значении; так во фразах «Небо даровало помощь», «Небо даровало счастье» действия Неба выражены тем же глаголом.

³⁶ Поднесение Далай-ламой V «местных продуктов» говорит за то, что это была первая встреча императора с Далай-ламой V, так как эта операция осуществлялась обычно на первой аудиенции при дворе.

³⁷ Приведем несколько ближайших к данной записи сообщений о принесении дани: «Халхаский тушегу-хан Ся-дай-цин но-янь принес в дань (*гун*) лошадей. Банкет и награды согласно установленной норме» [65, чао III, цз. 70, 13а]; «Ба-ту-лу но-янь из „ойратского племени“ принес дань местными продуктами (*фан у*). Банкет и награды согласно установленной норме» [65, чао III, цз. 70, 16]; «Халхаский лама Да-р-да-хань но-янь пришел с данью местными продуктами. Банкет и награды согласно установленной норме» [65, чао III, цз. 70, 18а]; «Фаньский монах Янь-цзо-ба Лин-чжэнь явился с данью местными продуктами» [65, чао III, цз. 70, 20б].

³⁸ О «персонализме» см. [34, 134—139].

³⁹ Обычное значение *цзянь* — «совмещать», «тот и другой» и т. д. Мы переводим *цзянь* как «всеобщий» на том основании, что в тексте «Мэн-цзы», на который намекает эта фраза диплома и откуда взято противопоставление *цзянь* и *ду*, *цзянь* значит «всеобщий»: «В нищете [древние мудрецы обрета-ли] личное благо, при успехе [наделяли] Поднебесную всеобщим благом» [см. 100, т. II, 525]. В других текстах *цзянь* также довольно часто имеет

значение «всеобщий», «полный», «универсальный». Например, у Мо-цзы «всеобщая любовь» — *цзянь ай*. В буддийских текстах *цзянь ван* — это «полное забвение», «забвение всего мира» [см. 217, т. I, 174].

⁴⁰ «Характер создания первоосновы» (*кай цзун чжи и*) представляет собой легкую модификацию названия первой главы классического текста «Сяо цзин» («О сыновней почтительности»), озаглавленной «Кай цзун мин и» — «Прояснение принципов создания основы». Под основой имеется в виду фундамент, на котором зиждутся вся сыновняя почтительность и все важнейшие отношения в обществе в целом. Подобная модификация далеко не случайна. Текст «Сяо цзина» пользовался особым вниманием Шуньчжи, который сам занимался его комментированием и при котором начала была большая коллективная работа по составлению обширного комментария к этому классическому тексту, законченная в 1682 г. Употребление этого выражения в тексте преследовало специальную цель — показать, что оценка буддизма императором произведена с классически строгих конфуцианских позиций.

⁴¹ *Цзянь син* (245) — букв. «видеть природу», однако контекст («проникать в [свой] внутренний мир» и т. д.) явно требует гносеологического смысла, какой это положение имеет и в книге «Мэн-цзы», где вместо глагола *цзянь* в сходных контекстах употребляется глагол *чжи* — «знать» [см. 100, т. II, 517]. В этом же смысле выражение может быть трактовано и в соответствующих буддийских текстах. Возможно, однако, и другое понимание, когда первый знак читается не как *цзянь*, а как *сянь*, и все выражение приобретает значение «проявить природу» [см. 196, 101—102, 108].

⁴² «Очищать» (*шу*) вновь возвращает нас к тексту «Мэн-цзы». Говоря о пяти способах обучения, применяемых благородным человеком, Мэн-цзы определил последний из них как «личное очищение и самоусовершенствование», где очищение обозначено как *шу*. Этот же смысл имеет *шу* у Мэн-цзы и там, где он излагает свою мысль о возможности самоусовершенствования без непосредственных контактов с совершенным мудрецом [см. 100, т. II, 340, 555]. Эта аллюзия имеет двойную цель. Первое — показать, что деятельность ламы оценивается с классических ортодоксальных конфуцианских позиций. Второе — показать, что эта деятельность хотя и имеет общественный характер, но продолжает в глазах конфуцианцев оставаться весьма близкой личному самоусовершенствованию.

⁴³ Тибетское написание имени Далай-ламы V: Nag-dban-blo-bzan-rgya-mts'o.

⁴⁴ Год *чэнь* — это год *жэнь-чэнь*, 29-й год 60-летнего цикла, начавшегося в 1624 г., т. е. в 1652 г.

⁴⁵ Способность бодисатв спасать не только проповедью, но и молчанием упоминается во многих махаянистических сутрах. Так, в «Sūratgamasamādhi sūtra» сказано: «Все, видевшие [бодисатв в состоянии *самадхи*], обретут спасение, все, слышавшие их имя или видевшие их положение, слышавшие их проповедь или видевшие их молчание, обретут спасение» [86, № 642, 633; 177, 150].

⁴⁶ «Благосклонность» (*цы*, *maitrī*) и «сострадание» (*бэй*, *karuṇā*) — важнейшие термины буддийской этики. «Что значит благосклонность (*цы*)? Относиться ко всему точно так же, как к самому себе, и получать такое же отношение других, стремиться отдавать все лишнее другим, распространить свою благосклонность даже на насекомых и культивировать в себе чувство доброго отношения ко всем без какого-либо различия. Что значит сострадание (*бэй*)? [Это значит с глазами, льющими] слезы, как дождь, с сердцем, переполненным жалостью, спасать все [живое]» [217, 170—172; см. также 196, 134—135].

⁴⁷ На титуле мы остановимся специально ниже (стр. 126—133).

⁴⁸ Тема перевоплощения в соответствующем месте и в соответствующее время вытекает из махаянистической концепции бодисатв, которые приходят в мир для спасения всех живущих, не будучи в то же время связанными реальными узами с этим миром. Так, в «Sūratgamasamādhi sūtra» сказано: «Ради преобразования всего живого [бодисатвы] рождаются там, где пожелают,

они могут появиться в любом месте мира рождений [и смерти]» [86, № 642, 633; 177, 149]. Эта тема затронута в тексте ради того, чтобы намекнуть на достоинства ламы и уподобить его роль в мире роли бодисатвы.

⁴⁹ Перевод сделан с учетом того, что *со* в титуле не является служебным словом, почему и может безболезненно опускаться [см. 192, 18].

⁵⁰ Определенный интерес для понимания смысловой стороны титула Далай-ламы V представляет краткая заметка Н. Синха «Что такое *ваджра*?». Автор отмечает, что укоренившийся традиционный перевод *ваджры* как «скипетра грома и молнии» весьма бодушен. По его мнению, в буддизме *ваджра* употреблялась как синоним *бодхи* или символ *шуньяты*, но никогда не была знаком власти [202, 45—46].

⁵¹ Титулы приведены по: [75, т. IV, цз. 331, 2344—2346].

⁵² Буддийское выражение *вань син* (249) имеет очень широкий и неопределенный смысл: все действия, все методы спасения, все методики, все поступки. По нашему мнению, оно, начиная три первых титула, служит в них просто обозначением полноты достигнутых ламами успехов.

⁵³ *Паму чжуба* — китайская транскрипция фамилии царствовавшей в Тибете династии.

⁵⁴ *Хо дин* (254) — букв. «окропить макушку» — религиозная церемония, соответствующая помазанию у ближневосточных и европейских народов.

⁵⁵ Нами приведены лишь самые почетные титулы. Произвести разбор титулов следующего ранга, т. е. не «князей», а «наставников», уже не представляется возможным. Китайцы считали лишь первые две степени этого ранга — *да го ши* и *го ши*, т. е. «великих наставников государственного [значения]» и «наставников государственного значения». Первых было 9, вторых — 18 (при Чэн-цзу), монахов же с титулом этого ранга третьей степени — *чань ши* уже «невозможно было сосчитать» [75, т. IV, цз. 331, 2344].

⁵⁶ Об этом см. выше, стр. 8—9.

⁵⁷ Для глагола *чань* (261) в соответствии с контекстом выбирается значение «расширять», «распространять».

⁵⁸ То, что в приведенных выше словосочетаниях в позиции *цзяо* может оказаться и *хуа* — «преобразующее влияние», и *шань* — «добро», лишний раз показывает, что *цзяо* имеет здесь более общее значение, чем «буддийская религия», а именно «государство поучение, имеющее целью преобразование и обращение всех к добру».

⁵⁹ В 1908 г. Далай-ламе XIII был присвоен высший из возможных (разумеется, после титула императорского дома) титулов — *хэ шо цин ван*, т. е. «князь императорской крови первой степени» [см. 10, 3].

⁶⁰ Текст третьей редакции «Дай Цин и тун чжи» не приведен, ибо он содержит по сравнению со вторым изданием лишь незначительные разночтения, не меняющие смысла. «Статусных» формулировок эти разночтения не касаются.

⁶¹ Особенно много точных указаний на это в этикетной стороне дела. Так, банкет в честь Далай-ламы V был устроен по первому разряду, т. е. по разряду «правителей внешних варварских племен, в первый раз приезжающих ко двору» [см. 65, чао III, цз. 71, 166]. Миссии от далай-лам фиксировались как обычные «приезды с данью» [65, чао III, цз. 20, 30а; цз. 55, 16а].

Глава 3

¹ Сходное заявление см. [65, чао IV, цз. 140, 27а].

² Представляется крайне соблазнительным истолковать это сочетание в духе теории отношений типа *бикшу* — *данapati*. Однако на этом пути встречаются существенные трудности. Тип отношений «духовный наставник — государь-покровитель» подразумевает в первую очередь, что первым среди получающих наставления является государь. Данный момент в тексте отсутствует. Поэтому гораздо естественнее интерпретировать сочетание *цзюнь* и *ши* в духе конфуцианской догматики, которая подчеркивала в формах деятельности государя и наставника единство их принципов и целей.

³ О значении *цы* см. выше, стр. 252, прим. 35.

¹ Такое положение сохранялось вплоть до самого последнего времени [см. 39, 241—242].

² В Тибете — как в земледельческих, так и в скотоводческих хозяйствах — ремесло считалось подсобным занятием вплоть до самого последнего времени [см. 16, 24].

