

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Шведов Максим Николаевич

ЧАЙНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЙЦЕВ: ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ

07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук, профессор
Шерстова Людмила Ивановна

Томск – 2014

Оглавление

Введение	3
1 Истоки и основные этапы развития чайной культуры китайцев	33
1.1 Значение межкультурных коммуникаций в этногенетических и этнокультурных процессах в древнем Китае (5 тыс. до н.э. – III в. н. э.)	33
1.2 Письменные источники о времени и месте возникновения чайной культуры	51
1.3 Распространение чайной культуры в Китае с раннего средневековья до середины правления династии Тан (III–VIII вв.)	63
1.4 Чаепитие как этнический маркер китайской культуры	89
2 Современная чайная культура китайцев	110
2.1 Возрождение чайной культуры китайцев во второй половине XX – начале XXI вв.	110
2.2 Общая характеристика чайного ритуала китайцев	126
2.3 Варианты чайной церемонии китайцев	136
2.3.1 Неформальная чайная церемония	136
2.3.2 Формальная чайная церемония	154
Заключение	169
Список использованных источников и литературы	174

Введение

Очевидное всего непонятнее; и непонятность, непознаваемость – всего очевиднее.

– Б.П. Вышеславцев

Актуальность предлагаемого исследования обусловлена важностью процессов, захвативших китайское общество после окончания «культурной революции» и провозглашения политики «реформ и открытости», которые представляют большой интерес для исследователей Китая во всем мире. Глубокая трансформация не оставила в стороне ни одну сферу жизни, поставив перед Китаем массу вопросов, на которые ему еще только предстоит найти ответы. Одним из них является вопрос о месте национальных традиций в процессе модернизации. В известной степени этот вопрос универсален. Где проходит демаркационная линия между «модернизацией» и «вестернизацией»? В Китае встает и еще один вопрос: готов ли марксизм к переоценке культурного наследия Китая, и какое место он может ему предложить в процессе создания «нового» Китая? Обсуждая возможность соединения китайского марксизма с традиционной китайской философией, Тан Ицзе сделал такое замечание: «Марксизм проник в Китай во время Движения 4 мая в 1919г., и политически он соответствовал требованиям Китая того времени.... Но марксизм не был интегрирован в китайскую философскую мысль. Наоборот, марксизм воспринял негативное отношение к китайской традиционной философии»¹. Тан Ицзе убежден, что необходимо достичь синтеза между марксистской и традиционной китайской философией потому, что «только так традиционная китайская философия может развиваться в современную китайскую культуру, которая сможет ассимилировать и западную, и марксистскую философию»².

¹ Tang Yijie. Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture / translated by Mingjun Hou. Washington D.C., 1991. P. 175.

² Ibid. P. 175

На митинге в честь столетия со дня смерти К. Маркса в 1984 году Генеральный секретарь ЦК КПК Ху Яобан в своей речи подчеркнул: «Ошибочная тенденция отделять марксизм от достижений культуры человечества и противопоставлять их друг другу должна быть преодолена. Мы должны достичь позиции уважения научного знания и культуры»³. Отказ от политических убеждений времен «культурной революции» позволил обратиться к культурному наследию Китая. Поиски новой идентичности неизбежно привели Китай в сферу традиционного. Но эта сфера оказалась настолько же «родной», насколько не понятной. Традиционная культура «пала жертвой» идеологических манипуляций эпохи Мао Цзэдуна, когда традиционное приравнивалось к реакционному, считалось пережитком феодального прошлого Китая, которое не позволяет успешно модернизировать новый Китай. Теперь же в традиционной культуре увидели ключ к поиску «национальной формы» (*миньцзу синиши*), т.е. национальной специфики, а «поиски «национальной специфики» никогда не уходили далеко от поверхности на пути модернизации Китая в период реформ»⁴.

Именно в это время наблюдается бурное развитие «традиционной» чайной культуры. Книжные полки постепенно стали заполняться различными книгами и периодическими изданиями, посвященными различным аспектам китайской чайной культуры. Начали проводиться различные специальные мероприятия, фестивали, выставки и т.д., которые были призваны привлечь внимание жителей Китая к наследию чайной культуры. Чайная культура, в этом смысле, стала одной из сверкающих «витрин» новой парадигмы культурного строительства. Представляется неверным видеть в ней лишь плод успешно проведенных маркетинговых мероприятий. Чайная культура убедительно показывает, что ценности, присущие традиционной культуре, не теряют своей актуальности в современном мире, и здесь культура в полной мере реализует свою адаптивную функцию. Тогда встает

³ Confucianism, Buddhism, Daoism... P. 5.

⁴ Feng Chongyi. From barrooms to teahouses. Commercial nightlife in Hainan since 1988 // Locating China. Space, place, and popular culture / ed. Jing Wang. New York, 2007. P. 138.

уместный вопрос, что же такое чайная культура? Ведь учитывая то важное место, которое чай занимает в повседневной жизни китайцев, в символической картине мира китайского культурного полиморфизма, в системе эстетических представлений и т.д., разве можно претендовать на понимание общих механизмов функционирования китайской культуры традиционной и современной без изучения чайной культуры.

Важной чертой чайной культуры является имплицитное присутствие в ней этнических маркеров, которые извлекаются из нее в различных комбинациях в каждой конкретной ситуации. А это значит, что на материале современной чайной культуры Китая исследователь имеет возможность оценить, какие элементы традиционной культуры, которые воспроизводятся сегодня, сами китайцы считают этнодифференцирующими. Другими словами, как по мнению самих китайцев – и ритуальных специалистов, и простых любителей чая, должна выглядеть именно китайская чайная церемония в отличие, например, от японской, корейской, русской и т.д. А это есть процесс поиска национальной идентичности, изучение которого является актуальной задачей современной этнологии.

Изучение китайской чайной культуры тем более является актуальным сегодня, когда из частного явления китайской культуры чай становится явлением массовой общемировой культуры. Во многих странах мира, в том числе и в России, открываются чайные домики в китайском стиле, китайские и зарубежные телеканалы снимают документальные фильмы о чае и культуре его употребления в Китае, создаются различные общества любителей чая, школы чайной церемонии и т.д. Функционируют даже различные локальные и международные квазирелигиозные организации, в проповеди и практике которых активно используется чай.

Немаловажным представляется и тот печальный факт, что по неопределенным причинам российское научное сообщество упорно отказывается от систематического изучения чайной культуры Китая как самобытного этнокультурного явления. Совершенно очевидно, что эта лакуна в изучении культуры Китая нуждается в

заполнении серьезными исследованиями.

Наконец, изучение чайной культуры представляет интерес для научного сообщества еще и потому, что она является прекрасным примером положительного воздействия ретроспективной избыточности культуры, т.е. избыточности, создаваемой «сохранением этнической культуры»⁵, на социальную и экономическую модернизацию общества. В этом выражается традиционная для Китая модель существования государства. Это представляет большой научный и практический интерес и для России, ведь история нашей страны знает много случаев откровенной борьбы с культурным наследием, часто приобретающей радикальный характер под влиянием новых идей и веяний.

Степень изученности проблемы.

Чтобы рассмотреть становление китайской чайной культуры как результат межэтнических взаимодействий, в данной диссертационной работе использован широкий круг научной литературы как отечественных, так и зарубежных (в основном китайских, европейских и американских) авторов. К настоящему моменту мировым научным этнологическим и китаеведческим сообществом была проделана колоссальная по объему и содержанию работа в области накопления и анализа фактического материала самого широкого спектра. Несомненно, каждое исследование, посвященное общим и различным частным вопросам, вносит свой неоценимый вклад в изучение этногенеза, археологии, истории, культуры Китая. Исследования по рассматриваемой в диссертации проблематике можно разделить по лингвистическому принципу на *три группы* (на русском, английском и китайском языках), в каждой из которых выделяется исследования в области *этногенеза китайцев*, исследования *различных аспектов культуры Китая*, в том числе, *ритуала в Китае*, исследования в области *китайской чайной культуры*.

К *первой группе* относятся исследования отечественных китаеведов. Как среди

⁵ Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 49.

зарубежных, так и среди отечественных исследователей проблемы *генезиса китайской цивилизации* существует два основных теоретических подхода: согласно одному из них, который долгое время господствовал среди исследователей, ее происхождение локализуется за пределами Китая, откуда она переносится на территорию Среднекитайской равнины. Согласно другому подходу, древнекитайская цивилизация является автохтонной, которая, тем не менее, развивалась в условиях тесных межэтнических контактов. Среди отечественных китаистов, на позиции примата миграций и культурной диффузии в эволюции китайской культуры стоит Л.С. Васильев, который посвятил данной проблематике отдельное исследование⁶, где сделал значительный акцент на описании многочисленных заимствований. Так, в частности, он прямо связывает появление культуры крашеной керамики *Яншао* с наложением «принципиальных достижений неолитической революции в Западной Азии» на «местную мезолитическую основу культуры сапиентных монголоидов где-то в контактной зоне»⁷. Также миграциями либо культурной диффузией Л.С. Васильев объясняет и другие важнейшие этапы формирования древнекитайского этноса, вплоть до генезиса иньской цивилизации. И хотя автор отмечает, что не является сторонником теории заимствованной цивилизации, которая утверждает, что китайская цивилизация была принесена извне, однако, все же, считает, что именно миграции и культурная диффузия определяли облик китайской цивилизации вплоть до того времени, когда «уже сложившись, приняв свой специфический облик, китайская цивилизация ... превратилась в ту устойчивую саморегулирующуюся систему, в рамках которой значимость внутренних закономерностей эволюции уже явственно превышала роль внешних контактов и культурных заимствований»⁸.

На принципиально иных позициях стоят другие авторитетные отечественные ученые. Большой вклад в изучение этнической антропологии Китая внес Н.Н.

⁶ Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации: формирование основ материальной культуры и этноса. М., 1976.

⁷ Там же. С. 323.

⁸ Там же. С. 326.

Чебоксаров⁹. Серия книг, посвященная этногенезу и этнической истории китайцев, написанная совместно с М.В. Крюковым и другими авторами¹⁰, явилась первым в отечественной литературе комплексным трудом, который прослеживает формирование и динамику развития китайского этноса, вписанного в этническую карту региона. Непреходящая ценность этих работ обусловлена детальной проработкой проблематики, использованием широчайшего круга источников и аналитической литературы. Можно без преувеличения сказать, что эта серия трудов является образцовой и канонической для исследователей этнической истории китайцев.

В работе, посвященной проблеме этногенеза китайцев¹¹, авторы стоят на позиции, согласно которой «формированию древнекитайской этнической общности предшествовали сложные и длительные процессы антропо–, расо– и глоттогенеза»¹². Авторы приходят к заключению, что «древнекитайский этнос должен считаться автохтонным по крайней мере в бассейне Хуанхэ»¹³, что, однако, не исключает «расового полиморфизма восточноазиатских популяций на всех этапах их развития»¹⁴, что опровергает концепции «пришлого происхождения китайцев и их культуры»¹⁵.

Справедливости ради стоит заметить, что М.В. Крюков в указанной выше работе приводит конкретные факты недобросовестной интерпретации Л.С. Васильевым археологических материалов с целью подтверждения, в частности, своей гипотезы «протояншаоско–мацзяоской культуры»¹⁶.

Стоит также отметить интересные мысли относительно этногенеза китайцев в

⁹ Чебоксаров Н.Н. Этническая антропология Китая (расовая морфология современного населения). М., 1982.

¹⁰ Крюков М.В., Софронов М.А., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978; Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков [и др.]. М., 1983; книги из этой серии, написанные без участия Н.Н. Чебоксарова: Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979; Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII–XII вв.). М., 1984.

¹¹ Крюков М.В., Софронов М.А., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.

¹² Там же. С. 283.

¹³ Там же. С. 295.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 294.

¹⁶ Там же. С. 105–107.

период раннего средневековья, выраженные Л.Н. Гумилевым¹⁷, а также работы С.А. Комиссарова¹⁸, которые проливают свет на различные аспекты древней истории китайцев и их соседей.

К проблематике *китайского ритуала* обращались многие отечественные китаеведы, такие как Л.С. Васильев¹⁹, который, в том числе, изучал категорию *Ли* в трактате «*Ли цзи*» («Записи о правилах благопристойного поведения»); Е.А. Торчинов²⁰, который рассматривал ритуал в системе религиозного даосизма; В.В. Малявин²¹, предложивший оригинальный взгляд на природу ритуала в древнем Китае; И.Б. Кейдун²², которая исследовала текст «*Ли цзи*» («Записи о правилах благопристойного поведения») и выполнила перевод на русский язык отдельных глав. Однако отдельно стоит отметить работы В.М. Крюкова. Не будет преувеличением назвать его крупнейшим отечественным специалистом по ритуальным отношениям древнего Китая. В своих многочисленных работах В.М. Крюков рассматривал различные аспекты древнекитайского ритуала²³. Одним из важнейших достижений ученого является выявление системы наследственных рангов как органической основы древнекитайского общества, в которых коммуникация осуществлялась через дарообмен («тотальные предоставления»). Работы В.М. Крюкова также представляют ценность ввиду большого количества фактического материала, который автор ввел в научный оборот и подверг детальному

¹⁷ Гумилев Л.Н. Хунны в Китае: три века войны Китая со степными народами. М., 1974.

¹⁸ Комиссаров С.А. О значении «аллеи духов» в ритуальной практике Китая и сопредельных территорий в эпоху древности и средневековья / С.А. Комиссаров, М.А. Кудинова, А.И. Соловьев // Вестник НГУ. 2012. Т.11. Вып. 10: Востоковедение. С. 29–40.

¹⁹ Васильев Л.С. Культуры, религии, традиции в Китае. М., 1970; Он же. Этика и ритуал в трактате «*Ли цзи*» // Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. / отв. ред. А.И. Кобзев. М., 1988. С. 173–201.

²⁰ Торчинов Е.А. Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бодуаня) // Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. / отв. ред. А.И. Кобзев. М., 1988. С. 202–235.

²¹ Малявин В.В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры // Двенадцатая конференция «Общество и государство Китая»: тезисы и доклады. М., 1981. Ч. 1. С. 171–179; Он же. Внефеноменальный ритуал и «тоска одинокого» / Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1982. Ч. 1. С. 146–153.

²² Кейдун И.Б. «*Ли цзи*»: перевод первой главы («Цюй ли») // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2001. № 1. С. 163–174.

²³ Крюков В.М. Погребальный обряд в архаическом Китае и проблема формирования ранговой иерархии // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1984. Ч. 1. С. 26–33; Он же. Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997; Он же. Текст и ритуал: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу. М., 2000; Он же. Неумолимый червь познания: избранные мысли об истории и культуре Китая и России: сб. ст. / предисл. М.В. Крюкова. М., 2009.

анализу.

Так как в настоящем исследовании предпринимается попытка осмысления динамики развития чайной культуры в этноисторическом и этнокультурном контексте, *отдельный раздел* составляют исследования китаистов самого широкого профиля. Среди многочисленных авторов можно выделить работы Л.Е. Бежина²⁴, который изучал феномен стиля «ветра и потока»; Н.И. Конрада²⁵, крупного исследователя древней литературы Китая; М.Е. Кравцовой²⁶, которая исследовала различные аспекты культуры Китая в исторической перспективе; А.А. Маслова²⁷, предложившего оригинальный авторский взгляд на некоторые явления культуры Китая.

Исследования в области китайской чайной культуры. Хотя еще в XIX в. начали выходить первые работы о культивации, производстве и торговле чаем, в отечественной науке китайская чайная культура практически не изучалась. Хотя в монографии А.П. Субботина²⁸, рассматривались многие вопросы, связанные с производством чая в Китае и других странах, а также имелись ценные факты этнографического характера, однако чайная культура Китая ни в этой, ни в других подобных трудах не была изучена отдельно как культурный феномен.

В последние десятилетия выходили некоторые переводы чайной классики²⁹. Например, первый полный перевод «Чайного канона»³⁰ Лу Юя был издан только в 2007 г., переводы работ китайских³¹ и других иностранных³² авторов, а также

²⁴ Бежин Л.Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. М., 1982.

²⁵ Конрад Н.Ф. Избранные труды. Синология. М., 1977.

²⁶ Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб., 1991; Она же. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994.

²⁷ Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2003.

²⁸ Субботин А.П. Чай и чайная торговля в России и других государствах. Производство, потребление и распределение чая. СПб., 1892.

²⁹ Тан Янь. Рассуждение о чае / пер. и комм. В.Б. Виноградская // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. М., 2009. С. 156–162; Лу Юй. Канон чая. Варка. 5 / пер. и комм. В.Б. Виноградская // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. М., 2009. С. 153–155.

³⁰ Лу Юй. Канон чая / пер. с кит., введение и комм. А.Т. Габуев, Ю.А. Дрейзис. М., 2007.

³¹ Ли Хун. Искусство заваривания чая: оцените китайский чай. Ростов н/Д., 2013; Лам Кам Чуэн. Путь чая. Секреты древней традиции / пер. с англ. К. Савельева. М., 2007.

³² Эйвери М. Чайный путь: Китай и Россия встречаются через степь / пер. с англ. А. Гилевича. Пекин, 2005.

работы собственно отечественных авторов³³. Однако основная масса литературы о китайской чайной культуре в России представляет собой популярные издания. В этой сфере наблюдается явный перекося, т.к. в настоящее время основной объем информации по данной проблематике носит ненаучный характер, а зачастую вообще является плодом ничем не подкрепленных авторских фантазий.

Ко второй группе относятся исследования, опубликованные на английском языке. Исследователи *генезиса китайской цивилизации*, которые придерживались теории «заимствованной цивилизации», выдвинутой, собственно, западными исследователями, искали корни китайской цивилизации либо в Египте (как например, А. Кирхер³⁴, который одним из первых выдвинул эту идею в середине XVII в.), либо, позже, в Вавилоне (эта идея была выдвинута А. Т. де Лакупери³⁵ в конце XIX в.). Идея примата миграций и культурной диффузии в формировании и развитии древнекитайской цивилизации превалировала в европейской науке и в XX в.

Иной взгляд обосновали авторы коллективного труда под редакцией одного из ведущих зарубежных специалистов в области древнего Китая Д. Китли – «The Origins of Chinese Civilization»³⁶. Они отстаивали позицию, согласно которой современные археологические данные показывают, что независимо от происхождения «нескольких конкретных элементов, комплекс характерных культурных признаков, который мы называем китайской цивилизацией, развился в Китае»³⁷. Важные сведения о процессе этногенеза китайцев и их окружении на лингвистическом материале также приводятся в главе, которая была написана крупным специалистом по исторической фонологии китайского языка Э. Дж.

³³ Югай В.Б. Прекрасное дерево южной стороны или чайное долголетие. М., 2006; Виноградская В.Б. Страна чая или изысканность простоты. М., 2008; Она же. Изменчивость в культуре чая и память традиции // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. М., 2009. С. 140–152; Она же. Культура чая // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2010. Т.6. С. 454–458; Виноградский Б.Б. Путь чая. М., 2004; Он же. Путь чая. Тонкости традиции. М., 2008.

³⁴ Kircheri A. Oedipus Aegyptiacus: in 3 vol. Romae, 1652–54. Vol. 1,2,3.

³⁵ de Lacouperie T. Western Origin of the Early Chinese Civilisation. London, 1894.

³⁶ The Origins of Chinese Civilization / ed. by D. N. Keightley. Berkeley, 1983.

³⁷ Ibid. P. 10.

Пуллибланком.

Чрезвычайно большой материал был собран, систематизирован и проанализирован в коллективном труде, посвященном древней истории Китая из многотомной серии «The Cambridge History of China»³⁸.

Нельзя также не отметить ценный материал о взаимодействии жителей Среднекитайской равнины с окружающими их народами, в частности их юго-западными соседями, изложенный в работе Т.Ф. Климана³⁹.

Большого внимания при изучении взаимодействия жителей центральной равнины с северными соседями заслуживает специально посвященная этой проблеме монография Н. Ди Космо⁴⁰.

Изучением собственно *китайского ритуала* на западе занимались многие китаисты. Среди них были такие видные исследователи, как Х. Крил⁴¹, автор исследования по истории китайской философской мысли; М. Лёве⁴², который использовал многочисленные археологические и релевантные текстологические данные в исследовании древнекитайской цивилизации. Отдельно стоит отметить ценность работы, проделанной Дж. Леггом, который выполнил переводы на английский язык многочисленных китайских источников⁴³, сопроводив их исследованием.

Что же касается англоязычных исследований в области *китайской чайной культуры*, то хотя их количество значительно превышает количество русскоязычных работ, они также не являются исчерпывающими. Несмотря на то, что еще в XVIII в. вышли в свет первые сочинения о чае, как например, работа Дж. К. Летсома⁴⁴, которые продолжали публиковаться и в XIX в., чайная культура Китая в них не

³⁸ The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999.

³⁹ Kleeman T.F. Great perfection: Religion and Ethnicity in Chinese Millenial Kingdom. Honolulu, 1998.

⁴⁰ Di Cosmo N. Ancient China and its enemies. Cambridge, 2002.

⁴¹ Creel H.G. Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung. Chicago, 1953.

⁴² Loewe M. Ways to paradise. The Chinese quest for immortality. London, 1979.

⁴³ The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism / translated by J. Legge. Oxford, 1899. Part 1: The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Gsiao King.

⁴⁴ Lettsom J.C. The Natural history of the tea tree, with observations on the medical qualities of tea, and effects of tea-drinking. London, 1772.

получила значительного освещения. На протяжении XX в. были опубликованы работы отдельных китайских авторов⁴⁵, переводы на английский язык некоторых важных текстов, которые повлияли на формирование чайной культуры⁴⁶. Также предпринимались попытки исследования истории употребления⁴⁷ чая и чаеоторговли⁴⁸, издавались популярные книги о чае и традициях его употребления в Китае⁴⁹.

К *третьей группе* относятся исследования на китайском языке. Среди крупных китайских исследователей этногенеза китайцев, можно выделить Су Бинци⁵⁰, который впервые сформулировал концепцию «региональных систем и локальных культурных серий» («цзюйси лэйсин»)⁵¹, на основе которой другой крупный археолог – Чжан Гуанчжи⁵², выделил шесть региональных археологических культур. Его выводы взяты за основу исследования в настоящей работе.

Среди прочих работ, посвященных археологии Китая, стоит отметить недавно вышедшую в свет книгу двух авторов Лю Ли и Чэнь Синцань⁵³, которые уточняют и дополняют высказанные ранее положения новыми археологическими находками.

Среди ученых, которые исследовали *различные аспекты китайской культуры*, актуальными для данного диссертационного исследования являются работы Хуа Югэна⁵⁴, который изучал философию Дун Чжуншу; Цинь Юнчжоу⁵⁵, предложившего

⁴⁵ Zhuang Goutu. Tea, Silver, Opium and War. Xiamen, 1994; Wang Ling. Chinese Tea Culture: the Origin of Tea Drinking. Peladunk, 2001.

⁴⁶ Lu. Yu. The Classic of Tea: Origins & Rituals / translated and preface by F.R. Carpenter. New York, 1995.

⁴⁷ Mair V.H. The True History of Tea / V.H. Mair, E. Hoh. London, 2009; Heiss M.L. The Story of Tea: a Cultural History and Drinking Guide / M.L. Heiss, R.J. Heiss. New York, 2007; Steeped in History: the Art of Tea / ed. by B. Hohenegger. Los Angeles, 2009.

⁴⁸ Gardella R.P. Qing Administration of the Tea Trade: Four Facets Over Three Centuries // To Achieve Security and Wealth: the Qing Imperial State and the Economy, 1644–1911 / ed. by J.K. Leonard, J.R. Watt, eds. Ithaca, New York, 1992. P. 97–118;

⁴⁹ Blofeld J. The Chinese Art of Tea. Boston, 1997; Chow K., Kramer I. All the Tea in China. San Francisco, 1990.

⁵⁰ Су Бинци. Као гу сюэ лунь шу сюань цзи [Сборник рассуждений об археологии]. Пекин, 1984.

⁵¹ Су Бинци, Инь Вэйчан. Гуаньюй гаогусюэ вэньхуадэ цзюйси лэйсин веньти [О вопросе региональных систем и локальных культурных серий археологических культур] // Вэнью. 1981. № 5. С. 10–17.

⁵² Chang Kwang-chih. China on the Eve of the Histoical Period // The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 48–54.

⁵³ Liu Li. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age / Li Liu, Xingcan Chen. New York, 2012.

⁵⁴ Хуа Югэн. Дун чжуншу сы сян ян цзю [Исследование идей Дун Чжуншу]. Шанхай, 1992.

⁵⁵ Цинь Юнчжоу. Чжун го шэ хуэй фэн су ши [История обычаев китайского общества]. Цзинань, 2000.

ретроспективный взгляд на традиции употребления алкоголя в Китае; Юань Синпэя⁵⁶, который предложил периодизацию стиля «ветра и потока», которая используется в настоящем исследовании; Лу Синя⁵⁷, который изложил интересные идеи о влиянии алкоголя и снадобий–яо на идейный и этнографический ландшафт Китая времен раннего средневековья.

Среди китайских исследователей ритуалов, в данном исследовании использовались работы следующих авторов: И Цзинлинь⁵⁸, который исследовал текст «И ли» («Церемонность и благопристойность») и снабдил его комментарием; исследователей Люй Юнкай и Люй Южэнь⁵⁹, которые исследовали текст «Ли цзи» («Записи о правилах благопристойного поведения»). Люй Южэнь также изучал текст «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы»)⁶⁰. В этом контексте стоит упомянуть другую работу Чжан Гуанчжи⁶¹, в которой, в том числе, исследуются артефакты бронзового века в связи с ритуальной практикой и культурой питания.

Что же касается изучения *китайской чайной культуры* в самом Китае, с 80–х гг. XX в. количество исследований в этой области постоянно растет. Выходит большое количество различных сборников и монографий, в многочисленных специализированных периодических изданиях публикуется множество статей, в которых рассматриваются как общие, так и частные вопросы чайной культуры.

Специальная отрасль гуманитарной науки – *Ча сюэ* (наука о чае) – занимается изучением различных аспектов чайной культуры. Первым, не только в Китае, но и мире трудом по истории чайной культуры, который состоял из 15 глав и в котором рассматривался самый широкий круг вопросов истории развития чайной

⁵⁶ Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнь сюэ юй сы сян сюэ шу янь тао хуэй лунь вэнь цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». Тайбэй, 1991. С. 572–580.

⁵⁷ Лу Синь. Вэй цзинь фэн ду цзи вэньчжан юй яо цзи цю чжи гуань си (Взаимосвязь стиля жизни времен Вэй – Цзинь и литературного творчества со снадобьями и вином) // Лу Синь вэнь сюань [Избранные произведения Лу Синя] / под ред. У Сяомин, Ван Дэфэн. Шанхай, 2011. С. 279–293.

⁵⁸ И Цзинлинь. И ли и чжу [«И ли» с переводом на современный язык и комментариями]. Чанчунь, 1995.

⁵⁹ Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык]: в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. Гуйян, 2009.

⁶⁰ Люй Южэнь. Чжоу ли и чжу [«Чжоуские ритуалы» с переводом на современный китайский язык и комментарием]. Чжэнчжоу, 2004.

⁶¹ Чжан Гуанчжи. Чжунго цинтун шидай [Бронзовый век в Китае]. Гонконг, 1982.

промышленности с древнейших времен и до 80–х гг. XX в. был труд профессора Чэнь Чуаня⁶². Он является общепризнанным фундаментальным трудом по истории чайной культуры Китая. Среди других крупных исследователей истории чайной культуры стоит отметить ученых Чжуан Ваньфана⁶³, который ввел в оборот словосочетание «*Ча вэньхуа*» («Чайная культура»)⁶⁴; Чжоу Вэньтан⁶⁵, который занимает критическую позицию относительно ряда источников истории китайской чайной культуры. Среди исследователей истории чайной культуры отдельно стоит отметить профессора Гуань Цзяньпина⁶⁶. Он предпринял первую попытку детального анализа формирования чайной культуры с раннего периода до династии Тан (с III по VIII вв.) в контексте культурных процессов, протекавших в древнекитайском обществе. Заслуга профессора Гуаня, помимо прочих, заключается в том, что он убедительно показал обусловленность генезиса чайной культуры общекультурным фоном и выявил механизмы их взаимного влияния.

Среди исследователей *ча и* (чайное искусство) и *ча дао* (путь чая) можно выделить трех тайваньских специалистов – Цай Жунчжан⁶⁷, Фань Цзэнпин⁶⁸, У Чжихэ⁶⁹, которые стояли у истоков возрождения современной чайной культуры и сообщают множество ценных подробностей о ходе этого процесса.

Многие крупные ученые исследовали различные аспекты чайной культуры. Среди них можно назвать: Ван Лин⁷⁰, которая изучала формирование и развитие чайной культуры в общекультурном контексте. Однако в ее видении чайной культуры

⁶² Чэнь Чуань. Чае тунши [История чайной промышленности с древних времен до наших дней]. Пекин, 1984.

⁶³ Чжуан Ваньфан. Чжунго чаши саньлунь [Статьи по истории китайского чая]. Пекин, 1988.

⁶⁴ Чжуан Ваньфан. Чжунго ча вэньхуадэ чуаньбо [Распространение китайской чайной культуры] // Чжунго нунши [Сельскохозяйственная история Китая]. 1984. № 2. С. 64–86.

⁶⁵ Чжоу Вэньтан. Ван Бао «Тун юэ» чжун «ту» фэй ча дэ као чжэн [Доказательство того, что иероглиф «Ту» в «Контракте о покупке раба» Ван Бао не означает чай] // Нуне каогу. Чжунго ча вэньхуа чжуаньхао [Сельскохозяйственная археология. Китайская чайная культура]. 1995, № 4. С. 181–183.

⁶⁶ Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001; Он же. Часяньдэ циюань [Появление чайного венчика] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. 1997. № 4. С. 193–194.

⁶⁷ Цай Жунчжан. Сянь дай ча и [Современное чайное искусство]. Тайбэй, 1984; Он же. Чадао жумэнь саньпянь: чжича, шича, паоча [Введение в чадао в трех главах: производство чая, некоторые факты о чае, заваривание]. Пекин, 2006.

⁶⁸ Фань Цзэнпин. Ча и сюэ [Наука о чайной культуре]. Тайпэй, 2002.

⁶⁹ У Чжихэ. Чадэ вэньхуа [Культура чая]. Тайбэй, 1984.

⁷⁰ Ван Лин. Чжун го ча вэнь хуа [Китайская чайная культура]. Пекин, 2009.

присутствует значительное противоречие: профессор Ван Лин считает, что употребление чая превратилось в явление культуры в среде аристократов и «мужей культуры» (*вэнь жэнь*) раннего средневековья, которые «превзошли ценность использования чая самого по себе»⁷¹. Однако такой подход исключает из чайной культуры ее «простонародный» слой, превращает ее в закрытое элитарное явление культуры, чем существенно ее обедняет.

У истоков создания отдельной науки – *Чжунго чавэньхуа сюэ* (Науки о китайской чайной культуре) стоял Юй Юэ⁷², который является крупным исследователем письменных памятников о чае.

У Цзюэнун⁷³, в своих многочисленных публикациях затрагивал многие аспекты чайной культуры, в частности, изучал «*Ча цзин*» («Чайный канон») Лу Юя, а также ранние упоминания чая в литературе. Он инициировал множество проектов с целью развития чайной культуры внутри страны, повышения конкурентоспособности китайского чая за рубежом и спроса на него. На позиции изучения чайной культуры в широком историческом и культурном контексте стоит Дин Ишоу⁷⁴, крупный специалист в этой области.

Многочисленные научные статьи выходят на страницах специализированных периодических изданий, таких как регулярный специальный выпуск журнала «*Нуне каогу*» («Сельскохозяйственная археология») – «*Чжунго ча вэньхуа*» («Китайская чайная культура»), «*Чжунго нунши*» («Сельскохозяйственная история Китая»), «*Чае тунсюнь*» («Чайный вестник»), «*Чае кэсюэ*» («Наука о чае»), «*Ча е*» («Чайный лист»), «*Чи ча цюй*» («Иди выпей чаю») и т.д.

Важной особенностью, выгодно отличающей китайские исследования в

⁷¹ Ван Лин. Лян цзинь чжи тан дай дэ инь ча чжи фэн юй Чжун го ча вэнь хуа дэ мин я юй син чэн [Традиции употребления чая со времени династии Цзинь до династии Тан, и появление и становление китайской чайной культуры] // Ча дэ ли ши юй вэнь хуа: 90 Хан чжоу го цзи ча вэньхуа янь тао хуэй лунь вэнь сюань [Сборник статей ханчжоуского международного симпозиума по чайной культуре: «История и культура чая», 1990 год] / под ред. Ван Цзяян. Ханчжоу, 1991. С.20–31.

⁷² Ча вэньхуа лунь [Рассуждения о чайной культуре] / под ред. Юй Юэ, Ван Бинцюань. Пекин, 1991.

⁷³ У Цзюэнун. «Ча цзин» шу пин [Комментарии к «Чайному канону»]. Пекин, 2005.

⁷⁴ Дин Ишоу. Чжунхуа чадао [Китайское ча дао]. Хэфэй, 2007; Он же. Чжун го инь ча фа лю бянь као [Исследование изменения способа употребления чая в Китае] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. 2003. № 2. С. 87–91.

области чайной культуры, является то, что она изучается в рамках академической науки с использованием широкого круга источников различного характера. Несомненно, именно эта черта обуславливает глубину и глубину проработки данной проблематики. И все же, видимо ввиду специфики методологических подходов в китайской науке, китайские исследователи уделяют мало внимания изучению символических и выразительных средств, на которые опирается чайная культура и герменевтике ритуала чаепития. И именно здесь этнология может предложить свои специальные инструменты для анализа того колоссального исторического и этнографического материала, который был накоплен несколькими поколениями китайских ученых. Представляется, что такой синтез может открыть многие новые подробности развития китайской культуры как в синхронном, так и в диахронном планах и внести свой вклад в дело понимания этой древней и удивительной культуры.

Целью данного исследования является выявление истоков и основных этапов эволюции чайной культуры китайцев, а также определение ее современных модификаций. Для достижения этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Охарактеризовать условия, в которых проходили этногенетические и этнокультурные процессы на территории древнего Китая и показать их роль в межкультурной коммуникации.
2. Выяснить по данным письменных источников время и место возникновения чайной культуры.
3. Определить механизмы распространения чайной культуры по территории Китая с периода раннего средневековья до середины правления династии Тан (III – VIII вв. н.э.) и охарактеризовать условия, которые способствовали этому процессу.
4. Раскрыть процесс трансформации чаепития из «чужеродного» явления в этнический маркер китайской культуры.
5. Выявить причины и содержание возрождения чайной культуры в 80–е гг.

XX в.

6. Выделить основные черты современного чайного ритуала китайцев, определить структуру чайной церемонии и ее функции.

7. Провести типологию и описать основные виды ритуала чаепития.

Объектом исследования является традиционная культура китайцев.

Предмет исследования – истоки и эволюция чайной культуры китайцев и ее состояние в конце XX – начале XXI вв.

Хронологические рамки диссертационного исследования охватывают два периода. Первый период – с IV в. до н.э. до середины правления династии Тан (VIII в. н.э.). В этот период китайцы заимствовали традицию чаепития и произошло зарождение особого культурного феномена – китайской чайной культуры. Однако проблема выявления истоков чайной культуры определила обращение к более ранним периодам этнической истории Древнего Китая, когда шло формирование китайского этноса и развитие основных характерных черт китайской цивилизации.

Второй период, который рассматривается в настоящем исследовании, охватывает временной отрезок с конца 70-х – начала 80-х гг. XX в. и до настоящего времени. На этот период пришелся процесс всестороннего возрождения чайной культуры, которая пребывала в упадке с конца XIX в. Ряд исторических причин обусловил пробуждение интереса сначала тайваньской, а за ней и континентальной интеллигенции к наследию чайной культуры. Был инициирован процесс изучения и распространения чайной культуры в пределах Китая и за рубежом. Чайная культура стала восприниматься как важная часть традиционной культуры, которая является выражением ее ценностей.

Методологическая основа и методы исследования

В основе исследования лежит *принцип историзма*, который позволяет рассмотреть динамику развития китайской чайной культуры в контексте исторического процесса.

Вопрос об этногенезе и этнической истории китайского этноса решается в

рамках концепции примордиализма, одним из сторонников которой Ю.В. Бромлей. Его многочисленные статьи, монографии и особенно фундаментальный труд по теории этноса⁷⁵ представляют большую ценность для понимания этнической истории.

Большую теоретическую ценность для данной работы имеют выявленные С.А. Арутюновым взаимоотношения между традицией и инновациями, механизмы внедрения инноваций и превращения их в традицию; изучение места культуры жизнеобеспечения в культурной динамике этноса. Важен и его тезис о необходимости сохранения культурных традиций и их роли в успешном развитии государства⁷⁶.

Проблема взаимоотношений мифа и ритуала, освещенная в трудах Э.Б. Тайлора⁷⁷, Дж. Фрэзера⁷⁸, У.Р. Смита⁷⁹, повлияла на концепцию ритуала Э. Дюркгейма⁸⁰, который одним из первых обратился к изучению ритуалов и их функций, а также соотношению «сакрального» и «профанного» в жизни общества. Данный подход не потерял своей научной значимости и применяется в данном исследовании.

Большую ценность для исследователей ритуала представляет описанная А. Ван Геннепом⁸¹ трехчастная структура обрядов перехода, из которых состоит ритуал: обряды прелиминарные (отделение), лиминарные (промежуток), постлиминарные (включение). Универсальный характер выявленной структуры ритуала подтверждается исследованием чайной культуры.

Оригинальный методологический подход к изучению культуры, заключавшийся в детальном анализе составных частей ритуала, их классификации,

⁷⁵ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

⁷⁶ Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 41–56.

⁷⁷ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

⁷⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии: в 2 т. М., 2001.

⁷⁹ Смит У.Р. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем, фр., сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. Т. 1. С. 303–325.

⁸⁰ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. London, 1964.

⁸¹ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

выявлении механизмов их взаимодействия, предложил один из крупнейших этнологов XX в. К. Леви–Строс⁸². При этом каждый отдельный элемент рассматривается в социальном, и по возможности, в историческом контексте и т.д. Этот принцип был положен и в основу данного исследования.

Важным представляется также положение М. Элиаде⁸³ о ритуале как средстве циклического обновления мира посредством повторения и воспроизводства архетипического действия.

Особый вклад в изучение природы ритуала внес основатель интерпретативной антропологии К. Гирц⁸⁴. Он предложил подход, согласно которому культурные процессы должны рассматриваться «на равных», так как ни один из них не является зеркальным отражением другого⁸⁵. К. Гирц особое внимание уделял анализу культуры как динамических и взаимопроникающих культурных систем, т.е. рассматривал культуры не как неделимые и статичные модели, но как состоящее из ряда культурных систем. Гирц утверждал необходимость интерпретации символических форм в контексте реалий человеческой жизни. Выдвинутая ученым интерпретативная теория культуры оказала сильное влияние на развитие этнологической науки.

Интерпретативная теория была использована В. Тэрнером⁸⁶ в ходе изучения ритуала племени ндембу, что продемонстрировало ее научный потенциал. Эта концепция оказалась продуктивной и при изучении китайской чайной культуры.

Стоит отметить и положения Дж. Битти⁸⁷ о том, что «ритуал в высшей степени выразителен и символичен и именно это отличает его от других аспектов человеческого поведения... В этой связи он ближе к искусству, чем к науке и

⁸² Леви–Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. В. В. Иванова. М., 1983. Он же. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / пер. с фр. А.Б. Островского. М., 2008.

⁸³ Элиаде М. Миф о вечном возвращении / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. Спб., 1998.

⁸⁴ Geertz C. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York, 1983; Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004; Он же. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // Модели объяснения и логика социального исследования / Девятко И.Ф. М., 1996. С. 89–108.

⁸⁵ Geertz C. Ritual and Social Change: a Javanese Example // American Anthropologist. 1957. № 59. P. 32–54.

⁸⁶ Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983.

⁸⁷ Beattie J. Ritual and social change // Man. 1966. Vol. 1. № 1. P. 60–74.

поддается схожим способам понимания. Когда мы созерцаем произведение искусства мы обычно не задаемся вопросом как это использовать (хотя, конечно, мы можем это делать), вместо этого мы интересуемся тем, что это значит, какие идеи и ценности оно должно выражать?»⁸⁸. Он утверждал, что в основе своей действенность ритуала заключается в его выразительности⁸⁹ и что «Наука» и «Искусство» подразумевают «очень разные отношения к опыту»⁹⁰. Изучение чайной культуры китайцев подтвердило этот вывод.

В отечественной науке важные выводы в изучении ритуала были сделаны Е.М. Мелетинским⁹¹, С.А. Токаревым⁹², К.С. Сарингуляном⁹³.

Принципиально новый этап изучения ритуала начался в 80–е гг. XX в. В это время стали публиковаться переводы зарубежных классиков этнологии, монографии⁹⁴, отдельные статьи и тематические сборники⁹⁵, посвященные рассмотрению различных аспектов ритуала. Одним из первых, кто поставил вопрос о необходимости комплексного изучения собственно ритуала, был В.Н. Топопров⁹⁶. Он сделал существенный вклад в разработку проблематики ритуала. В.Н. Топоров признавал, что ритуал является более архаичным нежели миф, однако отмечал их генетическое единство. При этом он указывал, что основы ритуала «теснее связаны с биологическим и синтетическим, тогда как миф в большей степени ориентирован на культуру и аналитические процедуры»⁹⁷. В.Н. Топоров рассматривает миф и ритуал как «последние шаги биологической эволюции, приведшей к антропогенезу, и как

⁸⁸ Ritual and social... P. 65.

⁸⁹ Ibid. P. 69.

⁹⁰ Ibid. P. 72.

⁹¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

⁹² Токарев С.А. Обряды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М., 1980. Т. 2. С. 235–237.

⁹³ Сарингулян К. С. Ритуал в системе этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур: материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 76–78.

⁹⁴ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

⁹⁵ Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / отв. ред. Е. С. Новик; отв. ред. Е.С. Новик; сост. Л.Ш. Рожанский. М., 1988.

⁹⁶ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / сост. Л.Ш. Рожанский. М., 1988. С. 7–60; Он же. Исследования по этимологии и семантике: в 4 т. М., 2004. Т. 1.

⁹⁷ Топопров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / сост. Л.Ш. Рожанский. М., 1988. С. 44.

первые шаги человеческой культуры, продолжающей «природную» предысторию, преодолевающей ее и обретающей самостоятельный характер и самодовлеющую ценность»⁹⁸. Данные выводы повлияли на понимание истоков и содержания китайского чайного ритуала.

Стоит отметить работу Л.И. Шерстовой⁹⁹, которая убедительно показала важность и механизмы реализации этноконсолидирующей функции идеологической сферы, что позволило понять востребованность традиционного в современной культуре Китая.

Отдельно стоит отметить работы А.К. Байбурина¹⁰⁰, ввиду не только его колоссального вклада в изучение ритуала и, шире, символического поведения, но и, в частности, важности его идей для настоящего исследования. Автор разделил понятие ритуала и этикета, признавая их генетическое родство, рассмотрел взаимоотношения между ритуалом и этикетом. Им выявлена синхронная и диахронная вариативность ритуала, при этом выделены те составляющие ритуала, которые могут изменяться и глубинные основы, которые сохраняются неизменными. А.К. Байбурин отмечал, что в ритуале меняется не только пространственный облик мира, но и семиотический статус человека и всего, что его окружает. В ритуале они выступают в качестве знаковых объектов, наравне с использованием большого количества знаковых систем, из чего проистекает важность герменевтики ритуала. Такое понимание ритуала нашло отражение и в данной работе.

При изучении чайной культуры необходимо остановиться на некоторых основных понятиях, которые будут в дальнейшем использоваться. За тысячелетия развития чайной культуры в китайском языке было накоплено колоссальное

⁹⁸ О ритуале... С. 44.

⁹⁹ Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010.

¹⁰⁰ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Байбурин А.К. У истоков этикета: Этнографические очерки / А.К. Байбурин, А.Л. Топорков. Л., 1990; Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность сб. ст. / отв. ред. А.К. Байбурин. СПб, 1992. С. 18–28; Он же. Некоторые общие соображения о ритуале // AEQUINOX МСМХСШ. М., 1993. С. 4–15; Он же. Заметки о кулинарной символике: «пересол» // Studia Ethnologica: тр. факультета этнологии. СПб., 2004. С. 4–13; Он же. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1981. Вып. 37. С. 215–226. Он же. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Канун: Полярность в культуре/ под общ. ред. М.С. Лихачева. СПб., 1996. С. 157–165.

множество терминов и поэтизмов, связанных с чаем и его употреблением. Поэтому остановимся лишь на некоторых из них. Прежде всего, необходимо определить, что понимается под термином «чайная культура» (*ча вэньхуа*). В 1984г. Чжуан Ваньфан¹⁰¹ впервые использовал термин «*ча вэньхуа*». В том же году на Тайване вышла небольшая по объему монография У Чжихэ¹⁰², которая называлась «*Чадэ вэньхуа*» («Культура чая»), что было тождественно смыслу термина *ча вэньхуа*. К началу 90–х гг. термин «чайная культура» получил всеобщее признание и прочно вошел в обиход. Что же касается содержания этого понятия, обобщенно его сформулировал один из крупнейших исследователей чайной культуры Чэнь Вэньхуа: «В широком смысле под чайной культурой понимается вся совокупность материальных и духовных ценностей, связанных с процессом исторического развития чая. В узком же смысле подразумевается только та ее часть, которая относится к «духовным ценностям»»¹⁰³. Многие другие китайские исследователи, очевидно опасаясь безграничного расширения предметного поля, предлагали ограничить понятие чайной культуры.

Так, например, Дин Ишоу, определял чайную культуру как «совокупность различных культурных явлений, которые сформировались в результате использования чая в качестве напитка»¹⁰⁴. В настоящем исследовании термин «чайная культура» понимается в широком смысле слова, т.е. как вся совокупность результатов материальной и духовной деятельности человека, которая связана с чаем.

За тысячелетия употребления чая в Китае не сложился единый вид чайной церемонии. До конца XX века, когда на основе южно–китайских традиций заваривания чая усилиями тайваньских любителей чая была «создана» китайская чайная церемония (*чжунхуа чаи*), которая распространилась по всей территории Китая, и которую сегодня можно наблюдать в любом доме чайного искусства (*ча и*

¹⁰¹ Чжуан Ваньфан. Чжунго ча вэньхуадэ чуань бо [Распространение китайской чайной культуры] / Чжунго нунши [История сельского хозяйства Китая]. 1984. № 2 С. 64–68.

¹⁰² У Чжихэ. Чадэ вэньхуа [Культура чая]. Тайбэй, 1984.

¹⁰³ Чэнь Вэньхуа. Чжунхуа ча вэньхуа цзичу чжиши [Основные знания о китайской чайной культуре]. Пекин, 2003. С. 97.

¹⁰⁴ Дин Ишоу. Чжунго ча вэньхуа яньцзю сяньчжуан, кэсюэ дин вэй хэяньцзю дуйу цзяньшэ. Ся [Современное состояние исследований в области китайской чайной культуры, ее места в науке и формирования исследовательских коллективов] // Нуне као гу [Сельскохозяйственная археология]. 2006. № 5. С. 39.

гуань) в Китае и за его пределами. Эта чайная церемония не может рассматриваться как обряд в том смысле, в котором эту категорию употреблял А. ван Геннеп, говоря, что обряд – это магически–ритуализованное действие¹⁰⁵, за исключением некоторых специальных случаев, когда чаепитие является обрядом перехода. Нельзя назвать ее и ритуалом в том смысле, в котором употреблял этот термин В. Тэрнер: «Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются в специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителя»¹⁰⁶, за исключением ограниченной сферы применения чая в ритуалах почитания предков и божеств. Поэтому под чайной церемонией в данном исследовании будет пониматься то, как Д. Кондо, определяя японскую чайную церемонию, характеризовала ее: «Японская чайная церемония может пониматься как четко структурированная последовательность, в которой формальные детали состоят из значений»¹⁰⁷. Это определение справедливо и для китайской чайной церемонии, за исключением того, что не всегда эта последовательность четко структурирована.

