

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

9(М)1  
М29

## ВВЕДЕНИЕ

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

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1978

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.

ЧАСТЬ I

**ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИМПЕРАТОРА  
С ВНЕШНИМ МИРОМ**

Глава I

**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, 15a];

*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, 19a];

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

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

*му да хуан ди энь 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 убогатворения 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 шэнь чжу вэй дэ* (11) — явить и продемонстрировать грозность и добродетель совершенному монарху [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, 29a–296];

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

*у бу цинъ ян тянь чао вэй дэ* (15) — все, с почтением взирая вверх, [созерцают] грозность и добродетель Небесной династии [105, цз. 51, 1a–16];

*хуан шан вэй дэ у бу цинъ 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, 14a].

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, 9a];

*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 монарху [105, цз. 28, 16a];

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

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

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

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

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, 11a];

*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 успокоение 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 собственностью 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, 6a—6b];

*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, 1a];

*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, 266];

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

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

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 сян хуа*, — «правдивый сердцем и стремящийся к преобращению» [105, цз. 52, 25а].

Формулировка имеет несколько вариантов:

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

*чэн синь сян хуа* (54) — иметь искренность в сердце и стремиться к преобращению [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 три варианта позволяют сблизить состояние *чжэнь синь*, *цин синь*, *чэн синь* — «правдивое, склоненное, искреннее сердце» с состоянием *гуй (сян) хуа* и *гуй шунь* — «стремление к преобращению 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 преображению [105, цз. 52, 25а].

Могут соседствовать весьма близкие варианты:

*чэн синь гуй шунь шэнь хуй цянью 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
<i>энь</i> (60) — «милость»	<i>куань</i> (61) } — «искренность» <i>чэн</i> (61) } <i>чжун</i> (61) — «верность» <i>шунь</i> (61) — «послушность» <i>ду</i> (61) — «честность» <i>синь</i> (61) — «доверие» <i>чжэнь синь</i> (61) — «правдивое сердце» <i>цин синь</i> (61) — «склонить сердце» <i>хуй цзуй</i> (61) — «раскаяться в грехах»
<i>дэ</i> (60) — «добродетель»	
<i>вэй</i> (60) — «угроза»	
<i>шэн</i> (60) — «влияние известностью»	
<i>цзяо</i> (60) — «влияние поучением»	
<i>жэнь</i> (60) — «гуманность»	
<i>фэн</i> (60) — «влияние, подобное ветру»	
<i>люе</i> (60) — «замыслы [императора]»	
<i>мин</i> (60) — «слава [императора]»	
<i>фу</i> (60) — «фортуна [императора]»	
<i>чжэ</i> (60) — «мудрость [императора]»	

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*, *шэн 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, оставившийся 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] <sup>1</sup>.

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*».



**ОГЛАВЛЕНИЕ**

Введение . . . . .	3
<b>Часть I. Проблемы взаимоотношений императора с внешним миром</b>	<b>6</b>
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
<b>Часть II. Статус Тибета — статус далай-лам . . . . .</b>	<b>47</b>
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
<b>Часть III. Статус Тибета: его содержание и формы выражения . . . . .</b>	<b>156</b>
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 предсказаний**

*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 60×90<sup>1/16</sup>. 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 \*