³ Б. Ф. Поршнев отмечал: «Не только каждое государство — каждое феодальное княжество, владение представляло „внешний рынок“ по отношению к другому, отделенному пошлинами» [45, 118].

⁴ В Непале, по свидетельству У. Киркпатрика, торговые монополии правительства приносили довольно значительные доходы [173, 211—212].

⁵ Ф. Энгельс отмечал эту особенность феодализма: «К тому же и сами деньги в начале большей частью притекали из чужих краев...» [3, т. 25, ч. II, 474].

⁶ В 1971 г., к примеру, на снаряжение войск, отправляющихся в Тибет, было ассигновано сразу 2 млн. лянов серебра [105, цз. 5, 156].

⁷ Золото также выступало в этой роли, но функционирование этого металла в качестве денег имело спорадический характер [см. 181, 128].

⁸ См., например, цены на различные товары в Тибете [105, цз. 16, 3а; 59, 351].

⁹ Все денежные повинности исчислялись тибетцами в монетах [59, 338].

¹⁰ Считалось, что одна монета должна была весить в среднем 1,5 цзяня, т. е. около 5,6 г [см. 52, 168; 147, 32; 214, 13].

Из общего веса монеты $\frac{2}{3}$ приходилось на серебро и $\frac{1}{3}$ на медь [см. 52, 168].

¹¹ Аналогичный случай перечеканки большого количества слитков серебра в монеты был в истории России. В 1477 г. в Новгороде в условиях параллельного обращения слитков и монет владельцы серебра наперебой спешили как можно скорее переделать «серебро в деньги» [см. 26, 41].

¹² «...ламы посылали много слитков (серебра) на монетные дворы в Непал» [см. 181, LIV].

¹³ Редактор книги Г. Богля К. Мэркхэм в одном из основных примечаний без указания на источник делает сообщение на первый взгляд противоположного характера. Там сказано: «The last reigning Rajah of Bhatgaon sent the Bhutanese sach base coins as to cause a decrease of nearly one-half of their intrinsic value» («Последний царствовавший в Бхатгаоне раджа послал тибетцам такую плохую монету, что это вызвало снижение почти наполовину ее внутренней ценности» [181, 129]. Н. В. Кюнер, основываясь, вероятно, на этом свидетельстве (изложение у него идет близко к тексту книги Г. Богля), говорит, что курс мохара в Тибете упал почти наполовину [см. 30, ч. II, вып. 2, 34]. Однако нам кажется, что в английском тексте речь идет не о курсе монеты, а о ее внутренней ценности — «intrinsic value» (это утверждение сделано К. Мэркхэмом без ссылки на какой-либо источник). Аналогичных сведений в китайских источниках мы не встречаем.

¹⁴ О том, что так именно и было в самом конце XVIII в., см. [105, цз. 54, 56].

¹⁵ Сообщение о чеканке монеты в Тибете после 1703 г., приведенное Дегоденом [138, 275], слишком неопределенно и не может служить указанием на какую-то конкретную чеканку.

¹⁶ Дэмо-хутухты наряду с джиронг-хутухтами занимают в иерархии ламаистской церкви одно из первых мест, непосредственно следуя за великими ламами — далай-ламой и панчен-ламой. Называются так по имени местности Дэмо в районе Гонбо (к востоку от Лхасы), которая находилась в их непосредственном управлении. Об управлении Гонбо см. [30, ч. II, вып. 2, 115]. Действительной резиденцией дэмо-хутухт являлся столичный монастырь Танчжайлин. Здесь имеется в виду дэмо-хутухта Агван Джампал Дэлег-

джамон, который находился во главе тибетской администрации с 1751 г. Умер он в 1777 г. [188, 382—383].

¹⁷ Е. Волш называет «танкой из Конбо» монету с цифровым обозначением 13/46, которую он датирует 1792 г., считая 13/46 за обозначение 46-го года 13-го 60-летнего цикла. Этими циклами стали пользоваться в Тибете, начиная с 1206 г. [см. 214, 14]. Если датировка Е. Волша верна, то данную монету следует отнести к монетам экстренного выпуска, организованного китайскими чиновниками во время китайско-непальской войны. Монеты этого выпуска похожи были на монеты дэмо-хутухты. Доклад об этом выпуске относится к концу 1791 г., следовательно, весьма вероятно, что выпуск приходится на начало 1792 г. [см. 105, цз. 11, 12а].

¹⁸ Нам кажется, что и Т. Ля Купери и Е. Волш неверно датируют выпуск этой монеты — первый 1772 г., второй 1750 г.

¹⁹ На тибетском рынке зачастую не делали различия между монетами не только разной пробы, но даже и разного веса, в известных пределах, конечно. Так, индийская рупия шла при Г. Богле за 2 монеты, но непальские монеты из металла различной пробы не различались, так же как не различались впоследствии монеты китайского выпуска в 1 цянь и в 1 цянь 5 фэней [см. 104, цз. 3, 12а; цз. 54, 56; 140, 431—432].

²⁰ Для простоты изложения вопрос о монетной пошлине не разбирается. Обычно она считалась в Тибете равной 10% [см. 105, цз. 47, л. 16а].

²¹ Сун Юнь (1752—1835), монгол по происхождению, занимавший в Тибете пост *амбана* с 1794 по 1799 г., сообщал об уменьшении населения в некоторых районах Тибета к концу XVIII в. [см. 160, 86—87].

²² «Дальность расстояния оказывается в средневековой торговой практике как бы синонимом экономического „перепеда“, а значит, и величины прибыли» [45, 119].

²³ Хотя Г. Богль утверждает, что курс чеканной монеты по отношению к серебру и золоту значительно повысился в эти годы [см. 181, 129], однако приведенные им самим цифры свидетельствуют, что наблюдалось лишь небольшое повышение. Так, он говорит, что за слиток, равный 340—350 монетам, давали 320—310 и даже 300 монет [см. 140, 431—432]. Если учесть, что надбавка в 10% являлась в тех условиях нормальной монетной пошлиной, то становится ясным, что при Г. Богле в Тибете налицо было сравнительно небольшое повышение курса чеканной монеты.

²⁴ Биографию Э. Хуя см. [103, «Ле чжуань», цз 115, 56—66].

Глава 2

¹ Как только какие-либо земли включались во «внутреннюю землю», на них тотчас же производилась разверстка налогов. Так было с Батаном и Литаном [59, 407—408].

² О сходных явлениях в других районах упоминается в очерке И. Захарова «Поземельная собственность в Китае». Он пишет: «Земли же, принадлежащие кочевым монголам и мяо, китайцы никаким образом не могут приобретать в свою собственность и даже брать в аренду, хотя бы и с согласия туземцев» [22, 67].

³ Об организации местного тибетского войска см. [59, 165—176], об императорских войсках см. [187, 237—238].

⁴ Именно такой рисуется картина китайско-тибетских отношений в эпоху Мин на основе официальных китайских документов [см. 74].

⁵ О владениях и бюджете монастыря Ташилумпо см. [59, 378—379].

⁶ В тексте сказано *сы май* — букв. «частно купленную», это по смыслу, безусловно, близко к известным выражениям *сы май* или *сы фань* — «продавать что-то незаконным образом, из-под полы». Нам кажется, что и в данном случае в тексте подчеркивается не только частный, но и незаконный характер приобретения земли.

⁷ В данном случае речь шла о землях, с которых получали продовольственный паек солдаты-монголы из долины Дам. Сами солдаты с этими зем

лями никоим образом связаны не были — они либо кочевали в долине Д.м. либо несли службу в Лхасе. Кроме того, что сборы с указанных земель шли на содержание солдат-монголов, ничего больше не отличало эти земли от остальных казенных земель. Они, по-видимому, не представляли собой даже компактного целого, так как уже через несколько лет после того, как сборы с них перестали идти на содержание монголов и стали поступать в казну, эти земли было совершенно невозможно выделить из остальных казенных земель. В действительности «возвращения» земель, как такового, и не было. Суть дела заключалась в том, что если раньше монголы Дама получали довольствие с одних земель, то теперь стали получать с других; сборы же с прежних земель пошли в казну [59, 353—354]. Нам кажется, что после всего сказанного все приходится сомневаться в том, что данный факт не имеет никакого отношения к вопросу о статусе феодальных владений, ибо упомянутые земли являлись не чем иным, как казенными землями, доходы с которых имели официально установленное целевое назначение. Для эпохи феодализма это весьма обычная практика.

⁸ В этой связи мы хотим привести некоторые материалы, содержащиеся в «Вэй Цзан тун чжи», которые с первого взгляда могут показаться не имеющими прямого отношения к вопросу о государственной собственности на землю, но, по нашему мнению, вполне заслуживают того, чтобы быть учтенными при решении данной проблемы. Проводя различные мероприятия в Тибете после окончания войны с Непалом, маньчжурская администрация обратила внимание на погребение в этой стране покойников. В Тибете покойника обычно разрубали на куски и бросали на съедение птицам или собакам; трупы преступников сбрасывали в реку. Это называлось соответственно небесным, земным или речным погребением. Маньчжуры сочли эти обычаи не совместимыми ни с принципами, предписанными Небом (*тянь ли*), ни с правопорядком государства (*ван фа*) и решили обязать тибетцев хоронить умерших в земле, в связи с чем встал вопрос о кладбищах. На этот счет последовали предписания двойного характера. Те, кто лично имел землю (*цзы цзи ю чжуан тянь*), на этой земле должны были отвести место для погребения. Для тех же, у кого такой земли не было, т. е. для бедняков, далай-лама и панчен-лама должны были выделить в Переднем и Заднем Тибете две-три пустоши и сделать их общественной землей для общих захоронений [59, 380—383]. Какие отсюда можно сделать выводы? Прежде всего, нам кажется необходимым отметить, что если, с точки зрения воспитанного в духе китайской традиционной морали маньчжурского чиновника, на какой-то земле можно было хоронить родителей, то безусловно, что связи владельца с этой землей были прочными и владение устойчивым. Вряд ли бы последовали предписания хоронить родителей на земле, вероятность отчуждения которой была довольно большой. Именно таким представляется П. Карраско владение феодала [126, 100], но ведь это владение, безусловно, должно быть включено в земли, на которых предписывалось совершать погребение умерших. Землю для захоронения бедняков должны были выделить не местные чиновники, а высшие собственники земли — далай-лама и панчен-лама, потому что при этом акте земля как бы меняла статус — из собственности этих двух лиц становилась общественной (*гун ди*). Это наводит на мысль, что все земли во владениях далай-ламы и панчен-ламы, за исключением земель, находившихся в «частном» владении, т. е. тех, о которых речь шла выше, действительно считались собственностью далай-ламы и панчен-ламы. Разумеется, все это пока лишь предварительные соображения по этой проблеме. Для решения вопроса о собственности на землю в Тибете можно привлечь и другой случай, описанный в «Вэй Цзан тун чжи». В пограничном с Непалом районе Тибета было местечко Гэрда, принадлежавшее правителю (*гуну*) Нгари. Местечко имело связь с Непалом. Через него гурки возвращались домой после вторжения в Тибет. Когда после окончания войны с Непалом в Тибете проводились мероприятия по укреплению обороноспособности района, то вспомнили и о Гэрда. Решено было передать Гэрда под управление лхасской администрации. В виде же компенсации *гуну* Нгари должно было быть выдано казенное имение, приносящее равную сумму дохода [59, 27]. По нашему

мнению, приведенный пример показывает, что правительство действовало в данном случае как суверен, а не как земельный собственник.