Среди *общенаучных методов*, использованных в диссертационном исследовании, предпочтение отдано *аналитическому методу*, который подразумевает работу с письменными источниками. Среди *специальных методов* большое значение имеют *полевые исследования*, которые позволили непосредственно наблюдать и быть участником ритуала чаепития и других мероприятий, связанных с чайной культурой. *Структурный метод* дает возможность взглянуть на чайную культуру как на систему идей и ценностей, а также выявить структуру ритуала чаепития и рассмотреть его составные части по отдельности. *Функциональный подход* позволяет выяснить роль чайной культуры в современном китайском обществе. *Интерпретативный подход* позволяет взглянуть на чайную культуру, в целом, и ритуал чаепития, в частности, как на комплекс, составные части которого имеют

¹⁰⁵ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 6.

¹⁰⁶ Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983. С. 32.

¹⁰⁷ Kondo D. The way of tea: a symblic analysis // Man: New Series. 1985. Vol. 20 № 2. P. 287.

значение и подлежат герменевтике.

В исследовании были использованы многочисленные **источники** на китайском, русском и английском языках, которые можно разделить на три группы: письменные источники, полевые материалы и киноматериалы.

К *первой группе* источников относятся древние и средневековые китайские письменные источники¹⁰⁸. Среди них можно выделить источники нескольких родов: *повествовательные* (или *нарративные*) и *документальные* (или *делопроизводственные*) источники. *Повествовательные* источники, в свою очередь, включают несколько видов.

Среди *сводных исторических трудов* использовались: один из ранних дошедших до нас письменных источников – «*Шан шу*»¹⁰⁹ («Книга истории», «Книга преданий»), также известный под названием «*Шу цзин*» («Канон писаний»), в котором описываются события с глубокой древности (начиная с «императора» *Яо*) вплоть до VII в. до н.э. Сводный труд по истории древнего Китая – «*Ши цзи*»¹¹⁰ («Исторические записки»), составленный Сыма Цянем, на рубеже II–I вв. до н.э., в котором сообщается множество ценных сведений по истории древнего Китая и взаимоотношениям жителей Центральной равнины с соседями. Первая династийная история Китая – «*Хань шу*»¹¹¹ («История [династии] Хань»), написанная во второй половине I в. н.э. Бань Гу. Династийная история «*Цзинь шу*»¹¹² («История [династии] Цзинь»), которая хотя и была составлена Фан Сюаньлином в VII в., но описывала события, которые относились ко II – V вв. Династийная история «*Нань Ци шу*»¹¹³ («История [царства] Южное Ци»), которая была написана Сяо Цзысянем в VI в. и описывала события, конца V – первых годов VI вв, и другие исторические труды.

¹⁰⁸ Классификация письменных источников истории Китая приводится по: Смолин Г.Я. Источниковедение древней истории Китая. Уч. пособие. Л., 1987, а также по: Крюков М.В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М., 1972.

¹⁰⁹ The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism / translated by J. Legge. Oxford, 1899. Part 1: The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Gsiao King.

¹¹⁰ Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи: в 9 т. / пер. с кит. А.Р. Вяткина. М., 1984. Т. 1.

¹¹¹ Бань Гу. Хань шу. [История [династии] Хань]: в 11 т. Шанхай, 1962. Т. 1.

¹¹² Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь]: в 3 т. Чанчунь, 1995. Т. 3, главы 82–130.

¹¹³ Сяо Цзысянь. Нань Ци шу [История [царства] Южное Ци]. Пекин: Чжунхуа шу цзюй. 1972. Т. 1, цзюани 1–15.

Сочинения философов. Безусловно, изучая ритуал в Китае невозможно обойти стороной философское наследие Конфуция и, в первую очередь, составленную его учениками на рубеже V–IV вв. до н.э. книгу «*Лунь юй*» («Суждения и беседы»)¹¹⁴, в которой собраны высказывания Конфуция. К этому кругу источников принадлежат: «*Чжуан-цзы*»¹¹⁵, сочинение философа Чжуан-цзы, названное его именем; «*Дао-Дэ цзин*»¹¹⁶ Лао-цзы, составленный, по разным оценкам, в VI–III вв. до н.э.; «*Ле-цзы*», создание которого приписывается загадочному философу Ле-цзы, составлен в первые века н.э. Эти и другие произведения не только отражали особенности развития философской мысли соответствующих эпох, но и оказывали на его ход большое влияние.

Литературно-художественные произведения. Важным источником по истории древнего Китая, а также памятником изящной словесности является поэтическая антология «*Ши цзин*» («Книга песен и гимнов»)¹¹⁷, составленная в середине V в. н.э. Большую ценность для данного исследования представляет произведение Лю Ицина – «*Ши шо синь юй*»¹¹⁸ («Новое изложение рассказов, в свете ходящих»), которое было написано в V в. н.э. и содержит множество интересных деталей из жизни раннесредневековой китайской интеллигенции.

Лексикографические источники. Первый толковый словарь в Китае – «*Эр я*» («Приближение к правильному»)¹¹⁹, который был составлен в III в. и доработан во II в. до н.э. и не имел одного автора; словарь «*Шо вэнь цзе цзы*» (Объяснение простых знаков и разбор составных)¹²⁰, который был составлен Сюй Шэнем в 100 г. н.э. и является важным лексикографическим памятником.

¹¹⁴ Лю Цзунчи. *Лунь юй цзе ду* [«Лунь юй» с подстрочными комментариями]. Гуйян, 2009.

¹¹⁵ Чжуан цзы. Цзинь чжу цзинь и [«Чжуан-цзы» с современными комментариями и переводом на современный язык] / под ред. Чэнь Гуин. Тайбэй, 1999.

¹¹⁶ Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малявин. М., 2002.

¹¹⁷ Ши цзин / издание подготовили А.А. Штукин и Н.Т. Федоренко. М., 1957.

¹¹⁸ Гань Бао, Лю Ицин. Соу шэнь цзи. Ши шо синь юй [Записки о поисках духов. Новое изложение рассказов в свете ходящих] / коммент. Цянь Чжэминь. Чанша, 1989.

¹¹⁹ Эр я [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. – URL: http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/erya/13j_eyml.htm (дата обращения: 24.02.2012).

¹²⁰ Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы синь фу цзянь цзы [Объяснение простых знаков и разбор составных с иероглифическим указателем]. Пекин, 1983.

*Сочинения цикла «Ли»*¹²¹. К ним относятся три памятника: «*Ли цзи*» («Записи о правилах благопристойного поведения» или «Записи о ритуалах»)¹²², «*И ли*» («Ритуалы и установления» или «Церемонность и благопристойность») и «*Чжоу ли*» («Чжоуские ритуалы» или «Чжоуские установления»), которые были составлены в V–III вв. до н.э. и представляют большую ценность не только для исследователей ритуальной коммуникации в древнем Китае, но и других особенностей быта древнекитайского общества.

Энциклопедии. Первый сборник энциклопедического характера «*Тайпин юйлань*»¹²³ («Императорское обозрение периода Тайпин»), который был составлен комиссией во главе с Ли Фаном в 983 г. н.э. Помимо изложения богатого фактического материала этот источник представляет ценность так же и потому, что в нем приводятся цитаты из многих текстов, которые в настоящее время считаются утерянными.

Научные труды. «*Бэнь цао янь и*» («Расширенный [канон] корней и трав»)¹²⁴ фармацевта Коу Цзунши (написана в 1116 г., опубликована в 1119 г.). Работа посвящена медицинской ботанике.

Сельскохозяйственные трактаты. Составленный в VI в. н.э. Цзя Сысе трактат «*Ци минь яо шу*» («Важные искусства для простого народа»)¹²⁵ позволяет восстановить рецепты приготовления некоторых распространенных в раннесредневековом Китае напитков.

Литература о чае представляет отдельный, чрезвычайно важный для данного исследования, вид источников. Большую ценность для изучения чайной культуры

¹²¹ И Цзинлинь. И ли и чжу [«И ли» с переводом на современный язык и комментариями]. Чанчунь, 1995; Чжоу ли и чжу [Чжоуские ритуалы с переводом на современный китайский язык и комментарием] / пер. и коммент. Люй Южэнь. Чжэнчжоу, 2004.

¹²² Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык]: в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. Гуйян, 2009. Т. 1.

¹²³ Ли Фан. Тайпин юйлань. Инь ши бу [Императорское обозрение периода Тайпин. Главы о еде и напитках] / с комм. Ван Жэньсяна. Пекин, 1993.

¹²⁴ Коу Цзунши. Бэнь цао янь и [Расширенный [канон] корней и трав]. Пекин, 1990.

¹²⁵ Цзя Сысе. Ци минь яо шу [Важные искусства для простого народа]. Пекин, 1956.

представляет «*Чуань фу*» («Ода чаю») Ду Юя (умер в 311 г. н.э.)¹²⁶, в которой в поэтической форме приводятся сведения о месте произростания, особенностях сбора и употребления чая. Важное место среди этого вида источников занимает «*Ча цзин*» («Чайный канон») ¹²⁷ Лу Юя, который был составлен в VII в. н.э., был первым целостным трудом о чае в Китае и мире, оказал значительное влияние на развитие и распространение чайной культуры и является ценнейшим источником по ее истории во времена династии Тан (618–907 гг.).

К документальным записям относится «*Тун юэ*» («Контракт о покупке раба») ¹²⁸ Ван Бао, который был составлен в 59 г. до н.э. и представляет ценность для изучения китайской чайной культуры как источник, в котором, согласно мнению большинства исследователей, встречается первое упоминание о чае.

К отдельному виду источников относятся *официальные заявления* ¹²⁹ политических деятелей.

Следующий вид источников составляют *этнографические описания*, такие как работы Н.Я. Бичурина ¹³⁰ и Ю. Дулиттла ¹³¹, в которых содержится ценный фактический материал о чайной культуре, зафиксированный непосредственными наблюдателями.

Вторую группу источников составляют *полевые материалы автора*, собранные во время языковой стажировки (2007–2008 гг.), многочисленных этнографических поездок (2009–2012 гг.) и научной стажировки (2013–2014 гг.) в КНР (континентальный Китай, Тайвань, Гонконг, Макао).

¹²⁶ Перевод и исследование осуществлено по списку, приведенному в Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001. С.369–370.

¹²⁷ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь (Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями) / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т.1 С. 2–44.

¹²⁸ Хрестоматия по истории Древнего Востока: уч. пособие: в 2 ч. / под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. М., 1980. Ч.2. С. 201–204.

¹²⁹ Дэн Сяопин. Чжун го гун чан дан ди ши эр ци цюань дай бяо да хуй кай му ци [Приветственное слово на церемонии открытия XII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая] [Электронный ресурс] // Электронная база данных Всекитайских съездов КПК. URL: <http://cps.people.com.cn/GB/64162/64168/64565/65448/4429495.html> (дата обращения: 27.12.2011).

¹³⁰ Бичурин Н.Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.

¹³¹ Doolittle J. Social Life of the Chinese, with Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions: in 2 vol. London, 1865. Vol.1.

К *третьей группе* источников – *киноматериалам* – относится видеозапись «Чадао мэйсюэ. Шилю синфа» («Эстетика чайной церемонии. Способ в шестнадцать движений») ¹³², которая была выполнена специалистами чайной компании «Чжэнфусин» (г. Сямэнь, пр. Фуцзянь, КНР), произведена компанией «Хун Да Мультимедиа» (Хун Да Дуомэйти) (г. Тайнань, о. Тайвань, КНР) и была опубликована в открытом доступе в сети Интернет 06.01.2013.

Научная новизна исследования заключается, в первую очередь, в попытке изучения чайной культуры не изолированно, а в *контексте этногенетических, этноисторических и этнокультурных процессов*, что еще не было предпринято в отечественной этнологии. Такой подход выявляет важную этногенетическую и этноконсолидирующую функцию сферы идеологического и внебиологическую адаптивную функцию культуры. Проведенное исследование выявило *модификационную модель* развития чайной культуры китайцев, т.е. процесс трансформации чайной культуры как в синхронном, так и в диахронном планах происходил в результате модификаций, но не конструирования. Это вынуждает иначе взглянуть на процесс развития не только современной чайной культуры, но и современной китайской культуры, в целом, в процессе «поиска» новой идентичности. Ведь, согласно мнению Л.И. Шерстовой, «в обществах, сохраняющих традицию или хотя бы заметные элементы традиционного общества, «новая идентичность» может возникать только в рамках данной этнокультурной парадигмы: ведь каждый член такого социума (этноса) может «проверить» предлагаемую модель, опираясь на собственные традиционные представления. И эта «новая идентичность» будет связана тысячами нитей с прежними идеями, представлениями, обыкновениями, всем складом предшествующей жизни»¹³³.

В настоящей работе предпринята попытка выявления *механизма интеграции инновации в культуру Китая*: чаепитие было заимствовано китайцами у «варваров» и

¹³² Чадао мэйсюэ. Шилю синфа [Эстетика чайной церемонии. Способ в шестнадцать движений] [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=MRkyVWf4EW4>. (дата обращения: 17.07.2014).

¹³³ Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010. С. 12.

из культурной инновации стало традицией, т.е. появление китайской чайной культуры является одним из результатов межэтнических контактов в древнем Китае. Этот момент представляется весьма интересным и заслуживающим дальнейшего внимания, ведь если исходить из логики китайской картины мира, инновация, которая исходит от «варваров», должна была наткнуться на сопротивление в обществе, чего не произошло. Напротив, распространившись, видимо, сначала в простонародной среде, чаепитие совершило восхождение по социальной лестнице и в тоже время не вытеснило предшествующих функциональных гомологов. Характерным является то, что в процессе введения чаепития в структуру китайской культуры, которая характеризуется высокой степенью ретроспективной избыточности, ему не придумывалось новое место в ритуально–этикетной системе, вместо этого чаепитие было вписано в уже существующие ее элементы.

Также в исследовании предлагается *типология чайного ритуала*, которая подразумевает разделение на формальный и неформальный вид чайной церемонии. Предлагается *структура ритуала чаепития*, которая состоит из трех фаз: предшествующая чаепитию, собственно чаепитие и после чаепития. Выделяются *три группы функций* ритуала чаепития: ритуальная, этикетная и эстетическая. Выделяются *три этапа процесса заимствования* чаепития китайцами и интеграции его в китайскую культуру:

I этап – знакомство китайцев с чаем через «варваров» (IV – I вв. до н.э.).

II этап – постепенное распространение чаепития в Южном Китае и превращение его в этнический маркер китайцев (I до н.э. – V вв. н.э.).

III этап – чайная культура постепенно распространяется на весь Китай, к VIII в. достигает рассвета и занимает прочное место в культуре Китая (V – VIII вв. н.э.).

Теоретическая и практическая значимость работы определяется возможностью использования описанных в работе подходов к изучению других аспектов традиционной культуры, анализу иных видов символического поведения, а также к изучению механизмов внедрения культурных инноваций в Китае. Материалы

диссертации могут быть использованы для создания общих и специальных курсов по этнологии и истории культуры Китая, написания научных работ по ритуальной коммуникации в Китае. Результаты исследования использованы для подготовки курсов общепрофессионального цикла «Чайная традиция и современность» и «Культура повседневности в странах Восточной Азии» для бакалавров по специальности 03.24.00 – Антропология и этнология.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Формирование китайского этноса представляет собой сложный процесс, который проходил в условиях активного взаимодействия с окружающими этносами. Эти взаимодействия носили не исключительно военный характер, но также сопровождались обменом культурными достижениями, знаниями и технологиями. Одним из частных проявлений этих взаимодействий является заимствование древними китайцами традиции чаепития у аборигенов царств Ба и Шу.

2. Заимствование чаепития и интеграция его в культуру китайцев происходило в три этапа:

IV–I вв. до н.э. – знакомство китайцев с чаем через «варваров».

I до н.э.–V вв. н.э. – постепенное распространение чаепития в Южном Китае и превращение его в этнический маркер китайцев.

V–VIII вв. н.э. – чайная культура постепенно распространяется на весь Китай.

3. Чайная культура китайцев формировалась в контексте развития китайской культуры в целом. Она была вписана в ритуально–этикетную, эстетическую и гастрономическую системы древне– и раннесредневекового китайского общества посредством уже существовавших культурных гомологов, не вытеснив их при этом, в результате из инновации чаепитие стало традицией и, наконец, превратилось в этнический маркер китайцев.

4. Современная чайная культура китайцев не является гомогенной. Несмотря на то, что наблюдается тенденция к дальнейшей унификации и стандартизации ритуала чаепития, он характеризуется высокой степенью

вариативности. Однако эта вариативность возможна только благодаря присутствию глубинного инвариантного слоя, который с одной стороны обеспечивает «генетическое родство» вариантов, с другой стороны, препятствует их гомогенизации.

5. Во время проведения ритуала чаепития, ритуальный специалист обращается к набору символов, которые считает традиционными для китайцев. В каждом конкретном случае эти символы и их интерпретация могут различаться. Но именно интуитивная понятность этих символов обеспечивает не только континуальность, непрерывность традиции, но и ее темпоральность, актуальность для настоящего момента.

6. Формирование чайной культуры китайцев демонстрирует механизм внедрения инноваций в культуру китайцев в целом. Механизм этот заключается в том, что инновация обращается к одному или нескольким референтам существующего символа, которые меняют семиотический статус инновации и, тем самым, определяют ее место в традиции. В современном чайном ритуале китайцев выделяются два варианта: формальный и неформальный. Функции, которые выполняет современный ритуал чаепития, объединяются в три группы: ритуальную, этикетную и эстетическую. С точки зрения структуры, ритуал состоит из трех фаз: предшествующая чаепитию, само чаепитие и после чаепития. Ритуал чаепития представляет собой динамический, симпатический, прямой позитивный обряд.

Апробация работы. Отдельные положения диссертации были представлены в виде докладов на следующих конференциях: Всероссийской молодежной научной конференции «Вопросы истории, международных отношений и документоведения», ТГУ, Томск, апрель 2011г.; Международная молодежная конференция «Приоритеты научного сотрудничества молодых ученых России и Китая в 21 веке» в рамках фестиваля науки, ТГУ, Томск, сентябрь 2012 г. По теме исследования было издано 4 публикации, в том числе 3 в журнале, рекомендуемом ВАК.

Глава 1

Истоки и основные этапы развития чайной культуры китайцев

*Наследовать достоин только тот,
Кто может к жизни приложить наследство.*

– Фауст, И.–В. Гете

1.1 Значение межкультурных коммуникаций в этногенетических и этнокультурных процессах в древнем Китае (5 тыс. до н.э. – III в. н.э.)

Согласно мнению профессора У. Больца: «В сущности, начало истории условно определяется первым появлением письменности, потому что доступность письменных свидетельств вносит существенные изменения в то, что мы можем знать о прошлом»¹³⁴. Наиболее ранними китайскими письменными свидетельствами, известными на сегодняшний день являются надписи на гадательных костях животных и черепаших панцирях – *Цзягувэнь*, которые относятся ко времени не ранее позднего Шан (точнее ко времени правления девяти последних шанских правителей), около 1200 г. до н.э. Все имеющиеся в распоряжении исследователей гадательные кости были обнаружены в пределах достаточно ограниченной территории – в последней шанской столице в районе современного города Аньян, провинции Хэнань. Общеизвестен факт, что язык, на котором выполнены надписи, является предком китайского языка, и с их появлением «можно, – по выражению Д. Китли, – впервые говорить с уверенностью о цивилизации, которая была зарождающейся китайской цивилизацией в своих ценностях и институтах, цивилизации, которая характеризуется своей политической и религиозной

¹³⁴ The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 74.

иерархией, централизованным управлением ресурсами и комплексными, имеющими глубокие корни формами искусства»¹³⁵.

Однако, очевидно, что ни эта письменность, ни цивилизация, о которой она свидетельствует, не появились *ex nihilo*. Культура Шан генетически была связана с поздненеолитической культурой Луншань, которой принадлежат находки нагретых и треснувших лопаточных оленьих костей, которые использовались в мантической практике и очевидно являлись предшественниками шанских гадательных надписей¹³⁶. Культура Луншань, в свою очередь, признается переходной стадией от первой обнаруженной на территории Китая неолитической культуры долины реки Хуанхэ – культуры Яншао (5000–3000 до н.э.) к династии Шан.

Культура Яншао, которая представлена более чем тысячей обнаруженных археологических стоянок, распространенных на обширной территории от современного г. Чжэнчжоу (пр. Хэнань) на востоке до находящихся выше по течению р. Хунхэ пр. Ганьсу и Цинхай на западе, является в настоящее время наиболее изученной неолитической культурой, обнаруженной на территории Китая. В пределах обширной территории распространения и времени существования культуры Яншао выделяется несколько фаз, преимущественно на основе различий в керамике. К наиболее ранней стадии культуры Яншао относятся памятники близ Баоцзи, Баньпо и Хуасяня в бассейне р. Вэйхэ, притока реки Хуанхэ, в современной пр. Шэньси. Дальнейшее движение яншаосцев по р. Хуанхэ привело их в район современной провинции Хэнань. Крашенная керамика этого периода называется по месту обнаружения стоянок в Мяодигоу. Археологические свидетельства говорят о том, что синхронно комплексу Мяодигоу в Центральной Хэнани присутствовала культура, свидетельства которой обнаружены в Дахэцунь. Представители Дахэцунь были переселенцами из южной части пр. Хэнань и северной части пр. Хубэй¹³⁷.

Дальнейшее расселение представителей позднего Яншао приводит к

¹³⁵ The Cambridge History of... P. 232

¹³⁶ Ibid. P. 59

¹³⁷ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 147.

появлению в верхнем течении р. Хуанхэ культуры Мацзяяо, которая обнаруживает признаки генетического родства с культурой Мяодигоу, однако, «стоянки культуры Мацзяяо обнаруживают признаки контактов их населения с племенами более северной зоны степей. ... Эти контакты сопровождались процессами этнического смешения, что приводит к сдвигам в антропологическом типе насельников культуры Мацзяяо, постепенно утрачивающего характерные для яншаосцев специфически «южные» черты»¹³⁸. Культура Мацзяяо славится тем, что ей принадлежит первый, найденный на территории Китая бронзовый артефакт, это легированный оловом бронзовый нож, который был найден в Линьцзя, уезд Дунсян, провинция Ганьсу (около 2900–2700 до н.э.)¹³⁹.

Представители культуры Яншао принадлежали к тихоокеанским монголоидам, при этом по мнению Н.Н. Чебоксарова: «Важно подчеркнуть, что неолитические краниологические серии из бассейна Вэйхэ обнаруживают немало особенностей, сближающих их с древними и современными популяциями южного ответвления тихоокеанских монголоидов, которые обладают переходными чертами от монголоидных рас к австралоидным»¹⁴⁰. Также профессор Н.Н. Чебоксаров отмечал, что: «люди, жившие в бассейне Хуанхэ в конце III тысячелетия до н.э., были очевидно, непосредственными предками популяций, на базе которых сформировались впоследствии китайцы и соседние с ними этносы»¹⁴¹ и считал уместным использование предложенного Д. Блэком термина «протокитайцы». Предположительно, представители культуры Яншао говорили на языках, принадлежавших к сино–тибетской семье языков.

Важной чертой культуры Яншао является развитый комплекс религиозных шаманских верований. Однако шаманизм был присущ отнюдь не только культуре

¹³⁸ Древние китайцы... С. 149.

¹³⁹ Liu Li, Chen Xingcan. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age. New York, 2012. P. 234.

¹⁴⁰ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 122.

¹⁴¹ Там же. С. 123.

Яншао¹⁴².

Синхронно культуре Яншао на территории современного Китая существовали и другие региональные неолитические культуры: Чжаобаогоу (5200–4500 до н.э.), которую позже сменила культура Хуншань (4500–3000 до н.э.), на северо–востоке в долине р. Ляо; Бэйсинь (5300–4300 до н.э.) и Давэнькоу (4300–2600 до н.э.) на востоке в нижнем течении р. Хуанхэ; культура Даси (5000–3300 до н.э.) в среднем течении р. Янцзы; Хэмуду (5500–3300 до н.э.), Мацзябан (5000–4000 до н.э.), Сунцзэ (4000–3300 до н.э.), Бэйиньянин (4000–3300 до н.э.) и Сюэцзяган (?–3300 до н.э.); IV фаза Динсышань в Гуаньси (4000–2000 до н.э.); Кэцьютоу (4500–3000 до н.э.) в пр. Фуцзянь; Сяньтоулин (4000–3000 до н.э.) в дельте р. Чжуцзян; Дабэнькэн (4000–2500 до н.э.) на Тайване¹⁴³. Стоит отметить, что вопрос происхождения культуры Дабэнькэн из юго–восточных прибрежных территорий Китая, включая современные провинции Фуцзянь и Гуандун, окончательно не решен. Лю Ли так комментирует эту ситуацию: «Большинство ученых пришло к консенсусу, что неолитическое население юго–восточных прибрежных регионов были предками популяций, говоривших на австронезийских языках, которые впервые переселились на Тайвань, а затем постепенно заселили Тихоокеанский регион, что известно под названием австронезийской экспансии»¹⁴⁴. По этой причине, в частности, Чжан Гуанчжи объединил ряд южнокитайских региональных неолитических культур под общим названием Дабэнькэн¹⁴⁵.

Что же касается расовой принадлежности соседей яншаосцев, Н.Н. Чебоксаров отмечал: «В бассейне Хуанхэ жили популяции, принадлежавшие к восточноазиатской расе тихоокеанских монголоидов и говорившие, вероятно, на древнейших языках китайско–тибетской семьи. Среди этих популяций насельники

¹⁴² The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 51–52.

¹⁴³ Датировка региональных культур приведена по Liu Li, Chen Xingcan. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age. New York, 2012.

¹⁴⁴ The Archaeology of China... P. 209.

¹⁴⁵ The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 47–54.

долины Вэйхэ и прибрежных районов Шаньдуна (Давэнькоу) обнаруживали отчетливые этнорасовые связи с южномонголоидными, переходными к австралоидным племенами, обитавшими к югу от Циньлина, в то время как популяции, расселенные севернее и западнее (в пределах современной провинции Ганьсу), сохраняли протоморфные «американоидные» черты, обнаруживая связи с континентальными монголоидами Центральной Азии и Юго–Восточной Сибири, которые говорили, вероятно, на палеоазиатских языках»¹⁴⁶.

Ряд морфологических особенностей краниологических серий, которые относятся к неолитическим стоянкам из Ганьсу, уже давно давали специалистам основания говорить о контактах населения верхнего течения р. Хуанхэ с европеоидным населением Южной Сибири и Средней Азии. Археологические данные, которые были получены за последние двадцать лет позволяют с уверенностью утверждать присутствие индоевропейского населения в бассейне р. Тарим (современный Синьцзян–Уйгурский АР КНР) уже в начале четвертого тысячелетия до н.э.¹⁴⁷

Не вызывает сомнений и «генетическое родство неолитических племен Северного Китая с жившими к югу от Циньлина монголоидно–австралоидными предками тайских, мон–кхмерских, а вероятно, и австронезийских этносов»¹⁴⁸.

Культуру Яншао на всей обширной территории центрального течения р. Хуанхэ, куда входят современные провинции Хэнань, южные районы Хэбэй и Шаньси и центральные районы пр. Шэньси, сменила поздненеолитическая культура серой и черной керамики Луншань. В этой археологической культуре выделяется два периода – ранний (вариант Мяодигоу II) и поздний Луншань и более десяти региональных вариантов, классификация которых основывается на типологии керамики. Хронологические рамки луншаньско–луншаноидных культур в этом

¹⁴⁶ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 140.

¹⁴⁷ Evidence that a West–East Admixed Population Lived in the Tarim Basin as Early as the Early Bronze Age [Electronic resource] / Chunxiang Li [et al.] // BMC Biology. Electronic journal. 2010. № 8. 15. URL: <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1741-7007-8-15.pdf> (access date: 25.12.2012).

¹⁴⁸ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 140–142.

регионе охватывают период с 3000 по 2000/1900 годы до н.э. Этот период характеризуется значительным ростом населения, о котором свидетельствует возросшее количество обнаруженных стоянок и дальнейшим усложнением социальной системы. С культурой Луншань связано появление новых для Китая типов керамических сосудов *Ли* – триподов с полыми ножками в виде вымени, по мнению Л.С. Васильева, «возможно, указывающие на развитый скотоводческий комплекс, впоследствии так и не прижившийся в земледельческом Китае»¹⁴⁹; также появились новые виды злаков (пшеница и ячмень) и домашних животных (бык, коза, овца). Также характерной чертой культур Луншань является скапулимантия (гадание на костях животных, в частности, на лопаточных костях оленя, потрескавшихся от нагревания на огне, которые несомненно предшествовали шанским гадательным костям с надписями).

Большую часть верхнего течения р. Хуанхэ, на территории современных провинций Ганьсу, Цинхай, Нинся–Хуэйского автономного округа и части пр. Сычуань, занимала культура Мацзяяо (3300–2000 до н.э.), в которой выделяют три фазы: Мацзяяо, Баньшань и Мачан и которую сменила культура Цицзя (2200–1600 до н.э.). В среднем течении сложилась культура «хэнаньского Луншаня». В нижнем течении р. Хуанхэ в это время существовали культуры поздняя Давэнькоу и, сменившая ее, «шаньдунский (классический) Луншань».

Население этих культур «в той или иной степени отличались друг от друга в этническом отношении»¹⁵⁰. Согласно утверждению М.В. Крюкова, культура Цицзя «была создана предками тибето–бирманских племен, которых древнекитайские историки называют «жунами»; последняя («классический Луншань») – М.Ш.) – «восточными и», говорившими, по всей видимости, на каком–то австронезийском языке; что же касается «хэнаньского луншаня», то его насельники должны рассматриваться как предки протокитайской этнической общности, сложившейся в

¹⁴⁹ История Китая: учебник / под ред. А. В. Меликсетова. – 2-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 11.

¹⁵⁰ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 149.

этом регионе в конце II тысячелетия до н.э.»¹⁵¹.

Очевидно, что луншаньско–луншаноидный комплекс среднего течения р. Хуанхэ является переходным периодом от Яншао к культурам Эрлитоу, Эрлиган и поздне–иньскому государству. Как отмечает Чжан Гуанчжи: «Так называемые культуры Луншань стоят в ряду наиболее значительных открытий, которые сделала археология в двадцатом веке. Очень богатые сами по себе, они также очень важны для сравнительных исследований культур Китая в третьем тысячелетии до н.э., так как они предоставляют материальные и достоверные сведения о том, почему и как появлялись цивилизации и государства»¹⁵². Сейчас можно утверждать, что «ко времени культуры Луншань общества в Китае расслоились; что существование большого количества упорядоченных сообществ, известных в китайских терминах как *Вань го* (десять тысяч государств) предвосхищали расслоившиеся общества; и что в Китае то, как общества расслаивались объясняет, почему характерными были нефритовые и бронзовые предметы, украшенные изображениями животных»¹⁵³. В это время в Китае происходили интенсивные этногенетические процессы, которые в итоге привели к «возникновению этнической общности древних китайцев»¹⁵⁴.

На сегодняшний день не имеется достаточно убедительных оснований, чтобы наверняка связать династию Ся с памятниками какой–либо из обнаруженных археологических культур Центральной равнины, однако многие исследователи считают, что это лишь вопрос времени. И весомым основанием для такой убежденности является тот факт, что Сыма Цянь в своих «Исторических записках» приводит подробное генеалогическое дерево правителей Ся с основателя династии – Великого Юя до последнего правителя – узурпатора Цзе, а как известно, описанная им генеалогия шанских правителей полностью подтвердилась археологическими данными.

¹⁵¹ Древние китайцы... С. 149

¹⁵² The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 59.

¹⁵³ Ibid. P.60.

¹⁵⁴ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 150.

Выше уже было сказано о преемственности культур позднего неолита и ранней бронзы, распространенных на территории Центральной равнины, то же можно сказать и о расовом составе населения этого региона. В то же время, очевидно, что в процессе этногенеза древнекитайское население находилось в тесном контакте с соседями. «Эти соседние племена, – как отмечает М.В. Крюков, – были различны по своему происхождению, уровню этнической консолидации, хозяйственно-культурному типу»¹⁵⁵. Поэтому и контакты эти носили различный характер: «обмен, торговля, противоборство и миграция населения»¹⁵⁶. Китайские археологи, часто называют два крупных, обнесенных стеной поселения, которые были обнаружены близ городов Чжэнчжоу и Яньши и относятся к культуре Эрлиган (1600–1400 до н.э.) столицами Шан¹⁵⁷, соотнося их соответственно с ранним периодом Шан. М.В. Крюков же соотносит культуру Эрлиган со средним периодом Шан, а ранним называет культуру Эрлитоу (1750–1530 до н.э.)¹⁵⁸. В контексте настоящего исследования можно оставить этот вопрос в стороне, как не относящийся на прямую к теме. Как население Эрлитоу, Эрлиган и собственно шанцы так и их соседи принадлежали к восточноазиатской дальневосточной расе тихоокеанских монголоидов, при этом сами шанцы относились к северокитайскому типу, в то время как среди их соседей, кроме восточных, присутствовали как северные (континентальные), так и южные, переходные к австралоидным монголоиды¹⁵⁹.

Согласно имеющимся на сегодняшний день сведениям, в II–I тысячелетиях до н.э., и даже раньше – еще в эпоху неолита, на территории современного Китая уже сложилась расовая картина, характерная для этого региона в настоящее время. «Весь Северный, а отчасти и Центральный Китай (бассейны Хуанхэ и Янцзы) был занят восточномонголоидными популяциями, ареал которых на западе включал Тибет, а на

¹⁵⁵ Древние китайцы... С. 174.

¹⁵⁶ Liu Li, Chen Xingcan. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age. New York, 2012. P. 274.

¹⁵⁷ Яньши шанчэн юй ю ся шан вэньхуа фэнь цзе [Шанская столица Яньши и рубеж культур Чя и Шан] / Гао Вэй [и др.] // Каогу [Археология]. 1998. № 10. С. 66–79.

¹⁵⁸ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 155.

¹⁵⁹ Там же. С.199–200.

северо–востоке – Маньчжурию и Корею»¹⁶⁰. Население этих территорий относилось к северной группе тихоокеанских монголоидов и, насколько можно судить, именно они были предками большинства «тибето–китайских народов КНР, включая собственно тибетцев, другие тибето–бирманские этносы и, конечно, китайцев, колыбелью которых был скорее всего ареал распространения культуры Яншао»¹⁶¹. Вдоль северной границы современного Китая расселились континентальные монголоиды, на западе, в районе современного Синьцзяна, проживали различные группы европеоидов, как, в частности, тохары, которые населяли территорию в бассейне р. Тарим. На востоке проживали австронезийцы, а на юге – «южные монголоиды, переходные к австралоидам, предки тайских, австроазиатских и австронезийских этносов»¹⁶².

Согласно традиционным китайским представлениям, зафиксированным еще в раннечжоуских источниках¹⁶³, на юге Китая проживали *мань*, на востоке – *и*, *жун* – на западе и *ди* – на севере. Примечательно, что каждый из этих этнонимов мог объединять различные этнические группы. В этой связи примечательна деталь, на которую обращает внимание Н. Ди Космо: в источниках *мань* и *и* представляются, говоря словами Ди Космо «близкими» или «ассимилированными» варварами, в то время, как *жуны* и *ди* – как «внешние», «не ассимилированные» и даже «враждебные»¹⁶⁴. Таким образом, эти этнонимы имели значение «не китайский», «не наш», «чужой». Примечательно «этнографическое» наблюдение, зафиксированное в «Чунь цю. Гу Лян Чуань»: «Царство У – это *и–ди*. Его жители бреют голову и наносят татуировки на свои тела»¹⁶⁵. То есть автор, обращая внимание на эти этнографические черты, как бы сказали сегодня, подчеркивает, что *и–ди* – «другие». Такое содержание этих этнонимов стало причиной того, что в иностранных языках

¹⁶⁰ Древние китайцы... С. 214

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ См., например: «Чжоу ли» (Чжоуские ритуалы), разделы «Да сы ма» и «Чжи фан ши» главы 4 «Ся гунь сы ма».

¹⁶⁴ Di Cosmo N. Ancient China and its Enemies. Cambridge, 2002. P. 96.

¹⁶⁵ Перевод по: Ibid. P. 102.

их стали переводить словом «варвары»¹⁶⁶. Хотя вопрос кем были *и*, *жуны*, *мань* и *ди* остается в основном открытым, но опираясь на данные археологии, можно высказать некоторые предположения.

Принято считать, что «*И*», которые фигурируют в чжоуских текстах как жители востока и, поэтому, обычно называются *дун и*, то есть *восточные и*, это то же население, которое фигурирует в поздне–шанских надписях под названием *жэнь* или *жэнь–фан* (*фан* – сторона, обозначает в шанских и чжоуских надписях враждебное племя). *Жэнь–фан* были нешанским населением, с которым воевали правители Шан и которые населяли территорию, куда входила южная часть современной провинции Шаньдун и север провинции Цзянсу. Хотя и невозможно на основе типологии керамики судить об этнической принадлежности представителей той или иной археологической культуры, часто *восточных и* соотносят с поздненеолитической культурой Юэши (1900–1500 до н.э.), которая развилась на основе шаньдунского Луншаня и частично других локальных культур¹⁶⁷. Предположительно *восточные и* были австронезийцами¹⁶⁸ и говорили на языке (или языках), принадлежащих австронезийской семье¹⁶⁹.

Говорить о *мань* крайне сложно, имеется лишь незначительная информация об этих племенах. Этноним *мань* в источниках встречается как общее название для жителей юга. В частности, царство Чу предстает как царство, которое населяли *мань*. Нет сведений, которые позволили бы судить об этнической принадлежности *мань*. Обсуждая «варваров Юга» уместно вспомнить о других народах, которые проживали на юго–западе на территории современной провинции Сычуань и упоминания о них встречаются уже в шанских записях. Это *ба* и *шу*, из которых *шу*, судя по всему, чаще вступали в контакт с Шан. Многие ученые сходятся в мнении, что Саньсиндуй

¹⁶⁶ Подробнее о концепции «варварства» применительно к нешанским и нечжоуским народам см.: Ibid. P. 93–97.

¹⁶⁷ Liu Li, Chen Xingcan. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age. New York, 2012. P. 278.

¹⁶⁸ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 191.

¹⁶⁹ The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 81.

(2800–1000 до н.э.) – археологическая культура, обнаруженная в уезде Гуанхань неподалеку от современного центра провинции Сычуань г. Чэнду – была политическим центром древнего царства Шу¹⁷⁰. Среди южных племен также встречаются племена, которые называются *пу*. Как уже было отмечено, имеющихся сведений о *мань*, *ба*, *шу*, *пу* и других жителях юга недостаточно, чтобы «связать эти группы племен с предками каких-то определенных современных народов, населяющих территории к югу от Янцзы. Несомненно, однако, что они участвовали в этногенезе народов тай, мяо-яо, а возможно, и ицзу»¹⁷¹.

Большинство ученых считают, что *жуны*, которые встречаются в чжоуских письменных источниках, в шанских надписях фигурировали под названием *цян-фан* или просто *цян*. *Цяны* были наиболее частыми противниками шанских ванов. Большинство ученых сходятся в мнении, что *цяны* населяли территории к западу от Шан, в южной части современной провинции Шаньси и западной части Хэнань, в бассейне р. Вэйхэ. Судя по шанским надписям, пленных *цянов* активно использовали в качестве жертвоприношений шанские ваны. Есть основания полагать, что *цяны* и *чжоусцы* имели общие корни, выделившись из группы племен, говоривших на тибето-бирманских языках¹⁷². В источниках также фигурируют другие группы племен, носившие этноним *жун*: «северные жун» (*бэй жун*), «горные жун» (*шань жун*), *ли жун*, *цюань жун*, *лунь жун*, *илуо жун*, и другие.

Ди было общим этнонимом северных племен. Они стали часто упоминаться в источниках времен Чуньцю в VII в. до н.э. Среди *ди* выделяется три основные группы: *бай ди* (*белые ди*), *чи ди* (*красные ди*) и *чан ди* (*высокие ди*). Хотя не все ученые выделяют *чан ди* наравне с *бай ди* и *чи ди*¹⁷³. Во времена Чуньцю (770–476 гг.

¹⁷⁰ Liu Li, Chen Xingcan. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age. New York, 2012. P. 375.

¹⁷¹ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 193.

¹⁷² Там же. С. 178.

¹⁷³ См. Pulleyblank E.G. The Chinese and Their Neighbors in Pre-historic and Early Historic Times // The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 446 или Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 180.

до н.э.)¹⁷⁴ *ди* проживали, в основном, на территории современной провинции Шаньси, хотя их присутствие часто упоминается в провинциях Хэнань, Хубэй и Шаньдун. Несмотря на то, что имеется весьма обширные сведения о взаимодействии *Ди* с царствами Среднекитайской равнины, которые носили преимущественно, но не исключительно, военных характер, не имеется данных, которые позволили бы судить об их этническом составе. Высказываются различные точки зрения: выдвигались предположения, что они были тюрками¹⁷⁵; высказывалось мнение и относительно скифского участия в формировании этнически смешанной группы *ди*¹⁷⁶. Э.Дж. Пуллибланк за неимением веских доводов в пользу одного из мнений считает, что они могли быть и связаны с *жунами* и говорили на тибето–бирманских языках, и могли быть связаны с *западными ху* и говорить на языках алтайской семьи или принадлежать другим этническим и лингвистическим группам¹⁷⁷. Как видно, этот вопрос остается открытым.

Нельзя здесь обойти стороной вопрос о кочевых скотоводческих племенах, которые фигурируют в китайских источниках под названием *ху* и были первыми кочевниками–наездниками на лошадях, с которыми столкнулись жители чжоуских царств. Чжоуские царства вошли в непосредственный контакт с *ху* в 457 г. до н.э., когда Сян–цзы, правитель царства Чжао, завоевал царство Дай: «Еще через сто с лишним лет чжаоский Сян–цзы перешел через [горы] Гоучжу, разбил царство Дай и присоединил к себе территорию, приблизившись вплотную к [землям племен] *ху* [и] *мо*»¹⁷⁸. Как отмечает Н. Ди Космо: «Хотя термин «*ху*» и мог когда–то быть использован как этноним, в доханьских источниках это был лишь общий термин для обозначения кочевников, который ко временам Хань стал синонимом *сюнну*»¹⁷⁹. Нет оснований утверждать, что *ху* были единым образованием в этническом и

¹⁷⁴ Здесь и далее хронологические рамки династий приводятся по: Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / В. А. Панасюк, В. Ф. Суханов; под рук. Б. В. Борисова. М., 1983. Т.1.

¹⁷⁵ Ма Чаншоу. Бэйди юй сюнну [Северные Ди и Сюнну]. Пекин, 1962.

¹⁷⁶ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 184.

¹⁷⁷ The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 448.

¹⁷⁸ Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи: в 9 т. / пер. с кит. Р.В. Вяткина, А.М. Карапетьянца. М., 2002. Т. 8. С. 325–326.

¹⁷⁹ Di Cosmo N. Ancient China and its Enemies. Cambridge, 2002. P. 129.

лингвистическом плане. В источниках встречаются прямые указания на то, что *ху* были всадниками, и искусными лучниками, которые стреляли «из лука с лошади на [скаку]»¹⁸⁰. Н. Ди Космо в этой связи говорит о том, что термин *ху* был обозначением «антропологического типа», к которому относились различные политические объединения – кланы, племена и даже царства и который представлял собой ранних степных кочевников, говоривших, возможно, на языках различного происхождения, но при необходимости способных объединиться для достижения общих целей¹⁸¹. Выделяются три группы *ху*: *линъ ху* (лесные *ху*), *лоу фань* и *дун ху* (восточные *ху*). Некоторые разрозненные сведения позволяют предположить, что *восточные ху* были протомонголами¹⁸². Хотя нет неопровержимых тому доказательств, однако это мнение разделяет большинство исследователей. Есть также некоторые основания предполагать, что *ухуань*, которые, как и *сяньби* (или *сяньбэй*), выделились из *восточных ху*, когда сюнну нанесли им сокрушительное поражение, создавая свою державу, были аварами¹⁸³. Вероятно, *лесные ху* и *лоу фань* также говорили на языках алтайской семьи и были протомонголами или прототюрками.

Уже в первой половине I тысячелетия до н.э. сформировалась древнекитайская этническая общность. Как было показано выше, формирование ее проходило в условиях активного взаимодействия с окружающими народами, которое сопровождалось не только ожесточенными военными столкновениями, но и обменом технологиями и знаниями, культурным взаимовлиянием и процессами метисации.

С образованием централизованных империй Цинь и Хань и расширением географии контактов древних китайцев, на горизонте этнической истории Китая появляются народы, ранее неизвестные китайцам, которые по-разному влияли на ее ход. Приведем краткую характеристику этнического окружения древних китайцев в это время (III в. до н.э.).

¹⁸⁰ Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи: в 9 т. / пер. с кит. Р.В. Вяткина, А.М. Карапетьянца. М., 2002. Т. 8. С. 326.

¹⁸¹ The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. С. 952–963.

¹⁸² Подробнее см.: The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 452–454.

¹⁸³ Ibid. P. 452–454.

В первую очередь, стоит отметить различный характер межэтнических взаимодействий на юге и на севере империй Цинь и Хань. Если север был постоянной угрозой для древнего Китая, которую представляли степные кочевники начиная с сюнну, то юг сам был ареной для колонизаторской активности правителей централизованных империй, которая сопровождалась не только процессом ассимиляции некитайского населения Юга, но и культурным взаимовлиянием¹⁸⁴.

Сразу после объединения Цинь Шихуаном семи царств в единую империю (221 г. до н.э.), на севере возникла централизованная империя сюнну, появление которой было реакцией на продвижение циньцев на север и угрозу, исходящую от других кочевых племен, таких как *восточные ху* и другие. Противостояние сюнну и империи Хань на несколько столетий определило характер этнополитического развития региона. Вопрос этнической принадлежности сюнну долго провоцировал жаркие споры среди исследователей и до сих пор остается открытым. Выдвигались предположения, что сюнну говорили на языке тюркской группы, на языке алтайской семьи, который «отражает то состояние алтайских языков, когда тюркские еще не отделились от монгольских»¹⁸⁵. Э. Дж. Пуллибланк же оспаривает принадлежность языка сюнну к тюркскому либо монгольскому языкам и поддерживает Л. Лигети, который первым выдвинул предположение, что язык сюнну мог принадлежать к палеоазиатским языкам и быть связанным с кетским языком¹⁸⁶. Выдвигалось также предположение о том, что сюнну говорили на языке иранской группы¹⁸⁷.

Интересно упомянуть о других племенах — юэчжи, которым некогда подчинялись сюнну и победа над которыми оказала немаловажную роль в возвышении сюнну. Согласно сообщению Сыма Цяня, изначально юэчжи проживали «между [округом] Дуньхуан и [хребтом] Цилян»¹⁸⁸, что соответствует территории на западе современной провинции Ганьсу. После поражения, которое в первой половине

¹⁸⁴ Подробнее см.: Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978. С. 52–55.

¹⁸⁵ Там же. С. 58.

¹⁸⁶ The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 449–452.

¹⁸⁷ Подробнее об этой дискуссии см.: Di Cosmo N. Ancient China and its Enemies. Cambridge, 2002. P. 163–166.

¹⁸⁸ Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи: в 9т. / пер. с кит. А.Р. Вяткина. М., 2010. Т. 9. С. 201.

II в. до н.э. сюнну нанесли им, юэчжи разделились на *да юэчжи* (большие юэчжи) и *сяо юэчжи* (малые юэчжи). Большие юэчжи ушли на запад, где напали на Дася (Бактрия) и основали «крупный город к северу от реки Гуйшуй, сделав его ставкой правителя»¹⁸⁹. «Та небольшая часть [юэчжи], которые не смогли уйти, стали покровительствовать *наньшаньским цянам*, и их называют *сяо юэчжи*»¹⁹⁰.