⁹ Основываясь на приведенном прошении Гашби (см. стр. 197 настоящей работы), мы считаем, что У. Рокхилл был прав, называя годом отставки Пандиты 1789 г. Л. Петех считает, что Пандита ушел в отставку в 1783 г. [см. 186а, 55; 187, 163].

¹⁰ Предыдущий документ из этого же источника помечен 29-м числом 11-го месяца 57-го года Цяньлун (11 января 1793 г.).

¹¹ Фу Кан-ань — главнокомандующий императорской армии во время непальской кампании 1791—1792 гг. Его биографию см. [103, раздел «Ле чжуань», цз 117, 1а—5а], Сунь Ши-и, Хуй Линь — маньчжурские чиновники, принимавшие участие в непальской кампании. Их биографии см. [103, раздел «Ле чжуань», цз 117, 5а—7а; раздел «Ле чжуань» цз 132, 2б—4а]. Хэ Линь — маньчжурский чиновник; в 1792—1794 гг. был *амбанем* в Тибете. Его биографию см. [167, 286—287].

¹² Примером может служить чтение одного и того же знака как *лун* и *нун* (274).

¹³ В «Вэй Цзан тун чжи» счет идет на тибетские монеты, цяни и фэнь. Одна тибетская монета равнялась 1,5 цяня [59, 195], 1 фэнь составлял 0,1 цяня. Для наглядности в тексте все подсчеты переведены в доли тибетских монет.

¹⁴ П. Карраско также утверждает, что в своих имениях тибетские феодалы имели право не только на сбор налогов, но и на осуществление правосудия [см. 126, 100].

¹⁵ Подсчет сделан на основании денежного выражения поземельного налога [59, 338], цен на зерно [105, цз. 2, 176] и средних норм урожайности в Тибете.

Глава 3

¹ Изложение дальнейших событий основывается главным образом на официальных китайских документах. Версия, приводимая В. Д. Шакабпой, кажется наименее объективной. Тем не менее она также учитывалась.

² Факт изолированности может быть подтвержден весьма красочными воспоминаниями Даныцинъ Баньчжура о ходе тибетско-непальских переговоров. Так, он утверждает, что тибетская делегация была со всех сторон окружена непальскими войсками, что непальцы бесчинствовали и грабили тибетские святыни [см. 201, 160]. В. Д. Шакабпа считает, что наиболее горячими сторонниками переговоров были якобы китайцы, в то время как тибетцы, и в частности Даныцинъ Баньчжур, настаивали на военных действиях, однако общий ход событий плохо согласуется с этим утверждением [201, 160].

³ Шамарба — младший брат Панчен-ламы III. После смерти последнего в Пекине в 1780 г. Шамарба не поладил с другим своим братом, Чжунбой, при дележе наследства и уехал из Тибета в Непал, где был приближен ко двору [см. 59, 244; 105, цз. 8, 1а—2а].

⁴ В. Д. Шакабпа утверждает даже, что тибетцы и непальцы приглашали маньчжурских представителей в качестве свидетелей подписания соглашения [см. 201, 161].

⁵ В. Д. Шакабпа добавляет, что маньчжурские представители посоветовали договаривающимся сторонам отправить к императорскому двору благодарственные миссии [см. 201, 161].

⁶ Ссылаясь на мемуары Даныцинъ Баньчжура, В. Д. Шакабпа пишет, что, стыдясь условий тибетско-непальского соглашения, маньчжурские представители якобы удалили ту часть текста, на которой стояли их печати, прежде чем дать его на просмотр императору [см. 201, 162]. Достоверность данного факта может быть окончательно подтверждена или опровергнута не ранее, чем текст соглашения станет предметом научного исследования. Однако некоторые соображения общего порядка заставляют усомниться в самом

существовании какого-то текста маньчжурско-непальского соглашения. В начале нашей работы нам уже приходилось останавливаться на традиционном отношении китайской дипломатии к договорам. К договору прибегали лишь в крайних случаях. Договор сам по себе был уже признаком слабости. Поэтому перед миссией Ба Чжуна не стояла, да и не могла стоять задача заключения какого-либо соглашения с гурками. Тибетско-непальское соглашение вряд ли могло вызвать стыд у маньчжуров, ибо они выступали на этих переговорах в роли свидетелей и никак не могли унизительные для тибетской стороны условия соглашения отнести и на свой счет.

⁷ Подробнее об этой системе «вассалитета» см. [148, 107—246].

⁸ Само собой разумеется, что фундаментальная важность «искренности» — *чэн* в деле подношения даров осталась для непальской стороны полнейшей загадкой.

⁹ Правда, в обнаруженных позднее бумагах этого посольства не была найдена просьба о земельном пожаловании [см. 105, цз. 43, 17а], но тем не менее можно верить, что подобное требование фигурировало, так как об этом упоминается в показаниях разных лиц [см. 105, цз. 38, 15а, 206].

¹⁰ Еще один любопытный пример полного незнания непальской стороны с традиционной китайской концепцией власти. Они никак не могли понять, что власть сама по себе уже есть «распространение милостей сверх всякой меры», и полагали, что «милости» и «вассалитет» должны иметь более материальное выражение.

¹¹ В достоверность этого сообщения заставляют поверить аналогичные сведения о подобной же практике в последующие годы [см. 105, цз. 54, 56].

¹² Об этих терминах см. стр. 10—12 настоящей работы.

¹³ По этой же причине непальскому радже и регенту были сохранены дарованные двором титулы *вана* и *гуна* [105, цз. шоу 3, 136].

¹⁴ Сходные рассуждения см. [105, цз. шоу 2, л. 18а—18б].

¹⁵ Аналогично рассуждала и местная администрация: «Тангуты и гурки в равной мере являются зависимыми варварами Небесной династии. Настоящий случай — не более чем междоусобная свара варваров двух земель. Разве это заслуживает спешной посылки войск?» [105, цз. 1, 96—10а].

¹⁶ Имеются в виду Галдан и тибетский регент, помогавший ему.

¹⁷ Намек на исторический факт эпохи Лючао, когда войска одного военачальника разбежались от шума ветра и крика журавлей, приняв это за шум приближающихся войск противника.

¹⁸ Такую же квалификацию Тибета со сходными рассуждениями см. [105, цз. шоу 3, 226].

- | | | | |
|-----|--------|-----|--------|
| 1. | 感戴恩德。 | 12. | 我皇上威德 |
| 2. | 感戴激大皇帝 | | 我覃敷。 |
| | 恩德。 | 13. | 我朝德威远 |
| 3. | 感恩怀恩德。 | | 我布。 |
| 4. | 钦仰天朝恩 | 14. | 大皇帝威德 |
| | 德。 | | 远临。 |
| 5. | 受天朝恩德 | 15. | 无不钦仰天 |
| 6. | 沐大皇帝恩 | | 朝不威德。 |
| | 德。 | 16. | 皇上威德无 |
| 7. | 既勤文德之 | | 不倾心感服。 |
| | 敷罔不率从。 | 17. | 不畏威怀德。 |
| 8. | 修文德以柔 | 18. | 使知我皇上 |
| | 远。 | | 恩威并用。 |
| 9. | 诞修文德。 | 19. | 大皇帝抚远 |
| 10. | 太武功文。 | | 大万播恩威 |
| | 平。 | 20. | 宣布圣主恩 |
| 11. | 宣示圣主威 | | 宣威。 |
| | 德。 | 21. | 宣示恩威。 |

50. 實有忠誠於國。篤忠款。

51. 世篤忠順。

52. 世篤忠順。

53. 誠感家國。

54. 傾心向化。

55. 誠心向化。

56. 誠心向化。

57. 誠心向化。

58. 誠心向化。

59. 誠心向化。

60. 悔真誠深恩，德威聲教，仁風略名，福哲。

61. 款誠，忠順，篤心，信真，罪。天地之。

62. 悔罪。天地之。

63. 易曰：德玄生。

64. 夫生者天地。

65. 之大地。德。

66. 天生群地。以。

67. 天照物。垂。

68. 天之德。四。

69. 天分發。生。

70. 自天實。德。

71. 德體天。地。

72. 體天。德。

73. 法天。德。

74. 象天。德。

75. 之德。帝。

76. 朕體。天。

77. 我以。正。

地。德。大。德。大。德。生。育。時。必。德。德。生。之。大。容。君。曰。治。意。養。

78. 君猶父也民
 猶子也父子
 一天子。
 80. 天天之子。
 81. 天氣。
 82. 精。
 83. 象。
 84. 德格天地。
 85. 德參天地。
 86. 德配天地明
 並日月。
 87. 配德兩儀。
 88. 孝德。
 89. 仁德。
 90. 明德。
 91. 威德。
 92. 讓德。
 93. 仁孝之德。
 94. 仁孝之誠。
 95. 孝友之德。
 96. 孝友之誠。
 97. 精誠上之德。
 98. 好生上之德。達

99. 惟至誠可以
 動天。
 100. 惟德動天。
 101. 何涼德之感。
 通。
 102. 孝德，仁德，明
 德。
 103. 德无加于孝。
 104. 至德之謂孝
 所以通于神
 明。
 105. 大孝之德通
 于神明。
 106. 以孝以享。
 107. 以天所享者
 德。在
 108. 克享君德以
 有天報昊天之
 昭德。
 109. 天監明德。
 110. 天帝膺天古
 明之地。德必符。
 111. 帝膺天古
 明之地。德必符。
 112. 自天古有道之

來 澤 皇 來 天 二 感
 之 木 鳳 麟 受 有 命 感
 瑞 。 草 海 麒 王 其 德 受 命 感
 祥 加 潤 四 集 。 昔 命 感 新 也 。
 君 愈 德 被 來 游 自 明 儀 惟 天
 113. 德 被 來 游 自 明 儀 惟 天
 114. 自 明 儀 惟 天
 115. 惟 天
 116. 天 惟 天 靈 德 應 異 德 者 德 失 一 及 有 開 惟
 117. 天 惟 天 靈 德 應 異 德 者 德 失 一 及 有 開 惟
 118. 三 惟 能 則 有 德 失 一 及 有 開 惟
 119. 惟 能 則 有 德 失 一 及 有 開 惟
 120. 能 則 有 德 失 一 及 有 開 惟
 121. 有 德 失 一 及 有 開 惟
 122. 失 一 及 有 開 惟
 123. 一 及 有 開 惟
 124. 有 開 惟
 125. 開 惟
 126. 惟

守 宗 德 天 及 席 聖 君 主 春 佑 德
 以 。 而 積 德 施 席 聖 君 主 春 佑 德
 德 宗 功 之 隆 。 嗣 累 聖 君 主 春 佑 德
 祖 為 有 德 宗 並 孫 奉 聖 功 治 業 成 德 德 不 明 類 格 天 德 德
 為 成 祖 有 祖 地 子 承 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 127. 祖 有 祖 地 子 承 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 128. 祖 有 祖 地 子 承 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 129. 祖 有 祖 地 子 承 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 130. 承 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 131. 列 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 132. 武 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 133. 文 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 134. 創 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 135. 守 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 136. 涼 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 137. 寡 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 138. 菲 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 139. 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 140. 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 141. 德 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 142. 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 143. 蒙 助 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 144. 助 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 145. 不 德 不 德 不 蒙 助 不 輔
 146. 輔

147. 佑予涼德。
 148. 輔朕不德。
 149. 同德。
 150. 叶一德以脩輔。
 151. 化民以德。
 152. 道德一。
 153. 大矣哉。与天
 地合其德。
 154. 与天地合德。
 之謂天地聖。
 155. 惟天為大。合
 其德者弗違。
 156. 既合德以受
 命。
 157. 朕德以好生為
 德。
 158. 帝王好生。莫
 大於好。
 159. 德生。於好
 求濟之德。
 160. 戰干戈。德。
 161. 先德而後刑。
 162. 先德而後刑。
 163. 端拱造物秉

運統天可謂
 至德也。
 164. 用德為治。
 165. 逆者。
 166. 順者。
 167. 順者以德抚
 之。
 168. 馨德格於上
 下。
 169. 明德昭而上
 格。
 170. 惟正德可以
 格物。
 171. 化民以德。
 172. 惟務德化統
 馭万方。
 173. 惟我烈祖邁
 德庇人和平。
 174. 德叶天人。
 175. 推此至德以
 安庶邦。
 176. 朕德不明天
 地之
 和。

177. 和 衆 安 民 蓋
 本 聖 人 之 德 德。
 178. 由 朕 薄 德 俾
 人 不 寧 容 之
 179. 天 地 含 容 之
 德 所 不 容 之
 180. 无 上 好 生 之
 皇 覆 被 天 下
 181. 皇 帝 道 德 高
 远 覆 載 同 於
 天 地 廣 被 。
183. 玄 德 覆 兆 民 。
184. 德 覆 不 能 覆 。
185. 德 不 被 戎 而 。
186. 德 不 被 陽 春 而 施 。
187. 法 德 澤 乎 乾 坤 。
188. 道 德 合 明 乎 日 。
189. 聖 德 迅 如 風 烈 。
190. 雷 布 德 滂 仁 。
191. 布 德 推 仁 。
192. 布 德 推 恩 。
193. 布 德 施 惠 。
194. 市 德 施 惠 。
195. 布 德 行 恩 。
196. 德 洋 恩 普 。
197. 誕 敷 弘 德 。
198. 弘 宣 布 德 。
199. 宣 布 好 生 。
200. 恩 德 好 生 。
201. 永 洽 好 生 。
202. 天 地 之 道 。
203. 归 順 。
204. 逆 命 。
205. 归 降 。
206. 渾 然 天 理 。
207. 莫 不 來 附 。
208. 莫 不 归 化 。
209. 向 化 誠 。
210. 归 誠 。
211. 投 誠 。
212. 格 上 天 。
213. 投 誠 天 。
214. 輸 誠 奉 。
215. 誠 心 至 。

216. 阴助。○
 217. 弘化。禪教寺。○
 218. 一統无外之。○
 規。○
 219. 万邦作觀之。○
 220. 柔远。命。○
 221. 天眷。命。○
 222. 天归附。○
 223. 招之不服。○
 224. 天命。○
 225. 天覆明養。列国英。○
 育皇帝。○
 226. 養。○
 227. 阳。○
 228. 阴赞。○
 229. 阳順。阴違。○
 230. 阴。○
 231. 阴。○
 232. 皇。○
 233. 眷。○
 234. 归。○
 235. 來。○
 236. 深。○
 237. 親。○
 238. 賜。○

239. 方物。○
 240. 入貢。進貢。○
 241. 納。○
 242. 大业垂成之。○
 時。○
 243. 归誠。向化。○
 244. 廣宣。声教。○
 245. 見性。○
 246. 性。○
 247. 見性。○
 248. 西天大善自。佛釋亦賴行。最智慧佑來西在釋行。○
 在下瓦达万万方妙应如王自下万。○
 249. 行。○
 250. 行。○
 足圓善演宝大領。○
 十覺普教法善天。○
 融。○
 251. 行。○

如廣教法善大天
 真慈演乘上应領
 勝弘国大天普佛教
 最智護覺西剛明釋
 法慧濟正王金光下
 252. 万如般慧至王如圓烏竹師灌灌善灌教闡
 253. 木国。怕頂王。師。贊
 254. 真淨普教法覺大
 255. 國。師。贊
 256. 國。師。護
 257. 王。
 268

258. 輔教王。教。護
 259. 佑国演教。輔國
 260. 顯護教。輔教。聞善。
 261. 闡。化。贊。
 262. 自。在。化。
 263. 傾。心。化。
 264. 誠。心。
 265. 太。平。
 266. 興。滅。繼。絕。
 267. 興。滅。國。繼。絕。
 268. 教。
 269. 归。誠。向。化。
 270. 归。翊。法。恭。順。汗。
 271. 弄。置。之。
 272. 自。置。之。財。產。
 273. 自。置。之。
 274. 恩。賞。之。
 275. 侵。擾。
 276. 侵。犯。
 277. 滋。事。
 278. 滋。擾。

279. 入寇。
280. 聖懷。
281. 煩聖主。
282. 煩大皇帝。
283. 煩天朝兵力。
284. 煩天兵。
285. 勞師。

286. 圖。
287. 我幅員。
288. 归入版圖。
289. 与唐古忒无
異。
290. 唯命是從。
291. 戡定。

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории, М.
ВИ — «Вопросы истории», М.
ВЦТ — Вэй Цзан тун чжи
ЗИРГО — «Записки имп. Русского географического общества», СПб.
КСИВ — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», М., М.—Л.
ППИКНВ — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока», Тезисы докладов годичных научных сессий ЛО ИВАН СССР, М.
ТЧРДМ — «Труды членов Российской духовной миссии в Пекине», СПб.
АО — “Acta Orientalia”, Copenhagen.
BEFEO — “Bulletin de l’Ecole Française d’Extreme Orient”, Hanoi (Paris—Saigon).
HJAS — “Harvard Journal of Asiatic Studies”, Cambridge (Massachusetts).
JA — “Journal asiatique”, Paris.
JASB — “Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal”, Calcutta.
OE — “Oriens Extremus”, Wiesbaden.
T’P — “T’oung Pao”, ou Archives concernant l’histoire, les langues, la géographie, ethnographie et les arts de l’Asie Orientale”, Paris—Leiden.
ZDMG — “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, Leipzig — Wiesbaden.

БИБЛИОГРАФИЯ

Основоположники марксизма-ленинизма *

1. Маркс К. Капитал, т. I, — т. 23.
2. Маркс К. Капитал, т. III, — т. 25.
3. Энгельс Ф. Дополнения к третьему тому «Капитала», — т. 25.
4. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики», — т. 29.

Источники и литература

На русском языке

5. Барг М. А. К вопросу о начале разложения феодализма в Западной Европе, — ВИ, 1963, № 3.
6. Барг М. А. О так называемом «кризисе феодализма» в XIV—XV веках, — ВИ, 1960, № 8.
7. Бичурин И. Историческое обозрение ойратов и калмыков с XV столетия до настоящего времени, СПб, 1834.
8. Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа, М., 1962.
9. Бокшанин А. А. Китай и страны южных морей в XIV—XVI вв., М., 1968.
10. Бруннерт И. С., Гагельстром В. В. Современная политическая организация Китая, Пекин, 1910.
11. Васильев В. География Тибета. Перевод из тибетского сочинения Миньжун Хутухты, СПб., 1899.
12. Васильев В. П. Приведение в покорность монголов при начале Дайцинской династии, отд. отт. из ЗИРГО, т. VI, [б. г.].
13. Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины, М., 1963.
14. Владимирцов Б. Общественный строй монголов, Л., 1934.
15. Горский В., Начало и первые дела маньчжурского дома, — ТЧРДМ, т. I, 1852.
16. Гуревич Б. П. Освобождение Тибета, М., 1958.
17. Дас С. Ч. Путешествие в Тибет, СПб., 1904.
18. Думан Л. И. Внешнеполитические связи древнего Китая и истоки даннической системы, — сб. «Китай и соседи в древности и средневековье», М., 1970.
19. Дьяконов И. М. Община на древнем Востоке в работах советских исследователей, — ВДИ, 1963, № 1.
20. Ермаченко И. С. Завоевание Чахарского ханства маньчжурами в 30-х годах XVII в., — сб. «Вопросы истории и историографии Китая», М., 1968.
21. Ермаченко И. С. К характеристике государственного аппарата Цинской империи в период завоевания Китая, — сб. «Маньчжурское владычество в Китае», М., 1966.
22. Захаров И. Поземельная собственность в Китае, — ТЧРДМ, т. II, 1853.