По мере продвижения на запад *да юэчжи* встретились в горах Тянь–Шань с другим кочевым племенем, известным под названием *усунь*. Согласно распространенному мнению, *усунь* связаны с сарматским племенем *асиев* (asiani), которые упоминаются в древнегреческих источниках¹⁹¹. Предположительно, юэчжи и усунь говорили на языках индо–европейской семьи, связанных с тохарским¹⁹².

Другим соседом сюнну, которые тоже потерпели от них поражение, были динлины. В источниках говорится, что динлины проживали к северу от сюнну (в районе озера Байкал). Уже в I в. н.э. динлины вступили в непосредственный контакт с позднечаньской империей как часть южных сюнну. После краха империи сюнну основная часть динлинов переселилась в восточную Монголию и на Алтай, и с IV в. н.э. они вновь появляются в источниках под названием *гаочэ* (высокие повозки). Л.Н. Гумилев, соглашаясь с мнением Г.Е. Грумм–Гржимайло, утверждал, что динлины были европеоидами¹⁹³. Согласно другому мнению, динлины связаны с создателями таштыкской культуры в Минусинской котловине. Если это так, то они «характеризовались смешанным расовым типом»¹⁹⁴. Э.Дж. Пуллибланк называет динлинов прототюркским племенем¹⁹⁵.

Среди северо–восточных соседей древних китайцев отмечаются жители корейского полуострова когурё, которые также как фуюй, а возможно и пэкче и японцы были связаны с *мо*, северо–восточными варварами, которые упоминаются

¹⁸⁹ Сыма Цянь... С.201.

¹⁹⁰ Там же.

¹⁹¹ Древние Китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков [и др.] М., 1983. С. 57.

¹⁹² The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 460.

¹⁹³ Гумилев Л.Н. Динлинская проблема: (Пересмотр гипотезы Г. Е. Грумм–Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов). // Изв. Всесоюз. геогр. о–ва СССР. 1959. Т. 91. № 1. С. 17–26.

¹⁹⁴ Древние Китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков [и др.] М., 1983. С. 63.

¹⁹⁵ The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 460.

уже в чжоуских источниках. И когурё и фуэй были земледельцами, в хозяйстве которых, однако, важное место занимали животноводство и охота¹⁹⁶. В более поздних источниках зафиксировано взаимопроникновение ханьского населения и населения Корейского полуострова. Распространено мнение, что корейский и японский языки генетически связаны с алтайской языковой семьей. Однако некоторые ученые высказывали предположение, что в этих языках «возможный австронезийский слой был перекрыт языком алтайской семьи, принесенным завоевателями»¹⁹⁷.

На юге древние китайцы соседствовали с *наньмань* (*южные мань*), которые жили в бассейне р. Янцзы в периоды Чжоу и Хань. С большой долей вероятности можно утверждать, что они являлись общими предками *мяо* и *яо*.

Некитайские народы, которые проживали на обширных территориях юга и юго-востока, которые соответствуют современным Гуанси-Чжуанскому автономному району, провинциям Гуандун и Фуцзянь фигурируют в источниках под названием *юэ*, которым во времена Чуньцю называлось царство на территории современной провинции Чжэцзян. Есть основания полагать, что *юэ* говорили на языках австроазиатской семьи, близких вьетнамскому¹⁹⁸. Согласно другому мнению, «дифференциация протоавстронезийских языков уже в последние века до н.э. привела к обособлению двух групп *юэских* племен – восточных, говоривших на протоиндонезийских языках, и южных, говоривших на прототайских»¹⁹⁹.

Большой интерес для настоящего исследования представляют юго-западные «варвары»: *дянь*, *шу*, *ба*, *пу* и другие. Именно эти территории, на которых проживали многочисленные некитайские племена являются, о чем речь пойдет ниже, местом изначального появления и распространения чайного дерева, а жители этих территорий были первыми, кто научился использовать чай. Здесь же происходило зарождение чайной культуры.

¹⁹⁶ The Origins... P. 442–446.

¹⁹⁷ Ibid. P. 446.

¹⁹⁸ Ibid. P. 438.

¹⁹⁹ Древние Китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков [и др.] М., 1983. С. 70.

Иероглиф «Шу» дважды встречается в надписях на гадательных костях, обнаруженных в Чжоуюане²⁰⁰. Однако, этот факт не позволяет утверждать, что Шу, о котором говорилось в гадательных надписях и находилось, видимо, в районе большого изгиба р. Хунхэ в восточном направлении, как-то связано с Шу, которое позже находилось на территории современной провинции Сычуань. Топоним Шу встречается в Шаньдуне, а также в названии гор Шушань на территории современных провинций Шаньдун, Цзянсу и Чжэцзян. И все же, «упоминание царства в гадательных надписях из Чжоуюаня, тем не менее, предполагает, что оно находилось вблизи Чжоу, к западу от Шан, скорее чем далеко на восток»²⁰¹. В пользу утверждения о связях между Чжоу и Шу в период Шан говорит и упоминание в главе «Муши» «Шу цзина» («Клятва на пастбище», «Канона писаний»), в котором приводится обращение чжоуского У-вана к своим союзникам, «людям из Юн, Шу, Цян, Моу, Вэй, Лу, Пэн и Пу»²⁰² перед нападением на Шан. Таким образом, если предположить, что глава «Муши», составленная в период Борющихся царств (475–221 гг. до н.э.) фиксирует события, накануне завоевания чжоусцами Шан, это говорит о связях Чжоу и Шу уже в XI в. до н.э.

Э.Дж. Пуллибланк, признавая, что точно установить связь между двумя названиями Шу, при имеющихся на данный момент сведениях, не представляется возможным, высказывал предположение о том, что, если все некитайские союзники чжоусцев, указанные выше, как и они сами, принадлежали к ветви, к которой относились *жуны* – тибето-бирманской языковой группы, то можно говорить о перемещении представителей этой группы в юго-западном направлении в период между Шан и периодом Борющихся царств²⁰³. Однако вплоть до присоединения Шу и Ба к царству Цинь в IV в. до н.э., Шу, за исключением двух упоминаний, отсутствует в чжоуских источниках. Ба, как название территории к востоку от Шу

²⁰⁰ Kleeman T. F. Great Perfection. Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom. Honolulu, 1998. P. 20.

²⁰¹ Ibid. P. 20.

²⁰² The Origins of Chinese Civilization / ed. by D.N. Keightley. Berkeley, 1983. P. 421.

²⁰³ Ibid. P. 422.

(юго–восток современной провинции Сычуань) и этнической общности, люди *ба*, появилось в источниках периода Весен и осеней (770–476 гг. до н.э.). *Ба* было названием царства, которое было завоевано царством Цинь в 316 г. до н.э. и во времена династии Хань оставалось названием некитайских племен, которые проживали на территории одноименной области в составе империи Хань. Иероглиф «*Ба*» не идентифицирован в шанских гадательных надписях, что может говорить «либо о том, что такого царства не было в те времена, либо, что оно было настолько отдаленным, что не вступало в контакт с Шан»²⁰⁴. И хотя уже в ханьских источниках принято мнение, что *ба* были одним из народов, которые в союзе с чжоусцами атаковали Шан, в упомянутой выше главе «*Муши*» нет на то указаний²⁰⁵. Есть основания предполагать принадлежность племени *ба* к языковой семье мяо–яо²⁰⁶

На юго–запад от *Ба* и *Шу* находились территории, которые были населены множеством малочисленных племен, некоторые из которых вели оседлый, другие – кочевой образ жизни и в источниках фигурировали под собирательным названием *юго–западных варваров-и* (*синань и*). Наиболее крупным среди них были *елан*, *дянь* и *цунду*.

Согласно «Историческим запискам», еще во времена периода Борющихся Царств, при чуском Вэй–ване (339–328 гг. до н.э.) была послана военная экспедиция во главе с Чжуан Цяо «пройти вверх по Янцзы и подчинить [земли] к западу от *Ба* и Цяньчжуна»²⁰⁷. Далее Сыма Цянь сообщает, что достигнув озера Дяньчи, на территории современной провинции Юньнань, Чжуан Цяо «утвердил [в этих местах] власть Чу», а позже «[...объявил себя] дяньским ваном, сменил одежды [начал] следовать местным обычаям и стал [полноправным] правителем»²⁰⁸.

Империя Хань впервые вступила в непосредственный контакт с Дянь, когда император У–ди (156–87 гг.) отправил посольство «на запад от *западных и*, чтобы

²⁰⁴ Kleeman T. F. Great Perfection. Religion and Ethnity in a Chinese Millenial Kingdom. Honolulu, 1998. P. 37.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid. P. 423.

²⁰⁷ Сыма Цянь. Исторические записки. Ши цзи: в 9 т./ пер. с кит. А.Р. Вяткина. М., 2010. Т. 9. С. 85.

²⁰⁸ Там же. С. 85–85.

найти государство Шэньду (Индия)»²⁰⁹ и через него наладить контакты с Дася (Бактрия).

К 109 г. до н.э. войска империи Хань подчинили уже многие племена *юго-западных варваров-и*, и на их территории основали новые области и только правители Елан и Дянь получили печати ванов, подчинившись при этом ханьскому двору. Сыма Цянь так подытоживает главу, специально посвященную *юго-западным и*: «Вождей *юго-западных и* насчитывалось несколько сотен, но только Елан и Дянь получили печати ванов. А Дянь, небольшое владение, [пользовалось] особой благосклонностью [императора]»²¹⁰.

Есть основания предполагать, что *дянь* говорили на языке тибето-бирманской группы и возможно принадлежали «к числу предков современных народов группы *ицзу*»²¹¹.

Как видно, древнекитайская этническая общность складывалась и развивалась в условиях тесных контактов с соседними народами. Эти контакты, как уже отмечалось выше, носили и враждебный, военный характер, и в тоже время, благодаря этим контактам, происходил бурный обмен технологиями и знаниями.

1.2 Письменные источники о времени и месте возникновения чайной культуры

За тысячелетия развития чайная культура стала неотъемлемой частью культурного ландшафта Китая, этот факт в известной степени осложняет исследование данной темы. В частности, представляется довольно затруднительным дать однозначный ответ на простой вопрос: когда люди начали использовать чай и когда начала складываться культура его употребления? Большинство исследователей чая единодушны в мнении, что на наиболее раннем этапе люди использовали чай в

²⁰⁹ Сыма Цянь... С. 88.

²¹⁰ Там же. С. 89.

²¹¹ Древние Китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков [и др.] М., 1983. С. 74.

качестве лекарственного средства и пищи. На это обстоятельство указывает ряд древних источников, в частности, наиболее ранняя из фармакологических энциклопедий Китая «Травник Шэньнуна» («*Шэньнун бэнь цао цзин*»), где говорится: «Шэньнун попробовал сто трав на вкус, [пробовал] горькую и сладкую воду из источников, чтобы уберечь народ. Однажды [он] встретил семьдесят два ядовитых растения и только при помощи чая смог нейтрализовать их действие»²¹². В древнем словаре «*Гуан я*» («Расширенный «[Эр] я»), который был составлен Чжан И между 227 и 232 гг. н.э., во времена Троецарствия, говорится: «...его (чая) употребление отрезвляет, помогает не спать»²¹³. В первой специализированной книге, посвященной чаю «Чайном каноне» («*Ча Цзин*») Лу Юя, которая была написана в VIII в. н.э., в главе семь «Факты, [связанные с чаем]», автор обращается к другому древнему тексту, создание которого также приписывают легендарному Шэньнуну – «Трактат Шэньнуна о еде» («*Шэньнун ши цзин*»): «При длительном употреблении, чай позволяет человеку оставаться бодрым и в приподнятом настроении»²¹⁴.

Однако относительно времени начала использования чая единого мнения нет. Согласно упомянутому выше «Чайному канону»: «[То, что] чай [можно] использовать как напиток обнаружил Шэньнун»²¹⁵. Шэньнун – один из трех мифических императоров Китая, время жизни которого традиционная историография Китая относит к третьему тысячелетию до н.э. Вероятно Лу Юй сделал такой вывод, опираясь на упоминание чая в двух текстах, авторство которых приписывалось легендарному первопредку и о которых речь шла выше. Однако оба этих текста являются значительно более поздними компиляциями, составленными во времена правления династии Восточная Хань (25–220 гг. н.э.) с более поздними включениями. И, хотя не представляется возможным последовать примеру Лу Юя в

²¹² Цит. по: Тун Цицин, Шуй Инцзы. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Си ча [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Практические навыки в чае]. Ханчжоу, 2006. С. 3.

²¹³ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 28.

²¹⁴ Там же. С. 28.

²¹⁵ Там же. С. 24.

его далеко идущих выводах относительно истории начала употребления чая, тем не менее, сам факт утверждения автором, что чай был обнаружен богом, более того, богом–покровителем фармакологии (одно из имен Шэньнуна – Яован, Царь лекарств) показателен. Это обстоятельство вписывает чай в культурный контекст, «наделяет» его целебной силой, обосновывает ее. Для Лу Юя важно, что обнаруженный именно богом, чай уже наделяется целебным свойством а priori, а как отмечал М. Элиадэ, «магические и фармацевтические свойства трав также обусловлены наличием небесного прототипа растения, или же тем, что впервые травы эти были сорваны богом»²¹⁶.

Некоторые современные авторы, опираясь на вышеуказанные источники, делают вывод о том, что люди на территории Китая знакомы с чаем с третьего тысячелетия до н.э. Так, в частности Лю Циньцзинь, который утверждает, что «4700 лет назад во времена Шэньнуна, когда общество было еще матриархальным, люди обнаружили у свежих листьев чайного дерева свойство нейтрализовывать действие яда и использовали их для лечения болезней»²¹⁷. Более того, далее автор утверждает, что в период между мезолитом и неолитом люди перешли от исключительно лекарственного применения чая к употреблению его в пищу²¹⁸. Аналогичную позицию занимают и некоторые другие авторы, как например, Жуань Хаогэн, который утверждает, что люди используют чай уже 5000 лет²¹⁹.

Однако, все же, это мнение разделяют далеко не все исследователи. В частности, Гуань Цзяньпин писал: «Боюсь, утверждая, будто чай начали пить во времена Шэньнуна, Лу Юй подает историю под удобным ему углом. И до, и после него большинство людей не согласны с этим»²²⁰. В подтверждение своего вывода автор цитирует «Канон придворного повара» («Шаньфу цзинь») Ян Е, который был составлен спустя почти сто лет после «Чайного канона», согласно которому в

²¹⁶ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 51.

²¹⁷ Лю Циньцзинь. Ча вэньхуа сюэ [Наука о чайной культуре]. Пекин, 2000. С. 12.

²¹⁸ Там же. С. 12.

²¹⁹ Чжунго ча и [Китайское чайное искусство] / Жуань Хаогэн [и др.]. Цзинань, 2005. С. 2.

²²⁰ Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001. С. 4.

древности чай в пищу не использовали, лишь в период раннего средневековья (период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, III–VI века н.э.) в царстве У (располагалось в нижнем течении реки Янцзы) стали варить чайные листья и есть в виде «чайной каши». Но культура употребления чая распространилась на царство У, о котором писал Ян Е, также как и по другим царствам, из царства Шу, т.е. с территории современного юго-западного Китая, где по сообщению ряда источников традиция чаепития была распространена уже, как минимум, во времена Западной Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.). Но здесь следует остановиться подробнее.

Как уже отмечалось, биологическая родина чайного дерева – Юньнань–Гуйчжоуское нагорье, откуда позже оно распространилось по всему южному Китаю и далее за его пределы. Царство Шу или Ба–Шу занимало достаточно обширную территорию, куда, в том числе, входили территории трех современных провинции Китая: Сычуань, Юньнань и Гуйчжоу. Именно жители царства Шу первыми научились использовать листья чайного дерева, научились производить чай, выращивать чайные деревья и стали продавать его. Некоторые исследователи чая считают, что представители народности *пу*, которые проживали в этих местах и были частью крупного народа *лоюэ*, которые во времена династий Шан (XVI–XI вв. до н.э.) и Чжоу (XI–III вв. н.э.) уже умели использовать чай. Это мнение достаточно распространено среди исследователей, оно опирается на следующее упоминание в тексте «Записи государств к югу от горы Хуа. Записи государства Ба» («*Хуа ян го чжи. Ба чжи*»): Чжоуский У Ван разбил Чжоу и присоединил Ба [и] Шу... Рыбу, соль, медь, железо, киноварь, лак, чай, мед... все это [он] установил в качестве дани»²²¹. Речь идет о победе чжоуского У–вана над последним иньским правителем Дисинем, которого также называли Чжоу–ван за его необузданную жестокость, в результате военного похода, который был предпринят в XI в. до н.э. Более того, далее в тексте указывается на то, что «в садах растут ароматные травы и ароматный чай

²²¹ Цит. по: Дэн Шихай. Пуэр ча [Чай пуэр]. Куньмин, 2001. С. 3.

(сян мин)»²²², на основании чего Мэй Цинцин делает вывод: «Чай для дани был не дикорастущим, который собирали в нетронутых лесах, а специально выращивался в садах людьми»²²³. Многие называют именно этот источник наиболее ранним упоминанием о чае.

Однако местная летопись, о которой идет речь, была составлена Чан Цюем, жителем царства Шу времен Восточной Цзинь, между 348 и 354 гг. н. э., т.е. спустя более чем тысячу лет после описанных событий, когда чаепитие было уже достаточно широко распространено и за пределами юго-западных территорий. Можно ли с уверенностью опираться на этот источник? На этот вопрос пока нет убедительно обоснованного ответа. Неизвестно на что опирался Чан Цюй, утверждая именно такой список дани, который жители Ба должны были уплатить У-вану, но можно предположить, что упоминание чая в нем связано с упоминанием его в словаре «Эр я», где в главе 14 «Разъяснение деревьев» встречается: «Цзя (одно из древних названий чая) – горький чай (*ку ту* – другое древнее название чая)»²²⁴. Традиция приписывает создание «Эр я» младшему брату У-вана Чжоу-гуну. Однако известно, что этот словарь был составлен в III в. до н.э. и дополнен во времена Западной Хань (206г. до н.э. – 8г. н.э.) с использованием более ранней литературы периода Весен и Осеней (770–476 гг. до н.э.), Борющихся царств царств (475–221 гг. до н.э.) и Цинь (221–207 гг. до н.э.). Поэтому утверждать, что во времена чжоуского У-вана жители центральной равнины умели использовать чай основываясь на этих двух источниках, также нельзя. В пользу этого говорит также и то обстоятельство, что чай не упоминается ни среди шести, ни среди четырех напитков «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы»).

Тем не менее, Мэй Цинцин приводит выдержку из второй главы «Чжоу ли» «Земные чиновники», где говорится: «В чайном ведомстве состоят: два чиновника

²²² Цит. по: Мэй Цинцин. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Шу дянь [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Литература о чае]. Ханчжоу, 2006. С. 6.

²²³ Чжунго ча вэньхуа... С. 6.

²²⁴ Эр я [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. – URL: http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/erya/13j_eyml.htm (дата обращения: 24.02.2012).

низшего ранга, один распорядитель кладовых, один придворный летописец, двадцать рабов»²²⁵. Далее автор задается вопросом – по какому поводу подносили чай чжоусцы. И в качестве ответа приводит еще одно утверждение из той же главы источника: «Когда приходит время распорядитель чайного ведомства собирает чай для подношения, чай подносят во время похорон. Собирают дикие травы и плоды, [которые] используют во время княжеских приемов, все собирают [заранее] и держат наготове»²²⁶. Из чего автор приходит к выводу о том, что во времена династии Чжоу «чай не только использовался в гастрономических целях, но и был необходимым предметом во время похорон высокого уровня»²²⁷. Однако в оригинале текста употребляется иероглиф *Ту*, который близок по написанию с иероглифом *Ча* (чай). Т.е. речь идет о ведомстве *ту* и о сборе *ту*.

Авторство «*Чжоу ли*» традиция также приписывает Чжоу–гуну. Однако единого мнения относительно датировки текста нет: это может быть XI в. до н.э., первая или вторая половина I тысячелетия до н.э., III в. до н.э., также есть мнение, что текст был подделан на рубеже нашей эры переписчиком Лю Синем. Тем не менее, это обстоятельство не помешало Мэй Цинцину сделать вывод о том, что «три тысячи лет назад в эпоху Чжоу чай уже занимал довольно высокое место»²²⁸. Это мнение представляется весьма сомнительным, а значение иероглифа *Ту* не вполне однозначным, в связи с чем его трактовка в качестве названия чая оспаривалось рядом специалистов²²⁹.

В таком случае, что если в «*Чжоу ли*», «*Ши цзин*» («Каноне песен и гимнов»), «*Шу цзин*» («Канон писаний») все же речь идет не о чае? На этом, в частности, настаивает крупный китайский исследователь Чжоу Вэньтан, который в своей статье, посвященной анализу значения иероглифа *Ту* в тексте «Контракта о покупке раба»

²²⁵ Цит. по: Мэй Цинцин. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Шу дянь [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Литература о чае]. Ханчжоу, 2006. С.6.

²²⁶ Там же.

²²⁷ Там же.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Подробнее см. главу 7 в У Цзюэнун. «Ча цзин» шу пин [Комментарии к «Чайному канону»]. Пекин, 2005.

Ван Бао (составлен в 59 г. до н.э.), утверждает, что полисемантический иероглиф *Ту*, ни в тексте договора, ни в более ранних текстах не обозначал чай. Речь, в частности, идет о двух упоминаниях иероглифа *Ту* в «*Ши цзине*» в разделе «Нравы царств»: в «Нравы царства Бэй» и в «Нравы царства Чжэн»; и упоминании в «Чжоу ли», о котором речь шла выше. Автор цитирует «Сборник провинциала» («*Е кэ цун шу*») сунского Ван Мао, где говорится: «Многие говорят, что древний иероглиф *Ту* – это современный иероглиф *Ча* (чай), они не знают, что у иероглифа *Ту* много значений, а вовсе не одно. В «*Ши цзине*» говорится: «Кто говорит, что *Ту* горькое, для меня оно сладкое как сумочник пастуший», здесь *Ту* – это вид горького съедобного растения, вроде современного осота. *Ту* в «ведомство *ту*» из «*Чжоу ли*» и «есть девушки как *ту*» из «*Ши цзина*», также вид горького съедобного растения, вроде тростника. Только *Ту* в слове *Ту цзя* – это чай. Люди часто не различают эти значения»²³⁰.

«Контракт» представляет большую ценность как источник, из которого можно судить о быте, хозяйственной деятельности и разговорном языке жителей Западной Хань. Это договор, составленный ученым и поэтом из области Шу Ван Бао при покупке раба, в котором подробнейшим образом расписаны все его обязанности в течение всего года. «Контракт» известен отечественному читателю в переводе С.Р. Кучеры²³¹. Большую важность этот текст представляет и для исследователей истории чайной культуры, так как по выражению Дин Ишоу, Ся Тао и Вань Сяочунь, «является наиболее ранним достоверным упоминанием о чаепитии»²³².

В тексте «Контракта» иероглиф *Ту* встречается дважды, в зависимости от издания это «*пэн ту цзинь цзюй*»²³³ или «*пэн ту цзинь ци*»²³⁴, и «*у ян май ту*»²³⁵ или

²³⁰ Чжоу Вэньтан. Ван Бао «Тун юэ» чжун «ту» фэй ча дэ као чжэн [Доказательство того, что иероглиф «Ту» в «Контракте о покупке раба» Ван Бао не означает чай] // Нуне каогу. Чжунго ча вэньхуа чжуаньхао [Сельскохозяйственная археология. Китайская чайная культура]. 1995. № 4. С. 183.

²³¹ Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980. Ч. 2. С. 201–204.

²³² Чжунхуа ча вэньхуа дэ юньян [Ранний этап развития китайской чайной культуры] / Дин Ишоу, Ся Тао, Вань Сяочунь // Ча, ча вэньхуа, люй ю. 2003 «ча вэньхуа юй люй ю» гоцзи сюэшу яньтаохуэй луньвэнь цзи [Чай, чайная культура, туризм: сб. ст. международного научного симпозиума «Чайная культура и туризм»] / под ред. Лю Циньцзиня. Чунцин, 2003. С. 58.

²³³ Там же. С. 63.

²³⁴ Чжоу Вэньтан. Ван Бао «Тун юэ» чжун «ту» фэй ча дэ као чжэн [Доказательство того, что иероглиф «Ту» в «Контракте о покупке раба» Ван Бао не означает чай] // Нуне каогу. Чжунго ча вэньхуа [Сельскохозяйственная

«у ду май ту»²³⁶. Согласно мнению авторов статьи, в тексте говорится «пэн ту цзинь цзюй», что можно перевести как: «... варить ту и готовить [чайный] сервиз», означает не что иное как «готовить чай, чтобы выразить уважение пришедшему гостю»²³⁷. А под «у ду май ту» следует понимать: «... покупать чай в уезде Уян [округа Шу]» (в районе современного уезда Пэншань). Из этого следует, что в I в. до н.э. чаепитие не просто было распространено, но уже существовали известные традиции его употребления в определенных, говоря словами А.К. Байбурина, «этикетных ситуациях»²³⁸, а также места торговли чаем, что само по себе свидетельствует о достаточно высоком уровне развития чайной культуры. По мнению же Чжоу Вэньтана, указанные отрывки читаются как «пэн ту цзинь ци» («... варить ту (разновидность горького съедобного растения – М.Ш.) и так далее» и «... покупать ту в Уду» (горы Уду на севере уезда Мяньчжу округа Шу). Автор убежден, что Ту, за которым раб должен был отправляться в другой уезд, это съедобное растение цзиньту, выращиванием которого славился уезд Мяньчжу и который упоминается в «Ши цзин» в разделе «Великие оды»: «Чжоу равнины – прекрасны и жирны они, горькие травы (цзиньту) тут сладкими были в те дни...»²³⁹.

Однако, мнение Чжоу Вэньтана, впервые озвученное на страницах четвертого номера специального выпуска журнала «Нуне каогу» («Сельскохозяйственная археология») – «Чжунго ча вэньхуа» («Китайская чайная культура») от 1995 г.²⁴⁰, до настоящего времени не нашло поддержки в научных кругах. Действительно, аргументация автора представляется не достаточно убедительной и обоснованной, хотя сама попытка подобного исследования примечательна и заслуживает уважения.

археология. Китайская чайная культура]. 1995. № 4. С. 181.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Ван Цитао. Ван Бао «Тун юэ» янь цзю [Исследование «Контракта о покупке раба» Ван Бао] // Сы чуань ши вэй да сюэ сюэ бао (Шэ хуэй кэ сюэ бань) [Вестник Сычуаньского педагогического университета (Общественные науки)]. 2006. № 6. Т. 31. С. 79.

²³⁷ Там же. С. 79.

²³⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно славянских обрядов. СПб., 1993. С. 24.

²³⁹ Ши цзин / издание подготовили А.А. Штукин и Н.Т. Федоренко. М., 1957. С. 335.

²⁴⁰ Чжоу Вэньтан. Ван Бао «Тун юэ» чжун «ту» фэй ча дэ као чжэн [Доказательство того, что иероглиф «Ту» в «Контракте о покупке раба» Ван Бао не означает чай] // Нуне каогу. Чжунго ча вэньхуа чжуаньхао [Сельскохозяйственная археология. Китайская чайная культура]. 1995. № 4. С. 181–183.

В то же время общепризнанное мнение, что раб Ван Бао должен был отправляться в Уян, чтобы покупать чай и готовить его гостям хозяина, также не основано на неоспоримых доказательствах, но на допущениях и предположениях. Хотя необходимо отметить, что это мнение разделяют не только исследователи чая, но и филологи, как в частности Ван Цитао²⁴¹, что несомненно нельзя оставить без внимания. Заметим, что и С.Р. Кучера переводит иероглиф *Ту* в тексте как «чай».

Также ко времени Западной Хань относятся еще два текста, в которых упоминается чай, и которые указаны Лу Юем в «*Ча Цзине*»: иероглифическое учебное пособие «*Фань цзян пянь*» Сыма Сянжу, где чай упоминается под названием «*чуань ча*» и находится в ряду лекарственных растений; и в словаре Ян Сюна «*Фан Янь*» («Местные слова»), где говорится: «Жители юго-западной Шу называют чай (*ту*) Шэ»²⁴². Однако в обеих книгах не говорится как принимали чай. Текст «*Фань цзян пянь*» вообще до нас дошел лишь в упоминаниях и цитатах. Опираясь на эти тексты, нельзя судить о том, пили ли Сыма Сянжу и Ян Сюн чай. Но оба они были жителями Шу. И тот факт, что Сыма Сянжу поставил чай в одном ряду с лекарственными растениями говорит, по мнению Ван Лин, о том, что пусть даже в качестве лекарства, но чай принимали в виде напитка, так как «тот, кто пьет чай – не обязательно должен знать о его лекарственных свойствах, но тот, кто знает о его лекарственных свойствах, не может не пить его»²⁴³.

На сегодняшний день нет исчерпывающих данных по истории чайной культуры до династии Хань. Но есть немаловажная деталь, которая также говорит о том, что во времена династии Хань чайная культура уже должна была достичь относительно высокого уровня развития. В многочисленных свидетельствах времен династии Цзинь, которую от Западной Хань отделяют два века, производство чая и традиции его употребления предстают уже весьма развитыми. В частности, в

²⁴¹ См. Ван Цитао. Ван Бао «Тун юэ» янь цзю [Исследование «Контракта о покупке раба» Ван Бао] // Сы чуань ши вэй да сюэ сюэ бао (Шэ хуэй кэ сюэ бань) [Вестник Сычуаньского педагогического университета (Общественные науки)]. 2006. № 6. Т. 31.

²⁴² Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 29.

²⁴³ Ван Лин. Чжун го ча вэнь хуа [Китайская чайная культура]. Пекин, 2009. С. 24.

знаменитом историческом сборнике «*Сань го чжи*» («Записи о Трех царствах»), который был составлен историком времен Западной Цзинь Чэнь Шоу, в разделе «Предание о Вэй Яо» «Книги царства У» встречается сообщение, что на пирах последнего правителя царства У Сунь Хао, гости должны были выпивать не менее 7 шэнов вина, но ввиду особой благосклонности к Вэй Яо, придворному историку, ученому и политическому деятелю, который не мог выпить больше двух шэнов вина, Сунь Хао позволял ему «тайком подменять вино чаем»²⁴⁴. Царство У находилось в нижнем течении Янцзы. Известно, что использовать чай в качестве напитка начали жители Шу, которое находилось в верхнем течении р. Янцзы. Таким образом, традиция чаепития в виде «замены вина» пришла в царство У из Шу, чему должен был предшествовать довольно продолжительный период ее развития в пределах Шу. Более того, в упомянутой выше летописи «Записи государств к югу от горы Хуа» в разделе «Записи царства Шу» («*Шу чжи*») говорится: «В горах уезда Шэньфан производится хороший чай» и «Во всех горах Наньяня и Уяна производится знаменитый чай»²⁴⁵. Уезд Шэньфан, города Наньянь и Уян находились на территории современной провинции Сычуань, где в древности и было царство Шу. Это говорит о том, что во времена Восточной Цзинь чай уже производился во многих местах царства Шу. Эти и другие свидетельства вынуждают нас признать, что независимо от того, говорится ли в тексте «Контракта о покупке раба» Ван Бао о чае или нет, во времена династии Хань на территории царства Шу чай уже умели производить и, более того, традиция чаепития уже была распространена в высших слоях общества.

Итак, подведем некоторые итоги. На раннем этапе развития чайной культуры чай использовали в пищу, в качестве лекарства и в качестве напитка. У исследователей нет единого мнения относительно того, что было раньше. Некоторые ученые утверждают, что чай «сначала использовали в качестве подношения, затем в

²⁴⁴ Цит. по: Мэй Цинцин. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Шу дянь [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Литература о чае]. Ханчжоу, 2006. С. 13.

²⁴⁵ Цит. по: Чжун хуа ча дао (Китайский путь чая) / под общей редакцией Дин Ишоу. Хэфэй, 2007. С. 7.

пищу, затем в качестве лекарства и затем в качестве напитка»²⁴⁶. Другие считают: «Возможно наиболее ранний способ употребления чая – это употребление в сыром виде в качестве пищи, также возможно, что чай использовали в пищу в приготовленном виде. В то же время постепенно начинали принимать в жидком виде в качестве лекарства»²⁴⁷. Встречаются мнения, что чай начали «есть в сыром виде в качестве лекарства» и только позже в «приготовленном виде в пищу»²⁴⁸. Согласно другому мнению, чай начали использовать в пищу, благодаря чему постепенно обнаружили в нем лечебные свойства и начали использовать в качестве лекарства и только много позже – в качестве напитка²⁴⁹. Использование же чая в качестве подношения и прочего «было дополнением к использованию в пищу, в качестве лекарства и в качестве напитка»²⁵⁰.

Что же касается времени и места зарождения чайной культуры, то, исходя из свидетельств источников, можно сделать вывод, что использовать чай стали жители юго-западных районов современного Китая, восточных предгорьев Гималаев, трех современных провинций: Сычуань, Юньнань и Гуйчжоу, где в древности располагались царства Ба и Шу. Этнические китайцы, видимо, познакомились с чаепитием еще в IV в. до н.э., когда военная экспедиция во главе с Чжуан Цяо достигала земель к западу от Ба, в частности, района оз. Дяньчи в современной провинции Юньнань. Механизм первоначального внедрения чаепития в культуру китайцев остается не вполне ясным, т.к. восстановить его по имеющимся на сегодняшний день данным не представляется возможным. Однако можно предположить, что внедрение происходило в процессе метисации на низовом уровне – в результате вливания части аборигенного населения в состав китайского этноса, т.к. культурные элементы легче передаются вместе с их носителями. На такой вектор распространения употребления чая, а именно снизу вверх, косвенно указывает тот

²⁴⁶ Чэнь Чуань. Ча е тун ши [История чайной промышленности с древнейших времен до наших дней]. Пекин, 1984. С. 4.

²⁴⁷ Чжуан Ваньфан. Чжунго ча ши сань лунь [Сочинения по истории китайского чая]. Пекин, 1988. С. 26.

²⁴⁸ Лю Циньцзинь. Ча вэньхуа сюэ [Наука о чайной культуре]. Пекин, 2000. С. 12.

²⁴⁹ Чжун хуа ча дао (Китайский путь чая) / под общей редакцией Дин Ишоу. Хэфэй, 2007. С. 3.

²⁵⁰ Там же.

факт, что расслоение традиции употребления чая на чайную культуру ученых («*вэньжэнь ча вэньхуа*») и чайную культуру простых людей («*миньцзянь ча вэньхуа*») происходило постепенно и сопровождалось постепенным усовершенствованием технологии производства чая, которая становилась более трудоемкой. В результате наметились две тенденции: в высших слоях общества распространение получило употребление чая в чистом виде, что нашло отражение уже в «Оде чаю» Ду Юя, написанной в III в. н.э. (подробнее анализ этого произведения будет приведен ниже), а окончательно был закреплён в «Чайном каноне» Лу Юя в VIII в. н.э., анализ которого также будет приведен ниже. В низших же слоях общества большее распространение получило употребление чая, который варился вместе с различными вкусовыми и ароматическими добавками. Возможно это можно связать с тем, что для приготовления такого напитка можно было использовать чай более низкого качества и, соответственно, более доступный, а при необходимости и вовсе заменить его другими растениями, отвар из которых можно употреблять в пищу. Можно предположить, что немаловажную роль также играл тот факт, что такой чай был более сытным, что является более архаичным способом его употребления. Именно такой способ употребления чая получил распространение у многих некитайских народов, таких как тибетцы, монголы и другие.

Не позднее, чем к середине I в. до н.э. чаепитие получило широкое распространение среди китайцев, живших в царстве Шу. На это указывает тот факт, что во времена Западной Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.) с чаем уже были связаны определенные традиции употребления в различных этикетных ситуациях. На это же время приходится начало формирования собственно китайской чайной культуры.

1.3 Распространение чайной культуры в Китае с раннего средневековья до середины правления династии Тан (III–VIII вв.)

Распространению чая из царства Шу по территории всего Китая способствовали ряд условий. Некоторые из них более очевидны, другие же представляли собой явления много более комплексные, сложные и противоречивые по своему характеру. Среди таких факторов можно выделить *особенности социально–политической ситуации* в раннесредневековом Китае. Большую роль сыграли характер *этнокультурных процессов* и развитие *идеологических течений*, в том числе конфуцианства, даосизма и буддизма. Среди других факторов были *распространение стиля «ветра и потока» («фэн лю»)* и увлечение «чистыми беседами» («цин тань»); противоречивый статус *культуры винопития*, а также представления о *снадобьях–яо* и популярность, которую они приобрели в это время. В то же время *политическая раздробленность* и характер *этнических процессов* в Северном Китае являлись факторами, которые препятствовали распространению чая по территории всего Китая. Все эти факторы неразрывно связаны между собой, вытекают друг из друга, и потому должны рассматриваться комплексно.

Распад империи Хань, двадцатилетние междоусобные войны и последующее разделение страны на части с короткими промежутками объединения, стал одним из поворотных моментов в истории развития китайского этноса. Это время колоссальных перемен, которые затронули все сферы жизни китайского общества. Процессы, которые захватили китайское общество в III–VI вв. привели, по мнению М.В. Крюкова, к тому, что «*между ними (древними китайцами – М.Ш.) и современными китайцами, говоря словами К.А. Харнского, мы обнаруживаем сегодня примерно такие же качественные различия, как между древними римлянами и современными итальянцами*»²⁵¹. Традиционная китайская историография изображает этот период в крайне мрачных красках, как период «смутного времени»,

²⁵¹ Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 4.

период полного упадка как в политической, экономической и социальной сферах, так и в духовной жизни страны. Однако даже при поверхностном рассмотрении становится очевидно, что эпоха «смутного времени» была периодом расцвета культуры, который сопровождался развитием поэтического творчества, художественной прозы, живописи, скульптуры, философии, ботаники, минералогии, алхимии, медицины и т.д. Уникальность культурно–исторических процессов, которые имели место в III–VI вв., позволяют рассматривать этот период китайской истории как самобытный и непохожий ни на предшествовавшие ему, ни на те, что следовали за ним этапы развития китайского этноса.

Затяжная междоусобица, которая вспыхнула после народного «Восстания желтых повязок» (184 г.) привела к разделению страны на три части: северную, в долине р. Хуанхэ, которую к 205 г. полностью подчинил своей власти Цао Цао; юго–западную, где прочно обосновался Лю Бэй, который утверждал, что является потомком дома Хань; и южную – земли к югу от р. Янцзы, которые удерживал Сунь Цюань. В 220 г. Цао Пи, сын Цао Цао, принял императорскую печать от последнего императора Хань, и провозгласил создание новой династии – Вэй (или Цао–Вэй), которая ссылаясь на фарс с передачей символа государственной власти «более достойному» правителю, провозгласила себя преемницей Хань. Это положило конец формальному единству страны. Примеру Цао Пи последовали Лю Бэй и Сунь Цюань, которые провозгласили создание царств Шу (которое вошло в историю под названием Шу–Хань, так как Лю Бэй провозгласил себя императором Хань) и У (или Сунь–У) соответственно.

Цао Пи заложил новую систему военных поселений, которая стала основой могущества династии Вэй. Военные, беженцы и бродяги прочно оседали на пустующих землях на границах царства. Одновременно, власти признали право аристократов и военных на захваченные в годы междоусобиц земли и рабов. Активно Цао Пи взялся и за реформирование политической системы. Была создана новая система отбора и оценки кандидатов на государственные должности на основе

девяти рангов. Появился особый штат чиновников – «*чжун чжэн*» («беспристрастные и прямые»), в чьи обязанности входил отбор кандидатов и составление характеристик на них²⁵². Однако вскоре эта система превратилась в мощное оружие в руках местных влиятельных кланов, которым государственной власти было нечего противопоставить. К 40-м годам III в. влиятельный род Сыма последовательно устранил всех остальных конкурентов, и в 265 г. Сыма Янь узурпировал власть, создав новую династию – Цзинь (265–420 гг.), которая вошла в историю как Западная Цзинь (265–316 гг.) и Восточная Цзинь (317 – 420 гг.)²⁵³.

В то же время на юго-западе, в царстве Шу, активную колонизаторскую деятельность вели Лю Бэй и его легендарный министр Чжугэ Лян. Окруженное с юга, запада и севера местными некитайскими племенами, царство Шу военными и экономическими средствами осваивало прилегающие территории. Однако добиться прочных позиций внутри царства Лю Бэй так и не удалось. Хотя ключевые посты в центре и на местах занимали ставленники Лю Бэя, должности в местной администрации на наследственной основе занимались выходцами из, так называемых, «сильных домов», которые были «крупными хозяйственными и социальными объединениями, опиравшимися на подневольный труд личностнозависимого населения»²⁵⁴. Это были крупные частные землевладельцы, которые были безразличны к амбициям Лю Бэя и его сына Лю Шаня (занял трон после смерти отца) и которые преследовали лишь свои интересы. Ослабившие царство карательные походы против восстающих аборигенных племен и внутренняя неустойчивость политической обстановки привели к тому, что 263 г. при полном равнодушии местного населения царство Шу было покорено войсками царства Вэй и было присоединено к нему.

Иначе развивались события на Юге Китая в царстве У. Противостояние Севера и Юга, которого не знала история Китая, стало ключевой характеристикой раннего

²⁵² Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 15.

²⁵³ Там же. С. 16.

²⁵⁴ Там же. С. 38.

средневековья. Политическое, экономическое и культурное разделение страны на северную и южную части имело настолько серьезные последствия, что Л.Н. Гумилев считал возможным говорить о выделении к VI в. из населения Северного и Южного Китая двух новых этносов²⁵⁵. И хотя этот вывод не является общепринятым, нужно заметить, что противопоставление «северян» и «южан» имеет место в Китае вплоть до настоящего времени.

В управлении царством Сунь Цюань сделал ставку на союз с военными и представителями влиятельных цзяннаньских (земли к югу от р. Янцзы) кланов. Он основал сеть военных поселений, в которых полководцы имели практически ничем не ограниченную власть и быстро становились крупными земельными собственниками. Однако очень скоро стало очевидно, что двор не в силах контролировать военные поселения, которые превратились в «крупные вотчинные хозяйства»²⁵⁶. С другой стороны, Суней теснили придворные аристократы, которые в своем богатстве и могуществе уже им не уступали. В итоге это привело к тому, что в 280 г. царство У было покорено войсками царства Цзинь. Страна на время была объединена.

Однако этому объединению не суждено было продлиться долго. Рост крупной земельной собственности продолжался и привел к полной парализации административной системы. Смерть Сыма Яня дала толчок к началу ожесточенной войны за власть между восьмью родственниками–ванами правящей фамилии Сыма, которая в историю вошла под названием «Смуты восьми ванов». Воспользовавшись удобным моментом, сюнну в 311 г. захватили Лоян, а в 316 г. – Чанань и пленили цзиньских императоров Хуай–ди, а затем Минь–ди. С этого времени центральная равнина превратилась в арену постоянных боевых действий, где одни «варвары» сменяли других, пока к середине V в. здесь не установилась единоличная власть выходцев рода Тоба, чья династия Тоба Вэй (Северная Вэй 386–534 гг.) правила

²⁵⁵ Гумилев Л.Н. Хунны в Китае: три века войны Китая со степными народами. М., 1974. С. 233.

²⁵⁶ Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 19.

Севером почти столетие.

Что же происходило на Юге? С падением западно-цзиньской империи отпрыск рода Сыма в 317 г. при поддержке влиятельных южных кланов провозгласил себя следующим императором Цзинь и перенес столицу в г. Цзянье, который был переименован в Цзянькан. Вторжение северных кочевников на территорию Центральной равнины спровоцировало переселение огромного количества населения в поисках убежища на Юг, где продолжала существовать собственно китайская государственность. Однако картина, которая предстала перед глазами беженцев со среднекитайской равнины в Цзяннани, выглядела как совершенно иной мир, не похожий на родной, экзотический край. И это было обусловлено не только совершенно иными природно-климатическими условиями: язык, одежда, пища, привычки, все здесь отличалось. Первое время переселенцы селились компактно, давая имена родных мест своему новому пристанищу. Однако уже к середине IV в. правительство начинает принимать меры по преодолению разделения общества на северян и южан. К тому же, в это время самим северянам пришлось смириться с тем, что Цзяннань – не временное пристанище, а новое место жительства²⁵⁷. Тем не менее, дистанция между северянами и южанами сохранялась вплоть до V в., когда под северянами и южанами стали пониматься собственно жители Северного Китая, испытавшие на себе влияние северных племен, и жители Южного Китая, где шел активный процесс ассимиляции южных племен *юэ* и *мань*.

В 420 г. ослабленная придворными интригами и народным восстанием Восточная Цзинь была низложена полководцем по имени Лю Юй, который провозгласил свою династию Сун (420–479 гг.). С этого начался период Южных династий (420–589 гг.), когда престол на Юге занимали, сменяя друг друга, четыре династии: Сун (420–479 гг.), Ци (479–502 гг.), Лян (502–557 гг.) и Чэнь (557–589 гг.). Согласно характеристике Л. Е. Бежина: «В политическом смысле это были времена кровавые и жестокие, отличающиеся от предшествующих веков лишь тем, что

²⁵⁷ Китайский этнос... С. 24.

масштабы творимого в стране хаоса как бы сузились: столкновения на поле боя уступили место дворцовым заговорам и интригам»²⁵⁸. В то же время почти пятидесятилетнее правление императора Лян У-ди (502–549 гг.) можно назвать расцветом Южных династий. На это же время, при правлении императора Юань Кэ (500–516 гг.), пришелся расцвет Северных династий. Однако к середине VI в. обе династии пришли в упадок. На Севере Вэй сначала в 534 г. разделилась на Западную (534–556 гг.) и Восточную (534–550 гг.) Вэй, где вскоре были основаны Северная Чжоу (557–581 гг.) и Северная Ци (550–577 гг.) соответственно. Затем в результате государственного переворота в Северном Ци, которое к тому времени уже покорило Северное Чжоу, было провозглашено воцарение династии Суй (581–618 гг.). Вскоре после этого в 589 г. войска Суй переправились через р. Янцзы и взяли Цзянькан. Китай снова был объединен и закончился длительный период Шести династий.

Драматическая история раннесредневекового Китая, которая сопровождалась, как показано выше, кровопролитными войнами и мятежами, придворными интригами и государственными переворотами, разрушением городов и их воссозданием, переселением огромных масс населения в поисках мира и покоя, в то же время была историей расцвета новой культуры, которая хотя генетически и была связана с культурой предшествующих эпох, но в то же время уверенно заявила о своей самобытности. Распространение буддизма требовало перевода на китайский язык обширной буддийской литературы, куда наряду со священными текстами входили философские сочинения, истории о буддийских святых, нравоучительные рассказы, волшебные сказки и повести о чудесах, что обогатило китайскую литературу новыми сюжетами и жанрами. Появилась и обширная даосская литература, которая тоже не ограничивалась литературой, касающейся вопросов веры. Развивалась народная повествовательная литература, появлялись новые герои²⁵⁹.

²⁵⁸ Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. М., 1982. С. 13.

²⁵⁹ Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977. С. 517–524.

В то же время в образованной среде значительных высот достигают другие жанры литературы – изящная словесность и лирическая поэзия. В это время жили и творили такие крупные поэты как Цао Цао, Цао Пи, Цао Чжи, «Семь мужей из Цзяньань», «Семь мудрецов из бамбуковой рощи», которые были глашатаями нового стиля жизни, воспевавшими ее самоценность, радость винного забытья и отстраненного эпикурейства. Простую жизнь среди «полей и садов» воспел один из величайших поэтов Китая Тао Юаньмин. Се Линюнь воспел природу, и считается основателем поэтической традиции «стихов гор и вод». Большое развитие получила народная песенная поэзия жанра «Юэфу», которая на Юге стала любовной лирикой, а на Севере воспела молодецкую удаль. Само по себе слово стало эстетической категорией, изящное слово должно было выражать высокие устремления души, ведь согласно мнению создателя крупнейшего памятника по теории литературного творчества «*Вэнь синь дяо лун*» («Резной дракон литературной мысли»): «Устремления души есть основа произведения, а слово – его уток»²⁶⁰.