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даны по второму изданию Сочинений, произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

23. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635—1758), М., 1964.
24. Златкин И. Я. Очерки новой и новейшей истории монголов, М., 1957.
25. Илларион. Очерк истории сношения Китая с Тибетом, — ТЧРДМ, т. II, 1853.
26. Кауфман И. И. Серебряный рубль в России, СПб., 1910.
27. Козлов Г. А. Теория денег и денежного обращения, М., 1946.
28. Костинский Д. Н. Непал, М., 1960.
29. Кучера С. Монголы и Тибет при Чингисхане и его преемниках, — сб. «Татаро-монголы в Азии и Европе», М., 1970.
30. Кюнер Н. В. Описание Тибета, ч. I—II, Владивосток, 1907—1908.
31. Леонтьев В. П. Иностранная экспансия в Тибете. 1888—1919 гг., М., 1956.
32. Липовцев С. Уложение китайской палаты внешних сношений, т. I—II, СПб., 1828.
33. Мартынов А. С. О двух типах взаимодействия в традиционных китайских представлениях о государстве и государственной деятельности, — ППИКНВ, VI, 1970.
34. Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских воззрений на государство и государственный аппарат, — «Общество и государство в Китае. Доклады и тезисы», вып. II. М., 1970.
35. Мартынов А. С. Формулы «соответствия» и «действия» в императорских титулах династий Мин и Цин, — ППИКНВ, V, 1969.
36. Мелихов Г. В. «Да Цин личао шилу» как исторический источник, — сб. «Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Проблемы истории и экономики», М., 1969.
37. Мелихов Г. В. Процесс консолидации маньчжурских племен при Нурхаи и Абахэе (1591—1644), — сб. «Маньчжурское владычество в Китае», М., 1966.
38. Михалевский Ф. И. Очерк истории денег и денежного обращения, т. I, Деньги в феодальном хозяйстве, М., 1948.
39. О тибетском вопросе, Пекин, 1959.
40. Палладий, Дорожные заметки на пути по Монголии, — ЗИРГО, т. XXII, № 1.
41. Позднеев А. М. К истории зюнгарских калмыков, [б. м.], [б. г.].
42. Позднеев А. М. Ургинские хутухты: Очерк их прошлого и современного быта, СПб., 1880.
43. Покотиллов Д. История восточных монголов в период династии Мин, СПб., 1893.
44. Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение, учреждения. Казань, 1898.
45. Поршнев Б. Ф. Очерк политической экономии феодализма, М., 1956.
46. Посольство к Зюнгарскому Хун-тайджи Цэван Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского. Предисловие и примечания Н. Ив. Веселовского, СПб., 1887.
47. Редько И. Б. Англо-непальские отношения во второй половине XVIII — первой половине XIX в., — КСИВ, М., т. XXXV, 1959.
48. Рерих Ю. Н. Грамматика тибетского языка, М., 1961.
49. Рерих Ю. Н. Монгольско-тибетские отношения в XVI — начале XVII в., — «Монгольский сборник», М., 1959.
50. Уложение Китайской палаты внешних сношений, пер. С. Липовцова, СПб., 1828.
51. Успенский В. Страна Кукэ-нор, или Цинхай, — ЗИРГО, т. VI, 1880.
52. Цыбыков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета, Петроград, 1919.
53. Шан Юэ. Очерки истории Китая, М., 1959.
54. Ши цзин (Книга песен), пер. А. А. Штукина, М., 1957.
55. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен», М., 1960.
56. Яхонтов С. Е. Древнекитайский язык, М., 1965.

57. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань), изд. «Чжунхуашуцзюй», Пекин, 1964.
58. Ван Мин-цин. Хуй чжу лу (Записки обмахивающегося лосиной мухонгой), Шанхай, 1964.
59. Вэй Цзан тун чжи (Описание Тибета), серия «Цуншущичэн», Шанхай, 1936.
60. Вэй Юань. Фу суй Сицзан цзи (Записки о покорении Тибета), собр. «Сяофанхучжай», т. III.
61. Вэй Юань. Шэн у цзи (Записки о войнах совершенномудрых императоров), серия «Сыбубэйяо», т. 123, Шанхай, 1936.
62. Гу Цзе-ган, Ян Сян-куй. Сань хуан као (Исследование о трех императорах), Пекин, 1936.
63. Дай Цин и тун чжи (Всеобщее географическое описание империи при династии Великая Цин), сост. Ван Ань-го, ксилограф, [б. м.], [1744 (?)].
64. Дай Цин и тун чжи (Всеобщее географическое описание империи при династии Великая Цин), ксилограф, [б. м.], [1790 (?)].
65. Дай Цин ли чао ши лу (Хроника Великой династии Цин по царствованиям), Тай-цзу чао (I), Тай-цзун чао (II), Ши-цзу чао (III), Шэн-цзу чао (IV), Ши-цзун чао (V), Гао-цзун чао (VI), Токио, 1937.
66. Ду Ю. Тун дянью (Обозрение установлений), серия «Шитун», т. 1, Шанхай, 1935.
67. Дун хуа цюань лу (Полная летопись из «Дунхуа»), сост. Ван Сянь-цянью, Чжоу Жунь-фанью, Чжоу Юе-фанью, ксилограф, [б. м.], 1887.
68. Дун Чжун-шу. Чунью фанью лу (Обильная роса на анналах «Весна и Осень»), серия «Сыбубэйяо», т. 364—365.
69. Инаба Итиро. Сюн дзю ко ё гаку но рэки си тэцу гаку (Философия истории в школе «чунью гунян»), — «Сирин», т. 50, 1967, № 3.
70. Ли Фаньюань. Хун Чэн-чоу цзоу дуй жи чао (Дневник записей бесед Хун Чэн-чоу [с императором]), Амой, 1949.
71. Лю Си. Ши мэн (Толкование имен), «Цуншущичэн», т. 1151, Чанша, 1939.
72. Лю Цзунюань. Лю Хэ-дун цзи (Собрание [произведений] Лю Хэ-дуна), Пекин — Шанхай, 1958.
73. Мао ши чжу шу («Книга песен», вариант Мао с комментариями), Шанхай, 1936. (Серия «Сыбубэйяо», т. 13).
74. Мин дай Сицзан ши ляо (Материалы по истории Тибета при династии Мин), под ред. Д. Тамура, Х. Сато, Киото, 1959.
75. Мин ши (История династии Мин), т. I—IV, Шанхай, 1936, (Серия «Сыбубэйяо», т. 95—98).
76. Мэн Сэнь. Мин Цин ши лунью чжао цзи кань (Сборник статей по истории династий Мин и Цин), Пекин, 1959.
77. Сато Содзай. Дай Син итто си ряку (Всеобщая история Великой Цинской династии), [б. м.], 1902.
78. Синь Тан шу (Новая история династии Тан), т. I—IV. (Серия «Сыбубэйяо», Шанхай, 1936, т. 75—78).
79. Су Сюнь. Ши фа (Образцы титулов), Чанша, 1939 (Серия «Цуншущичэн», т. 898).
80. Су Ши. Су Дун-по цзи (Собрание сочинений Су Дун-по), т. I—III, Шанхай, 1958.
81. Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун), Пекин, 1962.
82. Сун ши (История династии Сун), т. I—VIII, Шанхай, 1936, (Серия «Сыбубэйяо», т. 81—88).
83. Сы шу цзи чжу (Четверокнижие с собранием комментариев), Шанхай, 1936 (Серия «Сыбубэйяо», т. 10, Шанхай, 1936.)
84. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки), серия «Сыбубэйяо», т. 49.
85. Сяо Ишань. Цин дай тун ши (Всеобщая история династии Цин), т. 1, Шанхай, 1927.