Расцветает в это время и живопись: появляются и утверждаются новые жанры, такие как пейзажная живопись «гор и вод», живопись «цветов и птиц», портретная живопись; появляются работы по теории живописи, такие как «*Хуа шань шуй сюй*» («Введение в пейзажную живопись») Цзун Бина и «*Гу хуа пинь лу*» («Заметки о категориях старинной живописи») Се Хэ. Последняя считается первым целостным китайским произведением по теории живописи. Крупнейшим художником этого времени несомненно был Гу Кайчжи, который поднял портретную живопись на новую высоту, также он писал в жанрах «гор и вод» и «цветов и птиц». Крупными художниками были Цзун Бин, Ван Вэй, Лу Таньвэй и многие другие. Чжан Сэню обогатил китайское искусство индийской техникой, когда при помощи цветных красок он наносил рельефное изображение. В соединении поэзии и живописи родилось новое искусство – каллиграфия, чьим непревзойденным мастером стал Ван

²⁶⁰ Фэн Чуньтянь. «Вэнь синь дяо лун» ши и [Толкование книги «Резной дракой литературной мысли»]. Цзинань, 1986. С. 197.

Сичжи.

С развитием буддизма широкое распространение получила монументальная скульптура, настенная роспись и фреска, архитектура также впитывала новые техники и стили ²⁶¹. Удивительные успехи были достигнуты и в области рационального знания: даосизм стимулировал развитие ботаники и минералогии, алхимии, медицины и астрономии. Развивалась математика. Китайская философия переживала период бурного развития: появлялись новые школы и течения, развивались старые. В новом осмыслении даосской классики родилось *сюаньсюэ* («Учение о таинственном», «Темное учение»), которое, в основном, связано с именами Ван Би, Хэ Яня, Го Сяна и Сян Сю. Их труды приобрели вид комментариев к «*Дао-дэ Цзину*» Лао-цзы, «*Чжуан-цзы*» и «Книге перемен», которые они называли *саньсюань* («Три таинственных»). Они развивали философские аспекты даосского учения с очевидным упором на разработке онтологической проблематики. В западной науке эта школа известна под названием «неодаосизма». Представители *сюаньсюэ* искали синтез учения Лао-цзы и Чжуан-цзы и конфуцианской идеологии, пытались решить вопрос о том, как соотносится «природа» (*цзы жань*) и «учение об именах» (*мин цзяо*), рассуждали о природе «наличия/бытия» (*ю*) и «отсутствия/небытия» (*у*). Таким образом, «...теоретики *сюаньсюэ* заложили фундамент идеологического синкретизма китайского средневековья, который создал благоприятную почву для восприятия и усвоения образованными верхами Китая буддизма»²⁶².

На это время приходится активное распространение буддизма в Китае. При поддержке правителей возводились храмы и монастыри, переводилась буддийская литература, приезжали буддийские проповедники из Средней Азии и Индии, куда в свою очередь отправлялись китайские ученые монахи. Своим появлением буддизм

²⁶¹ Цзи Юньхуа, Ян Цзиго. Чжун го вэнь хуа цзянь ши: Чунь цю чжань го цинь хань вэй цзинь нань бэй чао [Краткая история культуры Китая: эпохи Весен и осеней, Сражающихся царств, Цинь и Хань, Вэй, Цзинь и период Южных и Северных династий]. Пекин, 2004. Т. 1. С. 172–185.

²⁶² Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 197.

принес новые идеи, вокруг которых развернулась серьезная полемика, в частности, обсуждались три вопроса: о смертности души, о причинно—следственной связи и кармическом воздаянии и о перерождении²⁶³.

В массах простого населения огромное распространение получил даосизм. В это время в даосизме выделяется философское и религиозное направление, в последнем носителем знания был не рафинированный философ, а более близкая широким слоям населения фигура – шаман, колдун, заклинатель, который готовил зелья и изгонял болезни.

Даже из этой краткой характеристики становится очевидно, что на период раннего средневековья в Китае приходится расцвет интеллектуальной жизни. И в такой обстановке широкое распространение на Юге Китая получает чай.

Согласно общепризнанному и среди китайских, и среди зарубежных исследователей мнению, именно на это время (III–VI вв.) приходится формирование собственно китайской чайной культуры. Согласно мнению профессора Ван Лин, о появлении чайной культуры, как таковой, можно говорить только начиная со времени двух Цзинь (265–420 гг.), когда в среде ученых и аристократов чай стал выступать в качестве альтернативы вину²⁶⁴. Вино (как собирательное название для всякого алкоголя), издревле играло важную роль в китайском обществе, без него не обходились ни ритуалы, ни банкеты и застолья. За многие века сформировалась богатая культура винопития. Однако, наряду с важной ролью в жизни общества, вино нередко становилось настоящей трагедией государственного масштаба. Согласно остроумному замечанию В. Мэйера и Э. Хо вино было «настоящим могильщиком династий»²⁶⁵.

Вино с глубокой древности знакомо предкам китайцев. Среди археологических находок неолитической культуры *Яншао* были обнаружены малые керамические

²⁶³ Китайский этнос... С. 187–191.

²⁶⁴ Ван Лин. Лян цзинь чжи тан ву инь ча чжи фэн юй чжун го ча вэнь хуа дэ мэн я юй син чэн. [Обычай чаепития в период между династиями две Цзинь и Тан, зарождение и формирование китайской чайной культуры] // Ча дэ ли ши юй вэнь хуа: 90 Хан чжоу го цзи ча вэнь хуа янь тао хуэй лунь вэнь сюань цзи [Сб. ст. ханчжоуского международного симпозиума по чайной культуре: «История и культура чая», 1990 год]. Ханчжоу, 1991. С. 20.

²⁶⁵ Mair V.H., Hoh E. The True History of Tea. London, 2004. P. 34.

сосуды, чаши, а среди находок, принадлежащих неолитической культуре *Луншань* – ритуальные чаши *цзунь*, *цзя*, *хэ*, чаши на высокой ножке, маленькие винные кувшины и т.д., которые использовались для хранения, подношения и употребления вина²⁶⁶. Легенды связывают изобретение вина с именами И Ди, дочери Яо, которая научилась делать вино при сяске Великом Юе (2205 – 2196 гг. до н.э.) и Шао Кана, шестого сяского вана, который научился делать вино из закваски на основе злаков. Вино, которое пили древние предки китайцев, не перегонялось, готовилось на основе ферментации злаков или фруктов и было слабоалкогольным. Крепкое же вино, которое называли *шаоцзю* (подогретое вино), появилось только во времена династии Тан (618–907 гг.) и как считают некоторые специалисты, уже проходило дистилляцию²⁶⁷.

С древнейших времен правители издавали специальные указы о запрете употребления вина. Согласно записи, которая встречается в 23 главе «*Чжань го цэ. Вэй цэ*» («Планы сражающихся царств. Планы царства Вэй»), первый такой «запрет» исходит от одного из первых людей, кто попробовал вино. «Дочь Шуня по имени И Ди приготовила прекрасное вино и поднесла его Юю. Юй выпил вино и оно показалось ему сладким, но он тут же прогнал И Ди, запретив ей впредь готовить вино и сказал: «В будущем обязательно будут такие, кто из-за пристрастия к вину разрушат государство»²⁶⁸. В главе «*Цзю гао*» («Наставление о вине») «*Шу цзин*» («Книга документов», другое название – «*Шан шу*», «Почтенные писания») Чжоу–гун, регент при втором правителе династии Чжоу – Чэн–ване, наставляет Фэна, которому вверяется управление уделом Мэй в борьбе с пьянством на подчиненной ему территории. Чжоу–гун осуждал пьянство иньских правителей, указывая на то, что именно любовь к алкоголю привела к упадку Инь. Употребление вина ограничивалось ритуальными целями, тех же чиновников, кого застанут

²⁶⁶ Цинь Юнчжоу. Чжун го шэ хуэй фэн су ши [История обычаев китайского общества]. Цзинань, 2000. С. 88.

²⁶⁷ Чжун го шэ хуэй... С. 90.

²⁶⁸ Го Жэньминь. Чжань го цэ цзяо чжу си нянь [«Планы сражающихся царств» с комментариями]. Чжэнчжоу, 1988. С. 474.

употребляющими алкоголь в компании, он велел высылать в Чжоу, где им грозила смертная казнь²⁶⁹. Фактически это был первый указ о запрете алкоголя, который подразумевал суровые наказания за неритуальное использование алкоголя.

Подобные указы издавались и при династии Цинь, и при Хань, и при последующих династиях. В то же время в исторических источниках встречаются сведения о том, что по различным поводам правитель «из милости» мог специальным указом санкционировать большие пиры (*пу*), некоторые из которых длились до 5 дней, а иногда даже дольше²⁷⁰. Это говорит о том, что употребление вина представлялось древним китайцам актом отнюдь не профанным и регулировалось нормами ритуала—*ли*. Ортодоксальная конфуцианская идеология впитала традиционно серьезное (на грани с настороженным) отношение к алкоголю и рассматривала вино, в первую очередь, в качестве одного из центральных предметов ритуальной деятельности. То есть ценностью обладало не вино само по себе, но его социальная функция. Винопитие было важным элементом социального взаимодействия. Поэтому злоупотребление алкоголем рассматривалось как серьезное нарушение правил благопристойности. В «*Ли цзи*» («Записи о правилах благопристойного поведения» или «Записи о ритуалах»), одном из главных канонических трудов, посвященных «*Ли*» (ритуал / благопристойность), который вместе с «*И ли*» («Церемонность и благопристойность») и «*Чжоу ли*» называют «*Сань ли*» («Три [книги о] благопристойности»), встречаются сообщения, которые регламентируют употребление вина. Так, в главе «*Цюй ли*» («Подробные разъяснения правил благопристойности») говорится: «Пока старший не осушил кубок, младший не смеет пить»²⁷¹. Далее в главе «*Юй цзао*» («Жемчужные нити, которые венчают парадный головной убор правителя») отмечается: «Если правитель [во время винного застолья] милостиво жалует [сановнику] кубок вина, [чиновник должен]

²⁶⁹ The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism / translated by J. Legge. Oxford, 1899. Part 1: The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Gsiao King. P. 171–179.

²⁷⁰ Сыма Цянь. Ши цзи [Исторические записки]: в 2 т. / Чжун хуа вэнь хуа мин чжу дянь цзи цзин хуа [Избранные шедевры классики китайской культуры]; под общ. ред Чай Хуа. Харбин, 2004. Т. 1. С. 69.

²⁷¹ Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык]: в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. Гуйян, 2009. Т. 1. С. 22.

встать со своего места, совершить земной поклон²⁷² и с уважением принять кубок, [затем] вернуться [на свое] место, выразить почтение и выпить. После того как выпил правитель, [полагается] передать пустой кубок [церемониймейстеру]. [Когда] благородный муж пьет вино, первый кубок выпивает с серьезным выражением [лица], второй кубок выпивает с мягким дружелюбным и почтительным выражением. [Согласно правилам] благопристойности, на третьем кубке [полагается] остановиться, [поэтому, выпив третий кубок, сановник] с радостным почтением уходит»²⁷³. В то же время из содержания главы «Янь ли» («Правила благопристойности во время пира») другого древнего текста «И ли» становится очевидно, что во время официального пира «количеству [выпитых] кубков нет счета»²⁷⁴. Очевидно, что винопитие не ограничивалось этикетными ситуациями и ритуальными нуждами. Аромат вина всегда будоражил в сознании картины веселого пира в приятной компании. Так, например, в «Ши цзине» («Книга песен и гимнов») неоднократно встречаются восторженные, удивительно красивые и трогательные упоминания о пирующих друзьях:

Ковши и чаши ставьте в ряд
И выпьем вволю. С нами вновь
Согласье, радость и любовь,
Ковши и чаши ставьте в ряд...²⁷⁵

(«Братская любовь», пер. А. Штукина)

Или:

Ныне вином напоил допьяна,
Данный тобою прекрасный обед.
Тысячи лет да живешь, государь!

²⁷² Ци шоу – самый уважительный из девяти видов поклонов.

²⁷³ Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык]: в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. Гуйян, 2009. Т. 1. С. 442.

²⁷⁴ Ли Цзинлинь. И ли и чжу [«И ли» с переводом на современный язык и комментариями]. Чанчунь, 1995. С. 136.

²⁷⁵ Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / пер. с китайского. М., 2004. С. 222.

Светлое счастье твое да растет!...²⁷⁶

(«Ода хозяину пира», пер А. Штукина)

Или:

Густая, густая повсюду роса –

Без солнца не высохнут росы кругом...

Мы длим свою радость, мы пьем в эту ночь –

Никто не уйдет не упившись вином....²⁷⁷

(«На пиру», пер А. Штукина)

В оде «Пир» из раздела «Да Я» («Великие оды») описан пир, дававшийся главой знатного рода своим родичам после храмового жертвоприношения общему предку»²⁷⁸.

Но встречаются и наставления о необходимости сохранять благопристойный вид во время возлияний и знать меру в своей страсти к винопитию:

Кто ровен и мудр, хоть и выпьет вина,

Себе господин, в нем приятность видна.

А кто неумен да невежда притом,

День за днем все больше сидит за вином.

Но каждый да помни о долге своем:

Судьбу утерав не воротишь потом! ...²⁷⁹

(«Ода о воспитании», пер А. Штукина)

Поэтому даже во время веселого застолья напиваться допьяна было не допустимым. Как говорил Чуньюй Кунь Вэй-вану, правившему во времена Борющихся царств: «Когда винный пир достигает предела – начинается беспорядок, когда радость достигает предела – приходит печаль»²⁸⁰. Согласно «Суждениям и беседам» («Лунь юй»), где записаны наставления и истории из жизни Конфуция, в

²⁷⁶ Конфуций. Изречения... С. 321.

²⁷⁷ Там же. С. 233.

²⁷⁸ Там же. С. 409.

²⁷⁹ Там же. С. 260.

²⁸⁰ Сыма Цянь. Ши цзи [Исторические записки]: в 2 т. / Чжун хуа вэнь хуа мин чжу дянь цзи цзин хуа [Избранные шедевры классики китайской культуры]; под общ. ред Чай Хуа. Харбин, 2004. Т. 2. С. 530.

главе «*Сян дан*» («В своей деревне»), также встречаем: «И лишь в вине [Конфуций] себя не ограничивал, но не напивался допьяна»²⁸¹.

Однако со времени ханьского У-ди (141–87 гг. до н.э.), который ввел монополию на производство и продажу вина и следующего императора Хань Чжао-ди (87–74 гг. до н.э.), который ввел налог на алкоголь, жесткая позиция правительства в отношении употребления алкоголя начинает смягчаться. Алкоголь начал приобретать широкое распространение в народе: теперь каждый праздник сопровождался винным застольем, так называемым «винным пиром». Так, например, в доциньский период во время свадебной церемонии было не принято устраивать пиры и бурно праздновать, вместо этого новобрачные «вместе [разделяют] жертвенное мясо с [одного ритуального] подноса и из парных чаш (*инь* – *М.Ш.*) ополаскивают рот вином»²⁸². Однако специальным указом ханьского Сюань-ди, который вышел в 56г. до н.э., снимался запрет на большие пиры односельчан. Поводом для такого решения послужило то, что «свадебный обряд – важное дело в жизни людей..., а запрет людям собираться вместе и за пиром отпраздновать [это событие] ведет к нарушению правил благопристойности среди односельчан и лишает их возможности насладиться радостным событием. [Это] не верный способ управлять народом»²⁸³. Стали популярными различные застольные игры, тем более, что поводов собраться за чаркой стало больше, а главное – это стало возможно.

Иначе воспринимали алкоголь даосские мыслители. Вино для них не было средством показать свои манеры. Как говорил Чжуан-цзы, великий даосский философ, вложив свои слова в уста старого рыбака: «На пиру главное – веселье»²⁸⁴. Пьяный человек не скован нормами благопристойности, он как бы находится вне их. Алкогольное забытие срывает с него все наносное, искусственное, и в человеке

²⁸¹ Лю Цзунчи. *Лунь юй цзе ду* [«Лунь юй» с подстрочными комментариями]. Гуйян, 2009. С. 152.

²⁸² Люй Юнкай, Люй Южэнь. *Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык]*: в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. Гуйян, 2009. Т. 2. С. 864.

²⁸³ Бань Гу. *Хань шу*. [Книга [династии] Хань]: в 11 т. Шанхай, 1962. Т. 1. С. 265.

²⁸⁴ Чжуан цзы. *Цзинь чжу цзинь и [«Чжуан-цзы» с современными комментариями и переводом на современный язык]* / под ред. Чэнь Гуин. Тайбэй, 1999. С. 841.

начинает проявляться его естественность. «[Когда] весело пьешь вино – не выбираешь для него посуды»²⁸⁵. Более того, напившись допьяна, человек покидает этот мир условностей, упав с повозки, он «хоть и ударяется больно, но не разбивается насмерть... его дух целостен. Сидя в повозке, он этого не знает, упав с нее, этого не знает. Смерть и жизнь, удивление и страх не находят места в его сердце... Если человек может достичь такой полноты в вине, то какой полноты он может достичь в Небе»²⁸⁶. Для того, кто пребывает в самозабвенном опьянении, кто достиг таким образом «целостности духа», стирается граница между сном и реальностью. Это состояние удивительно поэтично описано в притче Чжуан-цзы: «Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка, привольно порхающая куда ей угодно, бабочка, которая не знает, что она [Чжуан] Чжоу. Проснувшись вдруг, [он] понял, что [он Чжуан] Чжоу. Он не знал, снилось ли [Чжуан] Чжоу, [что он] бабочка [или же] бабочке снится, [что она Чжуан] Чжоу?»²⁸⁷. И это свойство алкоголя делало его напитком не только для ритуальных нужд или веселой пирушки, но и верным спутником тех, кто, разочаровавшись в мире, искал от него убежища.

Падение авторитета конфуцианства и его критика, которая началась в конце правления династии Хань, привели к значительному идеологическому раскрепощению личности. И хотя конфуцианство оставалось официальной идеологией бюрократического аппарата, это пошатнуло морально-этические основы общества. Критика в адрес конфуцианства звучала еще со времен Ван Чуна, философа, который жил во времена Восточной Хань (25–220 гг. н.э.). Основным объектом его критики было не само по себе учение Конфуция, но идеи жившего во II в. до н.э. философа–конфуцианца Дун Чжуншу, который был министром при ханьском У-ди (140–87 гг. до н.э.) и с именем которого связывают превращение конфуцианства из этического учения в идеологию управления государством. По инициативе Дун Чжуншу была введена система государственных экзаменов на

²⁸⁵ Чжуан цзы... С. 841.

²⁸⁶ Там же. С. 487.

²⁸⁷ Там же. С. 99.

чиновничьи должности, в основе которых лежало изучение конфуцианской классической литературы. Также именно он предложил ханьскому У-ди «искоренить сто школ и почитать только конфуцианскую ученость»²⁸⁸. Однако «конфуцианская ученость» в трудах Дун Чжуншу была синтезом идей, где сплелись и идеи Чжуан-цзы, идеи школы инь-ян и пяти стихий, и некоторые положения легистов. Важное место в философии Дун Чжуншу занимала идея «Небесного предопределения» («Тянь мин»), согласно которой все, что происходит в мире обусловлено волей Неба. Он наделил Небо антропоморфными чертами прямо указав на то, что «[Человек] может родить человека, [но человек] не может сотворить человека. Создает человека Небо. Человек благодаря Небу становится человеком, Небо – предок человека, поэтому человек походит на Небо»²⁸⁹. Согласно этой концепции, правитель по воле Неба становится правителем, от Неба получает «мандат» на управление народом от имени Неба. Через правителя Небо проводит свою волю. Согласно этим построениям человек отнюдь не был предоставлен сам себе, над ним всегда возвышалось Небо, одаривая его за заслуги или же наказывая за проступки²⁹⁰.

С падением династии Хань и вступлением Китая в период «смутных времен» III–VI вв., для интеллектуальной элиты общества стало очевидно, что развитие конфуцианства, как государственной идеологии, зашло в тупик. Оно больше не могло удовлетворить духовных потребностей образованных людей. Они стали обращаться к богатому наследию даосских мыслителей. Бесконечная борьба за богатство и власть неизбежно приводила к тому, что какой-то знатный род вытеснял другой, кто-то оставался на периферии политической жизни. Сама эта политическая жизнь изменила облик. Канула в лету незыблемость конфуцианского благочестия, успехов в службе при дворе добивались те, кто более умело плел интриги и заговоры. Вытесненные из центра политической жизни высокообразованные представители

²⁸⁸ Хуа Югэн. Дун чжу ншу сы сян ян цзю [Исследование идей Дун Чжуншу]. Шанхай, 1992. С. 79.

²⁸⁹ Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу [Обильные росы «Весен и осеней» с современными комментариями и переводом на современный язык] / коммент. Лай Яньюань. Тайбэй, 1984. С. 282.

²⁹⁰ Подробнее о концепции «Тяньжэнь ганьин» [Взаимодействии Неба и человека] см., например: Хуа Югэн. Дун чжу ншу сы сян ян цзю [Исследование идей Дун Чжуншу]. Шанхай, 1992. С. 31–32.

аристократических родов, как будто чувствовали свою ненужность миру, невозможность применить свои таланты и реализовать свои способности. Они искали убежища от окружающей их реальности, с которой они не хотели и не могли мириться, в вине. Они восхищались Чжуан-цзы, его умением «беззаботно странствовать» (*сяо яо*) и «сидеть в забвении» (*цзо ван*), и вино помогало им приблизиться к этим идеалам. Всем своим существом они выражали самоценность человеческой жизни, стремясь выйти за пределы обыденных представлений о морали, которые казались им ханжескими. Они презирали и всячески попирали общепризнанную мораль и правила благопристойности. Этих людей называли «*мин ши*» («знаменитости» или «славные мужи»), «так называли людей, не сковывающих себя в проявлении индивидуальности, не подчиняющихся общепринятым меркам, а словно творящих свою жизнь по законам искусства»²⁹¹.

Своим примером они являли новый стиль жизни, который называли «ветер и поток». Представители «ветра и потока» искали самовыражения, не омраченного социальными условностями. Часто это принимало вид экстравагантного поведения или, как называли это современники – «*фан дань*» («самодурство и распущенность»), таких как разгуливание в обнаженном виде, нарушение норм сыновней почтительности, «ослиный рев» и т.д. В «Новом изложении рассказов, в свете ходящих» («*Ши шо синь юй*»), составленном в V в. Лю Ицином, сборнике остроумных высказываний и историй из жизни выдающихся представителей интеллектуальной элиты общества с конца II по начало V вв., который является важным источником по истории и культуре Китая того времени, есть целая глава под названием «*Фан дань*» («Самодурство и распущенность»), где приводится множество примеров подобного поведения «знаменитостей». Для наглядности, приведем один, откровенно комичный случай из истории жизни Лю Лина, знаменитого представителя кружка интеллектуалов «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» («*Чжу линь ци сянь*», конец 50–х гг. III в.), который славился своей страстью к алкоголю.

²⁹¹ Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. М. 1982. С. 9.

«[Однажды] Лю Лин [выпив слишком много] болел с похмелья. Сильная жажда [мучила его]. [Он] попросил жену [принести ему] вина. Жена вылила вино и разбила чарку, громко зарыдав [она] увещевала [мужа]: «Ты пьешь слишком много [вина], [это] не способ заботиться о [своем] здоровье. Ты должен бросить [питьь]!». [Лю] Лин ответил: «Хорошо. [Но] я не могу сам бросить, единственный способ – вознести молитву духам предков, дать им клятву больше не пить [вина]. Пойди приготовь [жертвенное] вино и мясо [для молитвы]». Жена сказала: «Как скажешь». [Она] поставила [жертвенное] вино и мясо перед [изображением] духа [предка] и позвала [Лю] Лина [вознести] молитву [и дать] клятву. Встав на колени [Лю] Лин молился: «Урожденный Лю Лин, известный [своим пристрастием к] вину. [За] раз [могу выпить] один ху. [Мне нужно] пять доу [вина], [чтобы] излечиться от похмелья. Слов жены никак не могу послушать». [Сказав это он] выпил [жертвенное] вино, съел мясо [и тут же] захмелев, упал [и уснул]»²⁹².

Там же рассказывается о том, как Жуань Цзи, самый старший из «Семи мудрецов», вопреки запрету употреблять вино на похоронах и во время ношения траура, пил вино и ел мясо.

Однако попирает погребальный ритуал начал не Жуань Цзи. Хе Янь, один из основоположников философской школы *сюаньсюэ* (Учение о сокровенном), который жил во времена Троецарствия, был также знаменит приверженностью к приему особых снадобий (*яо*). Снадобья были известны со времен Борющихся царств (475–221 гг. до н.э.) и среди августейших приверженцев приема снадобий был даже Цинь Ши-хуан (221–210 гг. до н.э.) и особенно ханьский У-ди (правил 140–87 гг. до н.э.). Однако Лу Синь в своей статье, посвященной влиянию принятия снадобий и употребления алкоголя на литературное творчество эпох Вэй и Цзинь, называет именно Хэ Яня «основоположником принятия снадобий»²⁹³. Причиной такому

²⁹² Гань Бао, Лю Ицин. Соу шэнь цзи. Ши шо синь юй [Записки о поисках духов. Новое изложение рассказов в свете ходящих] / коммент. Цянь Чжэминь. Чанша, 1989. С. 180.

²⁹³ Лу Синь. Вэй цзинь фэн ду цзи вэньчан юй яо цзи цзю чжи гуань си [Взаимосвязь стиля жизни времен Вэй – Цзинь и литературного творчества со снадобьями и вином] // Лу Синь вэнь сюань [Избранные произведения Лу Синя] / под ред. У Сяомин, Ван Дэфэн. Шанхай, 2011. С. 271.

утверждению является то обстоятельство, что Хэ Янь первым начал принимать и ввел моду на употребление порошкообразного снадобья, которое называлось «*у ши сань*» («Порошок пяти минералов»). В настоящее время точный состав этого снадобья не известен, однако согласно предположению Лу Синя, в его состав входили: сталактиты, сера, один из видов кварца, аметист и красная каменная смола (разновидность железистой глины, содержащей кремниевую кислоту, которая используется в китайской медицине).

Лу Синь сравнивает увлечение знатных и состоятельных людей этим порошком с распространением употребления опиума в конце династии Цин²⁹⁴. Этот порошок был ядом. После его принятия человека бросало то в жар, то в холод. Неосторожное употребление порошка могло привести к летальному исходу. Принимать порошок могли позволить себе только состоятельные люди, так как после принятия было необходимо снять одежду, опрыскивать тело холодной водой и есть холодную пищу, даже если человека бросало в холод, поэтому этот порошок также называли «*хань ши сань*» («Порошок холодной пищи»). Подогретым можно было употреблять только вино.

Если после принятия порошка съесть горячее или одеть теплую одежду – снадобье не сможет «раствориться» (распространиться по телу) и это приведет к смерти. Это повлияло на появление новых этнографических черт в традиционной одежде. Так как после принятия порошка нельзя было одевать теплую плотную одежду, в моду вошло легкое широкое платье. К тому же, само прикосновение грубой одежды к коже было неприятным и даже травмировало ее, поэтому принимавшие порошок отдавали предпочтение старой одежде, которую с тем же умыслом редко стирали. Это приводило к тому, что в одежде заводились вши. Поэтому Лу Синь иронизирует, что «вши занимали в обществе того времени очень важное место»²⁹⁵. Вши стали спутниками образованного вельможи, и даже подверглись эстетически–

²⁹⁴ Лу Синь... С. 271.

²⁹⁵ Там же.

ироническому осмыслению в фразе: «Ведя беседу ловить вшей [на одежде]»²⁹⁶. Носить тугие туфли после принятия порошка было тоже неудобно, поэтому в моду вошли легкие сандалии. Вслед за принимавшими порошок аристократами, мода на ношение такой одежды распространилась даже среди тех представителей знати, кто не принимал порошок.

Также пока порошок растворялся в теле нельзя, чтобы желудок оставался пустым, поэтому у принимавших порошок была особая диета. Из-за этого они не могли соблюдать, в частности, ритуалы, связанные с ношением траура и другие конфуцианские предписания относительно пищи и напитков во время проведения ритуалов. Эти особенности стали причиной для утверждений будущих поколений конфуцианцев о развратности и распущенности нравов времен Вэй и Цзинь. Сведения об употреблении порошка пяти минералов встречаются вплоть до времен династии Тан (618–907 гг.), когда он постепенно вышел из употребления.

Но вернемся к вину. Вино было для «знаменитостей» больше чем источником чувственных удовольствий или способом весело провести время в компании друзей. Это был символ отрешенности от мира, символ духовного поиска. Что же искали «знаменитости» в вине? Чарка с вином в руке «знаменитостей» была своего рода символом социальной пассивности и пессимизма. Что возьмешь с пьяного человека? Пьяному может сойти с рук то, за что у трезвого были бы серьезные проблемы. Их вино источало тонкий аромат свободы от социальных пут и опасностей, которые подстерегали бунтаря в те времена. Конечно вино не гарантировало безопасности, и печальный пример жизни друга и единомышленника упомянутого выше Жуань Цзи – Цзи Кана, которого казнили за его свободомыслие, явственно дает это понять. Жуань Цзи вел себя осторожнее и так смог избежать участи своего друга. Но примечателен случай, когда представитель влиятельного клана Сыма – Сыма И, политик и стратег царства Вэй, хотел нанести визит Жуань Цзи. Узнав об этом, Жуань Цзи сильно

²⁹⁶ Лу Синь... С. 271.

запил и продолжал пить два месяца, не предоставив Сыма И случая навестить его²⁹⁷.

Вернемся к упомянутой выше истории из «*Чжуан-цзы*» о пьяном человеке, который упав с телеги остается невредим. Эта история стала аллегорией жизни «знаменитостей»: в современном им мире, где так легко было «упасть с телеги», и только напившись до пьяна можно было, хотя и «больно ушибившись», остаться невредимым. «Знаменитости», по словам Л.Е. Бежина, «как бы запивали вином поминальную песнь невоплощенным идеалам, с которых почти каждый из них начинал свою жизнь»²⁹⁸. Вином они «заливали ком в груди»²⁹⁹.

«Ветер и поток» был своеобразной формой протеста против конформизма ортодоксального конфуцианства эпохи Хань и конфуцианских представлений о благопристойности. Это было время, когда только и оставалось, что, «говоря словами ученого III в. Сяхоу Чжэня, «сохранять первозданность своего дао и втаптывать в грязь свой видимый облик, очищать свою суть и чернить свои манеры»³⁰⁰. Представители «ветра и потока» увлекались философскими диспутами или «чистыми беседами» («*цин тань*»), в которых изящество слога часто ценилось выше неоспоримой аргументации. «Чистыми беседами» увлекались сторонники совершенно разных убеждений. «Чистые беседы» начались с рассуждений о качествах человека и встречались уже в конце правления династии Хань. Однако во времена династий Вэй и двух Цзинь, с распространением «чистых бесед» круг тем значительно расширился. Одним из направлений стало «учение о таинственном» (*сюаньсюэ*). Однако, хотя «ветер и поток» был связан с *сюаньсюэ*, между ними нельзя поставить знак равенства. По мнению исследователя Юань Синпэя, «ветер и поток» можно назвать проявлением духовного мира образованной аристократии, который сформировался под влиянием философских идей, которые разрабатывались

²⁹⁷ Лу Синь... С. 275.

²⁹⁸ Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. М., 1982. С. 135.

²⁹⁹ Гань Бао, Лю Ицин. Соу шэнь цзи. Ши шо синь юй [Записки о поисках духов. Новое изложение рассказов в свете ходящих] / коммент. Цянь Чжэминь. Чанша, 1989. С. 190.

³⁰⁰ Малявин В.В. Жуань Цзи. М., 1978. С. 18.

в рамках *сюаньсюэ*³⁰¹. В то же время некоторые представители *сюаньсюэ* не были выразителями духа «ветра и потока» в повседневной жизни, также как некоторые представители «ветра и потока» не оставили заметного следа в разработке метафизической проблематики *сюаньсюэ*.

Неотъемлемым атрибутом любителя «чистых бесед» была метелочка, сделанная из хвоста лося с нефритовой ручкой (*чжувэй*), которой обмахивались участники во время диспута. В «Новом изложении рассказов, в свете ходящих» приводится такой случай: Сунь Аньго (Сунь Шэн) как-то раз отправился к Инь Чжунцзюню (Инь Хао) побеседовать. В ходе беседы оба приводили очень продуманные доводы, не уступая друг другу. Когда подали еду, они не обратили на нее внимания, еда остыла и ее подогревали четыре раза. Оба оратора так активно трясли своими метелочками из лосиного хвоста, что все волосы из обеих метелочек выпали в еду. До самого заката они так и не вспомнили про еду. Инь Чжунцзюнь наконец сказал Сунь Аньго: «Если ты будешь продолжать упираться как ретивый конь, я проколю тебе нос!». На что Сунь Аньго ему ответил: «Разве ты не видел корову с порванным носом? Придется проколоть тебе щеку!»³⁰². Как видно, дискуссии временами были весьма эмоциональными.

Метелочка–*чжувэй* постепенно стала и символом «ветра и потока». Любители «чистых бесед» питали к ней особую страсть: когда Ван Мэн умер, его друг Лю Тань положил в его гроб метелочку из лосиного хвоста с ручкой из рога носорога³⁰³, а Ши Лэ, которому метелочка досталась в наследство от Ван Лина, претворился, что не смеет держать ее в руках, повесил ее на стену и поклонялся ей на рассвете и на закате³⁰⁴.

Профессор Юань Синпэй предложил условно разделить движение «ветра и

³⁰¹ Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнь сюэ юй сы сян сюэ шу янь тао хуэй лунь вэнь цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». Тайбэй, 1991. С. 572–573.

³⁰² Гань Бао, Лю Ицин. Соу шэнь цзи. Ши шо синь юй [Записки о поисках духов. Новое изложение рассказов в свете ходящих] / коммент. Цянь Чжэминь. Чанша, 1989. С. 45.

³⁰³ Там же. С. 159.

³⁰⁴ Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь]: в 3 т. Чанчунь, 1995. Т. 3, главы 82–130. С. 1648.

потока» на четыре периода: «ветер и поток» в бамбуковой роще, «ветер и поток» в середине правления династии Западная Цзинь, «ветер и поток» во время перемещения династии на Восток и «ветер и поток» в конце правления династии Цзинь³⁰⁵. Первый период связан с именами основоположников *сюаньсюэ* – Ван Би и Хэ Яня, которые рассуждали о наличии\бытии и отсутствии\небытии, начале и конце, сущности и явлении, едином и многом, постоянстве и переменах, движении и покое, слове и содержании и т.д., и которые считали, что естественность – это основа, а «учение об именах» происходит из нее. А также с именами литераторов Жуань Цзи и Цзи Кана и других, которые принадлежали к кружку «Семь мудрецов из бамбуковой рощи». Выше уже обсуждались экстравагантные выходки «семи мудрецов», которые стремились претвориться безумными и так выражали свой протест против «учения об именах», то есть ортодоксального конфуцианства.

Второй период связан с именами «знаменитостей» Пэй Кая и Ван Яня, а в *сюаньсюэ* – Го Сяна. Го Сян был знаменитым комментатором трактата «*Чжуан-цзы*», который придал ему тот вид, который он имеет сегодня. Однако под видом комментариев к древнему тексту он излагал свои взгляды. Одной из важных черт метафизических построений Го Сяна было «примирение» естественности и «учения об именах». Он был не согласен с Ван Би, который полагал, что отсутствие/небытие (у) порождает наличие/бытие (ю) и утверждал, что «отсутствие/небытие есть отсутствие/небытие, поэтому оно не может породить наличие/бытие. Наличие/бытие не было порождено, и не может само породить»³⁰⁶. Он полагал, что вещи «самопорождаются» («*цзы шэн*») и «самостоятельно превращаются» («*ду хуа*») и пришел к выводу, что появление «учения об именах» естественно, что «учение об именах» это и есть естественность.

Такое заключение Го Сяна соответствовало настроению времени.

³⁰⁵ Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнсюэ юй сы сянь сюэ шу янь тао хуэй лунь вэн цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». Тайбэй, 1991. С. 573–578.

³⁰⁶ Цит. по: Хуан Минси, Юй Шушэн. Чжун го цзяо юй чжэ сюэ ши [История китайской философии образования]. Цзинань, 2000. С. 27.

«Знаменитости» этого времени, такие как Пэй Кай и Ван Янь, которые были чиновниками и занимали высокие должности при дворе, имели безупречную репутацию и отличались высокими моральными качествами. Они воплотили идеал, который Го Сян назвал «путь совершенномудрого внутри, государя снаружи»³⁰⁷: «Совершенномудрый хотя и пребывает во дворце, но сердце его все равно что в скиту»³⁰⁸. Таким образом, «знаменитости» нашли выход из противопоставления «учения об именах» и естественности.

В это же время была составлена глава «Ян Чжу» даосского канона «Ле-цзы», в которой проповедь гедонизма утверждает, что следование за чувственными наслаждениями – также есть следование естественности. «Большой дом, роскошная одежда, изысканные яства, красивые женщины – если ты обладаешь этими четырьмя вещами, чего еще желать в этом мире?»³⁰⁹, – вопрошает Ян Чжу. Такая философия служила своеобразной идеологической основой для кутежа, расточительства и разврата представителей богатейших аристократических родов своего времени, таких как Ши Чун и Ван Кай, которые соревновались в богатстве. Но строго говоря их нельзя причислить к стилю «ветра и потока» или, говоря словами профессора Юань Синпэя, их можно отнести к «безнравственному течению ветра и потока»³¹⁰.

Третий период начался с перемещением столицы династии Цзинь на Юг в Цзянькан и началом правления Восточной Цзинь (317–420 гг.). Выразителями духа «ветра и потока» этого периода были уже не те, кто презирали обыденную мораль, претворялись сумасшедшим и вели себя вызывающе, но те, кто мог применить свои таланты при дворе. Выражая идеал отшельника при дворе, они были готовы занять высокий пост и также легко покинуть его. Представителями стиля «ветра и потока» этого периода можно назвать Се Аня и Ван Сичжи. Обладая незаурядными

³⁰⁷ Цит. по: Чжун го цзяо юй... С. 35.

³⁰⁸ Цит. по: Там же.

³⁰⁹ Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малявиа. М., 2002. С. 488.

³¹⁰ Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнь сюэ юй сы сян сюэ шу янь тао хуэй лунь вэнь цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». Тайбэй, 1991. С. 577.

талантами, оба прославились тем, что не стремились задержаться на высокой должности при дворе, спокойно принимали должности и спокойно покидали их.

Великих Гу Кайчжи и Тао Юаньмина можно назвать воплощением идеалов «ветра и потока» четвертого периода. Лу Синь в своем исследовании говорит: «К концу правления династии Цзинь народ, кажется, уже привык к смуте, привык к захвату власти»³¹¹. Этим он объясняет, почему творчество этого времени стало «мирным»³¹². Творчество Гу Кайчжи и Тао Юаньмина отличается своеобразной отрешенностью, говоря словами Юань Синпэя, они «забыли ограничения мирского и не мирского, оставили мирские заботы»³¹³.

Как видно, в пристрастии к вину первых «знаменитостей» времен Вэй и Цзинь еще нет и намека на эстетизм, но скорее трагическая надрывность и неизбывная печаль. Эстетический культ вина сформируется еще не скоро, во времена династий Тан и Сун. Однако во времена Восточной Цзинь увлечение образованной элиты вином уже начинало приобретать иной характер, наполненная чарка навевала сантименты иные, нежели в кругах первых «знаменитостей». Тао Юаньмин пьет вино с глубинным принятием жизни такой, какая она есть, с ее лишениями и всей полнотой ответственности за сознательный выбор, когда он покинул должность главы уезда, так как не захотел «за пять мер риса спину гнуть»³¹⁴, что привело его к совершенной нищете. Он пьет вино не как бунтарь, но как эстет, на котором даже рваная штопаная одежда приобретает ореол эстетического переживания.

В течение второго периода развития «ветра и потока» чай начал приобретать популярность среди образованной элиты общества, в это же время появился наиболее ранний из известных в истории чайной культуры и в истории литературы вообще текст, специально посвященный чаю. Это была «*Чуань фу*» («Ода чаю») Ду

³¹¹ Лу Синь. Вэй цзинь фэн ду цзи вэньчан юй яо цзи цзю чжи гуань си [Взаимосвязь стиля жизни времен Вэй – Цзинь и литературного творчества со снадобьями и вином] // Лу Синь вэнь сюань [Избранные произведения Лу Синя] / под ред. У Сяомин, Ван Дэфэн. Шанхай, 2011. С. 278.

³¹² Там же.

³¹³ Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнь сюэ юй сы сянь сюэ шу янь тао хуэй лунь вэнь цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». Тайбэй, 1991. С. 578.

³¹⁴ Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь]: в 3 т. Чанчунь, 1995. Т. 3, главы 82–130. С. 1487.

Юя (умер в 311 г.), о которой пойдет речь несколько позже.

Однако широкое распространение среди представителей «ветра и потока» чай приобретает только во время третьего периода. Знаменитыми ценителями чая в это время были, например, Лю Кунь, Лу На, Ван Мэн, Хуань Вэнь и другие. В это время любителей чая было уже достаточно много, а так как их социальное положение было высоко, их влияние на нравы современного им общества тоже было весьма существенно. Чай приобрел широкое распространение в различных слоях южно-китайского общества. Интерес к чаю в это время приобретает настолько выраженный характер, что многие отечественные исследователи считают, что чай вообще начали употреблять в качестве напитка только в это время³¹⁵. Однако этот взгляд представляется весьма спорным, на что указывает в частности то, что в это время чаепитие предстает перед исследователями явлением высоко развитым и вполне сформированным.

«Знаменитости» наполнили культуру своего времени неукротимым духом свободы и утонченным эстетизмом, которые стали культурным фундаментом для формирующейся чайной культуры. Некоторые исследователи считают, что распространение чая среди любителей «чистых бесед» было связано с тем, что чай помогал участникам диспута сохранять трезвый и бодрый ум во время продолжительных дискуссий³¹⁶. Для других же, как например для Лу На и Хуань Вэня, которые встречали гостей чаем и легкими закусками, чай был средством выразить скромность, экономность и непритязательность. Это был способ противопоставить себя представителям знати, которые соревновались в богатстве и знатности, спускали целые состояния на пиры и развлечения. Значительно позже будут южноисский У-ди, который завещал не подносить ему мясо жертвенных животных, но вместо этого подносить чай, пирожные, вино и фрукты, и танский Лу

³¹⁵ См., например: Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 134–136; Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. М., 1982. С. 131; Кравцова М.Е. История культуры Китая. Спб., 1991. С. 70.

³¹⁶ Ван Лин. Чжун го ча вэнь хуа [Китайская чайная культура]. Пекин, 2009. С. 29–30.

Юй, который в своем трактате «*Ча цзин*» («Чайный канон») утверждал, что «природа чая – скромность»³¹⁷, что «пить чай лучше всего подходит для людей утонченного поведения, скромных и добродетельных»³¹⁸. Но очевидно, что истоки такого отношения к чаепитию восходят к тому же духу, с каким Лу На, Хуань Вэнь, Ван Мэн и другие подавали чай своим гостям, являя идеалы новой аристократии.

1.4 Чаепитие как этнический маркер китайской культуры

Однако в это время при том, что употребление чая было достаточно широко распространено на Юге, даже далеко не все южане разделяли страсть любителей чая к этому напитку. В энциклопедии «*Тайпин юйлань*» («Императорское обозрение периода Тайпин»), составленной во времена династии Сун (983 г.), приводится цитата из «Нового изложения рассказов, в свете ходящих», которая была утрачена и не дошла до нас в сохранившемся тексте памятника. «Помощник министра при Цзинь Ван Мэн любил пить чай. [Когда] люди приходили [навестить его, он] всегда приглашал их пить чай. Все сановники страдали [от этого]. Каждый раз, приходя навесить [его, они] обязательно говорили: «Сегодня опять переживем бедствие от воды»³¹⁹. Так распространилось шутливое название чаепития «*шуй э*» («бедствие от воды», «наводнение»).

Надо отметить, что это название было распространено не только на Юге, оно было известно и аристократам с Севера. И все же из этого сообщения видно, что во времена Ван Мэна, который жил на Юге, чай еще не заслужил всеобщего признания. Но также из этого сообщения можно сделать и другой важный вывод. Гости Ван Мэна, хоть и «страдали», но отказаться от чая не могли, потому что чаепитие было

³¹⁷ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 23.

³¹⁸ Там же. С. 4.

³¹⁹ Ли Фан. Тайпин юйлань. Инь ши бу [Императорское обозрение периода Тайпин. Главы о еде и напитках] / коммент. Ван Жэньсяна. Пекин, 1993. С. 3844.

этикетной ситуацией. Также как на винном пиру нельзя было не пить вино, так и в гостях у Ван Мэна нельзя было отказаться от чая. Это говорит о том, что получив распространение в среде аристократии, общение в которой весьма ритуализировано, чай сам подвергся не только эстетизации, но и ритуализации. Чай был вписан в собственно китайский культурный контекст и характерно то, что этот процесс проходил на Юге Китая, который после взятия в 316 г. войсками сунну Чананя стал центром именно китайской культуры.

Встреча гостей чаем и легкими закусками, как делали это Ван Мэн, Лу На, Хуань Вэнь и другие также можно считать заменой чаем вина, ведь встреча гостей – это важная этикетная ситуация, которая подразумевала обильные яства и возлияния вина. На это указывает история, произошедшая с Лу На, которую цитирует Лу Юй в своем «Чайном каноне» по книге «*Цзинь чжун син шу*», написанную во времена Южной династии Сун (420–479 гг.), ныне сохранившуюся фрагментарно. Когда Лу На был правителем области Усин, генерал Се Ань часто приходил навестить его. Лу На же встречал его лишь чаем и фруктами. Племянник Лу На считал, что дядя, не готовясь встречает важного гостя, и винил его за это, но возразить ему не смел. Однако, прознав об очередном визите Се Аня, он, ничего не сказав дяде, приготовил блюд «достаточно накормить десять человек»³²⁰. Когда Се Ань пришел, Лу На, как обычно, встретил его чаем и фруктами, племянник же велел вынести обильные блюда и вино. Дождавшись, когда гость ушел, Лу На велел наказать племянника сорока ударами палки и сказал: «Пусть ты не приносишь мне доброй славы, но зачем ты мараешь мою репутацию»³²¹. Лу На очень дорожил своей репутацией человека, который ведет скромный образ жизни. Но не меньше ценил он и правила вежливости, этикет приема гостей, поэтому встречал гостей чаем.

Среди исследователей встречается мнение, что чай в подобной ситуации

³²⁰ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 29

³²¹ Там же.

потому был выражением скромности, что сам по себе был дешевле вина³²². Однако, необходимо все же уточнить, что дело было не только в цене самого чая. Если чай подавали вместе с легкими закусками, то при употреблении вина нужны более серьезные закуски, более насыщенный стол. К тому же чай не вызывает опьянения, не приводя в итоге к характерному раскрепощенному поведению. Об этом еще раз свидетельствует приведенный выше случай из жизни Лу На. Из его слов видно, что он наказал племянника не за потраченные деньги, но за то, что тот таким расточительством портит его репутацию скромного человека.

Вернемся к «Оде чаю» Ду Юя. В «Оде» автор не просто воспекает вкус чая и наслаждение, которое он дарит, но и сообщает о том, где чай растет, когда и как его собирают, какую воду и посуду нужно использовать для его приготовления и питья. Это произведение было написано изящным языком и традиционно получало высокие оценки литераторов и ценителей чая: сунский (960–1279 гг.) поэт У Чу, в своей «Оде чаю» писал: «Возвышенно [о чае] повествует Ду Юй, глубокие мысли [о чае] читаем у Лу Юя»³²³. Текст оды сохранился фрагментарно. Ввиду важности «Оды» как источника для изучения чайной культуры раннего средневековья, представляется уместным привести ее первый полный³²⁴ перевод на русский язык, выполненный автором по варианту, приведенному в «Чай и культура Китая»³²⁵, в котором Гуань Цзяньпин восстановил текст оды по сохранившимся в различных сборниках фрагментам³²⁶.

Вершины Линшаньских гор,

³²² См., например: Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. + дополнительный том / гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2006. Т.6. С. 454.

³²³ Чжунхуа ча вэньхуа дэ юньнян [Ранний этап развития китайской чайной культуры] / Дин Ишоу, Ся Тао, Вань Сяочунь // Ча, ча вэньхуа, люй ю. 2003 «ча вэньхуа юй люй ю» гоцзи сюэшу яньтаохуэй луньвэнь цзи [Чай, чайная культура, туризм. Сб. ст. международного научного симпозиума «Чайная культура и туризм»] / под редакцией Лю Циньцзиня. Чунцин, 2003. С. 63.

³²⁴ Перевод части «Оды чаю» В.Б. Виноградской см: Ду Юй. Ода чаю / пер. с кит. В.Б. Виногородская [Электронный ресурс] // Малая чайная антология. URL: <http://www.ifes-ras.ru/publications/online/840-malaya-chajnaya-antologiya> (дата обращения: 05.01.2014).

³²⁵ Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001. С.369–370.

³²⁶ Часто «Ода чаю» другими авторами приводится в сокращенном варианте, в котором отсутствуют строки 2, 12 и 13, см., например: Чэнь Юй. Вэньжэнь юй ча [Ученые люди и чай]. Пекин, 1997. С. 209 или Чжунхуа ча вэньхуа [Китайская чайная культура] / под общ. ред. Хуан Чжигэнь. Ханчжоу, 2000. С. 252.

Всякие чудеса собраны здесь.
Смотришь как извиваются вдаль горы,
Это западная их сторона.
Растут здесь чайные деревья,
Устилая долины и заполняя холмы.
Растут они в богатой влажной почве,
Которую питают благодатные дожди,
Что проливаются с небес.
Раннею осенью,
Крестьянам не до отдыха.
Собираются вместе и идут они,
Искать деревья и собирать листья.
Возьмите воду из потока в горах Миньшань,
Зачерпнув из его чистого течения.
Выбирая сосуд для чая,
Отдайте предпочтение керамике с востока.
Наливайте чай в тыкву горлянку,
Как описано в «Гун Лю».
В только что приготовленном чае
Крупинки чайного порошка опускаются на дно,
А пенка покрывает поверхность.
Она блестит, словно снежный покров,
И обильна, словно весенний цвет.
Крепкий чай, он так естественно прекрасен,
Цвет пенки, словно иней.
Цвет настоя светло желтый.
Успокаивает дух и гармонию приносит,
Усталость снимает и лень прогоняет.

Ода является еще одним неоспоримым доказательством того, что во времена Ду Юя (III – начало IV вв.), т.е. при династии Цзинь, чайная культура достигла уже довольно высокого уровня развития: многое из того, о чем сообщает автор сохраняет преемственность с более поздними периодами. Ду Юй удивительным образом в сжатом виде и поэтической форме описывает все те подробности, которые будут описывать авторы литературы о чае позже. Он начинает с описания того, где произрастают чайные деревья – в горах Линшань, где собраны «всякие чудеса». В даосской литературе Линшань – это название гор Ляньлайшань в уезде Шанжао, современной провинции Цзянси, одно из семидесяти двух даосских «Счастливых мест». Буддисты же горами Линшань называют горы Линцзюшань в уезде Лушань современной провинции Сычуань. Из контекста нельзя утверждать какой-либо конкретный религиозный подтекст, однако, как считает Гуань Цзяньпин: «Через описание среды, в которой растет чай, Ду Юй оценивает чай как нечто возвышенное и незаурядное»³²⁷.

Характерным является и сообщение о том, что чай растет именно на западном склоне гор, что является интересным наблюдением. В чайной литературе различных эпох встречаются различные взгляды на то, на какой стороне горы произрастает лучший чай. Так в «Чайном каноне», например, встречаем такое сообщение: «[Лучший чай растет на] южном склоне горы, [покрытом] тенистым лесом»³²⁸. Однако само это наблюдение симптоматично, оно показывает, с каким вниманием автор относится к чаю.

Далее Ду Юй говорит о том, что чай собирают «ранней осенью». Согласно различным источникам, в которых упоминается чай, уже во времена династии Западная Цзинь (265–316 гг.) существовало разделение чая по времени сбора. В комментарии к словарю «Эр я» Го Пу (276–324 гг.) так поясняет запись «Цзя – [это] горький чай (*ку ту*)»: «...Ныне рано собранный чай называют *ту*, поздно собранный

³²⁷ Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001. С. 371.

³²⁸ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 4.

– называют *мин*, также называют *чуань*. Люди из Шу называют [его] *ку ту*»³²⁹. Согласно такому пониманию слова *чуань*, «Ода» посвящена осеннему чаю, чаю позднего сбора и более точно может переводиться как «Ода чаю позднего сбора» или «Ода чаю осеннего сбора».

Говорит автор и о воде, которая лучше подходит для приготовления чая – вода из потока в горах Миньшань на пограничной территории современных провинций Сычуань и Ганьсу. Внимание к выбору воды для приготовления чая также характерно для последующих сочинений.

Далее Ду Юй пишет, что при выборе посуды для приготовления чая стоит «отдать предпочтение керамике с востока» и «наливать чай в тыкву горлянку». Это замечание очень важно: вместо того, чтобы использовать дорогую посуду, автор предлагает использовать керамический сосуд и простую тыкву горлянку, подобно тому как делал полулегендарный предводитель чжоусцев Гун (князь) Лю, подавая вино во время пира, как это описано в главе «Гун Лю» раздела «Большие оды» «Ши цзин». В переводе А.А. Штукина:

В простые тыквы льет вино гостям.

И те едят и пьют вино его,

И как царя, как предка чтут его³³⁰.

Из этого сообщения становится очевидно, что во времена Ду Юя чай уже был выражением духа скромности, сдержанности и бережливости.

В двух следующих строках Ду Юй сообщает о том, как чай готовился. Очевидно, что речь идет о чайном порошке (измельченный до состояния пудры на специальной мельнице прессованный чай), который насыпали в чашу и заливали горячей водой, как описано в древнем словаре «Гуан я»³³¹. «Ода чаю» подтверждает, что такой способ приготовления чая активно использовался уже во времена династии

³²⁹ Го Пу. Эр я инь ту [Звучание [слов и] изображения к «Эр я»]. Пекин, 1985. С. 184.

³³⁰ Ши цзин / издание подготовили А.А. Штукин и Н.Т. Федоренко. М., 1957. С. 365.

³³¹ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 28.

Западная Цзинь, то есть непрерывно практиковался со времен Троецарствия, когда был зафиксирован Чжан И, вплоть до династий Тан (618–907 гг.) и Сун (960–1279 гг.), и даже Юань (1271–1368 гг.) и Мин (1368–1644 гг.). Такой способ до сих пор распространен в Японии.

Любование обильной пеной на поверхности чайного настоя – характерное эстетическое переживание любителя чая, которое находит отражение и в более поздней литературе³³².

Также не менее важным является упоминание о воздействии чая на организм человека, на изменение психо–эмоционального состояния пьющего чай. Воздействие чая на физиологическое и эмоциональное состояние человека, как оно было описано в ранней литературе, в целом, можно условно разделить на два вида: первый, это то, что чай придает бодрость духа, прогоняет печаль и тоску, прогоняет сонливость, действует отрезвляюще и не дает уснуть. Такие записи встречаются, например, в «Гуан я» Чжан И³³³, «Чайном каноне» Лу Юя³³⁴ и т.д. Второй вид описываемого воздействия связан с верой даосов в бессмертных–*сяней* и возможность обретения бессмертия путем принятия снадобий, в данном случае чая. Например: «Цза лу» («Записи о разном») Тао Хунцзина³³⁵, «Ши цзи» («[Рекомендации о] питании») Ху Цзюйши³³⁶ и т.д. Однако несмотря на то, о каком воздействии сообщает автор, характерно уже само сообщение о таковом. Эта черта также выделяла чай как незаурядный напиток, как лекарство (снадобье–*яо*). Это одно из имплицитно присутствующих в культуре употребления чая представлений, которые восходят к древнейшему периоду использования чая человеком, о котором речь шла выше.

Как уже было отмечено, древние китайцы заимствовали чаепитие у народов юго–западного края. В процессе трансформации культуры употребления чая от «варварской» к «китайской», своеобразной культурной моделью, шаблоном

³³² См., например: Там же. С. 22, где автор подробно описывает различные виды пенки и их названия.

³³³ Лу Юй... С. 28.

³³⁴ Там же. С. 4.

³³⁵ Там же. С. 36.

³³⁶ Там же. С. 32.

выступила винная культура, с глубокой древности пропитанная символами китайской этнокультурной специфики. Не случайно появление чая на винных пирах, когда еще во времена Троецарствия Сунь Хао позволял Вэй Яо тайком заменять вино чаем. Согласно «*Чжоу ли*» и «*Ли цзи*», во время застолья в древнем Китае, помимо алкоголя, также подавали и различные безалкогольные напитки. В разделе «*Тянь гуань чжун цзай*» («Небесные чиновники») «Чжоуских ритуалов» помимо пяти видов нефильтрованной (*у цзи*), трех видов фильтрованной рисовой водки (*сань цзю*) и четырех видов напитков (также алкогольных, *сы инь*)³³⁷, также указаны «шесть напитков» (*лю инь*)³³⁸ или «шесть чистых» (*лю цин*)³³⁹, которые суть четыре напитка (*сы инь*) к которым добавлено два: вода и *лян* – охлажденный напиток, который готовился путем смешивания воды с чем-то еще, например, с жареным рисом, сушеными фруктами или алкоголем. Среди четырех и, соответственно, шести напитков встречается напиток под названием *цзян*. Это слабоалкогольный напиток с кисловатым вкусом, который готовили путем брожения на винной закваске. Он мог готовиться как из алкогольного сырья, например как неперебродившая рисовая водка или на основе фруктов. В «*Ци минь яо шу*» («Важные искусства для простого народа»), сельскохозяйственной энциклопедии, составленной в VI в. н.э. Цзя Сысе, например, приводится рецепт приготовления напитка, из разведенных в воде перетертых в порошок плодов китайского финика (*Ziziphus jujuba* var. *Spinosa*)³⁴⁰. И хотя этот рецепт подразумевает приготовление безалкогольного напитка с кисло-сладким вкусом, автор говорит, что такой напиток – «хороший напиток–*цзян*»³⁴¹. В главе «*Цюй ли*» «*Ли цзи*» сказано: «Вино и напитки–*цзян* ставятся справа»³⁴². В переводе на русский язык первой главы «*Ли цзи*», И.Б. Кейдун так перевела эту

³³⁷ Чжоу ли и чжу [Чжоуские ритуалы с переводом на современный китайский язык и комментарием] / пер. и коммент. Люй Южэнь. Чжэнчжоу, 2004. С. 65.

³³⁸ Там же. С. 69.

³³⁹ Там же. С. 46.

³⁴⁰ См. Цзя Сысе. Ци минь яо шу [Важные искусства для простого народа]. Пекин, 1956. С. 52.

³⁴¹ Там же.

³⁴² Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [Ли цзи с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык] / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь: в 2 т. Гуйян, 2009. Т. 1. С.22.

фразу: «Вино, напитки помещают справа»³⁴³. Из контекста видно, что *цзян* не является алкогольным напитком или, как минимум, не рассматривается в качестве такового. Этикет подачи таких напитков, также как и этикет подачи вина, был детально разработан и закреплён. Это позволило чаю занять свое место на винном пиру.

Это объясняет, почему Ду Юй в «Оде чая» советовал: «Наливайте чай в тыкву горлянку, как описано в «Гун Лю». Сосуд из тыквы–горлянки не является специализированным винным сосудом, это предмет, который использовался в древнем Китае в быту (до сих пор различные чайные принадлежности, сделанные из тыквы–горлянки, высоко ценятся любителями чая). То есть, нельзя утверждать, что Ду Юй говорит об использовании винных принадлежностей для приготовления и употребления чая. И все же представляется неслучайным, что автор отсылает читателя к Гуну Лю: использование Гуном Лю тыквы–горлянки в качестве чаши для вина – это указание на его скромность и добродетельность. Поэтому помимо практического совета из чего пить чай, Ду Юй еще говорит читателю, что дух чая созвучен духу, с которым Гун Лю угощал гостей вином.

В строках «Выбирая сосуд для чая, отдайте предпочтение керамике с востока», также есть указание на скромность и естественность: в «Ли цзи» в главе «Цзяо тэ шэн» («Подношение особого жертвенного животного») записано: «[Для подношения небу в качестве] сосуда используется керамический горшок–пао, так ритуал подражает естественности»³⁴⁴. Горшок–пао, о котором здесь идет речь – это керамический сосуд, сделанный в форме тыквы горлянки (*пао*).

Характерна строка из стихотворения поэта–любителя чая времен Западной Цзинь Чжан Цзая «Поднявшись на башню Белого кролика в Чэнду»:

Душистый чай венчает шесть напитков.

³⁴³ Кейдун И. Б. «Ли цзи»: перевод первой главы («Цюй ли») // Религиоведение. Научно–теоретический журнал. 2001. № 1. С. 154.

³⁴⁴ Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [Ли цзи с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык] / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь: в 2 т. Гуйян, 2009. Т. 1. С. 380.

Аромат его разливается по девяти районам (*по всему Китаю – М.Ш.*)³⁴⁵.

В этих строках автор открыто ставит чай в один ряд с шестью напитками (*лю цин*), закрепленными в «Чжоуских ритуалах», более того, он утверждает, что чай превосходит эти шесть напитков. Чжан Цзай был придворным евнухом и во время официальных пиров не мог отказываться от установленных правил употребления напитков, но в этих строках угадываются его личные предпочтения. В них также сообщается очень важная подробность: это стихотворение Чжан Цзай написал, вспоминая пир на башне Белого кролика в Чэнду, в котором он принял участие во время визита к своему отцу Чжан Шоу, который был правителем области Шу. Это говорит о том, что во времена Западной Цзинь в области Шу чай уже был распространенным безалкогольным напитком на пирах.

Словосочетание «чайный пир» (*ча янь*) впервые встречается в стихотворении поэта VIII в. Цянь Ци «С Чжао Цзюем на чайном пиру» и вошло в употребление в источниках во времена династии Тан (618–907 гг.). Оно было образовано по примеру словосочетания «винный пир» (*цзю янь*). Однако, как отмечено выше, само содержание чайного пира сформировалось уже во времена Вэй (220–265 гг.) и двух Цзинь (265–420 гг.). В главе «Хуань Вэнь чжунь» («Жизнеописание Хуань Вэня») «Цзинь шу» («История династии Цзинь»), есть такая характеристика генерала Хуань Вэня: «Характером [Хуань] Вэнь [был] скромн. Каждый раз на пиру он подавал [гостям] только семь подносов чайных закусок и все»³⁴⁶. Чайные закуски (*ча го*) – это легкие закуски, которые подавались вместе с чаем. В качестве закусок к чаю чаще всего подавали фрукты, приготовленные как овощные блюда, незрелые фрукты и блюда из злаков³⁴⁷. Из этой фразы совершенно очевидно, что во времена Восточной Цзинь (317–420 гг.) уже существовали специальные чайные встречи – чайные пиры, которые явно отличались от винных пиров в частности тем, что вместо обильных

³⁴⁵ Инь ча ши хуа [Сборник стихов о чаепитии] / под ред. Шэнь Мэйбао. Ланьчжоу, 1986. С. 14.

³⁴⁶ Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь] [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. URL: http://www.guoxue.com/shibu/24shi/jinshu/jinshu_098.htm (дата обращения: 12.05.2013).

³⁴⁷ Чжунхуа ча вэньхуа [Китайская чайная культура] / под общ. ред. Хуан Чжигэнь. Ханчжоу, 2000. С. 30.

яств из мяса и рыбы на них подавались легкие закуски. Выше уже было сказано о правителе области Усин – Лу На, который также встречал гостей чаем и легкими закусками. И для Хуань Вэня, и для Лу На такой пир был способом выразить свою бережливость и приверженность простому, скромному образу жизни. И хотя личность генерала Хуань Вэня и искренность его устремлений являются крайне неоднозначными, важным представляется сам способ проявить свои взгляды и противопоставить себя тем представителям аристократии, которые соревновались в богатстве.

В этом отразилось влияние конфуцианской морали на формирующуюся чайную культуру. Это влияние выходило далеко за рамки внешних форм ритуала. Конфуцианство подчеркивает важность гармоничного взаимодействия в обществе, взаимоуважение, скромность, бережливость. Однако не меньше Конфуций ценил искренность. Ритуал для Конфуция не был пустой и бессмысленной последовательностью действий, это было направленное коммуникативное усилие. Во второй главе *«Лунь Юй»*, например, записана такая фраза Конфуция: «К чему ритуалы, если, будучи человеком, не проявляет человечности? К чему и музыка, если, будучи человеком, не проявляет человечности?»³⁴⁸. Или другая примечательная фраза Конфуция из третьей главы: «Как мне глядеть—то на того, кто проявляет нетерпимость, будучи правителем, не чувствует благоговения при исполнении ритуала и не скорбит во время траура?»³⁴⁹. Таким образом чаепитие впитало конфуцианские идеалы социальной коммуникации и, шире, мировоззренческие идеалы не автоматически, потому что чай пили представители аристократии, т.е. в среде высоко ритуализованной, но потому, что чаепитие стало для некоторых из них своего рода заявлением, заявлением не воинственным, но мягким, гармоничным, ибо как говорил Учитель Ю в первой главе *«Лунь Юй»*: «Из назначения ритуала всего ценней гармония. Она делает прекрасным путь древних царей, а им следуют в малом

³⁴⁸ Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / пер. с китайского. М., 2004. С. 15.

³⁴⁹ Там же. С. 20.

и великом. Но и гармония бывает применима не всегда. Если знают лишь гармонию, не заключая ее в рамки ритуала, она не может превратиться в жизнь»³⁵⁰.

Как видно, винный пир подготовил основу для появления и распространения чайного пира как нового вида социального взаимодействия, как новой этикетной ситуации. Чай занял прочное место на винных пирах, где прошел своего рода «акклиматизацию», когда чаепитие приобрело черты собственно китайских эстетических и онтологических представлений, было вписано в строго регламентированную этикетно–ритуальную систему взаимодействия высших слоев раннесредневекового китайского общества, а позже, ко времени Хуань Вэня и Лу На, то есть ко времени Восточной Цзинь (317–420 гг.), уже проявило те культурные символы, которые оказались присущи чайной традиции на протяжении последующих веков. Важными условиями, которые способствовали быстрому распространению чаепития и чайных пиров, были распространенное среди представителей интеллигенции пристрастие к алкоголю и расточительство влиятельных семей, которое было одной из характерных черт этого периода. В «*Ши шо синь юй*» («Новое изложение рассказов, в свете ходящих») целая глава «*Тай чи*» («О расточительстве») посвящена историям, изобличающим расточительство знатных сановников. А в «*Цзинь шу*» («История династии Цзинь») в «Жизнеописании Хэ Цзэна», одного из наиболее известных мотов своего времени говорится: «Однако [Хэ Цзэн] [был чрезмерно] расточителен... в еде был разборчив пуще императора. Каждый раз на пиру [у императора] он не ел того, что подавал *тайгуань* (заведующий дворцовым столом – М.Ш.), тогда император посылал [к нему домой человека, чтобы тот] принес его еду... [Хэ Цзэн] в день [тратил] десять тысяч на еду и все же [сетовал, что] нечего есть»³⁵¹.

Чай противопоставили алкоголю как символ скромной, благочестивой жизни те, кто призывал восстановить старые порядки в обществе. Чай для них стал

³⁵⁰ Конфуций. Изречения... С. 9.

³⁵¹ Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь] [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. URL: http://www.guoxue.com/shibu/24shi/jinshu/jinshu_098.htm (дата обращения: 12.05.2013).

символом социальной утопии, когда чиновники добродетельны, усердны в своих трудах на благо страны, мудры и утонченны. Не случайно в ранней литературе о чае акцентируется внимание на том, что чай помогает нейтрализовать действие алкоголя, бодрит и способствует мыслительной деятельности.

Другой важной чертой формирующейся чайной культуры было то обстоятельство, что чай начал проникать на территорию центральной равнины из Ба и Шу. Это территории с очень развитыми народными верованиями, верой в шаманов, знахарей, колдунов, заклинателей и прочих «мужей способа» (*фан ши*). Распространение чая среди высших слоев китайского общества проходило синхронно с активным распространением практики принятия различного рода снадобий, о которых также речь уже шла выше. Представление о чае как о снадобье (а по китайски лекарство и «снадобье», в том смысле как говорилось об этих веществах выше, обозначаются одним и тем же иероглифом – *яо*, к тому же и врачи часто были даосами) способствовало распространению этого напитка среди тех, кто искал долголетия, бессмертия и превращения в небожителя–*сяня*: «Горький чай, долго употребляя [его] станешь святым небожителем» (цитата из утерянного «*Ши цзи*» («[Рекомендации о] питании»)) Ху Цзюйши, которая приводится в «Чайном каноне» Лу Юя)³⁵². Также в «*Тайпин юйланы*» приводится цитата из «*Цза лу*» («Записи о разном») Тао Хунцзина: «Горький чай бодрит тело и меняет кости. Когда–то Дань Цюцзы Хуаншань Цзюнь пил его»³⁵³. «Меняет кости» – это метафора, которая обозначает превращение в небожителя. Дань Цюцзы Хуаншань Цзюнь – даос, врачеватель и алхимик, который жил во времена династии Цзинь.

Обсуждая взаимосвязь между даосскими снадобьями и чаем, Гуань Цзяньпинь приводит слова из книги «*Ча каро садо*» («От чая к Дао чая») японской исследовательницы Хигаси–кун: «Такое взаимное использование веры в эликсир бессмертия и чая, их взаимосвязь и процесс становления – есть суть процесс

³⁵² Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 32.

³⁵³ Там же. С. 36.

становления чайной культуры как духовной культуры» и добавляет, что «... развитие чайной культуры – есть процесс отхода от представления о чае как об эликсире бессмертия»³⁵⁴. Изначальное значение иероглифа *Яо*³⁵⁵, как он трактуется в словаре «*Шо вэнь цзе цзы*» («Объяснение простых знаков и разбор составных»), который был составлен в I в. н.э. – «Растение, которое лечит болезни»³⁵⁶. Помимо снадобий, изготовленных из металлов и минералов, практиковалось и их изготовление из растительного сырья³⁵⁷. Это обстоятельство способствовало распространению чая в качестве повседневного напитка среди искателей долголетия и даже бессмертия. Именно даосские представления о «питании жизни» (*ян шэн*), которое возможно через принятие специальных снадобий, оказали на развитие чайной культуры самое непосредственное влияние. В ныне утерянном фрагменте «*Шэнь и цзи*» («Записки о сверхъестественном») известного даоса времен династии Западная Цзинь – Ван Фу (сохранился как цитата в «Чайном каноне» Лу Юя) написано: «Юй Хун из Юйяо пошёл в горы собирать чай, там он увидел даоса, ведущего трёх черных коров, даос подвёл Хуна к водопаду и сказал: «Моё имя – Дань Цюцзы, я слышал, что ты искусен в приготовлении чая и всегда хотел попробовать твоего чаю. В этих горах растут большие чайные деревья, которые я могу тебе показать, а ты можешь собрать с них листья. Надеюсь спустя время у тебя еще останется чай и ты сможешь мне его подарить»³⁵⁸. В утерянном «*Гуанлин ши лао чжуань*», который цитируется в «Чайном каноне» написано: «Во времена цзиньского Юань–ди жила–была старуха, которая каждое утро брала с собой лишь один чайник чая и шла на рынок продавать чай. Люди наперебой покупали у нее чай. От рассвета до заката в чайнике ее не становилось меньше чая. Все деньги, что она зарабатывала – отдавала беднякам на

³⁵⁴ Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. Пекин, 2001. С. 56.

³⁵⁵ 1. Лекарство, лекарственное средство; 2. порошок; 3. зелье, отравы, яд; 4. бот. пыльник; 5. пион // Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / Б. Г. Мудров [и др.]; под рук. Б. В. Борисова. М., 1984. Т. 3. С. 739.

³⁵⁶ Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы синь фу цзянь цзы [Объяснение простых знаков и разбор составных с иероглифическим указателем]. Пекин, 1983. С. 24.

³⁵⁷ Подробнее см. главу 11 «Снадобье бессмертных», Гэ Хун. Баопу–цзы / пер. с китайского, коммент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб., 1999. С. 163–187.

³⁵⁸ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 30.

улице. Кому–то показалось это подозрительным, ее схватили и посадили в тюрьму. С наступлением ночи, она, держа в руках свой чайник, вылетела прочь в окно тюремной камеры»³⁵⁹.

Таким образом, в период раннего средневековья, распространяясь параллельно с даосизмом во всех слоях общества, чай, с одной стороны, становился повседневным напитком, с другой стороны, наполнял сердца любителей этого напитка верой в возможность реализовать свои духовные устремления. Однако, представления о чае как о чудодейственном снадобье отнюдь не выродились в рудимент алхимии. Во многих современных книгах о чае также встретится глава о его воздействии на организм.

Отнюдь не только даосы питали страсть к чаю. Адепты набиравшего силу буддизма также полюбили чай. Чай помогал монахам долгое время сохранять бодрость во время продолжительных медитаций, позволял разнообразить скудный монастырский рацион, чаем встречали гостей и организовывали чайные пиры для самих монахов. В «Чайном каноне» Лу Юй приводит историю, записанную в недошедшем до нас тексте «Сун лу» («Записи Южного (Лю) Сун»): «Принц Луань из Синьяня и его младший брат принц Шан, [который жил] в Юйчжан [однажды отправились] навестить наставника Тань Цзи в горах Багуншань. [Когда они прибыли,] наставник приготовил чай. Принц Шан попробовал чай и сказал: «Это ведь сладкая роса, как можно назвать это чаем!»³⁶⁰. Как видно, традиция подавать чай гостям существовала и в буддийских монастырях. Буддизм также оказал на чайную культуру сильное влияние: из взаимодействия чайной культуры и чань–буддизма родился совершенно новый феномен, который нашел выражение в словах «У чая и чань один вкус» (*Чань ча и вэй*), это феномен, так называемого «чаньского чая». «Чаньский чай» – это не определенная разновидность буддийской чайной церемонии, это результат синтеза чайной культуры и буддийских онтологических и

³⁵⁹ Лу Юй... С. 33.

³⁶⁰ Там же. С. 255.

эстетических воззрений. Во времена династии Тан (618–907 гг.) культура «чаньского чая», а правильное, возможно, будет сказать дух «чаньского чая», достигнет своего максимального расцвета.

Тема взаимодействия трех учений Китая (даосизма, конфуцианства и буддизма) и культуры чаепития представляет огромный интерес и заслуживает отдельного исследования. Однако в силу объективных причин, подробно остановиться на этой теме в рамках данного исследования нет возможности: слишком она обширна, даже неисчерпаема. Изучению этой темы посвящено колоссальное количество литературы как в Китае, так и за его пределами, и все же эта тема продолжает волновать исследователей.

Распространение чая в раннесредневековом Китае шло быстрыми темпами на Юге. В «*Нань Ци шу. У–ди бэньцзи*» («История царства Южное Ци. Основные записи [времени правления] У–ди») записано повеление императора У–ди (440–493 гг.) династии Южная Ци: «Дабы совершить жертвоприношение мне, не должно подносить мясо жертвенного животного, достаточно печенья, чая, риса и вина с закуской. Жители Поднебесной, богатые или бедные, все должны так поступать»³⁶¹. У–ди был просвещенным правителем, не любил пиров и всякого рода излишеств, призывал жить скромно и бережливо. Из этого указа явствуют два факта: во–первых, чай во времена южноцисского У–ди был доступен и богатым, и бедным людям. Во–вторых, чай уже настолько глубоко проник в быт жителей южного Китая, что его уже применяли в качестве подношения, а насколько известно, сфера сакрального является достаточно консервативной. В «*Бэнь цао янь и*» («Расширенный [канон] корней и трав») сунского фармацевта Коу Цзунши (XII в.) сообщается, что уже политик времен династии Восточная Цзинь «Вэнь Цяо подносил ко двору тысячу цзиней чая раннего сбора [и] триста цзиней чая позднего сбора»³⁶². В «*Усин цзи*» («Записках об Усине») Шань Цяньчжи, который жил в V в. в царстве Сун (Южный

³⁶¹ Сяо Цзысянь. Нань Ци шу [История [царства] Южное Ци]. Пекин: Чжунхуа шу цзюй. 1972. Т. 1, цзюани 1–15. С. 62.

³⁶² Коу Цзунши. Бэнь цао янь и [Расширенный [канон] корней и трав]. Пекин, 1990. С. 90.

Китай) сообщается: «В двадцати *ли* к западу от уезда Учэн есть гора Вэньшань, [там] выращивают чай для подношений императору»³⁶³, «В уезде Чансин на пике Чжумуцэн есть павильон «*Цзинхуэй тин*», где каждый год начальники двух округов – Усина и Пилина устраивают пир во время сбора чая»³⁶⁴. Из этих сообщений видно, что уже во времена Восточной Цзинь (сам «Расширенный [канон] корней и трав» был составлен в XII в., однако он фиксирует наиболее раннее подношение чая ко двору) практиковалось специальное подношение чая императорскому двору.

Распространяясь в южном Китае, чай стал воплощением китайской культуры. Конечно чай, став повседневным напитком, подразумевал не только формальные «чайные пиры», но и «чайные встречи» (термин «*ча хуэй*» – «чайная встреча», так же, как и термин «*ча янь*» («чайный пир»), вошел в употребление только во времена династии Тан, поэтому здесь они употреблены, чтобы разделить более официальные этикетные ситуации от дружеских встреч за чашкой чая). В северном же Китае, где господствовали кочевые племена, основу рациона которых составляла баранина и кислое кобылье молоко, чай был распространен меньше, в основном среди южан, перешедших на службу северным династиям. Не только «варвары» не употребляли чай, но и среди китайцев–северян чай не пользовался большой популярностью. Однако характерна история, произошла в Северном (Тоба) Вэй в конце V в. В «*Лоян галань цзи*» («Записки о буддийских монастырях Лояна») рассказывается о том, как Ван Су, чиновник царства Южное Ци перешел на сторону Северного Вэй. «Когда [Ван] Су только прибыл в государство (*Северное Вэй – М.Ш.*), не ел баранину, не пил кислое молоко и подобные [продукты], обычно ел похлебку с карасем, а когда испытывал жажду – пил чай. Из-за того, что [Ван] Су мог за раз выпить один доу чая, жители столицы (Лояна) прозвали его «Дырявым черпаком»³⁶⁵. Спустя несколько лет,

³⁶³ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 37.

³⁶⁴ Чжунхуа ча вэньхуа дэ юньнян [Ранний этап развития китайской чайной культуры] / Дин Ишоу, Ся Тао, Вань Сяочунь // Ча, ча вэньхуа, люй ю. 2003 «ча вэньхуа юй люй ю» гоцзи сюэшу яньтаохуэй луньвэнь цзи [Чай, чайная культура, туризм. Сборник статей международного научного симпозиума «Чайная культура и туризм»] / под редакцией Лю Циньцзиня. Чунцин, 2003. С.59.

³⁶⁵ *Лоучжи* – в древности так называли протекающий сосуд для разливания вина, образное название пьяницы.

за трапезой во дворце Гао-цзу (Тоба Хун) [Ван] Су [уже] мог есть баранину и молочную кашу даже больше [чем] Гао-цзу, [который смотрел на него] удивленный и спросил: «Как на твой вкус китайца, что лучше баранина или рыбная похлебка, чай или кислое молоко?». [На что Ван] Су ответил: «У баранины самый [изысканный] вкус из того, что на] суше, рыба – лучшая из водных тварей. Каждый [из них] по-своему хорош, и то, и другое [достойно] называться деликатесом. [Если, все же] говорить [какой] вкус лучше, [какой] хуже, баранину [можно] сравнить с [такими] большими царствами, [как] Ци и Лу, рыбу – с [такими] маленькими государствами [как] Чжу и Цзюй. Только от чая нет никакой пользы, [только и может] быть рабом кислого молока»³⁶⁶.

Из этой забавной истории становится очевидно, что при том, что в конце V в. чай на Севере Китая не имел такого распространения, как на Юге, все же когда Ван Су только приехал в Лоян он пил чай, а на пирах Северного Вэй знали о чае. Тоба Хун (Сяовэнь-ди), правитель, в чье подданство перешел Ван Су, проводил политику китаизации сяньбийцев. Однако, как видно из описанной выше истории, и процесс «сяньбизации высших слоев древнекитайского общества»³⁶⁷, который начался после взятия войсками сюнну Чананя в 316 г. также продолжался. Как уже было сказано выше, когда после завоевания кочевниками столицы империи Цзинь и основания в Цзянькане династии Восточная Цзинь огромные массы древнекитайского населения центральной равнины начали переселяться на Юг, среди переселенцев было множество представителей знати, служилой интеллигенции и аристократии. Северяне не скрывали своего пренебрежительного отношения к культуре южан, они были уверены в своем культурном превосходстве над отсталым Югом. Однако, спустя более двух столетий после завоевания Чананя, ко временам правления Тоба Хуна, именно Южный Китай стал сосредоточием собственно китайской культуры. Когда в конце V в. одна из ветвей сяньбийцев – табгачи объединили Север и

³⁶⁶ Ян Сюаньчжи. Лоян галань цзи [Записки о буддийских монастырях Лояня]: в 5 т. Пекин: Шинчжай цзан, 1933. Т. 1, цзюани 1–5. С. 64–65.

³⁶⁷ Крюков М. В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 93.

основали на его территории свою империю Северное (Тоба) Вэй (386–534 гг.), стало очевидно, что для управления империей необходимо «перенять у древних китайцев их государственное устройство, чиновничий аппарат и систему налогообложения»³⁶⁸. Когда к власти пришел Тоба Хун (471–499 гг.), он создал благоприятные условия для привлечения сановников с Юга на свою сторону. Тоба Хун провел ряд реформ, направленных на китаизацию своих соплеменников, в частности, он перенес столицу из Пинчэна в Лоян; запретил ношение сяньбийской одежды и использование сяньбийского языка при дворе; сменил свою фамилию на китайскую – Юань, чему последовали многие представители сяньбийской аристократии; поощрял смешанные браки. Ван Су прибыл в Северное Вэй как раз накануне перенесения столицы (494 г.) и был назначен на должность *фуго цзянцзюнь* (почетный воевода). Сравнение чая с «рабом кислого молока» надолго закрепило на Севере такое отчасти шуточное, отчасти пренебрежительное название чая – «*лаону*». И все же далее в тексте сообщается примечательная деталь: «В то время цензор Лю Гао, подражая привычкам [Ван] Су, специально научился пить чай»³⁶⁹. Лю Гао был сяньбийцем и все же он, «подражая» Ван Су, «специально научился пить чай». Но когда об этом узнал младший брат Тоба (Юань) Хуна Тоба (Юань) Се он пришел в ярость, ругал его и обвинял в том, что «вместо того, чтобы подобно правителям подавать восемь яств, ты увлекся чаем как рабы» и упрекал его, что подобное его подражание совершенно нелепо³⁷⁰. Далее автор сообщает, что эти слова Тоба Се повлияли на людей и «с тех пор на придворных пирах хотя и подавали чай, все стыдились и отказывались снова его пить. И только недавно прибывшие с Юга люди все еще пили его»³⁷¹.

Как видно, если на Юге Китая сложились объективные условия для скорого распространения чая, то на Севере наоборот существовали условия, тому

³⁶⁸ Китайский этнос... С. 93.

³⁶⁹ Ян Сюаньчжи. Лоян галань цзи [Записки о буддийских монастырях Лояна]: в 5 т. Пекин: Шиньчжай цзан, 1933. Т. 1, цзюани 1–5. С. 65.

³⁷⁰ Там же. С. 65.

³⁷¹ Там же. С. 66.

препятствовавшие. И все же кислое молоко не нашло своего места в культуре питания китайцев, тогда как чай продолжил в дальнейшем распространяться по территории всей страны и даже за ее пределы.

На протяжении следующих трех столетий чай продолжал постепенно распространяться на Севере Китая. В значительной степени этому способствовало объединение Китая (в 589 г.) во времена правления династии Суй (581–618 гг.) и позже династии Тан (618–907 гг.). Как было показано, чаепитие, распространившись на Юге, превратилось в этнический маркер китайской культуры, и позже стало распространяться на север с аристократами, которые переходили на службу Тоба Хуна и других правителей Северных Династий. Поистине расцвет китайской чайной культуры приходится на период династии Тан, а именно на средний период правления династии – на VIII в. Фэн Янь, живший во второй половине VIII – начале IX вв. в разделе «*Инь ча*» («Питие чая») в шестом свитке своей книги «*Фэн-ши вэнь цзянь цзи*» («Записки господина Фэна о слышанном и виденном») сообщал, что распространению в чая на севере от р. Янцзы во многом способствовали буддийские монахи³⁷². В это время окончательно закрепляется расслоение чайной культуры на простонародную и чайную культуру ученых и аристократов. Получает широкое распространение специализированная чайная посуда, так Лу Юй в «Чайном каноне» упоминает о двадцати четырех необходимых предметах посуды. Т.е. к VIII в. можно констатировать окончательное сложение чайной культуры китайцев, которая, конечно же, не остановилась в своем развитии, но продолжила развиваться в направлениях, заданных в это время. При всем бесконечном разнообразии модификаций ритуала чаепития, которые сформировались со времен династии Тан, они, тем не менее, сохраняют в себе глубинные элементы и черты, которые сформировались в III – V вв. и окончательно закрепились VIII – IX вв.

Центральной фигурой развития чайной культуры VIII в. был поэт Лу Юй,

³⁷² Фэн Янь. Фэн-ши вэнь цзянь цзи цзяо чжу [Записки господина Фэна о слышанном и виденном с комментариями. Пекин, 2005. С. 51.

которого называют не иначе как «Чайный мудрец» или «Чайный святой». Работа, которая принадлежит авторству Лу Юя и которая уже многократно цитировалась, оказала сильное влияние на развитие и распространение традиции чаепития в Китае, ввиду чего, без сомнения, заслуживает отдельного рассмотрения.

Глава 2

Современная чайная культура китайцев

Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао.

– Лао-цзы

2.1 Возрождение чайной культуры китайцев во второй половине XX – начале XXI вв.

Важность изучения ритуала для понимания механизмов развития этно–социальных процессов в изучаемом обществе была неоспоримо доказана предыдущими поколениями ученых, она не вызывает сомнений и не требует дальнейшего обоснования. Как справедливо заметила М. Вильсон в исследовании, посвященном изучению ритуала и символизма танзанийского племени ньякьюкса: «В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ»³⁷³. Данное исследование исходит из той же позиции. Ритуалу посвящали исследования многие ученые, такие как Тайлор, Дюркгейм, Рэдклиф–Браун, Ван–Геннеп, Малиновский, Леви–Стросс, Тэрнер, Веселовский, Топоров, Байбурин, Шерстова и многие другие. Казалось бы, изучение ритуала для исследователя сегодня должно быть делом крайне простым: на данный момент имеется глубоко проработанная поколениями исследователей теория ритуала, если такой термин уместно применить, богатый арсенал методов исследования и безграничный океан фактического материала. И все же изучение ритуала всегда ставит исследователя в затруднительное положение. В. Тэрнер, описывая свой путь к изучению ритуала замбийского племени ндембу отмечал: «Но одно дело – наблюдать, как люди совершают стилизованные движения или поют загадочные песни ритуальных

³⁷³ Wilson M. Nyakyuksa Ritual and Symbolism // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. Issue 2. P. 240

представлений, и совсем другое – правильно понимать, что эти движения и слова означают для них»³⁷⁴. Он же признавался, что за годы полевых работ они вместе с супругой накопили значительное количество материала, не только собственно наблюдений, но и различных интерпретаций, которые предлагали как «ритуальные специалисты»³⁷⁵, так и «эксперты» «в области тайных знаний нескольких культов»³⁷⁶. И хотя эти интерпретации иногда и разнились, «на деле они составляли скорее нормативную герменевтику культуры ндембу, чем вольные соединения эксцентрических взглядов различных личностей»³⁷⁷. Без сомнения, в ходе полевых исследований всегда доводится сталкиваться с такими «соединениями эксцентрических взглядов». В качестве метода отфильтровать подобные интерпретации Тэрнер выбрал для себя «неоднократные и многосторонние проверки истолкования применяемых символов»³⁷⁸. Но что делать с теми интерпретациями, которые не выдерживают подобных проверок? Ведь эти «соединения эксцентрических взглядов» все же остаются взглядом изнутри, даже если этот взгляд не имеет ничего общего с «каноническим» объяснением, он исходит из интерпретации этих символов носителем этой культуры. То, чего исследователь стремится достичь – это правильное понимание того, что «эти движения и слова означают для них». Но ведь различные личности с эксцентрическими взглядами – тоже «они». Конечно, здесь есть опасность, выражаясь словами К. Гирца впасть в каббализм, когда «то, что кажется бессмысленным, полно скрытого смысла, если только у вас есть ключ»³⁷⁹. Именно с такой трудностью сталкивается исследователь чайной церемонии в Китае.

Здесь важно подчеркнуть, что понимается, собственно, под чаем. Как и в русском, в китайском языке словом чай зачастую называют различные по своему происхождению растительные средства, которые можно заваривать и принимать в

³⁷⁴ Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983. С. 109.

³⁷⁵ Там же. С. 111.

³⁷⁶ Там же.

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ Там же.

³⁷⁹ Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004. С.215.

качестве напитка. Однако в настоящем исследовании чай понимается в более узком смысле: это листья вечнозеленого растения семейства Чайные, рода Камелия, вид Чай, международное научное название *Camellia sinensis* (L.) Kuntze и напиток, приготовленный из этих листьев. Родиной чайного дерева является Юньнань–Гуйчжоуское нагорье, где и сегодня встречаются большие дикie чайные деревья.

Один из древнейших терминов, который отражает всю полноту взаимодействия человека с чаем и глубочайшую степень посвящения практике чая – *ча дао* (путь чая). Впервые эти два иероглифа были упомянуты вместе в гимне «Гимн питию чая, подтрунивая над начальником округа Цюэ Данем» буддийского монаха и поэта времен династии Тан (618–907гг.) – Цзяо Жаня (годы жизни достоверно не известны, гимн был составлен примерно в 785г.), который автор написал своему другу Цюэ Даню, начальнику округа Хучжоу (современная провинция Чжэцзян). В гимне говорится: «Кто знает, что в *ча дао* заключена вся полнота истины? Только Дань Цюэ знал это»³⁸⁰. Дань Цюэ – легендарный небожитель–*сянь* времен династии Хань (другое имя Хуаншань Цзюнь), который, согласно преданию любил пить чай³⁸¹. Среди исследователей чайной культуры нет единого мнения относительно того, как определять *ча дао*. Чжуан Ваньфан в своей монографии «Статьи по истории китайского чая», которая единогласно признается классической среди китайских исследователей, так определяет содержание бинорма *ча дао*: «*Ча дао* – это вид церемонии, в которой через питье чая людей обучают правилам поведения и осуществляют нравственное воспитание».³⁸² То есть Чжуан Ваньфан прямо говорит, что *ча дао* – это церемония (или обряд)³⁸³. Однако это мнение разделяют далеко не все исследователи. Профессор Ван Лин дает такое определение: «Так называемое *ча и* (чайное искусство/церемония) – это процесс приготовления и употребление чая возведенное до уровня искусства. Оно включает в себя выбор чая, сбор воды,

³⁸⁰ Инь ча ши хуа [Сборник стихов о чаепитии] / под ред. Шэнь Мэйбао. Ланьчжоу, 1986. С. 29.

³⁸¹ См., например: Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 26.

³⁸² Чжуан Ваньфан. Чжунго чаши саньлунь [Статьи по истории китайского чая]. Пекин, 1988. С. 9.

³⁸³ Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / В. С. Кузес [и др.]; под рук. Б. В. Борисова. М., 1984. Т. 4. С. 45.

приготовление и употребление чая, выбор посуды и тому подобное. *Ча дао* – это духовные идеи, эстетические представления, философия жизни и т.д., которые пронизывают указанные выше процессы»³⁸⁴. То есть для нее *ча дао* принадлежит к сфере идеологии, а непосредственное ее воплощение в определенной последовательности действий она называет *ча и*, о котором речь пойдет ниже.

Дин Вэнь дает такое определение: «*Ча дао* – это вид мастерства в сфере культуры, в котором содержанием является употребление чая; это прекрасный синтез всего, что касается собственно чая и традиционной культуры; это соблюдение этикета в социальных коммуникациях; это средство духовного и физического совершенствования и нравственного воспитания»³⁸⁵. В определении Дин Вэня усматривается очевидная неопределенность, является ли *ча дао* собственно последовательностью действий, которую можно было бы назвать церемонией или же под этим понятием подразумевается некая духовная, идеологическая составляющая. Выдающиеся тайваньские исследователи Цай Жунчжан и Линь Жуйсюань предлагают такое, крайне недвусмысленное определение: «Если необходимо подчеркнуть ту часть, которая включает движения, которая имеет форму – следует использовать «*ча и*», чтобы подчеркнуть идеологию и область эстетических переживаний, которые сопровождают чай – следует использовать «*ча дао*». *Ча дао* – это идея, которая направляет *ча и*»³⁸⁶. Сжатый и емкий ответ на поставленный вопрос предложил еще в 1983 году Лю Ханьцзе: «Так называемое *ча дао* – это способ употребления чая и его основное содержание»³⁸⁷. Еще одно весьма интересное определение предлагает Жун Хуамэй: «Когда философия, мораль и нравственность соединяются с чаем, когда через употребление чая совершается духовное и физическое совершенствование, воспитываются высокие моральные качества и познается мир, познаются чань–буддийские и даосские истины, когда таким образом

³⁸⁴ Цит. по: Чжу Хунци. Ча вэнь хуа сюэ ти си ся дэ ча и цзе дин янь цзю [Изучение определения чайной церемонии в системе науки о чайной культуре] // Ча е [Чайный лист]. 2006. № 32. Т. 3. С. 176.

³⁸⁵ Дин Вэнь. Ча шэн [Чайные анналы]. Гонконг, 1999. С. 12.

³⁸⁶ Цай Жунчжан, Линь Жуйсюань. Сянь дай ча сы ся цзи [Сборник идей о современном чае]. Тайбэй, 2000. С. 32.

³⁸⁷ Лю Ханьцзе. Чжун го ча и [Китайское чайное искусство]. Тайбэй, 1983. С. 40.

[чаепитие] достигает уровня духовного наслаждения – это самый высокий уровень употребления чая в Китае – *ча дао*. В *ча дао* внимание уделяется не только внешней форме, но также большое значение придается духовному содержанию»³⁸⁸. Согласно этому определению, *ча дао* представляет собой некий комплекс морально–этических представлений наложенный на определенную «внешнюю форму». Список определений можно продолжать бесконечно, но в основном их содержание можно поделить на три вида: первое – *ча дао* – это церемония; второе – это внутреннее содержание чайной культуры, идейное наполнение; третье – это комплекс этических норм и представлений, которые составляют чайную культуру, выраженный в непосредственном процессе чаепития. Как видно, среди китайских исследователей чайной культуры наблюдается терминологическая неопределенность, которая, соответственно, ведет к неопределенности методологической. Немаловажную роль в этой неопределенности играет тот факт, что после Великой пролетарской культурной революции чайная культура, как, впрочем, и вся традиционная культура Китая, прошла период переосмысления.

И все же, можно ли провести своего рода черту, которая бы отделила заурядное чаепитие от *ча дао*? Если следовать логике определения Чжуан Ваньфана, которое было приведено выше, то *ча дао* – это целенаправленное действие и цель его – обучение «правилам поведения» и «нравственное воспитание». Это достаточно узкое понимание содержания и функции *ча дао*. Другой исследователь, Чэнь Вэньхуа, дает иное определение: ««*Дао*» – это очень важное понятие древнекитайской философии, его содержание очень богато и запутано. Что же касается смысла *ча дао*, в него входят: путь, истина, мораль, истоки, сущность, характер, дух, правило и т.д., он относится к философской категории “трансцендентального”. Поэтому можно говорить, что *ча дао* есть философия чайного искусства (*ча и*)»³⁸⁹. Или более сжато: “Поэтому *ча дао* это душа чайного искусства (*ча и*), ядро чайной культуры (*ча*

³⁸⁸ Жун Хуамэй. Тан юнь ча и [Танская гармония чайного искусства]. Пекин, 2011. С. 69.