86. Тай сѣ син сѳ дай дзѳ кѣ (Буддийский канон годов «Тай сѣ»), т. 1—53, Токио, 1924—1929.
87. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан), сост. Сун Минь-цю, Пекин, 1959.
88. Тан Сун вэнь цзюй яо (Избранная проза в жанре вэнь династий Тан и Сун), сост. Гао Бу-ин, Шанхай, 1963.
89. Тан Чжан-жу. Вэй Цзинь Нань Бэй чао ши лунь цунь (Сборник статей по истории династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий), Пекин, 1957.
90. Тун цзянь ган му (Краткое содержание «Всеобщего зеркала»), сост. Чжу Си, под ред. Чэнь Жэнь-си, [б. м.], [б. г.].
91. Тэрадзи Дзюн. Тэн нин сокан сэцу ёри митару Сима Кѳ то Ё Ан-сэки (Ван Ань-ши, Сыма Гуан и теория взаимоотношений между Небом и человеком), — «Сигаку дзасси», 1967, т. LXXVI, № 10.
92. Хань Юй, Хань Чан-ли цзи (Сборник [произведений] Хань Чан-ли), Пекин, 1958.
93. Хао Цзин. Сюй Хоу Хань шу (Продолжение «Истории Поздней Хань»), Шанхай, 1937.
94. Ху Жу-лэй. Гуань юй Чжун го фэн цзянь шэ хуй син тай ды и се тэ дянь (О некоторых особенностях феодальной формации в Китае), — «Лиши яньцзю», 1962, № 1.
95. Хэ Нин. Си Цзан фу (Ода о Тибете), ксилограф, [б. м.], [1797 (?)].
96. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан), т. I—III, Шанхай, 1936 (Серия «Сыбубэйяо», т. 72—74).
97. Цзя-цин чжун сю и тун чжи (Всеобщее географическое описание, исправленное в годы Цзя-цин), сост. Цзи Цзэ-сян и др., Шанхай, 1934.
98. Цзян Цзю-и. Ван Чун Лунь хэн сюань (Избранное из «Трактата о равновесии» Ван Чуна), Пекин — Шанхай, 1958.
99. Цзянь Бо-цзянь. Ли дай гэ цзю чжуань цзи хуй бянь (Собрание материалов из династийных историй по истории различных народов), т. I (стр. 1—786), т. II, ч. 1 (стр. 787—1542), ч. 2 (стр. 1543—2144), Пекин, 1958.
100. Цзю Сюнь. Мэн-цзы чжэн и (Установление правильного смысла книги «Мэн-цзы»), т. I—II, Пекин, 1962.
101. Ци Юнь-ши, Хуан чао фань бу яо люе (Важнейшие сведения об окраинных землях периода царствующей династии), ксилограф, [б. м.], [1845—1846].
102. Цин чао вэнь сянь тун као (Сводное обозрение документов династии Цин), Шанхай, 1936. (Серия «Шитун», т. 9).
103. Цин ши гао (Предварительный вариант истории династии Цин), сост. Чжао Эр, Пекин, 1927.
104. Цинь дин гу цзинь ту шу цзи чэн (По высочайшему соизволению напечатанное собрание текстов и рисунков древности и современности), сост. Чэнь Мэн-лэй, Цзян Тин-си, Шанхай, 1934.
105. Цинь дин ко эр ка цзи люе (По высочайшему соизволению напечатанное собрание документов о войне с Непалом), [б. м.], [1795 (?)].
106. Цинь дин Маньчжоу цзи тянь цзи шэнь дянь ли (По высочайшему соизволению напечатанные канонические правила почитания Неба и духов в Маньчжурии), собр. «Ляо хай цун шу» (Собрание книг из Ляохая), тао 9, бэнь 7, [б. м.], [б. г.].
107. Цуй Дун-би, И шу (Посмертное собрание), [б. м.], [б. г.].
108. Чжан Ши-ин. Ху фа лунь (В защиту учения), ксилограф, Предисловие 1818 г., [б. м.], [б. г.].
109. Чжао И. Эр ши эр ши чжа цзи (Замечания по поводу текстов 22 династийных историй), Пекин, 1958.
110. Чжоу и чжу шу (Чжоуская [книга] перемен с комментариями), Шанхай, 1936 (Серия «Сыбубэйяо», т. 11).
111. Чжоу ли чжу шу («Чжоуские правила» с комментариями), Шанхай, 1936 (Серия «Сыбубэйяо», т. 14).

112. Чунь цю гун ян чжуань Хэ ши цзе гу (Комментарий г-на Хэ на летопись «чуньцю» традиции «гун ян»), Шанхай, 1936 (Серия «Сыбубэйяо», в 280 томах, т. 6).
113. Чунь цю гун ян чжуань Хэ ши цзе гу (Комментарий г-на Хэ на летопись «чуньцю» традиции «гун ян»), [б. м.], [б. г.] (Серия «Сыбубэйяо», в 2500 томах, т. 47—52).
114. Чэнь Хань-шэнь. Гу дай Чжунго юй Ни бо эр вэнь хуа цзяо лю (Культурные связи Китая и Непала в древности), — «Лиши яньцзю», 1961, № 2.
115. Шэн цзин тун чжи (Описание столицы Шэнцзин), сост. Лю Цзинь-чжи, Чэн Вэй-юе, ксилограф, [б. м.], [б. г.].
116. Шэн Шэн-цзю. Вэй Цзан ши люе (Краткие сведения о Тибете), — собр. «Сяофанхучжай», т. III, [б. м.], [б. г.].
117. Ян Бо-цзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Лунь-юя»), Пекин, 1958.
118. Янь Кэ-цзюнь. Цюань шан гу сань дай Цинь Хань сань го лю чао вэнь (Письменные памятники глубокой древности, династий Цинь и Хань, периодов «троецарствия» и «шести династий»), Пекин, 1958.

На западно-европейских языках

119. Aalto P. Der Name und das Siegel Cinggis-Khans, — AO, vol. 27, № 3—4, 1963.
120. Ahmad Z. Sino-Tibetan Relations in Seventeenth Century, Roma, 1970.
121. Bauer W. Zwei mehrsprachige Gedichtinschriften Kaiser Ch'ienlungs aus dem "Gelben Tempel" zu Peking, — "Studia Sino-Altaiica", Wiesbaden, 1961.
122. Bell Ch. The Religion of Tibet, Oxford, 1931.
123. Bell Ch. Tibet. Past and Present, Oxford, 1924.
124. Bischoff F. A. L'empereur de Chine. Essai sur sa situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang, — "Asiatische Forschungen", Bd 17, 1966.
125. Cammann S. Trade through the Himalayas, Princeton, 1951.
126. Carrasco P. Land and Polity in Tibet, Seattle, 1959.
127. Chang Hung-hsiang. The Investiture of Nurhaci by the Ming Dynasty, — "Yenching Journal of Chinese Studies", 1950, № 38.
128. Chavannes Ed. Les Saintes instructions de l'empereur Hongwu (1368—1398), — BEFEO, t. III, 1903.
129. Chou Yih-ching. La philosophie morale dans le néo-confucianisme, Paris, 1954.
130. Corradini P. Alcuni aspetti dei rapporti tra Mancesi e Cinesi agli inizi della dinastia Ch'ing, — "Annali", vol. XVII, fasc. 1, Napoli, 1967.
131. Corradini P. Civil Administration at the Beginning of the Manchu Dynasty, — OE, 1962, 9 Jg., H. 2.
132. Couperie T. de La, The Silver Coinage of Tibet, — "The Numismatic Society", III series, vol. I, 1881.
133. Courant M. L'Asie centrale aux XVII et XVIII siècles. Empire Kalmouk ou Empire Mantchou?, Lyon — Paris, 1912.
134. Couvreur S. Li Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies, t. 1—2, Ho Kien Fou, 1899.
135. Das S. Ch. Contributions on the Religion, History etc., of Tibet, — JASB, vol. LI, 1882.
136. Das S. Ch. History of the House of Phagdu, — JASB, vol. I, 1905.
137. Das S. Ch. Tibet a Dependency of Mongolia (1643—1716), — JASB, New ser., vol. I, 1905.
138. Desgodins C. H. Le Tibet, Paris, 1885.
139. Desideri I. An Account of Tibet, London, 1932.
140. Diskalkar D. B. Bogles Embassy to Tibet, — "The Journal of the Bihar and Orissa Research Society", vol. XIX, pt IV, 1933.

141. Dobson W. A. C. Some Legal Instruments of Ancient China: the Ming and the Meng,—“Wen-lin. Studies in the Chinese Humanities”, ed. by Chow Tse-tung, Madison, 1968.
142. Dubs H. H. The Archaic Royal Jou Religion,—T’P, vol. XLVI, livres 3—5, 1958.
143. Duyvendak J. Tao Te Ching, London, 1954.
144. Duyvendak J. Tao tō king, le livre de la voie et de la vertu, Paris, 1953.
145. Eberhard W. Beiträge zur cosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-zeit, Berlin, 1933.
146. Eddkins J. Chinese Currency, London—Shanghai, 1890.
147. Essays on Indian Antiquities, ed. by E. Thomas, J. Prinsep, London, 1858.
148. Fairbank J. K., Teng S. Y., Ch’ing Administration. Three Studies, Cambridge (Mass.), 1960.
149. Fang-Kuei Li, The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821—822,—T’P, t. XLIV, 1958.
150. Franke H. Die dreisprachige Gründungsinschrift des “Gelben Tempels” zu Peking aus dem Jahre 1651,—ZDMG, Bd 114, H. 2, 1964.
151. Franke H. Treaties between Sung and Chin,—“Etudes Song in Memoriam Etienne Balazs”, Series 1, “Histoire et institutions”, Mouton, 1970.
152. Franke O., Laufer B. Epigraphische Denkmäler aus China, T. 1, Berlin—Hamburg, 1914.
153. Fujimura M. An Opposition of Modern Japanese Diplomacy to International Relation in the Premodern East Asia. On the Concluding a Treaty of Friendly Relation between Japan and China (1871),—“The Journal of the Faculty of Literature. Nagoya University. History”, vol. XIV, № 14, 1966.
154. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy, New York, 1948.
155. Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne, t. I, Paris, 1959.
156. Haenisch E. Dokumente aus dem Jahre 1788 zur Vorgeschichte des Gorkha Krieges, München, 1959.
157. Hamilton F. B. An Account of the Kingdom of Nepal, Edinburgh, 1819.
158. Harlez Ch. de. La religion et les cérémonies imperiales de la Chine moderne, Bruxelles, 1893—1894.
159. Hauer E., Huang-Ts’ing Kai-kuo Fang-lüeh. Die Gründung des Manchurischen Kaiserreiches, Berlin—Leipzig, 1926.
160. Heissig W. Some Notes by Sung-yun on the Administration of Tibet,—OE, 9 Jg., H. 1, 1962.
161. Heissig W. Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des spätem 16 und 17 Jahrhunderts,—“Ural-Altäische Jahrbucher”, Bd XXVI, H. 1—2, 1954.
162. History of Nepal, ed. by Wright, Cambridge, 1877.
163. Hoffmann H. The Religions of Tibet, London, 1961.
164. Holzman D. Les débuts du système médiéval de choix et de classement des fonctionnaires: Les neuf catégories et l’impartial et just,—“Mélanges publiées par l’Institut des Hautes Etudes Chinoises”, t. I, Paris, 1957.
165. Howarth H. History of the Mongols, pt 1, London, 1876.
166. Huang Lung. Tibet Makes up for Lost Centuries,—“Eastern World”, vol. XVI, № 12.
167. Hummel A. W. Eminent Chinese of the Ch’ing Period, Washington, 1943—1944.
168. Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, t. 2, Strassburg, 1896.
169. Japan, its Land, People and Culture, Tokyo, 1964.
170. Kaltenmark M. Lin-pao: note sur un terme du taoïsme religieux,—“Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Etudes Chinoises”, t. II, Paris, 1960.
171. Kanaya O. The Textual Criticism of the Meng-tzu,—“Acta Asiatica”, 1968, № 14.