³⁸⁹ Чэнь Вэньхуа. Чжунго чадаосюэ [Наука о китайском Ча Дао]. Наньчан, 2009. С. 1.

вэньхуа), это высший принцип, который направляет мероприятия чайной культуры”³⁹⁰. И все же то, что остается не сказанным – это может ли существовать *ча дао* само по себе? В предисловии к своему ставшему классическим труду по теории искусства «И гай» («Общие правила искусства»), литератор династии Цин (1644–1911 гг.) Лю Сицзай (1813–1881 гг.) писал: «Искусство (*и*) – есть [проявление] *дао* в форме»³⁹¹. Эта мысль оказалась настолько глубокой, что Ли Вэй и Ли Сюэчан обсуждая отношения *ча дао* и *ча и* по ошибке приписали ее Лао-цзы. Они дали такую характеристику этим взаимоотношениям: «Под *дао* мы подразумеваем дух, который пронизывает весь процесс *ча и* (в этом контексте употребляется в значении чайной церемонии). *Дао* без *и* – это пустая теория, если есть *и*, но нет *дао* – то отсутствует дух»³⁹². Весьма недвусмысленно в этом определении дается ответ на вопрос, может ли существовать *ча дао* само по себе.

Весьма интересным в этой связи представляется привести определение *ча дао*, которое во времена правления династии Мин (1368–1644 гг.) дал в своей небольшой работе «Ча лу» («Записи о чае») Чжан Юань (годы жизни не известны, «Записи о чае» составлены в XV в.) в разделе «*Ча дао*»: «Произвести с усердием, хранить в сухости, заварить в чистоте. Усердие, сухость и чистота – это и есть *ча дао*»³⁹³. Конечно, можно бесконечно обсуждать суть и содержание каждого из этих трех положений. Однако здесь в этом нет необходимости, тем более, что сам Чжан Юань никак не комментирует их и не развивает эту мысль дальше, напротив, раздел «*Ча дао*» завершает «Записи о чае» и содержит только эти два предложения. Из этого определения становится понятно, что под *ча дао* Чжан Юань понимал производство чая, его хранение и само чаепитие. Очевидно, что присутствие в этом бинOME иероглифа *дао* не смущало Чжан Юаня своей глубиной.

³⁹⁰ Чжунго чадаосюэ... С. 1.

³⁹¹ Лю Сицзай. И гай [Общие правила искусства]. Б.м. Б.и. Составлена в 1873г. Т. 1. Хранится в университете Васэда, Токио, Япония. С. 1.

³⁹² Ли Вэй, Ли Сюэчан. Сюэ ча и. Ча и ши дянъ цзинь [Изучая чайное искусство. Рекомендации мастерам чайной церемонии]. Чжэнчжоу, 2003. С. 210.

³⁹³ Цит. по: Гун Юнсинь. Ча вэнь хуа юй ча дао и шу [Чайная культура и искусство чайной церемонии]. Пекни, 2006. С. 4.

Что же тогда такое *ча и*?

Ча и – не является традиционным биномом, который относится к чайной культуре. Он появился в 70–х годах XX в. на Тайване. В силу ряда исторических причин, в 70–е годы XX века Тайвань переживал период подъема национальной культуры. Взгляды ряда представителей интеллигенции с интересом обратились к чайной культуре. В 1977 г. любители чая и традиционной китайской культуры во главе с известным китайским фольклористом, главой Тайваньского научного общества фольклористики Китая и директором Института фольклористики Китайской Академии Наук (Тайвань) – Лоу Цзыкуаном обсуждали вопрос, как все–таки называть китайскую чайную церемонию. Некоторые предлагали *ча дао*, но это название, хотя впервые и появилось в средневековом Китае, было распространено как название японской чайной церемонии (яп. *ча до*), что могло привести к путанице. Поэтому было предложено название *ча и*. В том же году в Тайбэе открылся первый дом чайного искусства (*ча и гуань*). Среди прочих причин, по которым было отвергнуто название *ча дао*, глава тайваньского научного общества по изучению китайской чайной культуры профессор Фань Цзэнпин, указывает следующую: «Также вызывал опасения тот факт, что название «*ча дао*» слишком серьезно: китайцы с большим почтением относятся к слову «*дао*», это что–то возвышенно недостижимое, что могло помешать быстрому распространению этого названия. Поэтому было предложено название «*ча и*». После обсуждения, все согласились с этим названием. Так и появилось название «*ча и*»³⁹⁴. Из этого становится понятно, что эта терминологическая путаница, которая наблюдается вокруг понятий *ча дао* и *ча и* – плод более поздних размышлений, тогда как для тех, кто ввел понятие *ча и* в обиход, эти два термина, очевидно, были синонимичны. В этой связи представляется симптоматичным тот факт, что Лю Цзе говорит, что: «Слово «*ча и*» появилось во

³⁹⁴ Фань Цзэнпин. Ча вэнь хуа дэ чуань бо дуй сянь дай тайвань шэ хуй дэ ин сянь [Влияние распространения чайной культуры на современное тайваньское общество] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. 1992. № 4. С. 7.

времена династии Тан»³⁹⁵. Далее она сообщает, что Цзяо Жань, о котором говорилось выше, Фэн Янь (даты рождения и смерти не ясны) и Лю Чжэньлянь (?–813 гг.), которые также жили во времена династии Тан, «говорили»³⁹⁶ о «*ча и*», что не соответствует действительности. Политик и интеллектуал Фэн Янь, живший во второй половине VIII – начале IX вв. в разделе «*Инь ча*» («Питие чая») в шестом свитке своей книги «*Фэн–ши вэнь цзянь цзи*» («Записки господина Фэна о слышанном и виденном») только один раз употребляет бином *ча дао*: «Из–за того, что Чанбо Сюн, доработал книгу Хун Цзяня (имеется ввиду «Чайный канон» Лу Юя), *ча дао* сильно распространился. Среди знати и сановников нет тех, кто не пил бы чай»³⁹⁷. Бином *ча и* он не употребляет вовсе. Лю Чжэньлянь, перечисляя десять добродетелей чая вообще не употребляет ни *ча и*, ни *ча дао*, но он говорит: «С помощью чая можно претворять *Дао*»³⁹⁸. В «Чайном каноне» иероглиф *и* встречается в Главе 1 «Происхождение», но в значении «выращивать, культивировать»³⁹⁹. В значении определенных технических навыков приготовления чая этот иероглиф начал встречаться в источниках времен династии Сун (960–1279 гг.), как например в разделе «*Чуань–мин лу*» («Записи о чае») книги «*Цин и лу*» («Записи о немирском и странном») политика времен правления династии Сун – Тао Гу (903–970 гг.), который позже выделили в отдельную книгу о чае: «... каждый день упражнялся в этом искусстве (*имеется в виду в искусстве приготовления чая – пэн ча – М.Ш.*)»⁴⁰⁰.

Определений термина *ча и* в литературе на китайском языке встречается не меньше, чем определений *ча дао*, и также единого мнения относительно того, какой смысл скрывается за этим термином у исследователей нет. Цай Жунчжан дает такое определение *ча и*: ««*Ча и*» – это все, что относится к искусству чаепития. ... Здесь

³⁹⁵ Лю Цзе. Ча и цзянь шан [Любование чайным искусством]. Пекин, 2004. С. 2.

³⁹⁶ Ча и цзянь шан... С. 2.

³⁹⁷ Фэн Янь. Фэн–ши вэнь цзянь цзи цзяо чжу [Записки господина Фэна о слышанном и виденном с комментариями]. Пекин, 2005. С. 51.

³⁹⁸ Чэн Вэньхуа. Чжунго чадаосюэ [Наука о китайском Ча Дао]. Наньчан, 2009. С. 4.

³⁹⁹ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 4.

⁴⁰⁰ Тао Гу. Цин и лу. Иньши бу фэн [Записи о немирском и странном. Часть о напитках и пище]. Пекин, 1985. С. 119.

особое внимание уделяется качеству чайного листа, владению техническими приемами заваривания чая, любованию чайной утварью, условиям, в которых чай пьется и отношениям между людьми. Это взгляд на *ча и* в более широком смысле этого слова»⁴⁰¹. Он же пишет: «Процесс заваривания чая – это не просто технические приемы, необходимые для полного раскрытия всей прелести качества чая, это еще и искусство самовыражения. Так как для того чтобы хорошо заварить чай и полностью погрузиться в мир чая требуется полное сосредоточение в процессе приготовления, поэтому при помощи заваривания и дегустирования чая в итоге достигается уровень, когда людей можно учить физическому и нравственному совершенствованию, укреплять дружеские связи и выстраивать взаимоотношения между людьми»⁴⁰². Характерным представляется подчеркнутое внимание распространителей чайной культуры к социальной функции чайной культуры. Убежденность в том, что традиционные ценности китайской культуры имплицитно присутствуют в чайной церемонии и могут проявлять себя при достаточной степени погружения адепта в процесс недвусмысленно усматривается в этом и многих других определениях и характеристиках. Более прямо этот сантмент выразил другой тайваньский исследователь чайной культуры Цзи Е: «Главным в *ча и* является чай, это такая гуманитарная позиция, когда искусство проникает в жизнь и обогащает ее. Цель *ча и* заключается в жизни, а не в чае»⁴⁰³. В этих определениях очевидно то, что чаепитие представляется в них инструментом для достижения каких-то других целей, более или менее понятных, более или менее осязаемых, но тем не менее других, нежели само по себе чаепитие. Дин Вэнь, исследователь из континентального Китая, который является автором первого в Китае специального исследования, посвященного *ча дао*, дает такое определение: «*Ча и* – это мастерство в технике производства, приготовления и употребления чая. Когда техника достигает своей

⁴⁰¹ Цай Жунчжан. Сянь дай ча и [Современное чайное искусство]. Тайбэй, 1984. С. 202.

⁴⁰² Там же. С. 197.

⁴⁰³ Цзи Е. Ча и синь сян [Почтовый ящик чайного искусства]. Тайбэй, 1987. С. 98.

высшей точки – тогда она становится искусством»⁴⁰⁴. Далее он говорит: «*Ча и* является наиболее важной составной частью *ча дао*»⁴⁰⁵.

Необъятно широкий взгляд на содержание *ча и* и *ча дао* поэтично выражает другой современный исследователь Гун Юйсин: «Знаменитый чай венчает пагоду чая и испускает яркое и прекрасное сияние культуры, при помощи поэзии, живописи, каллиграфии, песен и танцев, драмы и других форм искусства оно являет волшебство знаменитого чая, и включает в себя философию, экономику, религию, национальный церемониал, историю, туризм, образование, науку, медицину, керамическое искусство, пищу и множество других составных частей культуры *ча дао*»⁴⁰⁶. Он видит суть взаимосвязи *ча дао* и *ча и* во взаимодействии содержания и формы, однако он открывает раздел «1. Объединенное искусство *ча дао*» словами: «В древнем Китае, *Дао* – это философская категория очень высокого уровня»⁴⁰⁷. Видимо это осознание и привело автора к каббализму, когда *ча дао* растворилось в бесконечном количестве смыслов и символов и больше не поддается осмыслению в рамках дискурсивного мышления. Для достижения целей настоящего исследования необходимо оставаться в этих рамках.

В 2008 году в Университете Цзяннань (г. Уси, пр. Цзянсу) в рамках учебной программы по повышению уровня гуманитарного образования студентов был запущен учебный курс под названием «Китайские *ча дао* и *ча и*». Цели и задачи курса состоят в следующем: «Изучение чая как товара при помощи метода изучения стоимости, позволит студентам освоить один из методов изучения товаров. Овладев основными знаниями о чае как товаре, студенты смогут объединить их с традиционной культурой Китая, изучить историю и развитие пятитысячелетней чайной культуры Китая, расширить кругозор, научиться приемам духовного совершенствования при помощи чая, повысить интерес к выдающейся культуре

⁴⁰⁴ Дин Вэнь. Чжун го ча дао [Китайское ча дао]. Сиань, 1994. С. 46.

⁴⁰⁵ Там же. С.49.

⁴⁰⁶ Гун Юнсинь. Ча вэнь хуа юй ча дао и шу [Чайная культура и искусство чайной церемонии]. Пекни, 2006. С. 6.

⁴⁰⁷ Там же. С. 4.

родины, воспитать чувство ответственности за развитие выдающейся традиционной культуры»⁴⁰⁸. Как видно, за словами *ча дао* и *ча и* в названии этого курса скрывается вполне конкретное и достаточно узкое, по сравнению с некоторыми из указанных выше определений, содержание.

В настоящем исследовании понятия *ча дао* и *ча и* рассматриваются в качестве синонимов. Причиной тому является, во-первых, сама причина и характер появления бинама *ча и*, о чем речь шла выше, и, во-вторых, в рамках настоящего исследования нет возможности углубляться, говоря словами Ван Лин, в «философскую категорию “трансцендентального”». Лао-цзы посвятил *Дао* 37 глав «*Дао-Дэ цзина*» (Канон пути и благодати) и все же в 25 главе он говорит: «Я не знаю, как называть его. Давая ему прозвание, скажу: "Путь" (*Дао*). Если придется дать ему имя, скажу: "Великий". "Великое" значит "распространяющееся повсюду", "распространяться повсюду" значит "уходить далеко", "уходить далеко" значит "возвращаться"»⁴⁰⁹. Конфуций так говорил о *Дао*: «Кто утром слышит о Пути (*Дао*), тот может вечером и умереть спокойно»⁴¹⁰.

Несомненно то, что «во всех обществах прошлого и настоящего во всем мире употребление напитков выражается в мириадах структур, от зрелищных общественных практик до индивидуальных форм поднятия духа и религиозного поклонения»⁴¹¹. И практика употребления напитка, конечно же, не преследует цель лишь утоление чувства жажды. Употребление чая имеет, по выражению М. Элиаде, архетип. В «*Ча цзин*» («Чайном каноне») говорится: «[То, что] чай [можно] использовать как напиток обнаружил Шэньнун»⁴¹². Шэньнун (Божественный Земледелец), также известный как Яньди, почитался в Китае как создатель земледелия и фармакологии. Чай был впервые сорван, заварен и выпит богом.

⁴⁰⁸ Ху Фучжао. Ти вэй ча юнь, сы дао чжэн синь [Почувствовать гармонию чая, развить великое Дао и прямоту сердца] // Цзяоюй юй цзяосюэ яньцзю [Исследования в области образования и педагогики]. 2009. Т. 23. № 3. С. 99.

⁴⁰⁹ Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малявин. М., 2002. С. 159.

⁴¹⁰ Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / пер. с китайского. М., 2004. С. 23.

⁴¹¹ Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice / ed. M. Pitelka. New York, 2003. P. 5.

⁴¹² Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 24.ё

Поэтому будь то «зрелищные общественные практики» в ритуалах или различных этикетных ситуациях, или «индивидуальные формы поднятия духа и религиозного поклонения», это были акты сакрального характера. Однако, «чай, тем не менее, не вызывает к присутствию какого бы то ни было божества, а чайная церемония не призвана его ублажить. ... «Сакральное»⁴¹³ в чае не есть отдельная сущность, но само коммунитас, созданное в сакральном помещении чайной комнаты»⁴¹⁴. И хотя Г. Плющов писал о японской чайной церемонии, это утверждение можно в равной степени отнести и к китайской чайной церемонии. Чаепитие не было и не есть церемонией поклонения какому бы то ни было божеству, это скорее совместное переживание приобщения к культурным ценностям, в том смысле, в котором А. ван Геннеп говорил о совместной трапезе как об обряде приобщения⁴¹⁵ или обряде включения⁴¹⁶.

Было бы не справедливо утверждать, что с 1949 по 1980-е гг. в континентальном Китае не существовало чайной культуры. Более того, это время бурного развития чайной промышленности: путем селекции выводились новые более урожайные сорта чайного дерева, традиционные малоурожайные чайные сады заменялись «новыми плантациями», которые представляют собой плантации плотно засаженных чайных кустов, которым не позволяют вырасти более определенного размера, порядка 80–120 см, совершенствовались технология производства и техническое оснащение чайных заводов и т.д. Однако «критика прошлого» и борьба с досуговым времяпрепровождением эпохи Мао Цзэдуна сильно сказались на чайной культуре. Чайная культура, как выражение традиционных ценностей, тем более не могла найти себе место в китайском обществе времен «культурной революции». А ведь на протяжении более чем полутора тысяч лет утонченный эстетизм чаепития порождал в ценителях чувство сопричастности древней традиции.

⁴¹³ Имеется в виду «сакральное, которое Э. Дюркгейм обнаружил в ритуале» (Plutschow H. An Anthropological Perspective on the Japanese Tea Ceremony [Electronic resource] // Anthropoetics – The Electronic Journal of Generative Anthropology. 1999. Vol. V. № 1. – P. 1. URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0501/tea.htm> (access date: 25.03.2012)

⁴¹⁴ Plutschow H... P. 1.

⁴¹⁵ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 24.

⁴¹⁶ Там же. С.32.

Однако к началу 80-х гг. XX в. в результате значительных изменений в системе хозяйствования в сфере производства чая, объемы производства чая значительно превысили экспортные нужды. Необходимо было стимулировать спрос на внутреннем рынке. Началась активная пропаганда чайной культуры. Министерства коммерции и сельского хозяйства проводили различные мероприятия по всей стране, целью которых было распространение знаний о чае и стимулирование продаж чая⁴¹⁷. Стали популярными исследования в области терапевтических свойств чая, истории чайной культуры и связи чайной культуры с китайской культурой в целом. Чай возвращался в культурный контекст.

Но почему пропаганда чая утверждала традиционность чая? Здесь проявилась новая парадигма культурного строительства: культура теперь воспринималась не как груз, что тянет Китай в прошлое, но как фундамент, на котором должен строиться новый Китай, как обоснование особенности его исторического пути и оправдание растущего национализма. Именно в 80-е годы XX в. появляется и активно развивается идея строительства социализма с китайской спецификой, т.е. «объединение универсальной истины марксизма с конкретной реальностью нашей страны, следование своим путем»⁴¹⁸. Сейчас трудно сказать, был ли это тонкий маркетинговый ход правительства или пробуждение интереса к наследию чайной культуры в Китае было естественным и единственно возможным следствием пробуждения интереса к чаю. Но китайское общество вошло в 80-е годы XX в. изможденным тридцатилетней революционной борьбой, и традиционная культура Китая, которая «подчеркивала важность сохранения гармонии в семье и поддержание гармоничных и добрых отношений с другими людьми»⁴¹⁹, выступила источником вдохновения в поиске гармоничного общества. Согласно мнению Хань

⁴¹⁷ Мэй Фэн. Сянь дай чжун хуа ча вэнь хуа дэ син ци [Расцвет современной китайской чайной культуры] // Хэбэй ча вэнь хуа [Чайная культура в пр. Хэбэй]. 2006. № 4. С. 12.

⁴¹⁸ Дэн Сяопин. Чжун го гун чан дан ди ши эр ци цюань дай бяо да хуй кай му ци ([Приветственное слово на церемонии открытия XII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая] [Электронный ресурс] // Электронная база данных Всекитайских съездов КПК. URL:

<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64565/65448/4429495.html> (дата обращения: 20.10.2011).

⁴¹⁹ Хань Ин. Сянь дай ча вэн хуа цзи ци гун нэн фэнь си [Современная чайная культура и анализ ее функций] // Вэньхуа ишу яньцзю [Исследования в области культуры и искусства]. 2010. № 26. С. 41.

Ина, социальная функция чайной культуры заключается в том, что «люди с помощью чая выражают уважение гостям, с помощью чая укрепляют дружеские и родственные связи; обычаи, связанные с чаем, которые получили немалое распространение в обществе, помогают укрепить гармоничные отношения с близкими и родственниками»⁴²⁰.

Идиллическая обстановка чаепития будоражит в воображении людей мечты об идеальном обществе, это утопия, недостижимая в современных условиях реальность социальной справедливости, процветания народа и взаимного уважения. Это особенно подчеркивается наличием порядка (*сьюй*) во время чайной церемонии: порядок, в соответствии с которым чай подается гостям. С одной стороны, чай подается в соответствии с определенной последовательностью, когда сначала чай подается либо старшему, либо имеющему ученую степень гостю и т.д. Но с другой стороны, этот порядок – это не простое соблюдение формальности, он исходит из искреннего уважения к гостю и «призван выявить и утвердить уже существующие социальные отношения»⁴²¹.

Однако символы традиционного общества с его ценностями, которыми была насыщена чайная культура, для нового поколения любителей чая были экзотическими. «Но в Китае из-за того, что была прервана линия передачи формы и содержания древнего *ча дао*, многие люди сегодня даже не знают о существовании китайского *ча дао*, и даже театрализованное представление с завариванием и подачей чая не выявляет прелести духа древнего китайского *ча дао*»⁴²². На протяжении всей своей продолжительной истории китайскую чайную культуру не оставлял, по выражению М. Пителка, «призрак мифического прошлого чая»⁴²³⁴²⁴. И теперь он

⁴²⁰ Сянь дай ча... С. 41.

⁴²¹ Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993. С. 24.

⁴²² Ван Лин. Чжун го ча вэнь хуа [Китайская чайная культура]. Пекин, 2009. С. 90.

⁴²³ Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice / ed. M. Pitelka. New York, 2003. P. 8.

⁴²⁴ В использовании слова «призрак» здесь, автор следует за изложением Мэйлин Айви, которая «использует термин «призрак» (phantasm), чтобы показать, что ностальгия по чему-то отсутствующему одинаково не является ни полным вымыслом, ни попыткой вернуть что-то настоящее, вместо этого она является «эпистемологическим объектом, чье присутствие или отсутствие не может быть точно установлено»» (Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice / ed.

пробуждал в ценителях чувство неуловимой и невыразимой глубины чайной культуры, тоску по тому самому «мифическому прошлому чая». Эта ностальгия стимулировала появление все большего и большего количества исследований, посвященных различным аспектам чайной культуры и переосмыслению ее наследия. Но «ностальгия, как любая форма повествования, всегда идеологична: прошлое, которое она ищет никогда не существовало иначе, нежели в повествовании, и поэтому, всегда отсутствующее, это прошлое постоянно угрожает воспроизводить себя как осязаемый недостаток»⁴²⁵. Этот «осязаемый недостаток» порождал необходимость интерпретации языка традиционной культуры, расшифровки его «тайных кодов». Но здесь встает вопрос: «Как мы можем что-то описать? В каких отношениях описание состоит с идеологией и самим созданием этого «что-то»?»⁴²⁶.

Действительно, современная чайная культура Китая, создавая видимость гомогенности, представляется в известной степени явлением синтетическим, в каком-то смысле вариацией на тему, какой должна быть чайная культура. Хотя, надо заметить, явление это вполне традиционное для Китая, когда современная критика, апеллирует к прошлому как к утерянному или находящемуся под угрозой утери образцу и всегда стремится вернуться к нему. Возможно, это суть способ сохранения целостности традиции в условиях модернизации. Современная чайная культура обнаружила себя на стыке прошлого и настоящего, выражая ценности традиционного общества и их переосмысление с точки зрения современных реалий. И призрак Дао, который не оставляет исследователей и популяризаторов китайской чайной культуры в течение последних тридцати лет – это не простая галлюцинация, вызванная опьянением от того, что «китайская чайная культура более богата, более целостна»⁴²⁷. Ведь именно призрак Дао, ностальгия по «мифическому прошлому чая» не позволяет чаю как целостной культуре сгинуть в массе прочих напитков.

M. Pitelka. New York, 2003. P. 15). В этом же смысле это слово используется здесь.

⁴²⁵ Stewart S. On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection. Durham: London, 1993 P. 23.

⁴²⁶ Ibid. P. 83.

⁴²⁷ Ван Лин. Чжунго ча вэньхуа [Китайская чайная культура]. Пекин, 1992. С. 90.

«Поэтому чай существует в пределах большего глобального рынка безалкогольных, содержащих кофеин напитков, который, кажется, растет каждый год под контролем больших, мультинациональных корпораций. ... Подобным образом целостные культуры напитков исчезли или были гомогенизированы как жертвы новых веяний или массово производимых конкурентов»⁴²⁸. Как отмечает Фэн Чунь в своем исследовании изменений в ночной жизни провинции Хайнань с 1988г., именно желание «присоединиться к артистическим кругам и развить свое чувство утонченности или, как минимум, желание сделать вид, что они обладают утонченными манерами или являются любителями культуры»⁴²⁹ приводит постоянных клиентов в дома чайного искусства. Причину убежденности в том, что именно чаепитие им в этом поможет автор видит в «ассоциации изысканного чаепития с историей и культурой Китая»⁴³⁰.

Изменение парадигмы культурного строительства и поиски новой национальной идентичности позволили чайной культуре в 80–90-е гг. XX в. вернуться в культурный контекст. Сегодня чай является признанным на уровне ВК НПКСК «Государственным напитком» Китая. Однако символы традиционной культуры, которыми была насыщена чайная культура, оказались не понятными и экзотическими для нового поколения любителей чая, отчего требовали интерпретации. Интерпретация «тайных кодов» чайной культуры, фактически, привела к созданию нового ее облика. Этот новый облик изображает ностальгию апологетов чайной культуры по «мифическому прошлому чая». Это призрак Дао, как убежденность присутствия чего-то невообразимо большего, «трансцендентного» в практике чайной церемонии и на уровне индивидуальном, и на уровне социальной коммуникации. Этот призрак Дао предопределил развитие современной чайной культуры как квинтэссенции культурных символов традиционного Китая. Однако

⁴²⁸ Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice / ed. M. Pitelka. New York, 2003. P. 3.

⁴²⁹ Feng Chongyi. From Barrooms to Teahouses. Commercial Nightlife in Hainan Since 1988 // Locating China. Space, Place, and Popular Culture / ed. Jing Wang. P. 137.

⁴³⁰ Ibid.

ностальгия «всегда идеологична», оттого и представляется современная чайная культура явлением в известной степени синтетическим, своеобразной идеей того, какой должны быть традиционная чайная культура Китая. Находясь на стыке традиционного (а может быть идеи традиционного) и современного, чайная культура ищет свое место в культуре Китая в целом.

2.2 Общая характеристика чайного ритуала китайцев

Обращаясь непосредственно к самой чайной церемонии, важно отметить, что, исследуя чайную культуру Китая, имеют дело не с одной единой гомогенной чайной культурой, а как говорил Б. Малиновский с ««лоскутным одеялом» культурных областей»⁴³¹. Одна из проблем, которая встает перед исследователем китайской чайной церемонии, заключается в том, что за тысячелетия употребления чая в Китае, чаепитие проникло во все сферы жизни и приобрело бесконечное количество форм, функциональных назначений и смыслов. Конечно, же описать их все в настоящем исследовании не представляется возможным. И здесь встает проблема выбора из этих бесконечных форм и содержаний того, что должно быть описано. Потому что любой пенсионер на улице в Пекине с небольшим термосом чая в руке расскажет интересующемуся о бесконечной глубине чайной культуры и великом *Дао*, которое можно постичь с его помощью. То же скажет и молодая исполнительница чайной церемонии в любом доме чайного искусства (*ча и гуань*) Китая, заваривая чай при помощи всей необходимой параферналии. Сегодня в Китае наблюдается тенденция к дальнейшей стандартизации и унификации облика чайной церемонии, можно встретить инструкции по исполнению чайной церемонии с завариванием зеленого чая (*люй ча ча и*) (некоторые авторы предлагают разные инструкции для заваривания разных знаменитых зеленых чаев), по исполнению чайной церемонии *гун фу* (*гун фу*

⁴³¹ Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. М., 2004. С. 27.

ча ча и), по исполнению чайной церемонии с завариванием красного чая (*хун ча ча и*), чая пуэр (*пуэр ча ча и*), цветочного (*хуа ча ча и*) чая, буддийской чайной церемонии (*фо ча ча и*), даосской чайной церемонии (*дао цзя ча и*) и множество других. Являясь экстериоризованным воплощением интериоризованных идей и ценностей, которое выражается в определенных движениях, необходимых для заваривания, подачи и употребления чая и создании определенной атмосферы, чайная церемония может принимать различный вид в зависимости от ситуации и онтологических воззрений заваривающего.

На протяжении истории китайской чайной культуры технические приемы заваривания чая непрерывно и многократно менялись. Отчасти это связано с постепенным совершенствованием технологии производства чая. Отчасти с тем, что несмотря на то, что в литературе о чае разных времен были описаны определенные приемы заваривания чая, немаловажно учитывать тот факт, что литературная грамота всегда была, и, в известной степени, остается и сейчас, привилегией. Поэтому книги о чае составлялись литераторами и аристократами. А чайная культура высшего или образованного сословия (*вэньжэнь ча вэньхуа*) значительно отличалась от простонародной чайной культуры (*минь цзянь ча су*). Профессор Ван Лин, например, определяет время появления чайной культуры (*ча вэньхуа*) самой по себе временем, когда «представители господствующего класса и ученые превратили чаепитие в высшее наслаждение и в духовную силу, в результате чего, превзошли ценность использования чая самого по себе»⁴³². Это утверждение безусловно представляется весьма спорным, но это вопрос методологии изучения культуры. Важен сам факт того, что такое мнение существует. Простонародная же чайная культура всегда была, если можно так выразиться, проще, что не умаляет ее насыщенности и глубины. Даже не говоря о разных способах заваривания в среде аристократии и простого

⁴³² Ван Лин. Лян цзинь чжи тан ву инь ча чжи фэн юй чжун го ча вэнь хуа дэ мэн я юй син чэн. [Обычай чаепития в период между династиями две Цзинь и Тан, зарождение и формирование китайской чайной культуры] // Ча дэ ли ши юй вэнь хуа: 90 Хан чжоу го цзи ча вэнь хуа янь тао хуэй лунь вэнь сюань цзи [Сб. ст. ханчжоуского международного симпозиума по чайной культуре: «История и культура чая», 1990 год] / под ред. Ван Цзяян. Ханчжоу, 1991. С.20.

народа, этих двух разновидностей чайной культуры, синхронно практиковались разные способы заваривания чая. Лу Юй в «*Ча цзин*» указывал наличие таких видов чая: «Чай, который пьют бывает грубый, рассыпной, [в виде] пудры, [прессованный в виде] блина»⁴³³. Приемы приготовления разных чаев, соответственно, также были различны.

Другой фактор, также усложняющий интерпретацию чайной церемонии, заключается в том, что на протяжении истории чайной культуры в литературе о чае авторы фиксировали лишь технические приемы приготовления чая и оставляли внутреннее содержание и смысл самих действий несказанными. Однако, «культура, – как писал К. Гирц, – это носитель смыслов, посредством которых люди интерпретируют свой жизненный опыт и направляют свои действия...»⁴³⁴. То есть то, что подлежит интерпретации – это культурный подтекст, который «направляет действия» чайной церемонии. «Намерение, в таком случае, состоит в том, чтобы сосредоточить внимание на одном варианте, как потенциальной точке входа в другие подобные «тексты»»⁴³⁵.

Говоря о технических приемах приготовления чая, следует заметить, что на протяжении истории чайной культуры Китая, как уже было сказано, сформировалось бесконечное количество различных вариантов, существовавших синхронно и диахронно. И в тоже время, с точки зрения методологии приготовления чая, эти приемы можно разделить на два больших вида: варка и заваривание чая (здесь речь идет именно об употреблении чая в качестве напитка, поэтому речь не идет о различных приемах приготовления чая, который употребляется в пищу). Варка чая является наиболее древним методом. Согласно мнению некоторых авторов, варка чая сформировалась на основе употребления чая в пищу и в качестве лекарственного отвара⁴³⁶. Варить можно как свежие чайные листья, так и обработанные. Если чай

⁴³³ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 25.

⁴³⁴ Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004. С. 171.

⁴³⁵ Kondo D. The way of tea: a symblic analysis // Man: New Series. 1985. Vol. 20 № 2. P. 289.

⁴³⁶ Дин Ишоу. Чжунго иньяфа любянь као [Исследование изменения способа употребления чая в Китае] //

прессованный – то его сначала измельчали в порошок и затем варили. В древнем словаре «*Гуан я*», приводится технология приготовления чая таким способом: «В [пределах округов] Цзин и Ба собирают листья и делают блины. Старые листья прессуют в блины при помощи рисовой пасты. [Когда] хотят варить, [чтобы] пить чай, сначала поджаривают [чай] над огнем, пока [он] не станет темно–красного цвета, [затем] перемалывают в порошок и кладут в фарфоровый сосуд, заливают кипятком, добавляют лук, имбирь и мандарин»⁴³⁷. Хотя Чжан И и не говорит, что после того, как чайный порошок залили водой его кипятят, он употребляет термин *чжу* (варить), который это подразумевает. Таким образом технология им описанная представляется следующим образом: блин поджаривают на огне, пока его цвет не станет темно–красным, затем чай перетирают в порошок (*мо ча*), заливают горячей водой и варят вместе с различными добавками. Такой способ приготовления чая получил распространение не только на территории Китая, но позже у тибетцев, монголов, уйгуров и других народов в Китае и за его пределами. В настоящее время этот способ с некоторыми изменениями остается популярным среди многих малых народностей Китая. Среди очевидных преимуществ такого способа приготовления чая можно назвать его простоту и удобство: как уже отмечалось выше до времен династии Тан в Китае не было специализированной чайной посуды, использовались либо повседневная посуда, либо посуда для употребления вина, достаточно вспомнить хотя бы «Оду чаю» Ду Юя. Чай, приготовленный таким образом, может стать едой, как в частности тибетская *цзамба* (каша на основе ячменной муки, смешанной с чаем и топленным ячьим маслом), может употребляться с различными добавками, о которых речь шла выше, либо в чистом виде.

В дальнейшем будут рассматриваться отдельные элементы чайного ритуала на основе материала, изложенного в первом исследовании, специально посвященном чаю, который стал каноническим и до сих пор пользуется большим авторитетом

Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. 2003. № 2. С. 74.

⁴³⁷ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 28.

среди любителей и исследователей чайной культуры Китая. «*Ча Цзин*» («Чайный канон»), который согласно различным мнениям был составлен в 758, 760, 764 либо 765 гг. эксцентричным поэтом Лу Юем (другое имя Хун Цзянь) и был доработан в 775–780 гг. «Чайный канон» оказал немалое влияние на распространение чаепития в Китае и на развитие чайной культуры в целом.

«Чайный канон» состоит из трех *цзюаней*–свитков и десяти глав. Первая глава «Происхождение» описывает происхождение чая, внешний вид, различные названия, свойства, качество различных видов чайных листьев и т.д. Вторая глава «Инструменты» описывает различные инструменты для сбора и обработки чая. Третья глава «Производство» рассказывает о видах листьев и различных приемах сбора и производства чая. В четвертой главе «Посуда» описывается посуда для варки и питья чая, рассказывается какая посуда лучше подходит, о том как использовать различные предметы и об их влиянии на качество чайного настоя. В пятой главе «Варка» Лу Юй описывает процесс варки чая и дает рекомендации по выбору воды. Шестая глава «Употребление [чая]» рассказывает о различных тонкостях употребления чая. В седьмой главе «Факты, [связанные с чаем]» приводятся цитаты, связанные с чаем из более ранних произведений, а также говорится о знаменитых любителях чая прошлого. Глава восьмая «[Места из которых чай] исходит» описывает где и какого качества в Китае производится чай. В девятой главе «[То, что можно] упустить» говорится о том, при каких обстоятельствах от каких инструментов для производства и посуды для приготовления чая можно отказаться. В последней десятой главе «Иллюстрация [текста канона]» даются рекомендации, как и на чем написать текст канона и в каком месте вывесить на обозрение гостей. В данной работе анализ текста приводится по списку, приведенному в первом томе издания «*Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь*» («Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями»).

С распространением чаепития и развитием чайной промышленности менялась и технология производства, а вместе с ней и технология приготовления чая. Лу Юй

так описывает технологию производства чая: «[Если] в тот день идет дождь – [чай] не собирают, [если] дождь не идет, [но] облачно – не собирают. [Если день] ясный – собирают [листья], пропаривают, перетирают, прессуют, просушивают, нанизывают [на нитку и] развешивают [чтобы] чай [окончательно] высох»⁴³⁸. То есть собранные в безоблачную погоду чайные листья сначала обдают паром, затем размягченные над паром листья перетирают в порошок; далее чайный порошок прессуется в формы, сушится над огнем, нанизывается на нить и развешивается для окончательной просушки. И хотя Лу Юй с досадой отмечает, что в народе распространен способ варки чая с добавлением различных «ароматизаторов», он такой способ, очевидно, не поддерживал, так как называл такой чай «сточными водами из канавы»⁴³⁹. Наряду с другими описанными и самим Лу Юем способами приготовления чая, как например заваривание чайного порошка в кувшине, который он называет *ань ча*, он все же описывает способ варки (*чжу*). Но тот способ варки уже предстает значительно более усовершенствованным. В главе «Посуда» насчитывается двадцать четыре принадлежности, необходимые для приготовления чая, более того, главу 9 Лу Юй заканчивает словами: «Но находясь в городе, в доме знатной семьи, если вам не достает одного из этих двадцати четырех [предметов] посуды – тогда от чая [лучше вообще] отказаться»⁴⁴⁰. Как видно, ко временам Лу Юя уже не только существовала специальная чайная посуда и принадлежности, но ее отсутствие представлялось причиной отказаться от чаепития вообще, что указывает на высокую степень ритуализации процесса приготовления и употребления чая. В главе 12 комментария к «*И-цзин*» («Книга перемен») говорится: «То, что не имеет (досл. выше) формы – называется *Дао*, то, что имеет (досл. ниже) форму – называется сосудом»⁴⁴¹. Смысл этой фразы, которая традицией приписывается Конфуцию, безусловно, крайне широк, однако помимо прочего в ней подчеркивается та особая роль, которую

⁴³⁸ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 8.

⁴³⁹ Там же. С. 25.

⁴⁴⁰ Там же. С. 43.

⁴⁴¹ Чжоу и и чжу [Чжоу и с переводом и комментариями] / пер. и коммент. Чжоу Чжэньфу. Пекин, 2004. С. 249.

выполняют предметы во время ритуала. Ведь как отмечал Б. Малиновский: «...ручное применение оружия, орудия, магической безделушки или религиозного образа незаметно переходит в то, что можно было бы назвать умственным или духовным применением; то есть что материальные объекты глубоко укоренены в верованиях, традиционных установках и типах социальной организации племени»⁴⁴².

Еще одной важной деталью, которая свидетельствует о том, что Лу Юй говорит не о некой, единой для всего современного ему Китая, чайной церемонии, а лишь об одном из ее вариантов, доступных для части его населения – аристократии, является упоминание о том, что именно находясь «в доме знатной семьи» не позволительно чаепитие в отсутствии хотя бы одного из перечисленных им принадлежностей.

Как уже было сказано о древней литературе о чае, что справедливо и для «Чайного канона», автор не дает подробных указаний как должна проходить чайная церемония, скорее это конспект, некоторые наблюдения, которые важно учитывать тому, кто уже имеет определенные навыки исполнения чайной церемонии. Эти наблюдения–рекомендации записаны в главе 5 «Варка». Лу Юй выделяет девять важных частей чайной церемонии, которые он называет «девять трудностей»: «Всего в чае есть девять трудностей: первая – произвести; вторая – [уметь] отличить [хороший от плохого и т.д.]; третья – посуда; четвертая – огонь; пятая – вода; шестая – прожарить [чай над огнем], седьмая – [растолочь чай в] порошок; восьмая – сварить [чай]; девятая – выпить [его]»⁴⁴³. Характерно, что первые пять трудностей предвосхищают чайную церемонию, создают условия для возможности реализации самой чайной церемонии, однако являются неотъемлемыми ее частями.

Варка чая, согласно главе «Варка», начинается с прожаривания чая над горящими в жаровне углями. Затем чай необходимо перетереть в порошок. Лу Юй дает весьма подробные рекомендации о выборе углей для прожарки чая и приготовления воды. Далее он дает подробные инструкции по выбору воды для

⁴⁴² Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. М., 2004. С. 464.

⁴⁴³ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 25.

приготовления чая. Как уже отмечалось, подчеркнутое внимание к выбору воды для приготовления чая – характерная черта древней литературы о чае. Собственно технология варки чая заключалась в том, чтобы дождаться нужного момента кипения воды и высыпать чайный порошок внутрь, затем дождаться кипения и снять с огня. Лу Юй говорит, что для одного чаепития следует использовать один шэн воды (во времена династии Тан примерно равнялся 600 мл.⁴⁴⁴) и разделить его на три, максимум пять чаш: «Сваренный чай [следует выпить] первую, вторую и третью чаши, [максимум] четыре, пять чаш, [если только] не испытываешь сильной жажды, больше пить не следует»⁴⁴⁵. Это замечание представляется весьма интересным и не может не напомнить об ограничении на употребление алкоголя, записанное в «*Ли цзи*»: «[Когда] благородный муж пьет вино, первый кубок выпивает с серьезным выражением [лица], второй кубок выпивает с мягким дружелюбным и почтительным выражением. [Согласно правилам] благопристойности, на третьем кубке [полагается] остановиться, [поэтому, выпив третий кубок, сановник] с радостным почтением уходит»⁴⁴⁶.

Далее Лу Юй пишет: «Самый крепкий ароматный чай – первые три чаши, самое большое [количество] не [должно] превышать пять чаш. Если количество гостей достигает пяти, [следует] использовать три чаши, [если] достигает семи, [следует] использовать пять чаш. Если гостей больше шести – не следует каждому [выделять] по чаше. Одному гостю чаши не хватит, [но] долгий вкус [чая] восполнит этот недостаток»⁴⁴⁷. В первой главе «Чайного канона» встречается замечание, которое помогает в осмыслении этого ограничения на количество употребляемого чая и которое уже приводилось выше: «Если пить чай, природа его вкуса холодная, пить чай больше подходит людям скромной натуры и высоких моральных

⁴⁴⁴ Цю Гуанмин. Чжунго гудай дулянхэн [Древнекитайские системы мер и весов]. Пекин, 1996. С.32.

⁴⁴⁵ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 23.

⁴⁴⁶ Люй Юнкай, Люй Южэнь. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [Ли цзи с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык] / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь: в 2 т. Гуйян, 2009. Т. 1. С. 442.

⁴⁴⁷ Лу Юй. Ча цзин [Чайный канон] // Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред. Харукава Кусаба. Пекин, 2005. Т. 1. С. 26.

качеств»⁴⁴⁸.

Представление это, как уже отмечалось, ко временам Лу Юя было уже устоявшимся, что делало употребление чая не просто наслаждением и эстетическим переживанием любования цветом настоя и обильной пены, но и своего рода социальным заявлением. Ниже в главе 6 «Употребление [чая]» говорится: «[Чтобы] утолить жажду – [следует] пить компот, [чтобы] прогнать тоску – [следует] пить вино, [чтобы] взбодриться и прогнать сон [следует] пить чай»⁴⁴⁹, что также указывает на то, что Лу Юй видел в чае не заурядный напиток, а нечто большее, определенное средство, наделенное функцией. Также поясняя «девять трудностей» чая, Лу Юй говорит: «Пить [чай] летом и не пить зимой – [это] не [означает] пить»⁴⁵⁰. Это высказывание представляется весьма интересным: в южных районах Китая лето достаточно жаркое, и чай часто помогает жителям этих краев перенести дневной зной и утолить жажду. Как Лу Юй отмечал в приведенной выше цитате, «природа его вкуса холодная», благодаря чему, согласно представлениям традиционной китайской медицины, чай помогает утолить жажду и перенести жару. Однако зимой, когда зной сменяется холодом, нужны продукты с «теплым» или «горячим» вкусами. И все же Лу Юй говорит, что пить чай летом и не пить зимой – значит пить неправильно, требуя таким образом своего рода преданности любимому напитку. Как видно, в данном контексте чай также выступает не как вспомогательное средство адаптации к окружающей среде, но как некая практика более высокого порядка, которая налагает на адепта определенные обязательства. Это невысказанное, но имплицитно присутствующее заявление особенности чая среди других напитков, Лу Юй подкрепляет перечислением в главе 7 известных личностей, которые употребляли чай, начиная с Шэньнуна и до современной ему династии. Авторитет этих личностей и тем более императора–первопредка утверждал незаурядность чая, а употребление его выступало способом приобщиться к ним.

⁴⁴⁸ Лу Юй... С. 4.

⁴⁴⁹ Там же. С. 24.

⁴⁵⁰ Там же. С. 26.

Лу Юй также пишет, что чайная церемония стала распространенным обычаем и расцвела во времена современной ему династии. Еще раз подчеркнем, что описанный способ приготовления чая, не являлся единственным, однако именно он получил распространение в среде образованной элиты средневекового китайского общества. И все же именно появление «Чайного канона» ознаменовало колоссальные перемены, которые происходили в чайной культуре Китая. Посвятив чаю отдельную книгу, Лу Юй не просто заявил, что чай – дело весьма серьезное и требует соответственного отношения, чем задал определенный вектор дальнейшему развитию чайной культуры. Лу Юй со всей полнотой реализации литературного таланта, показал, что ценность чая заключается не только в том, что присуще чаю от природы, но и в том, что его от природы отделяет – культурная деятельность человека. Ведь чай для Лу Юя – это не просто дар природы, который человек принимает как данность. Это результат осознанной деятельности человека, начиная с момента его сбора и производства и заканчивая его употреблением. Несомненно, употребление напитков в разных целях является природной склонностью человека. С феноменологической точки зрения сам акт употребления чая вряд ли можно назвать чем-то примечательным: человек набирает в рот приготовленный напиток и глотает его. Однако, говоря словами К. Леви-Строса, «социальный характер» чаепития «придает не то, что оно должно сохранить от природы, а то основное, благодаря чему» чаепитие «отделяется от природы»⁴⁵¹. И хотя Леви-Строс говорил о родстве, это справедливо и для чаепития. Ведь для древнего Китая характерно то, что утилитарность дара природы детерминирована воздействием на него человека, воздействием окультуривающим, которое отделяет что-то от природы и включает в контекст конкретной социальной реальности, придавая тем самым этому чему-то «социальный характер». Другими словами, чайная культура – это не просто процесс употребления чая как такового, это воплощение целого комплекса идей, или, как

⁴⁵¹ Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. В. В. Иванова. М., 1983. С. 51.

говорил К. Гирц, это «наполненная смыслом структура»⁴⁵², и именно в таком ключе чаепитие становится категорией культуры, которая поддается анализу, которую можно интерпретировать. И здесь обратимся к современному чаепитию.

2.3 Варианты чайной церемонии китайцев

Предвосхищая уместный вопрос о том, почему пропущено более тысячи лет истории развития чайной культуры, которые отделяют нас от Лу Юя, отметим, в задачи настоящего исследования не входит проследить историю развития чайной культуры до настоящего момента. Нам важно было показать в каких условиях развилась чайная культура, в каком этнокультурном контексте она сформировалась и какие силы направляли ее развитие. И необходимо это было для целей анализа, который уместнее провести на современном материале, который был собран во время полевых работ в континентальном Китае и на Тайване в результате включенного наблюдения. Здесь ритуал чаепития рассматривается как явление публичное, разделив его на два больших вида: формальная и неформальная чайные церемонии. Под формальной чайной церемонией понимается более строго регламентированные и, даже, театрализованные формы чайного ритуала. Под неформальной – более вариативные, вплоть до индивидуальных, менее регламентированные, привычные, формы ритуала, которые также могут быть более или менее формализованы. Начнем с чайного ритуала второго вида.

2.3.1 Неформальная чайная церемония

Представьте себе знойный апрельский день в г. Гуанчжоу, административный центр провинции Гуандун КНР, на самом большом в мире чайном рынке – Фанцунь.

⁴⁵² Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004. С. 13.

Небольшой, но с исключительным вкусом декорированный магазин господина Чэня. Атмосфера сугубо дружеская, непринужденная. Клиентов нет и мы, не спеша разговаривая, ставим чайник, чтобы заварить чай. Ничего из того, что делает господин Чэнь (или я, как его гость), нельзя назвать ритуальными действиями в строгом смысле слова и, уж тем более, нельзя назвать это традиционным ритуалом чаепития. Господин Чэнь нажимает на кнопку водяного насоса, который подает воду из большой бутылки в чайник. Когда воды достаточно, он отключает насос и нажимает другую кнопку, которая через несколько мгновений заставит чайник кипеть. Пока кипит вода, господин Чэнь, как обычно, спрашивает какой чай я хочу пить, на что я тоже отвечаю как всегда: «Конечно *шэн пуэр*» (разновидность чая, который господин Чэнь производит). Достав с полки из-за спины выбранный на свой вкус *шэн пуэр* и два керамических чайника с подноса справа – один поменьше, другой побольше, – он берет бамбуковыми щипцами из бамбукового контейнера на подносе справа маленькую фарфоровую чашечку и ставит передо мной и также берет одну чашечку для себя. Затем господин Чэнь отламывает немного прессованного в форме блина чая и кладет в чайник поменьше. К этому времени закипела вода, которой он заливает чай. Подождав несколько мгновений, он берет чайное сито из тайваньской нержавеющей стали, ставит на чайник побольше, в сито же ставит крышку от этого чайника и выливает в него чайный настой из первого чайника. Первый настой не пьется, им господин Чэнь споласкивает наши чашки. Чай из чашек и оставшийся в чайнике он выливает в один из других чайников, стоящих в правом верхнем углу его чайной доски. Снова наливает горячую воду в маленький чайничек и также через несколько мгновений выливает в чайник побольше с ситом, но без крышки в нем, вместо этого крышку второго чайника он ставит на специальную подставку для крышечек из зеленого мьянмарского нефрита (*фэй цуй*). Этот настой он наливает на донышко наших и так маленьких (около 30 мл) чашек. Я благодарю его несколькими постукиваниями указательного и среднего пальцев по столу и беру свою чашку, пью чай. Сделав глоток, откинувшись на спинку своего деревянного

стула и дождавшись, пока это сделаю и я, господин Чэнь спрашивает меня с улыбкой на лице: «Ну как?». Я отвечаю, что очень вкусный чай, но сегодня у него другой вкус. Господин Чэнь поясняет, что причина тому особенно высокая сегодня температура и влажность воздуха. Затем он говорит: «Чай – как человек, у него тоже есть свой характер. Поэтому никогда не получается его заварить одинаково». Он заваривает чай еще несколько раз, мы его выпиваем и потом предлагает сделать паузу объясняя это тем, что «хорошего чая не надо пить много»⁴⁵³.

Господин Чэнь – мой старый друг, ханец тайваньского происхождения в возрасте 55 лет. С 2001 года он живет в г. Гуанчжоу занимаясь чайным бизнесом на Фанцуне: производит и продает пуэр. До этого с 80-х годов в центральном Тайване (г. Цзяи) он продавал чайники из особой керамики – *цзы ша* («фиолетовый песок»), которые производятся в г. Исин провинции Цзянсу, КНР и особенно ценятся любителями чая как лучшие для заваривания чая. Больше тридцати лет он связан с чаем профессионально. За годы нашего общения сотни, а может быть даже тысячи раз, мы с господином Чэнем пили чай, заваренный им лично, его супругой – госпожой Ма или даже мной, пили мы его вдвоем, вместе с другими друзьями, клиентами, работниками магазина, партнерами и конкурентами, в разное время суток и года. Однако почему именно это, самое обычное, ничем не примечательное чаепитие было приведено здесь? А.К. Байбурин писал: «Когда мы говорим о жесткости, неизменности, единообразии ритуала, то, естественно, отдаем себе отчет в его вариативности как во времени, так и в пространстве»⁴⁵⁴. Однако в случае с ритуалом употребления чая мы имеем дело также с вариативностью модальной, которая исходит из функции каждого конкретного ритуала. И функциональную свободу чайному ритуалу придает не только обилие его синхронных и диахронных вариантов, но и тот факт, что зачастую именно в этом ритуале чрезвычайно сложно провести границу между сакральным и профанным. Чаепитие за тысячелетия своего

⁴⁵³ Полевые материалы автора (ПМА). г. Гуанчжоу, КНР. Июнь 2014 г.

⁴⁵⁴ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно славянских обрядов. СПб., 1993. С. 10–11.

развития стало также и своего рода привычкой, что ни сколько не обесценивает его с точки зрения структуры ритуала чаепития, как А.К. Байбурин писал ниже: «Следует, однако, иметь в виду, что отмечаемые различия всевозможные инновации и модификации, как правило, затрагивают лишь поверхностные уровни ритуала (относящиеся к плану выражения), в то время как глубинные, содержательные схемы отличаются поразительной устойчивостью и единообразием»⁴⁵⁵.

Что же тогда общего и что различается в том, как в разных ситуациях господин Чэнь заваривает чай, т.е. что можно отнести, говоря языком Байбурина, к «глубинным, содержательным схемам», а что к «поверхностным уровням ритуала»?

Помещение, в котором происходит чаепитие и его декорирование. За годы знакомства нам доводилось пить чай во многих местах, включая магазин господина Чэня, гостиную его квартиры, выставочные павильоны, чайные фабрики, номера гостиниц, на улице. Все эти помещения были различного размера, по-разному обставленные и декорированные. Однако, где бы чаепитие не проходило, сколько бы участников не присутствовало, помещение всегда было чистым, освещенным, всегда был стол, за которым все сидели на стульях. Также неизменно была либо специальная доска (*ча бань*) или специальный чайный поднос (*ча пань*), которые сделаны так, чтобы вода стекала вниз по желобкам или, в случае подноса, в поддон; либо, когда по какой-то причине в условиях путешествия специальной доски или подноса не было – обычный гостиничный поднос. Доска, как и стол, на котором она стоит, всегда были чистыми.

Инструменты и принадлежности. В магазине (где проходит большая часть жизни господина Чэня и, соответственно, большинство чаепитий) присутствуют все возможные инструменты для приготовления чая: чайник для кипячения воды с насосом для воды; керамический чайник для кипячения воды и одноконфорочная электрическая плитка, на которой в этом чайнике кипятится вода; бакелитовая, сделанная на Тайване чайная доска с трубкой, по которой лишняя вода стекает в

⁴⁵⁵ Ритуал в... С. 11.

ведро под столом; керамические и фарфоровые чайники; специальные фарфоровые чашки с крышкой (*гайвань*) и стеклянные «чаши справедливости» (*гун дао бэй* или *ча хай*), которые используются для тестирования чая; чашки различных размеров для питья чая; подставка под сито (керамическая чашка); различные по форме и материалу изготовления подставки для крышки заварочного чайника; щипцы, специальные чайные ложечки, ложечка для снятия пены с поверхности чая в заварочном чайнике, специальный прихват для чашек, сделанные из разных видов бамбука; металлические щипцы; специальные иглы (в виде шила) различной формы для раскалывания прессованного чая; бамбуковые коробочки, в которых хранятся чистые чашки и которые достают по количеству гостей; различные небольшие чайные полотенца (*ча бу*); две кисточки; две пепельницы, одна для самого господина Чэня, другая для гостей. Все принадлежности всегда содержатся в исключительной чистоте. В одежде господина Чэня, его супруги и работниц магазина ничего не выявляет признаков единообразия и отличается лишь иногда улавливаемым индивидуальным стилем. К различным чаепитиям одежда специально не подбирается, за исключением специальных мероприятий, таких как Гуанчжоуская чайная выставка, когда все работники, кроме самого господина Чэня получают специальную форменную рубашку, которые принято называть «в танксом стиле» (*тан чжуан*), который, надо заметить, трактуется весьма широко.

Как определить, что из всех этих принадлежностей является незаменимым, а что можно при необходимости опустить? Здесь стоит обратить внимание на то, что господин Чэнь берет с собой, отправляясь в путешествие, будь то деловая поездка или отдых. Всегда в дорогу с собой господин Чэнь берет следующие чайные принадлежности: два заварочных чайника из исинской керамики (*цзы ша*), чашки по количеству людей, которые его сопровождают, небольшой бамбуковый чайный поднос, на котором чай будет завариваться, сито и чайное полотенце (чайник для кипячения воды, несомненно, является чрезвычайно важным инструментом, но в дорогу господин Чэнь его не берет, так как гостиничные номера обычно

укомплектованы чайником).

Даже если чаепитие проходит в магазине некоторые предметы либо не используются вообще (как, например, прихват для чашек, который, подразумевается, используется для подачи чашки гостю), либо используются в специальных случаях (как, например, фарфоровая чашка с крышкой (*гайвань*) и стеклянная «чаша справедливости» (*гун дао бэй*), которая у господина Чэня представляет из себя небольшой сосуд в форме кувшина с ручкой, напоминающий молочник из европейских чайных сервизов). Раньше также для кипячения воды в разное время года он использовал либо керамический чайник на электрической плитке (в прохладное время года), либо электрический чайник (в жаркое время года). Однако уже несколько лет, с тех пор как в обиход вошли чайники с водяным насосом, независимо от сезона используется только электрический чайник. Ценителям чая, обычно, свойственно бережное и даже трепетное отношение к чайной посуде и инструментам, и господин Чэнь здесь очень яркий пример. Стоит лишь однажды послушать его объяснение, чем примечательны его щипцы, сделанные из одного из видов бамбука – листоколосника черного, чтобы в этом убедиться.

Обратимся теперь непосредственно к чаепитию. Очень важное значение для всего чаепития имеет выбор чая. Этот выбор влияет на способ заваривания, посуду, которая будет использоваться для заваривания и часто, однако менее сознательно, на разговоры, которые будут вестись во время чаепития. Например: для заваривания красного чая («хун ча», который у нас принято называть «черным») не нужна вода высокой температуры и посуда, которая хорошо сохраняет температуру, как керамический чайник. Поэтому заваривать его лучше в фарфоровой посуде. Выбор чая часто детерминирован не только личными предпочтениями, но и конкретной ситуацией. И, как правило, этот выбор маркирует модальность чаепития, закрепляет его обыденность или незаурядность. При этом ценность чая может определяться не только ценой и редкостью, но и исключительными вкусовыми качествами, т.к. этот показатель не всегда находится в прямой зависимости от первых двух, как и первые

два далеко не всегда определяются последним. «Повседневный» чай, т.е. тот, который пьется во время обыденных чаепитий, вовсе не обязательно является безусловно заурядным. Более того, в некоторых ситуациях он может становиться причиной какого-то особенного чаепития. И наоборот, выбор чрезвычайно дорогого чая отнюдь не всегда говорит о том, что чаепитие будет особенным. Практически чай делает особенным хозяин (тот, кто заваривает чай в противоположность гостям, для которых он заваривается), который сообщает гостям, что этот чай особенный и поясняет, что выбор на него пал не случайно, а по определенным причинам. Чаще причиной является особое расположение к гостю, и тогда употребление этого чая является ничем иным, как способом выразить уважение и особое почтение гостю, т.к. хозяин таким образом, символично говорит гостю, что его (или ее) визит – событие незаурядное.

Здесь необходимо привести еще одну выдержку из полевого дневника, которая описывает чаепитие в другой компании, где хозяином являлся коренной житель г. Гуанчжоу, ханец также по фамилии Чэнь, которому немного за 60. Он управляет небольшим чайным магазином–чайной в одном из центральных районов г. Гуанчжоу и также пользуется большим авторитетом в чайной среде, поэтому люди обычно зовут его *Шифу* (мастер).

«Вчера *шифу* пригласил нас на чаепитие в 14.00 сегодня, чтобы вместе выпить «Красную печать» (*Хун инь*) конца 50–х годов (рыночная цена – 380 000 юаней, около 2 090 000 рублей за один блин 357 гр.). Мы пришли к назначенному времени. Кроме нас двоих, было еще двое приглашенных, сам *шифу* и две работницы магазина. Для заваривания чая *шифу* также принес антикварную белую фарфоровую *гайвань* (чаша с крышкой), которую подарили его родителям на свадьбу. В качестве *гун дао бэй* (кувшинчик, в который сливается готовый чай) использовался тот, что обычно используется в магазине, керамический, покрытый глазурью. Чашки также были те же, что использовались обычно. Пока мы ждали еще двоих гостей, *шифу* достал другой пуэр – «*Гуанюнь гунбин*» 70–х годов, который заварили в этой *гайване*. Когда

наконец все собрались, выпили еще несколько заварок «*Гуанюнь гунбина*» и отставили *гайвань* в сторону, чтобы заварить «Красную печать».

Шифу достал из пакета, привезенную из дома, антикварную лакированную коробочку, из которой осторожно достал чай, упакованный в двухслойную бумагу и целлофановый пакет. При этом *шифу*, обращаясь к моему другу, сказал: «Когда моя мама увидела сегодня, что я достаю «Красную печать», она спросила меня, что я собираюсь с ней делать. Я сказал ей, что Александр приехал, поэтому будем опять пить Красную печать». В магазине царила подчеркнуто возвышенное настроение. Все говорили *шифу* комплименты, вели себя даже более почтительно, чем обычно. Сам *шифу*, более аккуратный чем обычно, демонстрировал гостям надпись на упаковочной бумаге, которая гласила: «Красная печать конца 50–х годов», затем и сам чай. Все присутствующие фотографировали чай на камеры сотовых телефонов и в дружественно–фамильярной форме высказывали свое восхищение тем, что нам довелось попробовать такой редкий и дорогой чай. Для заваривания «Красной печати» достали чайник побольше, т.к. гостей было много. *Шифу* отмерил 20гр. на весах и положил в чайник. По обыкновению, *шифу* сам чай не заваривал, доверив это одной из работниц магазина.

Слив первую заварку, чтобы сполоснуть чашки, она передала чайник по кругу начиная с *шифу*, чтобы все могли приоткрыв крышку, понюхать чайные листья. Одна из гостей непрерывно разговаривала со своей соседкой, однако, когда перед ней поставили чайник, она прервалась на мгновение, быстрым движением открыла крышку, вдохнула аромат и воскликнув: «Ва сифоу!» (на кантонском: «Ух ты, *шифу*!») тут же закрыла крышку и продолжила свой разговор. После того, как все понюхали чай, чайник вернули на место для заваривания и продолжили заваривать. Пока все пили чай, опять же высказывали свое восхищение его вкусом, ароматом, цветом настоя, кроме одного гостя, который говорил, что чувствует, что пик качества этот чай прошел и теперь показывает признаки ухудшения (гость был иностранцем французского происхождения, близкий друг *шифу*). После нескольких завариваний

начали чередовать «Гуанюнь гунбин» с «Красной печатью». Гости уже разбились на небольшие группы и разговаривали между собой на отвлеченные темы»⁴⁵⁶.

Из этого отрывка видно как при помощи чая *шифу* выражает гостям свое особое расположение. Также можно обратить внимание на то, что поводом для особого чаепития, на которое гости собрались по приглашению к определенному времени, был не наш визит, а распитие редкого чая, поводом которому как раз являлись мы. Однако, как можно заметить, способ заваривания самого чая в этом случае незначительно отличается. Отсутствие подставки под крышку не отменяет факта необходимости ее снимать. Отсутствие сита тоже объясняется личными предпочтениями. Поведение хозяина и гостей во время чаепития не выявляет признаков формальной кодификации, т.к. регулируется общекультурными моделями социального взаимодействия. Кто-то может не согласиться с этим положением, приведя в качестве довода тот факт, что в настоящее время можно легко найти множество книг, написанных современными китайскими авторами, которые детально описывают сам процесс заваривания и сопутствующий этикет⁴⁵⁷. И действительно, во многих чайных домах, где прошедшие профессиональную подготовку мастера заваривания чая (*паоча ши*) или мастера чайной церемонии (*чадао ши*) продемонстрируют гостям свое искусство заваривания чая, совершая движения с точностью робота, когда часто используются секундомер, электронные весы и прочие принадлежности. Однако такая форма чайного ритуала, его структура и назначение представляют собой иной институт социального взаимодействия и, поэтому, должны быть рассмотрены отдельно, что нам и предстоит сделать ниже.

Невербальные способы выражения взаимного уважения читаются в тексте самого чайного ритуала. Схематично эти способы можно разделить на три группы: чистота, жесты, порядок и способ подачи чая. Под чистотой понимается: чистота чайного стола и помещения, чистота и опрятность хозяина, чистота посуды,

⁴⁵⁶ Полевые материалы автора (ПМА). г. Гуанчжоу, КНР. Ноябрь 2012 г.

⁴⁵⁷ См., например: Цай Жунчжан. Чадао жумэнь саньбянь: чжича, шича, паоча [Введение в *чадао* в трех главах: производство чая, некоторые факты о чае, заваривание]. Пекин, 2006.

отсутствие на ней сколов, особые способы манипуляции, которые подчеркивают гигиеничность, как, например, не брать чашку гостя так, чтобы место касания совпадало с местом, которого касаются губы гостя при использовании этой чашки. Последнее часто достигается использованием специальных щипцов, которыми чашка берется за край и подается гостю. Среди жестов можно выделить следующие: движение открытой ладони, обращенной к гостю, приглашающее выпить чай, в некоторых, более формальных случаях, различные специальные положения рук хозяина, как, например, ладони, сложенные на столе вместо того, чтобы опускать руки под стол, поклоны, постукивание одним или двух пальцев по столу в знак благодарности со стороны гостя и т.д. В подаче чая гостям существует определенный порядок. Согласно сведениям одного из информантов, порядок подачи чая таков: «Если среди пьющих чай нет тех, кто старше или нет учителя (наставника) – чай разливается справа налево или слева направо, но важно, если вы выбрали одно направление – его и придерживаться. Если человек пришел позже, сначала налить ему (ей), так как они выпили меньше чая. Если среди гостей есть старший или человек с ученой степенью, сначала налить ему (ей)»⁴⁵⁸. Перечислить все возможные случаи, конечно, не представляется возможным, однако логика этого порядка заключается в том, чтобы подавать чай начиная с наиболее уважаемого гостя. Этот критерий, насколько можно судить, не является абсолютным, в различных ситуациях таким гостем могут быть представители разных возрастных групп, социальных слоев и родов деятельности. Сколько бы ни было гостей, чая наливается всем одинаковое количество, само количество чая в чашке при этом, за исключением некоторых частных случаев, составляет примерно 2/3 чашки (или как часто говорят в Китае «*ба фэнь*», досл.: восемь частей).

В таблице 1 сведены «глубинные, содержательные схемы» и те элементы, которые относятся к «поверхностным уровням ритуала».

⁴⁵⁸ Полевые материалы автора (ПИМА). Записано от Цай Ичжэ. г. Тайбэй, Тайвань, КНР. Июль 2011 г.

Таблица 1- Инвариантные и вариативные элементы чайной церемонии.

Неизменно присутствующие элементы	Вариативные элементы
Наличие посуды	Посуда и инструменты
Наличие чая	Чай
Взаимодействие хозяин–гость	Разговоры
Употребление чая	Способ заваривания
	Повод для чаепития
	Функция
	Антураж

Посуда и инструменты могут легко меняться в зависимости от ситуации или личных предпочтений. Однако посуда, сама по себе, необходима. Чай также может быть разным, однако обойтись без него нельзя. Способ заваривания может отличаться, также, как и повод для чаепития, и функция могут различаться, но нельзя обойтись без употребления чая. Обстановка и декорирование помещения могут быть совершенно разными. Разговоры могут быть связаны или не связаны с чаем, или же может вообще царить молчание.

Однако неизменно то, что во время чаепития, хозяин и гости совместно формируют определенную коммуникативную среду, каждый раз уникальную этикетную ситуацию. И в этом смысле примечательна ролевая амбивалентность хозяина и гостя. С одной стороны, хозяин (кит. *чжу*) является распорядителем чаепития: инициирует чаепитие, он (она, или в некоторых случаях кто-то от их лица) заваривает чай, приглашает гостей, выбирает посуду, способ заваривания и т.д. Однако, с другой стороны, хозяин также пьет чай, который готовит (нам доводилось присутствовать на чаепитиях, на которых хозяин заваривал чай, но не пил его, что

приводило к заметному смятению среди гостей и расстраивало само чаепитие), что делает его в то же время и гостем, т.е. в этом случае хозяин является и объектом ритуала чаепития и его субъектом. Другими словами, ритуал воздействует на ритуального специалиста не меньше, чем на того, на кого непосредственно направлен. Говоря языком драматического искусства, хозяин является одновременно и режиссером, и актером, и зрителем. Гость (кит. кэ) же, с одной стороны, выступает в качестве объекта ритуала чаепития, который приглашается либо лично хозяином, либо с его согласия, т.е. именно хозяин санкционирует присутствие гостя на чаепитии. Однако хозяин при помощи различных вербальных и невербальных средств подчеркивает, если и не всегда более высокое положение гостя, то, как минимум свое к нему (ей) уважение. Хозяин наливает себе чай последним, следит, чтобы чашка гостя всегда была наполнена и т.д. Таким образом, гость в этой ситуации является одновременно и хозяином. Используя приведенную выше метафору, является одновременно и зрителем, и актером и, часто, режиссером. Взаимодействие хозяина и гостя во время чаепития понимается в рамках общекультурных категорий, регламентирующих эти отношения в целом, в рамках настоящего исследования более подробно на этом останавливаться нет возможности⁴⁵⁹.

В структуре чайного ритуала можно выделить три фазы: предшествующая чаепитию, само чаепитие и после чаепития. В зависимости от ситуации каждая из фаз может быть различной по продолжительности и содержанию, может проходить в разных помещениях. В различных ситуациях эти фазы могут отделяться специальными жестами или вербальными средствами. Фаза, предваряющая чаепитие, может включать в себя обмен приветствиями и другие формы вежливости. Хозяин интересуется личными предпочтениями гостей в выборе чая, выбирает необходимые принадлежности и греет воду. Некоторые информанты утверждали, что

⁴⁵⁹ Крайне интересные сведения о правилах учтивости и обрядах встречи гостей в Китае в XIX в. зафиксированы в Бичурин Н.Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.

собственно фаза чаепития начинается, когда хозяин ставит чайник для кипячения на огонь или включает электрический чайник ⁴⁶⁰. Однако этому утверждению противоречит тот факт, что в некоторых ситуациях хозяин не кипятит воду непосредственно в присутствии гостей, либо вообще использует термос с заранее подготовленным кипятком (как в случае одного из видов коллективной чайной церемонии *У Во*, дословно: «отсутствие Я»). По этой причине кипячение воды было отнесено к стадии предшествующей чаепитию.

В некоторых случаях, когда вода уже закипела, перед тем как начать заваривать чай, хозяин стоя или сидя, совершает поклон. Этот поклон не стоит путать с жестом, которым приглашают гостей к чаепитию и тем самым отделяют одну фазу от другой. Скорее этот поклон можно расценивать как жест благодарности гостям за нанесенный визит и, более широко, как проявление уважения. С какой бы целью этот поклон не совершал хозяин, семантика этого жеста в Китае, насколько можно судить, не включает приглашение. Поэтому такой поклон должен быть отнесен также к предваряющей чаепитие фазе.

Само чаепитие начинается с того, что хозяин наполняет чашки гостей и приглашает всех выпить чай жестом или словами. Эта фаза может состоять из заваривания одного либо нескольких чаев, может использоваться различная посуда и способы заваривания для каждого из чаев. Как и в течении других фаз, гости могут приходить и уходить. Во время чаепития взаимодействие между хозяином и гостем может быть как вербальным, так и невербальным. Это может быть обсуждение каких-то важных насущных проблем или просто дружеское общение и включает в себя также обмен формами вежливости. Фаза чаепития может иметь либо не иметь формального окончания: она может заканчиваться определенным жестом, как например поклоном хозяина сидя или стоя; по инициативе как хозяина, так и гостя.

Фаза после чаепития также может быть различной по продолжительности. Как и предыдущие фазы, она может включать в себя обмен различными вербальными и

⁴⁶⁰ Полевые материалы автора (ПИМА). Записано от Аарона Фишера. г. Мяоли, Тайвань, КНР. Июнь 2012 г.

невербальными формами вежливости и другими формами взаимодействия между хозяином и гостем и между гостями.

Выше было отмечено, что чаепитие – это формирование коммуникативной среды. Корректно ли тогда утверждать, что чай является инструментом ее формирования? Если это предположение справедливо, то сам чай здесь отходит на второй план, уступая место его утилитарной функции. Это можно сравнить с использованием молотка. Когда нужно забить гвоздь, мы ценим молоток не за факт его существования, а за то, что с его помощью забить этот гвоздь становится много проще. Т.е. сам процесс удара молотком по гвоздю не является ни целью, ни причиной, по которой мы это делаем. Как только гвоздь будет забит, молоток для нас теряет свою ценность и отправляется обратно в ящик для инструментов. Однако, как показано выше на фактическом материале, что поводом для некоторых чайных встреч является как раз распитие определенного чая. Но и утверждать, что чай всегда играет такую роль было бы также не верно. Т.е. функция чая в зависимости от ситуации может изменяться, также, как и функция чаепития.

А. ван Геннеп в своем исследовании обрядов перехода писал: «Совместная трапеза, или обычай есть и пить вместе ... – бесспорно, обряд включения, собственно материального единения, того, что мы называем «таинством причастия»»⁴⁶¹. Различный этнографический материал, где можно встретить упоминания использования чая, как например у Н.Я. Бичурина⁴⁶² или у американского миссионера Юстуса Дулиттла⁴⁶³, который работал в Китае во второй половине XIX в., явно говорит о том, что важную роль играло не заваривание чая вместе с гостем, а подача гостю уже готового чая. Это справедливо и в настоящее время. подача чая гостю вовсе необязательно сопровождается определенным ритуалом его приготовления. Часто может быть предложен стакан, в который добавляется

⁴⁶¹ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 32.

⁴⁶² Бичурин Н.Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840. С. 238–261.

⁴⁶³ Doolittle J. Social Life of the Chinese, with Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions: in 2 vol. London, 1865. Vol. 1.

небольшое количество чая и заливается горячей водой. Это обстоятельство как раз говорит о том, что именно *употребление чая* является главной составляющей чайного ритуала, но не действия, которые предпринимаются для *его приготовления*. Возвращаясь к аналогии с молотком, не так важно как мы его держим, какой рукой, более того, молоток можно не использовать вовсе, заменив его другим инструментом, если это не помешает забить гвоздь. Это важная черта чайной церемонии, которая, как будет показано ниже, отличает то, что было названо формальной чайной церемонией от неформальной.

Справедливо ли, в таком случае, утверждение, что чаепитие всегда является обрядом включения? Положительный ответ на этот вопрос значительно упростил бы понимание сути и содержания этого явления китайской культуры. Однако мы вынуждены констатировать, что это не соответствует действительности. Как уже отмечалось выше, чаепитие, и более широко, подача чая – это явление многофункциональное и его назначение детерминировано конкретной ситуацией. В частности, сам ван Геннеп называет совместную трапезу среди обрядов отделения, а ниже цитирует отрывок из книги французского иезуита Л. Леконта, в котором упоминается подача чая как один из элементов соответствующего обряда в Китае⁴⁶⁴. Поэтому функции чаепития можно объединить в три группы: этикетная, ритуальная и эстетическая. Каждая из этих групп соответственно включает в себя многочисленные функции. В некоторых случаях довольно сложно выделить формальные признаки, по которым функцию конкретного чаепития можно отнести к одной из групп.

Так, в частности, А. Байбурич отмечал, что элементы поведения, которые формируют этикет имеют «ритуальное происхождение»⁴⁶⁵ и, что понятия «...«этикет» и «ритуал» нередко смешиваются и используются как синонимичные»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 38–39.

⁴⁶⁵ Байбурич А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно–семантический анализ восточно славянских обрядов. СПб., 1993. С. 23.

⁴⁶⁶ Там же.

Основным отличием этих двух видов символического поведения исследователь называет следующее: «...ритуал всегда сопряжен с некоторым изменением, переходом, преобразованием (например, в социальной структуре коллектива), в то время как этикет призван выявить и утвердить уже существующие социальные отношения, реальную (на данный момент) биосоциальную иерархию участников этикетной ситуации»⁴⁶⁷.

Эстетическая же функция ритуала чаепития может быть понята в контексте взглядов на ритуал, изложенных Дж. Битти в 1966 г, который сближал ритуал с искусством⁴⁶⁸.

В некоторых случаях функция чаепития может быть истолкована по-разному и соответственно отнесена либо к различным группам, либо даже к нескольким сразу. Подача чая гостям, в частности, может иметь иногда ритуальную функцию, а иногда – этикетную. Формальное театрализованное чаепитие – и эстетическую, и этикетную. Ритуальную функцию чай наиболее выражено принимает в ритуалах подношения чая духам предков или богам, однако в некоторых подобных случаях ритуальная и эстетическая функции могут совмещаться. Чаепитие, которое имеет этикетную функцию допускает большую вариативность в использовании выразительных средств, в то время как те, что имеют ритуальную и эстетическую функции – подвержены большей степени формализации. Так, например, количество поданного чая (исчисляя в чашках) может быть не ограничено в чаепитиях, имеющих этикетную функцию, однако в случаях ритуального или эстетического использования это количество регламентировано. Формальное чаепитие может иметь функции, которые относятся ко всем трем группам, в то время как неформальное – этикетную и эстетическую. Эстетическая функция чаепития может не иметь подчеркнутого выражения, может неосознанно присутствовать в чаепитии. Какую бы функцию не выполняло чаепитие, подношение или подача чая, они неизбежно имеют

⁴⁶⁷ Ритуал в... С. 24.

⁴⁶⁸ Beattie J. Ritual and social change // Man. 1966. Vol. 1. № 1. P. 65.

определенное эстетическое содержание, в большей или меньшей степени осознанное. Это связано, конечно, с тем, что все визуальные объекты, так или иначе, могут иметь эстетическую окраску. И в этом смысле эстетизм китайского чаепития не должен рассматриваться изолированно, но как воплощение соответствующих представлений китайцев. Поэтому, например, чай не может быть подан в чашке со сколом не только потому, что это не соответствует эстетическим нормам, но и потому, что это неуважительно.

Таким образом символы, которые используются во время чайной церемонии, могут иметь множество референтов и, соответственно, в зависимости от ритуального контекста внимание может быть привлечено к разным из них. Одним из таких символов, например, является чистота в ритуале чаепития, о которой речь шла выше. Семантика чистоты в этом контексте гораздо сложнее чистоты помещения и параферналии. Согласно сообщению одного из информантов, тайваньского специалиста в области ритуала чаепития, говоря о чистоте он имеет в виду чистоту отношений, чистоту чая (отсутствие химических удобрений и т.д.), чистоту сознания, покой (отсутствие волнений)⁴⁶⁹. Гигиеничность является относительно новым для ритуала чаепития явлением. Но эта новая сама по себе идея вошла в чайный ритуал как одно из частных проявлений идеи чистоты. Именно символика чистоты санкционировала ее прочное укоренение в чайном ритуале. Поэтому использование щипцов, чтобы подать чашку гостю не касаясь ее руками – это не просто новое модное веяние. Это еще один способ для хозяина выразить уважение к гостю. Т.е. в этом случае референтом чистоты, к которому апеллирует хозяин, является уважение.

Каким образом чистота в чайном ритуале связана с уважением? Для понимания этой корреляции следует обратиться к универсальной категории ритуальной чистоты. Дихотомия чистота–нечистота и очищающее воздействие ритуала были показаны многими исследователями ритуала⁴⁷⁰. Ритуал призван восстановить правильный,

⁴⁶⁹ Полевые материалы автора (ПМА). Записано от Цай Ичжэ. г. Тайбэй, Тайвань, КНР. Июль 2011 г.

⁴⁷⁰ См., например: Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983

изначальный порядок, отчистить загрязненное, восстановить связи. А. Маслов, говоря о китайском ритуале, писал: «Ритуал устанавливал связь между миром ныне живущих и миром ушедших поколений. Нарушить ритуал означало прервать связь, прервать сообщение между мирами и тем самым нарушить баланс во всем мире»⁴⁷¹. Более того, ритуал регулировал связь не только по вертикали (мир живых – мир духов), но и по горизонтали (в пределах мира живых). Об этом А. Маслов пишет ниже: «Строго говоря, китайский ритуал по своему содержанию никогда не был абсолютно однородным, в нем эзотерическое, сакрально–потаенное всегда плавно переходило в экзотерическое, открытое, но при этом по своим формам абсолютно точно имитирующее эзотерические аспекты культуры»⁴⁷². Т.е. правильное исполнение ритуала имело упорядочивающее, проясняющее, раскрывающее скрытое от глаз, очищающее воздействие. Эту характерную черту ритуала ясно показал В. Тэрнер на примере ндембу⁴⁷³.

Более того, в китайском языке слова «чистота» и «ясность» обозначаются одним иероглифом *цин*, который семантически связан с чистой водой⁴⁷⁴, которая, как известно, является универсальным символом очищения. Таким образом, на уровне бытовых стереотипов чистота связана с комфортом, открытостью взору, упорядоченностью (когда вещи на своих местах). Перед тем, как начать заваривать чай, хозяин перед гостем очищает посуду горячей водой, которая в свою очередь очистилась кипячением (ср. с алхимической перегонкой, рафинированием металлов под воздействием температуры). Это часто называют «*вэнь цзюй*» («прогреванием посуды»). Однако такая трактовка сути этого действия представляется не вполне верной или, точнее, поверхностной, это суть утилитарная интерпретация сакрального действия. Это очищение посуды, даже неосознанное, привычное, которое выполняется во время самого неформального чаепития – очень важная часть

⁴⁷¹ Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2003. С. 64.

⁴⁷² Там же. С. 66.

⁴⁷³ Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983. С. 48–71.

⁴⁷⁴ Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы фу цзянь цзы [Объяснение простых знаков и разбор составных с иероглифическим указателем]. Пекин, 1983. С. 231.

чайного ритуала, это очищение, которое является неотъемлемым универсальным этапом, предваряющим собственно сам ритуал. Горячая вода в этом случае очищает посуду не потому, что убивает бактерии, а потому, что сама чиста, сама была очищена. Говоря в терминах А. ван Геннепа, это динамический контагиозный прямой позитивный обряд, который подразумевает, что чистое может очищать нечистое непосредственно, т.е. передавать свою чистоту. Таким образом чистота в ритуале способствует восстановлению гармоничного функционированию мира, а в этикете, соответственно, эту гармонию поддерживает. Т.е. взаимное уважение между хозяином и гостем, которое выражается в чистоте, имеет гораздо более глубокое содержание и связано с мироустроительной функцией ритуала, это уважение, которое выходит за пределы конкретной этикетной ситуации и касается всего мира и его «правильного» функционирования. Чаепитие, в этом контексте, может представлять собой конструирование идеального общества на микроуровне к которому приводит, согласно конфуцианской трактовке, функции ритуала, его правильное исполнение всеми людьми на макроуровне.

2.3.2 Формальная чайная церемония

Обратимся теперь к формальному чаепитию. Стоит начать с того, что само деление на формальные и неформальные чаепития – крайне условно. Многие характерные для неформального чаепития признаки, которые были выделены выше, справедливо отнести и к формальным чаепитиям. Более того, неформальные чаепития могут быть более или менее формализованными, и наоборот. Не всем чаепитиям, которые относятся к формальным даже присущи одни и те же характерные черты. Тогда встает уместный вопрос: почему формальные и неформальные чаепития нельзя жестко разграничить? Чаепитие, как показано выше, – это один из видов символического поведения. Но с другой стороны – это

привычное времяпрепровождение любителей чая. Молодой тайванец Цю Чжэи пригласил хорошего друга одного с ним возраста в гости. Когда друг пришел Чжэи предложил ему чай словами: «Хочешь чаю?». «Конечно!», – отвечает друг. Чжэи заварил чай и подает его другу, рассказывая шутку, которую слышал. Друг также привычным жестом взял чай, продолжая слушать. В другой раз, когда друг пришел навестить Чжэи, он подал ему чай, держа чашку двумя руками со словами: «Господин Ма Синь, пейте чай, пожалуйста!», друг с улыбкой встал, отвесил поклон в пояс и со словами: «Благодарю, господин Цю!», взял чашку двумя руками⁴⁷⁵.

Что изменилось в отношениях друзей? Ничего. Второй случай не больше чем фарс, один друг подыгрывает другому в его шутке. Это напоминает моргающих и подмигивающих мальчиков, описанных К. Гирцем⁴⁷⁶, один из которых моргает, другой подмигивает, а третий подражает подмигивающему. Вариативность индивидуального поведения, в известной степени, безгранична и его модальность читается в тексте конкретной ситуации. Ситуация осложняется также тем, что выразительные средства, которые используются в ритуале чаепития, как уже отмечалось выше, допускают определенную свободу использования и интерпретации.

Однако все же необходимо выделить некоторые черты, которые бы оправдали необходимость именно такого членения. И в этом смысле важной чертой является отдается ли приоритет чаю или самому процессу его приготовления. Важно, что это противопоставление не корректно выстраивать в терминах бинарной оппозиции форма–содержание, т.к. в случаях, когда приоритет отдается чаю – он соответственно становится содержанием, когда же приоритет отдается процессу приготовления – содержанием становится этот процесс. Другими словами, форма может быть содержанием, а содержание – формой. И тем не менее, формальным чаепитием называется такое, в котором акцент делается на ритуале приготовления чая, в то

⁴⁷⁵ Полевые материалы автора (ПМА). г. Таоюань, Тайвань, КНР. Февраль 2008 г.

⁴⁷⁶ Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004. С. 12–14.

время как в неформальных чаепитиях более важное место имеет качество чая. Т.е. в первом случае, чай служит средством осуществления ритуала заваривания чая, в то время как во втором случае технические приемы заваривания являются средством выражения самого чая. В первом случае вкусом чая могут пожертвовать для достижения целей ритуала, во втором случае формальным правилам заваривания предпочтут средства, которые помогут лучше раскрыть органолептические свойства чая. Первое особенно характерно для таких чаепитий, которые были выше названы театрализованными. Такая чайная церемония может называться искусством, если признавать генетическую связь этого вида человеческой деятельности с ритуалом. Как подметил В. Малявин, говоря о китайском театре: «Как все традиционное искусство, театр в Китае не копировал действительность, а творил свой особый мир – по-театральному условный, даже фантастический, но совершенно реальный в коммуникации»⁴⁷⁷. В театрализованной чайной церемонии важную роль играет выразительность ритуала, т.е. способность ритуала в символической форме представлять определенные идеи и ценности. В таких чайных церемониях больший акцент делается на эстетической функции.

Как уже было сказано выше, современный расцвет чайной культуры начался в 70–е гг. XX в. на Тайване. В силу специфики исторического развития, культура острова формировалась не только под воздействием автохтонного населения и переселенцев из южных регионов Китая (в основном из провинции Фуцзянь), но и подверглась влиянию культуры Японии. Это влияние сказалось, в частности, и в переосмыслении эстетического содержания собственно китайской чайной культуры, хотя этого и старались избежать пионеры нового чайного движения. Выше отмечалось, что говоря о китайской чайной культуре со всеми ее региональными особенностями, целесообразнее говорить в терминах привычки, нежели нормы. Т.е. способы заваривания, степень формализации, идейное содержание в большей степени были обусловлены индивидуальными или локальными привычками и

⁴⁷⁷ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003. С. 397.

идеями, которые со временем становились нормой. Для японской же чайной церемонии характерна обратная связь: точное многократное воспроизведение нормативной чайной церемонии становилось для ритуального специалиста привычкой. В чайной церемонии же сформировавшейся на Тайване обе эти тенденции нашли свое отражение, в стремлении к унификации чайной церемонии с определенной вариативностью в пределах нормы. Теперь чайная церемония была не только ритуализированным употреблением чая.

Одной из главных целей сначала Тайбэйской ассоциации чайного искусства, а позже Китайской ассоциации чайного искусства было распространение чайного искусства. Это подразумевало проведение различных мероприятий с демонстрацией этого искусства. Тогда чайная церемония приобрела элементы зрелищности, театральности. Это было представление, которое можно показать с большой сцены либо в специальном заведении – доме чайного искусства (*чаи гуань*). Это было привычное культурное явление с «новым лицом». Однако, если уместно применить такую аналогию, это «новое лицо» было не результатом пластической хирургии, но скорее следствием наложения обильного макияжа, как делают актеры пекинской или кантонской оперы. С Тайваня дома чайного искусства распространились на континентальный Китай, а вместе с ними распространилась и чайная церемония в своем новом облики.

Обратимся теперь непосредственно к формальному ритуалу чаепития. Отдавая себе отчет в том, что вариативность чайного ритуала в плане использования выразительных средств, которыми, в данном случае, может быть чрезвычайно большое количество объектов, таких как каллиграфические свитки, картины, цветы, благовония, цветовые схемы, чайная посуда и т.д., все же постараемся выявить структуру. В качестве материала нам послужит чайная церемония, доступная к свободному просмотру в сети Интернет⁴⁷⁸. Именно этой чайной церемонии было

⁴⁷⁸ Чадао мэйсюэ. Шилу синфа [Эстетика чайной церемонии. Способ в шестнадцать движений] [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=MRkyVWf4EW4>. (дата обращения: 17.07.2014).

отдано предпочтение по нескольким причинам: в отличие от тех чайных церемоний, которые можно описать по полевым дневникам, в этой каждый желающий может «поучаствовать» лично; эта чайная церемония была выполнена специалистами чайной компании «Чжэнфусин» (г. Сямэнь, провинции Фуцзянь, КНР), и представляет собой наивысшую степень формализации и театрализации чайной церемонии и состоит из наиболее важных, с точки зрения исполнителя, элементов чайной церемонии.

Церемония поделена на шестнадцать шагов, которые, согласно предложенной трехфазной схеме, распределяются таким образом: шаги с первого по одиннадцатый относятся к предшествующей чаепитию фазе; двенадцатый шаг отделяет фазу предшествующую от фазы чаепития; тринадцатый – к чаепитию; и шаги с четырнадцатого по шестнадцатый относятся к фазе после чаепития. Поклоны, которые выполнены в начале (второй шаг) и в конце (шестнадцатый шаг) церемонии формально определяют начало и конец чайной церемонии. Способ заваривания, который используется – *гань пао фа* (сухой способ заваривания) распространенный в настоящее время на Тайване способ заваривания, когда не используется специальная чайная доска или поднос, вместо этого используется тарелка, на которую ставится чайник. В данном случае используется селадоновый чайный сервиз, состоящий из заварочного чайника, «чаши справедливости», пяти чашек и чайницы. Для слива лишней воды используется черного цвета чашка (*шуй фан*), которая стоит слева от мастера. Стол накрыт светлой тканью, которая сочетается по цвету с чайным сервизом. На светлой ткани лежит полоска ткани черного цвета, которая сочетается с цветом одежды мастера, с цветом чашки для слива воды и тарелки, в которой стоит чайник на специальной подставке, так что она находится ближе к краю стола со стороны мастера, но не доходит до самого края. Справа от мастера лежат деревянная ложка в форме лодочки для дозировки и демонстрации чая (*ча цзэ*) и небольшая бамбуковая ложечка (*ча чи*) – широкая с одной стороны и узкая с другой, а также полотенце и чайница. Также справа, но ближе к гостям стоит небольшая ваза с

цветами, которые сочетается по цвету с цветом стены за спиной мастера и цветами в большой вазе, стоящей на деревянном китайском столе с левой стороны за спиной мастера. Чайник для кипячения воды не электрический, стоит слева от мастера на одном с ней уровне (т.е. не на столе). Прямо перед мастером в центре стоит тарелка с чайником, справа на одном уровне стоят «чаша справедливости» и чайница, перед «чашей справедливости» стоит небольшая металлическая подставка под крышку. Слева на одном уровне с чайником стоит чашка для слива воды. Перед чайником на светлой ткани на уровне правого плеча мастера лежит полотенце, темного цвета, сложенное пополам в форме прямоугольника, лежащее горизонтально. Еще правее на уровне полотенца лежат ложка для демонстрации чая и маленькая ложечка. За чайником на светлой ткани в ряд стоят пять чашек, каждая на небольшой металлической подставке так, что одна стоит в центре на одной вертикальной линии с чайником и по две стоят справа и слева.

Вся композиция выстроена в семь горизонтальных линий–рядов (считая ряд гостей перед хозяином), причем вазы с цветами также образуют линию под углом к горизонтальным, а мастер сидит на этой линии между вазами. Каждый элемент композиции выстроен таким образом, чтобы был замечен отдельно, за исключением полотенца, которое лежит перед «чашей справедливости», ложки для чая и ложечка, которые лежат перед чайницей.

Видеоряд начинается с шага, который называется «Подготовка посуды», когда все готово для того, чтобы начать заваривать чай. Руки мастера находятся под столом. Затем второй шаг – «Приветствие»: она кладет левую руку на правую на животе и совершает поклон сидя, что говорит о начале чайной церемонии. После этого мастер опускает собранные в кулаки ладони на стол. Третий шаг – «Подготовка воды» начинается с того, что мастер плавным движением правой руки снимает с заварочного чайника крышку, которую ставит на подставку. Затем возвращает руку на место, а левой рукой берет чайник для кипячения и подносит его к чайнику для заваривания. Четвертый шаг – «Прогрев посуды»: из чайника для кипячения мастер

наливает горячую воду в заварочный чайник. После чего возвращает чайник на место и, отпустив ручку, возвращает руку в исходную позицию. Правой рукой берет крышку с подставки и накрывает чайник.

Пятый шаг – «Подготовка чая»: мастер правой рукой берет ложку для демонстрации чая за край так, чтобы пальцы были собраны вместе. Подносит ее перед собой, берет за другой край левой рукой и двумя руками ставит на стол перед собой и возвращает руки в исходную позицию. Затем правой рукой берет чайницу, также подносит перед собой, левой рукой берет ее снизу, правой рукой открывает крышку и ставит ее на стол. После этого правой рукой она берет маленькую ложечку (*ча чи*), наклоняет чайницу над большой ложкой (*ча цзэ*) и вращающими движениями внутри чайницы узкой стороной маленькой ложечки отмеряет нужное количество чая. Насыпав чай в ложку для демонстрации, она поднимает чайницу, а ложечкой равномерно распределяет чай по ложке, кладет ложечку на место, берет крышку, накрывает чайницу и правой рукой ставит ее также на место. После этого вода из чайника переливается в «чашу справедливости», крышка чайника снимается и кладется на подставку. Руки возвращаются на исходную позицию.

Шестой шаг – «Любование чаем»: мастер двумя руками поднимает ложку, любит чаем сама, затем аккуратно разворачивает ее в сторону гостей так, чтобы был виден чай. Седьмой шаг «Положить чай»: правой рукой мастер берет маленькую ложечку и, наклонив ложку над чайником, высыпает чай в чайник, помогая ложечкой. Затем ложечка кладется на место, правой рукой берется ложка для демонстрации и также кладется на место. Руки возвращаются на исходную позицию, после чего левой рукой берется чайник для кипячения.

Восьмой шаг – «Орошение чая»: мастер заливает чай водой, ставит заварочный чайник на место, а правой рукой закрывает чайник крышкой. Затем берет чайник правой рукой, ставит на полотенце, левой рукой придерживает крышку и переливает чай в «чашу справедливости». Вылив чай, она ставит чайник обратно на полотенце, затем на место в тарелке также правой рукой и снимает крышку. Девятый шаг –

«Налить воду»: левой рукой мастер берет чайник для кипячения и наполняет чайник для заваривания, после чего ставит чайник на место, а правой рукой закрывает чайник. Пока чай заваривается, правой рукой берется «чаша справедливости», ставится на полотенце, затем из нее первая заварка разливается по чашкам на $\frac{2}{3}$ объема правой рукой слева–направо, так что дно «чаши справедливости» обращено не к гостям, а немного вправо. Затем она снова ставится на полотенце, двумя руками разворачивается по часовой стрелке на 180 градусов и левой рукой оставшийся чай выливается в чашку для лишней воды так, чтобы дно не было обращено к гостям.

Опустошив «чашу справедливости», мастер снова ставит ее на полотенце левой рукой, двумя руками она разворачивается против часовой стрелки также на 180 градусов и ставится на место.