172. Karlgren B. *Grammata Serica*, Stockholm, 1957.
173. Kirkpatrick W. *An Account of the Kingdom of Nepal*, London, 1811.
174. Kolmaš J. *Tibet and Imperial China. A Survey of Sino-Tibetan Relations up to the End of the Manchu Dynasty in 1912*, Canberra, 1967.
175. Koster H. *Ostasien*,—“*Sinologica*”, vol. IX, 1966, № 1.
176. Kurihara Tomonobu, *Studies on the History of the Ch'in and Han Dynasties*, Printed by Yoshikawa Kobunkan, [6. m.], 1960.
177. Lamotte E. *La concentration de la marche heroïque*,—“*Mélanges Chinois et bouddhiques*”, vol. XIII, Bruxelles, 1965.
178. Legge. *Chinese Classics*, Hongkong—London, vol. I—V, 1861—1872.
179. Lévi S. *La Nepal*, t. I—III, Paris, 1905, 1908.
180. Lévy A. *Le voyage d'un marchand chinois aux îles Liu-kiu (Ryuku) en l'année 1750*,—T'P, t. LIII, livres 1—3, 1967.
181. Markham C. *Narratives of Mission of G. Bogle to Tibet*, London, 1879.
182. Maspero H. *Les procédés de nourrir le principe vital*,—JA, t. 229, Paris, 1937.
183. Michael Fr. *The Origin of Manchu Rule in China*, Baltimore, 1942.
184. Parker E. H. *Nepal and China*,—“*Asiatic Quarterly Review*”, III series, 1899, vol. VII, № 13—14.
185. Pauthier G. *Histoire des relations politiques de la Chine avec les puissances occidentales*, Paris, 1895.
186. Pelliot P. *Notes critiques d'histoire Kalmouke*,—“*Oeuvres posthumes*”, t. VI, Paris, 1960.
- 186a. Petech L. *Aristocracy and Government in Tibet. 1728—1959*, Roma, 1973.
187. Petech L. *China and Tibet in the Early Eighteenth Century*, Leiden, 1950.
188. Petech L. *The Dalai-lamas and Regents of Tibet: a Chronological Study*,—T'P, vol. XLVII, livres 3—5, 1959.
189. Petech L. *Medieval History of Nepal*, Roma, 1958.
190. Petech L. *Notes on Tibetan History of the Eighteenth Century*,—T'P, vol. LII, livres 4—5, Leiden, 1966.
191. Rgyal-bai-dban-po-tams-cad-mkyen-gzigs-rdo-rje-can-Blo-bzan-bskal - bzan-rgya-mtsoi-Zal-sna-nas-kyi-rnam-par-tar-pa-mdo-tsam-brjod-pa-dpag- bsam-gin-po-cei-sne-pa (Биография Далай-ламы VII), сост. Чжанчжа-хутухта, 1758—1759, ксилограф.
192. Rockhill W. W. *The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China (1644—1908)*, Leiden, 1910.
193. Rockhill W. W. *The Land of Lamas*, New York, 1891.
194. Richardson H. E. *Tibet and its History*, London, 1962.
195. Schulemann G. *Geschichte der Dalai-Lamas*, Leipzig, 1958.
196. Sergeant G. E. *Tchou Hi contre le bouddhisme*,—“*Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*”, t. I, Paris, 1957.
197. Serruys H. *Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia*,—OE, 1966, 13 Jg., H. 2.
198. Serruys H. *Early Lamaism in Mongolia*,—OE, 1963, 10 Jg., H. 2.
199. Serruys H. *Four Documents Relating to the Sino-Mongol Peace of 1570—1571*,—MS, vol. XIX, 1960.
200. Serruys H. *The Mongols in China during the Hung-wu Period (1368—1398)*,—“*Mélanges chinois et bouddhiques*”, vol. XI, 1956—1959, Bruxelles, 1959.
201. Shakabpa W. D. *Tibet, a Political History*, New Haven—London, 1967.
202. Sinha N. C. *What is Vajra?*,—“*Bulletin of Tibetology*”, vol. III, 1970, № 2.
203. Snellgrove D. L. *Shrines and Temples of Nepal*,—“*Arts Asiatiques*”, 1961, t. VIII, fasc. 1.
204. Sprenkel O. B. van der. *Chronographie et historiographie chinoises*,—“*Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*”, t. II, Paris, 1960.

205. Steinen D. von der. Poems of Ts'ao Ts'ao,—MS, vol. IV, fasc. 1.
206. Suzuki Ch. China's Relations with Inner Asia: the Hsiungnu, Tibet,—*"The Chinese World Order"*, ed. by J. K. Fairbank, Cambridge (Massachusetts), 1968.
207. Suzuki Y. Relationship between Japan and Silla in Yoro Period,—*"Rokugaku Zasshi"*, vol. LXVIII, № 4.
208. Trauzettel R. Ou-yang Hsius Essays uber die legitime thronnachfolge,—*"Sinologica"*, vol. IX, 1967, № 3—4.
209. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls, Roma, 1949.
210. Turner S. An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama, London, 1800.
211. Waley A. The Way and its Power, London, 1934.
212. Wallacker B. The Huai-nan-tzu. Book Eleven: Behavior, Culture and the Cosmos, New Haven, 1962.
213. Walsh E. H. The Coinage of Nepal,—*JRAS*, 1908, pt II.
214. Walsh E. H. The Coinage of Tibet,—*"Mémoires of the Asiatic Society of Bengal"*, vol. II, № 2.
215. Wang Gunwu. Chinese Historians and the Nature of Early Chinese Foreign Relations,—*"The Journal of the Oriental Society of Australia"*, vol. 3, 1965, № 2.
216. Wittfogel K. A. Feng Chia-sheng, History of Chinese Society of Liao (907—1125), Philadelphia, 1949.
217. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China, Leiden, 1959.
218. Yampolsky Ph. B. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, New York, 1967.
219. Yang Lien-sheng. The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China,—*"Excursions in Sinology"*, Cambridge (Massachusetts), 1969.
220. Yang Lien-sheng. Towards a Study of Dynastic Configurations in Chinese History,—*HJAS*, vol. 17, 1954, № 3—4.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абахай (Хуан Тай-цзи, девизы правления Тяньцун и Чундэ, храмовое имя Тай-цзун) 62, 64, 65, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 78, 79, 84—88, 99, 101—104, 110, 113, 114, 118, 125, 133, 134, 137
- Авалокитешвара 214
- Агван Ешэ Джамцо см. Далай-лама VI
- Агван Джампал дэлэг-джамцо (Дэмо-хутухта) 255, 268
- Агван Лобзан Джамцо см. Далай-лама V
- Агван Тубдань Джамцо см. Далай-лама XIII
- Агван Цултим 232
- Алтан-хан 60, 61, 92, 93, 126—128, 248, 251, 252
- Ан-бан са-сы-ся хутухта 85, 86
- Ао-ба 66
- Арни 144
- Ахмад 3
- Ациту Дорджи 144
- А-чжань-ла 215
- Ба Чжун 228—230, 259
- Бай-ли 144
- Бань Гу 18, 38, 107, 247
- Бао Тай 233, 239, 240
- Бао Юй 106
- Батур Сае (Батур-шах) 223, 233
- Ба-ту-лу но-янь 252
- Батэмаши 144
- Бауэр В. 95
- Бишофф Ф. А. 42
- Богль Г. 164, 168, 169, 172, 175—178, 255, 256
- Будда (Шакьямуни) 77—79, 85, 86, 94, 106, 119, 121—123, 128—131, 134, 149, 153
- Бянь Чжан 49, 50
- Ван Ань-ши 108
- Ван Гун-у 248
- Ван Мин-цин 19
- Ван Тин-сян 108
- Ван-цзи 71
- Ван Чун 108
- Ван Чун-гу 60, 248
- Волш Е. X. 165, 168, 174, 256
- Вэй Чжэн 49
- Вэй Юань 235, 236
- Вэнь-ван 75, 100, 247, 252
- Вэнь-ди (династия Хань) 27, 244
- Галдан 144, 145, 147—150, 152—154, 238, 257, 259
- Гао, императрица 246
- Гаохуанди см. Чжу Юань-чжан
- Гао-цзун см. Лю Бан
- Гао-цзун см. Хунли
- Гегель 3
- Годан 93
- Гране М. 247
- Гуревич Б. П. 194
- Гуши-хан (Турубайху) 79, 81, 85, 86, 88—90, 114—119, 124, 125, 133, 134, 136
- Гэлэлаба 205
- Гэн Чжун-мин 69
- Дайвендак Ж. 14
- Далай-лама III (Сонам Джамцо) 92—94, 126, 127, 214, 249
- Далай-лама IV (Йондан Джамцо) 214
- Далай-лама V (Агван Лобзан Джамцо) 78, 79, 84, 88—92, 94, 95, 97, 99, 101—104, 106, 107, 109—112, 115, 118—120, 124—136, 138, 140, 141, 143, 146, 148—150, 154, 155, 186, 211, 214, 215, 252—254
- Далай-лама VI (Цаньян Джамцо) 214
- Далай-лама VI (Агван Ешэ Джамцо) 214
- Далай-лама VII (Лобзан Галсан Джамцо) 118, 187, 196, 198, 215
- Далай-лама VIII (Джампал Джамцо) 168, 182, 196, 214—216
- Далай-лама XIII (Агван Тубдань Джамцо) 132, 254
- Далай-хан 90
- Даньцзинь Баньчжур 196, 197, 204, 218, 228, 232, 233, 258
- Да-р-да-хань но-янь 252
- Даян-хан (Очир-хан) 90
- Дегоден К. 255

- Дезидери И. 161—163, 193, 194
 Демьевиль П. 42
 Джампал Джамцо см. Далай-лама VIII
 Джурмэ Намгье 185—187, 194, 196, 198, 200—202
 Дзасакту-хан (Норбо) 140, 144
 Дин Юй 51
 Донкур Маньчжушри-хутухта 249
 Доргонь (Жуй-ван) 76, 77, 100, 103, 106
 Дорджиджаб 144
 Дун Чжун-шу 19, 31, 98, 107, 250, 252
 Дэмо-хутухта см. Агван Джампал дэлэг-джамцо 167, 168, 255
 Дэн Юй 49, 50, 56
- Ермаченко И. С. 249
 Ешэ Баньдань 57
 Ешэ Лобзан 216
- Захаров И. 256
- Илагуксан-хутухта 79, 81, 82, 84, 86
 Ин-цзун (династия Мин) 61
 Инчжэн (девиз правления Юнчжэн, храмовое имя Ши-цзун) 137
- Йондан Джамцо см. Далай-лама IV
- Канси см. Сюанье
 Канцзанай 195
 Карраско П. 189, 190, 193, 194, 257, 258
 Киркпатрик У. 156, 164, 165, 173, 178, 255
 Колмаш И. 92
 Конфуций 96, 106, 107, 146, 150, 251
 Кун Ю-дэ 69
 Купери Т. ля 165, 256
 Курихара Томонобу 247
 Кэмман С. 181
 Кюнер Н. В. 165, 255
- Лао-цзы 14
 Латэн Батур 230
 Лауфер Б. 95, 250
 Легг Дж. 121
 Ленин В. И. 3, 4
 Леонтьев В. П. 194, 195
 Ли Чжао-ло 40
 Лигдан-хан 65
 Лобзан Галсан Джамцо см. Далай-лама VII
 Лобзан Гэдун-рэгпа 215
 Лхабсан-хан 196, 201, 214
 Лю Бан (храмовое имя Гао-цзу) 26
 Лю Сян 107
 Лю Цзун-юань 98, 108, 251
 Лю Чжи-ци 108
 Лю Чунь 60
 Люй Кунь 108
- Маркс К. 157, 171, 179
 Махендра Малла 164
 Миньчжур Соном Баньчжур 197, 204
 Мосай 134
 Мо-цзы 253
 Мэн Сэнь 64
 Мэн-цзы 71, 87, 120—124, 253
 Мэркхэм К. 255
- Нин Вань-во 95, 96, 99—101, 251
 Нурхаци (храмовое имя Тай-цзу) 20, 62—73, 75, 77, 114, 249
 Нойва 20
- Очир-хан см. Даян-хан
- Пагба-лама (Мати Дхвадша, Дрогон-пагба) 77, 88, 93, 94, 250
 Падма Самбхава 151
 Па-кэ-му 151
 Палдан Дуньчжуб 215
 Пандита 195—201, 204, 212, 216, 258
 Панчен-лама III 188, 214, 225, 258
 Петех Л. 3, 90, 200, 258
 Полонай 195, 196, 201, 202, 206, 212, 213, 216, 217
 Поршнева Б. Ф. 255
 Принсеп Дж. 161, 165
 Притхви Нарайан 168, 169, 170, 172, 175, 178, 179, 181
 Пу Фу 230, 231
- Ранаджита Малла 163, 170, 179
 Ричардсон Х. 92
 Рокхилл У. 79, 91, 92, 110, 174, 250, 258
- Сакья Пандита 93, 250
 Си фу 95, 96
 Синха Н. 254
 Смит А. 171
 Су Дун-по 27, 28, 247
 Су Сюнь 71
 Субида Долалам 230—233
 Судзуки Тюсэй 152
 Сун Лянь 251
 Сун Юнь 191, 256
 Сунь Ши-и 197, 258
 Сыма Гуан 250
 Сюанье (девиз правления Канси, храмовое имя Шэн-цзу) 62, 63, 83, 136, 137, 141, 146, 148—151, 153, 155, 251
 Сюй Да 49
 Ся-дай-цин но-янь 252
 Сяо И-шань 70
- Тай-цзу (династия Сун) 20, 62
 Тай-цзу (династия Мин) см. Чжу Юань-чжан

- Тай-цзу (династия Цин) см. Нурхацн
 Тай-цзун (династия Тан) 23
 Тай-цзун (династия Цин) см. Абахай
 Турубайху см. Гуши-хан
 Тушегу-хан 144, 148, 149
 Тэрнэр С. 164
 Тюмень-каган 128
- У Сань-гуй 183
 У-ван 69, 150
 У-ди (Хань) 44
 Ундур-гэгэн см. Чжэбцзун-хутухта
 Уоллэкер Б. 14
 Уэйли А. 14
- Франке О. 95, 250
 Франке Х. 95, 97, 99, 249—251
 Фу Кан-ань 197, 204, 207, 208, 213,
 215, 216, 218, 219, 236, 244, 258
 Фулинь (девиз правления Шуньчжи,
 храмовое имя Ши-цзу) 88, 89, 96,
 99, 100, 101, 106, 107, 110, 111, 114,
 115, 134—138, 251, 253
 Фэн Ю-лань 15
- Хань Юй 121, 150, 248
 Хоффман Х. 92
 Хуан Тай-цзи см. Абахай
 Хубилай (храмовое имя Ши-цзу) 77,
 88, 93, 250
 Хуй Линь 197, 258
 Хуй-нэн 98
 Хуй-цзун (Сун) 68
 Хуй-юань 98, 120
 Хунли (девиз правления Цяньлун,
 храмовое имя Гао-цзун) 18, 43, 46,
 69, 96, 114, 137, 138, 230, 236, 239,
 240, 251, 258
 Хун Чэн-чоу 104—111
 Хутухтай-сэсэн-хунтайчжи 60, 93, 248
 Хэ Линь 197, 259
 Хэ Нин 191
 Хэ Сонамбу 56, 57
- Цанъян Джамцо см. Далай-лама VI
 Цао Сюе-цин 106
 Цао Цао 252
 Цецен-хан 144
 Цзайсан 90
 Цзанба-хан 79, 81, 82, 85, 86, 133, 211
 Цзинган-даши 133
 Цзонхава 150—154
 Ци Юнь-ши 40
 Цинь Ши-хуан 71
 Цинь-цзун (династия Сун) 68
 Цицик-Далай-хамбо 144
 Цуй Дун-би 18, 246
 Цыбиков Г. Ц. 203
 Цэрин 206
- Цэцэн-хан 144
 Цяньлун см. Хунли
- Чао Цо 34
 Чахань гэлун, см. Чахань-лама 84,
 85, 249
 Чахань-лама (Чахань гэлун) 79, 82,
 249
 Чжан Цюань 68
 Чжан Чо 121
 Чжаши Дуньчжуб 218
 Чжоу-гун (Чжоу) 76, 100, 150
 Чжоу Дунь-и 247
 Чжу Си 43, 121, 122, 150, 235
 Чжу Юань-чжан (Тай-цзу династия
 Мин) 48, 58, 99, 107
 Чжунба 188, 258
 Чжэбцзун-дамба см. Чжэбцзун-
 хутухта 148
 Чжэбцзун-хутухта (Джэбцзун-дамба,
 Ундур-гэгэн) 144, 147—149
 Чжэн Цяо 108
 Чингисхан 93, 128
 Чэн-ван (династия Чжоу) 150
 Чэн Тан 9, 69, 145
 Чэн-цзу (династия Мин) 254
 Чэнь Мин-ся 105, 251
 Чэнь Чжи-линь 104—111
 Чэнь Чжоу-юань 108
- Шакабпа В. Д. 92, 94, 133, 258
 Шакьямуни см. Будда
 Шаль А. 106
 Шамарба 188, 228, 231, 258
 Ши-цзу (династия Юань) см. Ху-
 билай
 Ши-цзу (династия Цин) см. Фулинь
 Ши-цзун (династия Цин) см. Инчжэн
 Ширету-лама 144, 148
 Шу Лянь 230
 Шулеманн Г. 90
 Шунь 22, 69, 87, 150
 Шуньчжи см. Фулинь
 Шэн-цзу (династия Цин) см. Сюаньэ
 Шэн Шэн-цзу 136
 Шэраб гэлун 88
- Энгельс Ф. 255
 Э Хуй 177, 227, 228, 230, 231, 243,
 256
- Юань Хун 50
 Юелу Тимур 53
 Юнчжэн см. Инчжэн
- Я Мань-тай 231, 239, 241
 Ян Лянь-шэн 246
 Янь Тин-лян 229—231
 Янь-цзо-ба лин-чжэнь 252
 Янь Ши-гу 247
 Яо 22, 69, 87, 150

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Часть I. Проблемы взаимоотношений императора с внешним миром	6
Глава 1. Основные группы терминов традиционной китайской политической теории	6
Глава 2. Сила <i>дэ</i>	14
Глава 3. Характер основного политического процесса согласно традиционной китайской системе взглядов	37
Часть II. Статус Тибета — статус далай-лам	47
Глава 1. Характер и традиционные типы политических взаимоотношений в период возникновения новых династий	47
Глава 2. Приезд Далай-ламы V в Пекин	78
Глава 3. Личный статус Далай-ламы V во второй половине XVII в.	140
Часть III. Статус Тибета: его содержание и формы выражения	156
Глава 1. Тибетско-непальские разногласия второй половины XVIII в.	156
Глава 2. Социально-экономическая основа политики тибетского правящего класса во второй половине XVIII в.	182
Глава 3. Статус Тибета в период тибетско-непальского конфликта в конце XVIII в.	226
Примечания	246
Иероглифы к тексту	260
Список библиографических сокращений	270
Библиография	271
Указатель имен	279

Александр Степанович Мартынов

**СТАТУС ТИБЕТА
в XVII —
XVIII ВЕКАХ
в традиционной
китайской системе
политических представлений**

*Утверждено к печати
Ленинградским отделением
Института востоковедения
Академии наук СССР*

Редакторы *О. Л. Горбунова,*
Н. Б. Занегина
Младший редактор *Р. Г. Селиванова*
Художник *С. И. Литвак*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректоры *Л. М. Кольцина*
и *Г. В. Стругова*

Сдано в набор 12/XI 1976 г.
Подписано к печати 17/V 1977 г.
А-02866. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. № 1
Печ. л. 17,75 Уч.-изд. л. 19,45.
Тираж 1650 экз. Изд. № 3598
Зак. 903. Цена 2 р. 10 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

Выйдут:

Каткова З. Д. Внешняя политика гоминьдановского правительства в период антияпонской войны. 1937—1945 гг. 14 л.

Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. 20 л.

Машкина И. Н. Китай и Вьетнам в III—XIII вв. 20 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книоторгов и «Академкнига», а также по адресу: 117464, Москва В-464, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 (Книга — почтой) «Академкнига».