Десятый шаг – «Вылить [чайный] суп»: правой рукой мастер берет чайник, ставит его на полотенце, придерживает крышку левой рукой и переливает чай в «чашу справедливости». После того как чай перелит, чайник ставится на полотенце, левая рука возвращается на свое место, а правой рукой чайник ставится на свое и снимается крышка. Затем правой рукой берется первая справа чашка, ставится на полотенце, двумя руками вращается по часовой стрелке на 180 градусов, левой рукой чай из нее выливается в чашку для лишней воды так, чтобы внутренняя поверхность была обращена к гостям, возвращается на полотенце, также двумя руками вращается против часовой стрелки также на 180 градусов и правой рукой ставится обратно на подставку. После этого берется вторая справа чашка и действия повторяются. Чашку, которая находится посередине, мастер берет левой рукой и, не ставя на полотенце, выливает ее содержимое сразу в чашку для лишней воды. Затем чашка ставится на полотенце и после этого обратно на подставку. С оставшимися двумя чашками действие повторяется.

Шаг одиннадцатый – «Разлить чай»: Правой рукой мастер берет «чашу справедливости», ставит на полотенце, после чего слева–направо наполняет чашки на $\frac{2}{3}$ объема так, чтобы дно не было обращено к гостям, но развернуто немного

вправо. Затем она ставит «чашу справедливости» на полотенце, разворачивает ее двумя руками по часовой стрелке на 180 градусов и левой рукой оставшийся в ней чай выливается в чашку для лишней воды, после чего чаша возвращается на полотенце, разворачивается двумя руками против часовой стрелки на 180 градусов и ставится правой рукой на место.

Двенадцатый шаг – «Подача чая»: мастер берет правой рукой крайнюю правую чашку за край подставки и ставит на левую ладонь перед собой чуть ниже уровня груди. Затем правой рукой она берет чашку и совершает приглашающий жест, немного протянув руку в сторону гостей. После этого она возвращает руку на уровень груди, не ставя чашку на подставку, которая все также стоит на ладони.

Шаг тринадцатый – «Вдыхание аромата»: мастер подносит чашку к носу и, передвигая чашку слева–направо, вдыхает аромат чая. Затем она опускает чашку на уровень груди, не ставя на подставку, после чего выпивает чай двумя глотками, возвращает чашку на подставку и ставит на стол слева от себя.

Шаг четырнадцатый – «Мытье чайника [досл. очищение чаши]»: правой рукой мастер приподнимает чайник, разворачивает по часовой стрелке на 90 градусов ручкой к себе и ставит обратно, руку кладет на место. Затем левой рукой она поднимает чайник, берет ложечку правой рукой, кладет ложечку широкой стороной на край горлышка чайника, подносит его к чаше для лишней воды, переворачивает и ложечкой высыпает чай из чайника вращающими движениями. После этого, также прислонив ложечку к краю горлышка, возвращает чайник на место, ложечку кладет на полотенце, левой рукой берет чайник для кипячения и наливает в чайник воды примерно на 1/3 объема. Вернув чайник для кипячения на место, она поднимает крышку заварочного чайника и переворачивает перед собой, проверяя нет ли на ней чайных листьев, после чего кладет ее на место. Затем она снова берет ложечку, круговыми движениями проводит по внутреннему краю горлышка, вытирает ложечку, положив ее между двумя слоями сложенного полотенца и возвращает ее на место. После этого мастер берет чайник правой рукой, вращательными движениями

споласкивает его изнутри, подносит его к чаше, быстрым, но аккуратным движением выливает в чашу содержимое чайника через край, ставит чайник на полотенце и затем возвращает на место. Далее чайник накрывается крышкой, берется двумя руками и ставится справа на уровне подставки под крышку. Затем правой рукой берется подставка под чайник из тарелки, осматривается, кладется на ладонь левой руки, правой рукой берется полотенце, осторожными прикосновениями подставка протирается и ставится на место, после чего чайник также двумя руками ставится на подставку. После этого мастер поднимает правой рукой подставку под крышку, ставит ее на ладонь левой руки чуть ниже уровня груди, правой рукой берет полотенце, также круговыми прикосновениями протирает ее и ставит на место. Затем она берет правой рукой «чашу справедливости», подносит к себе и проверяет ее содержимое. Далее мастер левой рукой берет свою чашку за край подставки, подносит перед собой, берет правой рукой и возвращает ее на изначальное место в ряду остальных чашек. Затем берет правой рукой полотенце, промокает место, на котором стояла ее чашка и возвращает полотенце на место.

Шаг пятнадцатый – «Возвращение [на изначальное] место»: мастер возвращается к неподвижному положению с ладонями, собранными в кулаки и лежащими на столе. Шаг шестнадцатый – «Завершение»: мастер кладет левую ладонь на правую на животе и совершает поклон сидя.

Как можно видеть, структура ритуала чаепития остается неизменной, вариативные и неизменные элементы, описанные в таблице 1 справедливы и для этой чайной церемонии. Мастер заваривания чая за все время церемонии не произнесла ни слова, используя при этом невербальные средства коммуникации с гостями. Здесь ясно видно, что подразумевается под формализацией чайного ритуала. Т.е. суть формализации заключается не в наличии или отсутствии определенных действий, а в характере их выполнения. Так здесь присутствуют формальные начало и конец церемонии, которые выражаются в поклонах. Но гораздо важнее поклонов действия, которые читаются в самом тексте ритуала. Чаепитие

начинается обрядом очищения, о котором говорилось выше, и им же заканчивается. Таким образом, ритуал предстает в своем завершенном виде, проходя полный цикл. По окончании ритуала все возвращается на свои места, возвращается к тому состоянию, в котором было изначально.

Однако возвращается другим, полностью обновленным. Но другим не в контексте становления, а в контексте восстановления. Здесь ритуал, обращаясь к традиционным символам, более или менее понятным, выступает как «вечное возвращение». Возвращение к порядку, который нарушается, к «золотому веку», когда все занимают соответствующее роли место, как говорил Конфуций: «Правитель должен быть правителем, чиновник – чиновником, отец – отцом, сын – сыном»⁴⁷⁹, хозяин – хозяином, гость – гостем. С этим созвучна фраза Сюй Цзышу, перевод которой приводит В. Малявин: «Гостям подносят чай, дабы в сердцах воцарилось согласие, между людьми окрепла приязнь, ученая беседа раскрыла глубокие истины, и все забыли о мирском»⁴⁸⁰. И еще более акцентированное внимание на качествах мастера чайной церемонии встречается в другой фразе Лу Шушэна, которую также приводит В. Малявин: «Приготовление чая – занятие не из обыденных, для этого потребен подходящий человек, который достоинством своим был бы равен достоинству чая. Такой человек должен обладать душой возвышенного отшельника, хранящего в себе красоту туманной дымки, горных ключей и могучих скал»⁴⁸¹.

Другая важная черта ритуала чаепития – это выразительность невербальной коммуникации. Каждое действие, которое совершает ритуальный специалист выполняется таким образом, что воспринимается отдельно, т.е. хозяин таким образом сообщает гостям, что каждое движение имеет «вес», каждое важно.

В тексте ритуала обыденное действие, такое как, например, протирание чего–

⁴⁷⁹ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева [и др.]; вступит. ст. Л.С. Переломов.. М., 2004. С. 202.

⁴⁸⁰ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003. С. 367.

⁴⁸¹ Там же. С. 366.

то полотенцем, становится супердействием, т.е. это уже не просто протирание, и даже не столько протирание, которое призвано результатом протереть, такое действие является символом. Это не может не напомнить слова из «*Ли цзи*»: «Держа вещь [предназначенную] правителю, держат, [даже] легкую, с видом усилия»⁴⁸².

Каждое движение здесь является действием. Одновременно выполняется только одно какое-то действие: если берется чайник, то сначала наливается вода, чайник ставится на место и только потом берется крышка и накрывается чайник. И в то же время действия – важное эстетическое средство. Как отмечает В. Малявин: «Таким образом, культура и ее прообраз – письмо находят свой предмет непосредственно в телесной практике и даже, точнее, в изначальной интуиции тела.... Придавая движениям эстетическое качество завершенности, они преображают жизнь тела в танец, делают ее источником радости»⁴⁸³.

Наша мастер чайной церемонии движения совершает медленно, аккуратно, движения все амплитудные, имеют ритм, одинаковый на протяжении всей чайной церемонии, нет прерывистых, совершаемых по прямой линии, неуверенных движений. Показательно и то, что когда мастер брала что-то в руки ее пальцы были собраны вместе, что также соответствует эстетическим нормам: согласно сообщению одного из тайваньских специалистов в области чайной церемонии, такое положение пальцев называется «рука в форме бутона лотоса» (*ляньхуа шоу*), что является признаком того, что чай заваривает «человек культуры» (*вэнь жэнь*). Когда ладонь, собранная таким образом, обращена вниз – это походит на то, как птица ест или пьет, это очень утонченное зрелище. Противоположностью такому жесту является жест, который называется «куриная лапа» (*цзи чжуа*), когда пальцы растопырены в разные стороны⁴⁸⁴.

Так же, как и весь ритуал чаепития закачивается возвращением к тому, с чего

⁴⁸² Кейдун И.Б. История изучения отечественными исследователями конфуцианского трактата «Ли цзи» // Религиоведение. 2001. № 2. С. 167.

⁴⁸³ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003. С. 294.

⁴⁸⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Записано от Цай Ичжэ. г. Тайбэй, Тайвань, КНР. Июль 2011 г.

начался, так и каждое движение, каждое передвижение заканчивается возвращением на исходное место. Если «чаша справедливости» или чашка вращается во время перемещения к чашке для лишней воды, то обратно она проходит такой же путь в обратном направлении и также вращается в обратную сторону. Т.е. опять же «правильное» функционирование воссозданной в чаепитии реальности восстанавливается возвращением к «правильному» порядку, возвращением всего на свое место, которого просто не может не быть. В этой реальности чашка – это чашка, и все знают, что ее место на подставке. Дело не в том, что чашка не является ничем иным, а, скорее, в том, что именно атрибуция ее как чашки определяет ее место в этой реальности, т.е. что она больше чашка, чем что-то другое. Также как «отец», о котором говорил Конфуций, может быть поэтом, разбойником, героем, любовником, мудрецом или глупцом, и в то же время, именно будучи отцом он реализует свою роль во вселенском сценарии жизни. Как уже отмечалось, именно будучи частью культурного контекста, предмет отделяется от мира природы и становится частью мира человека.

М. Кравцова верно подметила симпатический характер китайского ритуала⁴⁸⁵, под которым понимается способность воздействия «подобного на подобное, противоположного на противоположное, содержащего на содержимое (и наоборот), части на целое (и наоборот), видимости (подобия) на предмет или реальное существо (и наоборот), слова на действие»⁴⁸⁶. Т.е. в этом смысле чайный ритуал предстает как динамический (безличностный), симпатический, прямой, позитивный. Другими словами, упорядоченная реальность ритуала оказывает упорядочивающее воздействие на реальность повседневную, создание «правильной» модели общества во время ритуала призвано исправлять все общество в целом, это воздействие ритуал оказывает непосредственно и является «проявлением воли в действии»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Кравцова М.Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 94.

⁴⁸⁶ ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 10.

⁴⁸⁷ Там же. С. 13.

Немаловажное значение здесь имеет организация ритуального пространства, которая суть является процессом строительства. Также М. Кравцова пишет: «Кроме того, строительство есть сакральный акт, в котором путем сооружения здания приводится в должный порядок все мироздание (параллелизм, свойственный симпатической магии)»⁴⁸⁸. В данном случае речь идет не о строительстве здания, а о строительстве пространства, в котором будет совершаться ритуал (*ча си* – чайное место). Даже если исходить из позиции исключительно эстетической функции антуража чайного места, придется признать в ней рудимент ритуального строительства. В этой связи интересно обратиться к истокам китайских эстетических представлений и их связи с ритуальной деятельностью. Названные черты чайного ритуала, как в основе своей проявления симпатической магии, относятся к формальным чаепития также, как и неформальным.

И тем не менее, так как все-таки речь идет о ритуале приготовления и употребления чаепития, нельзя обойти стороной место самого чая в этом чаепитии. Прежде чем выпить первую чашку чая, гости вынуждены были ждать десять минут. В авторском комментарии к тринадцатому шагу этой чайной церемонии («Вдыхание аромата») говорится: «Терпеливый найдет вкус». Нет возможности попробовать вкус чая, который предложила гостям ритуальный специалист. Собственно и сам по себе вкус – явление не абсолютное. Однако модальность этого чаепития указывает на то, что здесь чай не главное. С того момента, как чай был перелит в «чашу справедливости» и до того, как он был предложен гостям, прошло почти четыре минуты. Если учитывать, что в это время он стоял в открытой емкости с широким горлышком, а затем был разлит в остывшие чашки, можно предположить, что гостям чай достался уже остывший. А температура имеет чрезвычайно важное значение в раскрытии органолептических свойств чая, достаточно вспомнить объяснение Лу Юя о количествах чаш чая, описанное выше. Мы отдаем себе отчет, конечно, в том, что

⁴⁸⁸ Кравцова М.Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 95.

этот довод представляется весьма умозрительным, однако на него нельзя не обратить внимания. Но нам здесь не так важен вкус чая. Важно то, что из самого содержания чайной церемонии очевидно, что для этого ритуала (особенно учитывая тот факт, что мастер осознавала, что готовит чай «на камеру» и из видеоряда непонятно была ли выпита хоть одна чашка этого чая гостями) большее значение имеет то, какие идеи может выражать чай, что он символизирует. Т.е. в данном случае, чай (как и процесс его заваривания) ценен не сам по себе, не как композиция химических элементов, которые определяют его вкусовые качества, но как символ, который (опять же как и процесс заваривания) является языком ритуальной коммуникации. И это не частный случай, это характерная черта, которая отличает формальное чаепитие от неформального.

Как видно, современная чайная культура китайцев, при всем своем противоречивом характере, необъятном многообразии форм, колоссальном модальном и идейном полиморфизме, тем не менее, сохраняет преемственность с традиционными символами. В силу ряда исторических причин, чайная культура привлекла к себе внимание интеллигенции сначала на Тайване в конце 70-х гг., а затем и в континентальном Китае в начале 80-х гг. XX в. Интерес к чайной культуре вылился в активное ее изучение. Потребность дальнейшего распространения и популяризации чайной культуры привела к выраженному расслоению современного ритуала чаепития на формальный и неформальный, которые при этом не являются безусловными и неподвижными, проникают друг в друга и содержат черты друг друга. При значительном количестве синхронных модификаций в современном чайном ритуале китайцев, однако, все же возможно выделить некоторые глубинные, неизменные черты и те, что относятся к поверхностному, более подверженному изменению уровню.

Заключение

Как было показано в ходе настоящего исследования, сложение древнекитайской этнической общности представляло собой сложный и длительный процесс. Дифференциация этнолингвистических общностей, которые являлись древнейшими предками языковых семей Восточной Азии и выделение среди них предков древних китайцев относится ко времени неолита. В VI–IV тыс. до н.э., в долине р. Вэйхэ была создана развитая культура *Яншао*. Создатели культуры *Яншао* пришли с Юга, перейдя через хребет Циньлин и ассимилировав местное население.

В результате расширения ареала культуры *Яншао*, из ее более позднего варианта – *Мяодигоу*, выделяются две общности, одна из них перемещается в восточном направлении, другая в западном. Из взаимодействия первой с населением стоянок типа *Циньванчжай*, с которым они встретились ниже по течению р. Хуанхэ, во II тыс. до н.э. сформировалась раннеиньская общность, на основе которой во второй половине II тыс. до н.э. сформировалось раннегосударственное образование, центр которого находился недалеко от современного г. Аньяна (пр. Хэнань). Инское общество развивалось во взаимодействии с «восточными и» австронезийского происхождения и северными племенами.

Общность же, которая двигалась в западном направлении разделилась на две ветви, одна из которых создала в III тыс. до н.э. в верховьях р. Хуанхэ культуру *Мацзяо*, из которой позже выделились *цяны (жуны)*. Из другой ветви выделились *чжоусцы*. К населению бассейна р. Хуанхэ в III тыс. до н.э. применим термин «протокитайцы».

В VII–VI вв. до н.э. в процессе интенсивных контактов населения Среднекитайской равнины с соседними племенами, которые говорили на сино-тибетских, протоалтайских, австроазиатских и австронезийских языках, складывается этническая общность «*хуася*», собственно древнекитайская этническая общность. В VI–III вв. до н.э. происходит расширение ареала «*хуася*», что

сопровождалось дальнейшими межэтническими контактами.

Как видно, древнекитайская этническая общность складывалась в условиях тесных и интенсивных межэтнических контактов. Эти контакты носили не только военный характер, но также характеризовались бурным обменом технологиями и знаниями. Одним из частных проявлений этих контактов было заимствование древними китайцами чаепития у жителей царств Ба и Шу, территория проживания которых примерно соответствовала расположению современных провинций Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу. Заимствование и интеграция чаепития в китайскую культуры проходило в *три этапа*.

I этап – знакомство китайцев с чаем. Первыми научились использовать чай в этнически некитайской среде – народы, которые проживали к Юго–Западу от Среднекитайской равнины, на территории современных провинций Юньнань, Сычуань и Гуйчжоу КНР, а также в приграничных государствах. На основании изучения разрозненных сведений источников можно предположить, что древние китайцы познакомились с чаем не позднее IV в. до н.э., когда военная экспедиция Чжуан Цяо, посланная чуским Вэй–ваном с целью подчинить земли к западу от Ба, достигла озера Дяньчи в центре современной пр. Юньнань. Предположительно, внедрение чаепития происходило в результате либо ассимиляции на низовом уровне, либо в результате вливания части аборигенного населения в состав китайского этноса, т.е. вследствие аккультурации.

К середине I в. до н.э. чаепитие получило широкое распространение среди китайцев, которые жили в царстве Шу. На это же время приходится начало формирования именно китайской чайной культуры.

II этап. Дальнейшее распространение чайной культуры по территории Китая началось с Юга и сопровождалось процессом становления чайной культуры как одного из элементов этнической культуры китайцев. Особенности этнокультурных и социально–политических процессов, которые захватили Китай в период раннего средневековья (III–VI вв.) оказали значительное влияние на облик чайной культуры,

ее идейное наполнение и весь ход дальнейшего развития.

III этап. К V в. чайная культура стала выраженным этническим маркером китайцев и дальнейшее ее распространение на северные территории связано с китаизацией Северного Китая. Это привело к повсеместному распространению чаепития во всех слоях Танского общества к VIII в. В это время китайская чайная культура достигает своего рассвета и становится неотъемлемой частью китайской культуры.

Не позднее IV в. н.э. можно говорить о выделении двух векторов развития чайной культуры: чайной культуры «ученых мужей» (*вэньжэнь ча вэньхуа*) и «простонародной чайной культуры» (*миньцзянь ча вэньхуа*). Дальнейшее распространение чайной культуры проходило в рамках этих двух направлений, в которых появлялись новые стили и идейные течения. Во времена династии Тан большое влияние на распространение чаепития оказали буддийские монахи. В VIII в. вышло в свет первое сочинение, специально посвященное чаю – «*Ча цзин*» («Чайный канон») Лу Юя. С этого времени на распространение чайной культуры большое влияние оказывали литературные произведения, специально посвященные чаю или лишь о нем упоминающие.

В силу ряда причин, которые подробно обсуждались выше, в конце 70–х – 80–х гг. XX в. на Тайване и в континентальном Китае возрос интерес к традиционной китайской культуре. Этот интерес, в свою очередь, привел к тому, что взоры многих представителей интеллигенции обратились к чайной культуре. Усилия многих исследователей и пропагандистов чайной культуры показали ее неразрывную связь с ценностями традиционного китайского общества, что позволило ей стать важным инструментом в ходе поиска национальной идентичности.

Современная чайная культура отнюдь не характеризуется гомогенностью. Многочисленные локальные и индивидуальные модификации гармонично вписываются в общий текст чайной культуры, формируя ее избыточность. Чайная культура апеллирует к чрезвычайно большому количеству символов, использует

многочисленные выразительные средства, которые в разных комбинациях воплощаются в каждом конкретном случае.

Типологически современный чайный ритуал можно условно разделить на два варианта: формальный и неформальный. Оба этих варианта не являются жестко фиксированными и границы их не непроницаемы. Напротив, в большинстве случаев можно говорить лишь об определенной степени формализации ритуала. И все же, с учетом всех оговорок, можно выделить признак, по которому разделяются формальный и неформальный виды чайного ритуала – отдается ли приоритет чаю (неформальный) или самому процессу (формальный) его заваривания.

Анализ современного ритуала чаепития выявляет механизм интеграции новых идей в процессе модификации ритуала. Так, в частности, идея гигиеничности принимает традиционную форму выражения уважения к гостю. Общая логика этого процесса заключается в том, что новация обращается к одному или нескольким референтам определенного традиционного символа, которые меняют семиотический статус инновации и санкционируют ее интеграцию в традицию. Возможно, этот механизм можно экстраполировать и на другие культурные инновации в современном Китае, подтверждение чему стоит искать в дальнейшем анализе.

Общая структура ритуала, выявляет признаки динамического, симпатического, прямого, позитивного обряда, в котором можно выделить три фазы: предшествующая чаепитию, само чаепитие и после чаепития.

Что касается функций чаепития, то здесь их можно объединить в три группы: ритуальную, этикетную и эстетическую. При этом одно и то же чаепитие может иметь признаки нескольких функций.

В данной работе была предпринята попытка предложить новый взгляд на китайскую чайную культуру, который подразумевает, что это не просто привычное явление быта, но чрезвычайно интересное культурное явление. Попытки анализа ее кодов, предпринятые здесь, конечно, не претендуют на бесспорность. Была предложена схема, которая может помочь в анализе ритуала чаепития как некоего

целого, которое состоит из частей. Важно отдавать себе отчет в том, что вариативность возможна тогда, когда есть определенный более или менее очевидный слой, который обуславливает генетическое родство этих вариантов. Выше и была предпринята попытка выявить «ген», который отвечает за родство и тот, который отвечает, наоборот, за вариативность.

Как говорил Лао-цзы, в самой первой главе *«Дао-дэ цзина»*: «В сокровенном есть еще сокровенность»⁴⁸⁹. Исчерпать тему чайной культуры не представляется возможным. Сколько бы ни старались исследователи всего мира, чайная культура до сих пор остается мало понятой. Остается только искренне надеется, что дальнейшее ее кропотливое изучение в рамках различных научных подходов поможет приоткрыть двери в ее потаенные уголки, понять, что же все-таки такое чайная культура, что за ней стоит и в чем секрет удивительной долговечности ее самой и символов, которые с ней связаны.

⁴⁸⁹ Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малявин. М., 2002. С. 60

Список использованных источников и литературы

Источники:

Сводные исторические труды

1. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина; под общ. ред. Р. В. Вяткина; вступит. ст. М. В. Крюкова. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Восточная литература, 2001. – Т. 1. – 415 с.
2. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина; под общ. ред. Р. В. Вяткина. – 2-е изд., испр. и доп.; под ред. А. Р. Вяткина. – М. : Наука: Восточная литература, 2003. – Т. 2. – 567 с.
3. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина. – М. : Наука, 1984. – Т. 3. – 943 с.
4. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент.; под ред. А. Р. Вяткина. – М. : Восточная литература, 2010. – Т. 9. – 623 с.
5. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. и предисл. Р. В. Вяткина; коммент. А. Р. Вяткина – М. : Восточная литература, 1996. – Т. 7. – 464 с.
6. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит. Р. В. Вяткина, А. М. Карапетьянца; коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца; вступ. ст. Р. В. Вяткина. – М. : Восточная литература, 2002. – Т. 8. – 510 с.
7. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит., вступ. статья и коммент. Р. В. Вяткина. – М. : Наука, 1986. – Т. 4. – 453 с.
8. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит., вступ. статья и коммент. Р. В. Вяткина. – М. : Наука, 1987. – Т. 5. – 363 с.

9. Сыма Цянь. Исторические записки. (Ши цзи) : 9 т. / Сыма Цянь; пер. с кит., коммент. и предисл. Р. В. Вяткина. – М. : Наука, 1992. – Т. 6 – 483 с.
10. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. / translated by J. Legge. – Oxford : The Clarendon Press, 1899. – Part 1: The Shu King, The religious portions of the Shih King, The Gsiao King. – 525 p.
11. Бань Гу. Хань шу. [Книга [династии [Хань] : в 11 т. / Бань Гу. – Шанхай : Чжунхуа шуцзюй чубань, 1962. – Т. 1. – 362 с.
12. Го Жэньминь. Чжань го цэ цзяо чжу си нянь [«Планы сражающихся царств» с комментариями] / Го Жэньминь. – Чжэнчжоу : Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ. 1988. – 669 с.
13. Сыма Цянь. Ши цзи [Исторические записки] : в 2 т. / Сыма Цянь; Чжунхуа вэнь хуа мин чжу дянь цзи цзин хуа [Избранные шедевры классики китайской культуры]; под общ. ред Чай Хуа. – Харбин : Хэйлунцзян жэньминь чубаньшэ, 2004. – Т. 1 – 278 с.
14. Сыма Цянь. Ши цзи [Исторические записки] : в 2 т. / Сыма Цянь; Чжунхуа вэнь хуа мин чжу дянь цзи цзин хуа [Избранные шедевры классики китайской культуры]; под общ. ред Чай Хуа. – Харбин : Хэйлунцзян жэньминь чубаньшэ, 2004. – Т. 2 – 288 с.
15. Сяо Цзысянь. Нань Ци шу [История [царства] Южное Ци] / Сяо Цзысянь. – Пекин : Чжунхуа шу цзюй, 1972. – Т. 1, цзюани 1–15. – 1038 с.
16. Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь] : в 3 т. / Фан Сюаньлин. – Чанчунь : Цилинь жэньминь чубаньшэ, 1995. – Т. 3, главы 82–130. – 1948 с.
17. Фан Сюаньлин. Цзинь шу [История [династии] Цзинь] [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. URL: http://www.guoxue.com/shibu/24shi/jinshu/jinshu_098.htm (дата обращения: 12.05.2013).

18. Гэ Хун. Баопу–цзы / Гэ Хун; пер. с кит., коммент., предисл. Е. А. Торчинова. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1999. – 384 с.
19. Дао–Дэ цзин, Ле–цзы, Гуань–цзы: Даосские каноны / перевод, вступит. ст., комм. В. В. Малявин. – М. : Изд–во Астрель : Изд–во АСТ, 2002. – 542 с.
20. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит., коммент. А. И. Кобзева, [и др.]; вступит. ст. Л. С. Переломов. – М. : Вост. Лит., 2004. – 431.
21. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / пер. с китайского. – М. : Изд–во АСТ, 2004. – 446 с.
22. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу [Обильные росы «Весен и осеней» с современными комментариями и переводом на современный язык] / Дун Чжуншу; коммент. Лай Яньюань. – Тайбэй : Тайвань шану иньшугуань. 1984. – 447 с.
23. Лю Сицзай. И гай [Общие правила искусства] : в 2 т. / Лю Сицзай. – Б.м.: Б.и. Хранится в университете Васэда, Токио, Япония. – Т. 1. – 151 с.
24. Лю Цзунчжи. Лунь юй цзе ду [«Лунь юй» с подстрочными комментариями] / Лю Цзунчжи. – Гуйян : Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 2009. – 302 с.
25. Фэн Чуньтянь. «Вэнь синь дяо лун» ши и [Толкование книги «Резной дракой литературной мысли»] / Фэн Чуньтянь. – Цзинань : Шаньдун цзяоюй чубаньшэ, 1986. – 306 с.
26. Чжоу и и чжу [«Чжоу и» с переводом и комментариями] / пер. и коммент. Чжоу Чжэньфу. – Пекин : Чжунхуа шу цзюй, 2004. – 304 с.
27. Чжуан цзы. Цзинь чжу цзинь и [«Чжуан–цзы» с современными комментариями и переводом на современный язык] / под ред. Чэнь Гуин. – Тайбэй : Тайвань шану иньшугуань, 1999. – 910 с.

Литературно–художественные произведения

28. Гань Бао, Лю Ицин. Соу шэнь цзи. Ши шо синь юй [Записки о поисках духов. Новое изложение рассказов в свете ходящих] / Гань Бао, Лю Ицин; коммент. Цянь Чжэминь. – Чанша : Юэлу шушэ, 1989. – 185 с.

29. Тао Гу. Цин и лу. Иньши бу фэнь [Записи о немирском и странном. Часть о напитках и пище] / Тао Гу. – Пекин : Чжунго шане чубаньшэ, 1985. – 147 с.

30. Фэн Янь. Фэн–ши вэнь цзянь цзи цзяо чжу (Записки господина Фэна о слышанном и виденном с комментариями) / Фэн Янь. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй. 2005. – 124 с.

31. Ши цзин / издание подготовили А. А. Штукин и Н. Т. Федоренко. – М. : Изд. АН СССР, 1957. – 610 с.

32. Ян Сюаньчжи. Лоян галань цзи [Записки о буддийских монастырях Лояна] : в 5 т. / Ян Сюаньчжи. – Пекин : Шиючжай цзан, 1933. – Т. 1, цзюани 1–5. – 365 с.

Лексикографические источники

33. Го Пу. Эр я инь ту [Звучание [слов и] изображения к «Эр я»] / Го Пу. – Пекин : Бэйцзинши чжунгошудянь, 1985. – 290 с.

34. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы синь фу цзянь цзы [Объяснение простых знаков и разбор составных с иероглифическим указателем] / Сюй Шэнь. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй. 1983; – 390 с.

35. Эр я [Электронный ресурс] // Госюэ ван [Портал китайского китаеведения]. – URL: http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/erya/13j_eyml.htm (дата обращения: 24.02.2012).

Сочинения цикла «Ли»

36. Кейдун И. Б. «Ли цзи»: перевод первой главы («Цюй ли») / И. Б. Кейдун // Религиоведение. Научно–теоретический журнал. – 2001, – № 1, – С. 163–174.

37. И Цзинлинь. И ли и чжу [«И ли» с переводом на современный язык и комментариями] / И Цзинлинь. – Чанчунь : Цзилинь вэньши чубаньшэ, 1995. – 464 с.

38. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный китайский язык. Сяо цзин с переводом на современный язык] : в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. – Гуйян : Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 2009. – Т. 1. – 455 с.

39. Ли цзи цюань и. Сяо цзин цюань и [«Ли цзи» с переводом на современный язык. Сяо цзин с переводом на современный язык] : в 2 т. / сост. и коммент. Люй Юнкай, Люй Южэнь. – Гуйян : Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 2009. – Т. 2. – 484 с.

40. Чжоу ли и чжу [Чжоуские ритуалы с переводом на современный китайский язык и комментарием] / пер. и коммент. Люй Южэнь. – Чжэнчжоу : Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 2004. – 646 с.

Энциклопедии

41. Ли Фан. Тайпин юйланы. Инь ши бу [Императорское обозрение периода Тайпин. Главы о еде и напитках] / Ли Фан; коммент. Ван Жэньсяна. – Пекин : Чжунго шан е чу бань шэ, 1993. – 761 с.

Научные труды

42. Коу Цзунши. Бэнь цао янь и [Расширенный [канон] корней и трав] / Коу Цзунши. – Пекин : Жэньминь вэйшэн чубаньшэ, 1990. – 157 с.

Сельскохозяйственные трактаты

43. Цзя Сысе. Ци минь яо шу [Важные искусства для простого народа] / Цзя Сысе. – Пекин : Чжунхуа шицзюй, 1956. – 215 с.

Литература о чае

44. Ду Юй. Ода чаю / пер. с кит. В. Б. Виноградская [Электронный ресурс] // Малая чайная антология. – URL: <http://www.ifes-ras.ru/publications/online/840-malaya-chajnaya-antologiya> (дата обращения: 05.01.2014).

45. Лу Юй. Канон чая / Лу Юй; пер. с кит., введение и комм. А. Т. Габуев, Ю. А. Дрейзис. М. : Гуманитарий, 2007. – 123 с.

46. Лу Юй. Канон чая. Варка. 5 / пер. и комм. В.Б. Виноградская // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008. – М., 2009. – С. 153–155.

47. Тан Янь. Рассуждение о чае / пер. и комм. В.Б. Виноградская // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008. – М., 2009. – С. 156–162.

48. Lu. Yu. The Classic of Tea: Origins & Rituals / translated and preface by F. R.

Carpenter. – New York : Ecco Press, 1995. – 177 p.

49. Ду Юй. Чуань фу [Ода чаю] // Ча юй чжунго вэньхуа (Чай и культура Китая) / Гуань Цзяньпин. – Пекин : Жэньминь чубаньшэ, 2001. – С.369–370.

50. Инь ча ши хуа [Сборник стихов о чаепитии] / под ред. Шэнь Мэйбао. – Ланьчжоу : Ганьсу жэньминь чубаньшэ, 1986. – 223 с.

51. У Цзюэнун. «Ча цзин» шу пин [Комментарии к «Чайному канону»] / У Цзюэнун. – Пекин : Чжунго нуне чубаньшэ, 2005. – 369 с.

52. Чжунго дифанчжи чае лиши цзыляо сюаньцзи [Сборник источников из китайских региональных хроник по истории чая] / под ред. У Цзюэнун. – Пекин: Нуне чубаньшэ, 1990. – 749 с.

Документальные записи

53. Ван Бао. Контракт о покупке раба / Ван Бао // Хрестоматия по истории Древнего Востока: уч. пособие : в 2 ч. / под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. – М., 1980. – Ч. 2. – С. 201–204.

Официальные заявления

54. Дэн Сяопин. Чжун го гун чан дан ди ши эр ци цюань дай бяо да хуй кай му ци (Приветственное слово на церемонии открытия XII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая) [Электронный ресурс] // Электронная база данных Всекитайских съездов КПК. URL: <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64565/65448/4429495.html> (дата обращения: 27.12.2011).

Этнографические описания

55. Бичурин Н. Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение / Н. Я. Бичурин – СПб. : Типография Императорской академии наук, 1840. – 454 с.

56. Doolittle J. Social Life of the Chinese, with Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions : in 2 vol. / J. Doolittle. – London : Milton house, 1865. – Vol. 1. – 459 p.

57. Doolittle, J. Social Life of the Chinese, with Some Account of Their

Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions : in 2 vol. / J. Doolittle. – London : Milton house, 1865. – Vol. 2. – 490 p.

Полевые материалы автора

58. Полевые материалы автора (ПМА). – г. Гуанчжоу, – КНР. – Апрель 2014 г.
59. Полевые материалы автора (ПМА). – г. Гуанчжоу, – КНР. – Ноябрь 2012 г.
60. Полевые материалы автора (ПМА). – г. Таоюань, – Тайвань, – КНР. – Февраль 2008 г.
61. Полевые материалы автора (ПМА). Записано от Аарона Фишера. – г. Мяоли, – Тайвань, – КНР. – Июнь 2012 г.
62. Полевые материалы автора (ПМА). Записано от Цай Ичжэ. – г. Тайбэй, – Тайвань, – КНР. – Июль 2011
63. Полевые материалы автора (ПМА). Записано от Цай Ичжэ. – г. Тайбэй, – Тайвань, – КНР. – Июль 2011 г.

Киноматериалы

64. Чадао мэйсюэ. Шилу синфа [Эстетика чайной церемонии. Способ в шестнадцать движений] [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=MRkyVWf4EW4>. (дата обращения: 17.07.2014).

Литература

65. Арутюнов С. А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 41–56.
66. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М. : Наука, 1989. – 243 с.
67. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / отв. ред. Е. С. Новик; сост. Л. Ш. Рожанский. – М. : Наука, 1988. – 329 с.
68. Байбурин А. К. Заметки о кулинарной символике: «пересол» // Studia Ethnologica : тр. факультета этнологии. – СПб., 2004. – С. 4–13.
69. Байбурин А. К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Канун: Полярность в культуре / под общ. ред. М.С. Лихачева. – СПб., 1996. – С. 157–165

70. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993 – 240 с.
71. Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность: сб. ст. / отв. ред. А. К. Байбурин. – СПб. : Наука. 1992. – С. 18–28.
72. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии. – 1981, – Вып. 37. – С. 215–226.
73. Байбурин А. К. У истоков этикета: этнографические очерки / А. К. Байбурин, А.Л. Топорков. – Л. : Наука, 1990. – 166 с.
74. Байбурин, А.К. Некоторые общие соображения о ритуале // AEQUINOX MSMXIII. – М., 1993. – С. 4–15.
75. Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III–VI вв. / Л. Е. Бежин. – М. : Наука, 1982. – 221 с.
76. Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / Б. Г. Мудров [и др.]; под рук. Б. В. Борисова. – М. : Наука, 1983. – Т. 3. – 1106 с.
77. Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / В. А. Панасюк, В. Ф. Суханов; под рук. Б. В. Борисова. – М. : Наука, 1983. – Т. 1. – 552 с.
78. Большой китайско–русский словарь: в 4 т. / В. С. Кузес [и др.]; под рук. Б. В. Борисова. – М. : Наука, 1983. – Т. 4. – 1062 с.
79. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М. : Наука, 1983. – 411 с.
80. ван Геннеп, А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
81. Васильев Л. С. Культуры, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1970. – 480 с.
82. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации: формирование основ материальной культуры и этноса / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1976. – 367 с.
83. Виноградская В. Б. Изменчивость в культуре чая и память традиции //

Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008. – М. : Изд-во ИДВ РАН. 2009. – С. 140–152

84. Виноградская В. Б. Страна чая или изысканность простоты / В. Б. Виноградская. – М. : «Ганга», 2008. – 160 с.

85. Виноградский Б. Б. Путь чая / Б. Б. Виноградский. – М. : Гермитаж–Пресс, 2004. – 111 с.

86. Виноградский Б. Б. Путь чая. Тонкости традиции / Б. Б. Виноградский. – М. : Старклайт, 2008. – 109 с.

87. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М. : Роспэн, 2004. – 560 с.

88. Гирц К. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // Модели объяснения и логика социального исследования / Девятко И.Ф. – М. : Ин-т социологии РАН, 1996. – С. 89–108.

89. Гумилев Л. Н. Динлинская проблема: (Пересмотр гипотезы Г. Е. Грумм–Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов) // Изв. Всесоюз. геогр. о-ва СССР. – 1959. – Т. 91. – № 1. – С. 17–26.

90. Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами: III–VI вв. / Л. Н. Гумилев. – М. : Наука, 1974. – 235 с.

91. Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. + доп. том. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. – М. : Восточная литература, 2010. – Т. 6. – 1031 с.

92. История Китая : учебник / под ред. А. В. Меликсетова. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Высшая школа, 2002. – 736 с.

93. Кейдун И. Б. История изучения отечественными исследователями конфуцианского трактата «Ли цзи» // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 163–181.

94. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ, нем., фр., сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+. 1996. – Т. 1 – 496 с.

95. Комиссаров С. А. О значении «аллеи духов» в ритуальной практике Китая и

сопредельных территорий в эпоху древности и средневековье / С. А. Комиссаров, М. А. Кудинова, А. И. Соловьев // Вестник НГУ. – 2012. – Т. 11. – Вып. 10: Востоковедение. – С. 29–40.

96. Конрад Н. Ф. Избранные труды. Синология / Н. Ф. Конрад. – М. : Глав. ред. вост. Лит, 1977. – 621 с.

97. Кравцова М. Е. История культуры Китая / М. Е. Кравцова. – СПб. : Лань, 1991. – 416 с.

98. Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов / М. Е. Кравцова. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1994. – 544 с.

99. Крюков В. М. Неумолимый червь познания: избранные мысли об истории и культуре Китая и России: Сборник статей / Крюков В. М.; предисл. М. В. Крюкова. – М. : Памятники исторической мысли, 2009. – 680 с.

100. Крюков В. М. Погребальный обряд в архаическом Китае и проблема формирования ранговой иерархии // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». – М. : Наука, 1984. – Ч. 1. – С. 26–33;

101. Крюков В. М. Ритуальная коммуникация в древнем Китае / В. М. Крюков. – М. : ИВ РАН, 1997. – 198 с.

102. Крюков В. М. Текст и ритуал: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу / В. М. Крюков. – М. : Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.

103. Крюков М. В. Древние Китайцы в эпоху централизованных империй / М. В. Крюков, М. А. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. – М. : Наука, 1983. – 415 с.

104. Крюков М. В. Древние китайцы: проблемы этногенеза / М. В. Крюков, М. А. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. – М. : Наука, 1978. – 342 с.

105. Крюков М. В. Китайский этнос в средние века, VII–XIII вв. / М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. – М. : Наука, 1984. – 334 с.

106. Крюков М. В. Китайский этнос на пороге средних веков / М. В. Крюков,

В. В. Малявин, М. В. Софронов. – М. : Наука, 1978. – 327 с.

107. Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности) / Крюков М. В. – М. : Наука, 1972. – 327 с.

108. Лам Кам Чуэн. Путь чая. Секреты древней традиции. / Лам Кам Чуэн; пер. с англ. К. Савельева. – М. : ФАИР, 2007. – 144 с.

109. Левин М. Г. Хозяйственно–культурные типы и историко–этнографические области: к постановке проблемы / М. Г. Левин, Н. Н Чебоксаров // СЭ. – 1995. – № 4. – С. 3–17.

110. Леви–Строс К. Структурная антропология / К. Леви–Строс; пер. с фр. В. В. Иванова. – М. : Наука, 1983. – 534 с.

111. Леви–Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви–Строс; пер. с фр. А. Б. Островского. – М. : Академический Проект, 2008. – 520 с.

112. Ли Хун. Искусство заваривания чая: оцените китайский чай / Ли Хун. – Ростов н/Д. : Феникс, 2013. – 158 с.

113. Малиновский Б. Избранное: динамика культуры / пер. с англ. – М. : Росспэн, 2004. – 959 с.

114. Малявин В. В. Внефеноменальный ритуал и «тоска одинокого» / В.В. Малявин // Тринадцатая конференция «Общество и государство Китае». Тезисы и доклады. – М. : Наука, 1982. Ч. 1. – С. 146–153.

115. Малявин В. В. Жуань Цзи. – М. : Наука, 1978. – 167 с.

116. Малявин В. В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры // Двенадцатая конференция «Общество и государство Китая». Тезисы и доклады. – М. : Наука, 1981. – Ч. 1. – С. 171–179.

117. Малявин В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени / В. В. Малявин. – М. : ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография» : Астрель : АСТ, 2003. – 436 с.

118. Маслов А. А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала / А. А. Маслов. – М. : Алетейя, 2003. – 376 с.

119. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1976. – 408 с.
120. Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1980. – Т. 2. – 720 с.
121. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М. : Наука, 1984. – 304 с.
122. Сарингулян, К. С. Ритуал в системе этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур: мат. симпоз. – Ереван, 1978. – С. 76–78
123. Субботин А. П. Чай и чайная торговля в России и других государствах. Производство, потребление и распределение чая / А. П. Субботин. – СПб. : Издание А. Г. Кузнецова, 1892. – 691 с.
124. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор; пер. с англ. Д. А. Коропчевского. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
125. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике / В. Н. Топоров : в 4 т. – М. : ЯСК, 2004. – Т. 1. – 816 с.
126. Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
127. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии : в 2 т. / Дж. Дж. Фрэзер; пер. с англ. М. Рыклина. – М. : Терра–книжный клуб, 2001. – Т. 1. – 528 с.
128. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии : в 2 т. / Дж. Дж. Фрэзер; пер. с англ. М. Рыклина; послесл. Малиновский Б. – М. : Терра–книжный клуб, 2001. – Т. 2. – 496 с.
129. Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Китая: расовая морфология современного населения / Н. Н. Чебоксаров. – М. : Наука, 1982. – 299 с.
130. Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Л. И. Шерстова. – Томск : Томский гос. Университет, 2010. – 285 с.

131. Эйвери М. Чайный путь: Китай и Россия встречаются через степь / Эйвери М; пер. с англ. А. Гилевича. – Пекин : Межконтинентальное изд-во Китая, 2005. – 227 с.
132. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Элиаде М; пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – СПб. : Алетейя. 1998. – 250 с.
133. Этика и ритуал в традиционном Китае : сб. ст. / отв. ред. А. И. Кобзев. – М. : Наука, 1988. – 331 с.
134. Югай В. Б. Прекрасное дерево южной стороны или чайное долголетие / В. Б. Югай . – М. : «Ганга», 2006. – 98 с.
135. Beattie J. Ritual and Social Change // *Man*. – 1966. – Vol. 1. – № 1. – P. 60–74.
136. Blofeld J. The Chinese Art of Tea / J. Blofeld. – Boston : Shambala Publications, 1997. – 205 p.
137. Chang Kwan-chih. The Archaeology of Ancient China / Kwan-chih Chang. – New Haven and London : Yale University Press, 1963. – 346 p.
138. Chow K. All the Tea in China / K. Chow, I. Kramer. – San Francisco : China books and periodicals, 1990. – 187 p.
139. Creel H. G. Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung / H. G. Creel. – Chicago : University of Chicago Press, 1953. – 292p.
140. de Lacouperie T. Western Origin of the Early Chinese Civilisation / T. de Lacouperie. – London : Asher & Co. 1894. – 420p.
141. Di Cosmo N. Ancient China and its Enemies / N. Di Cosmo. – Cambridge : Cambridge university press, 2002. – 369 p.
142. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / E. Durkheim. – London : Hollen Street Press Ltd., 1964. – 456 p.
143. Evidence that a West–East Admixed Population Lived in the Tarim Basin as Early as the Early Bronze Age [Electronic resource] / Chunxiang Li [et al.] // *BMC Biology*. Electronic journal. – 2010. – № 8. 15. URL: <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1741-7007-8-15.pdf> (access date: 25.12.2012).

144. Feng Chongyi. From barrooms to teahouses. Commercial nightlife in Hainan since 1988 // *Locating China. Space, place, and popular culture* / ed. Jing Wang. – New York : Routledge, 2007. – P. 133–149

145. Gardella R. P. Qing Administration of the Tea Trade: Four Facets Over Three Centuries // *To Achieve Security and Wealth: The Qing Imperial State and the Economy 1644–1911* / ed. by J. K. Leonard, J. R. Watt, eds. – Ithaca, – New York, 1992. – P. 97–118.

146. Geertz C. Local knowledge: further essays in interpretive anthropology / C. Geertz. – New York : Basic Books, 1983. – 244 p.

147. Geertz C. Ritual and Social Change: a Javanese Example // *American Anthropologist*. – 1957, – № 59. – P. 32–54.

148. Heiss M. L. The Story of Tea: a Cultural History and Drinking Guide / M. L. Heiss, R. J. Heiss. – New York : Ten Speed Press, 2007. – 417 p.

149. Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice / ed. M. Pitelka. – New York : Routledge Curzon, 2003. – 220 p.

150. Kircheri A. Oedipus Aegyptiacus : in 3 vol. / A. Kircheri. – Romae : Ex Typographia Vitalis Mafcardi, 1652. – Vol. 1. – 572 p.

151. Kircheri A. Oedipus Aegyptiacus : in 3 vol. / A. Kircheri. – Romae : Ex Typographia Vitalis Mafcardi, 1653. – Vol. 2. – 594 p.

152. Kircheri A. Oedipus Aegyptiacus : in 3 vol. / A. Kircheri. – Vol. 3. – Romae : Ex Typographia Vitalis Mafcardi, 1654. – 586 p.

153. Kleeman T. F. Great Perfection: Religion and Ethnicity in Chinese Millennial Kingdom / T. F. Kleeman. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1998. – 251 p.

154. Kondo D. The way of tea: a symblic analysis // *Man: New Series*. – 1985. – Vol. 20 – № 2. – P. 287–306.

155. Lettsom J. C. The Natural History of the Tea Tree, With Observations on the Medical Qualities of Tea, and Effects of Tea-drinking / J. C. Lettsom. – London : Poltry, 1772. – 102 p.

156. Liu Li. The Archaeology of China: From Paleolithic to the Early Bronze Age /

Li Liu, Xingcan Chen. – New York : Cambridge University Press, 2012. – 475 p.

157. Loewe M. Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality / M. Loewe. – London : George Allen & Unwin, 1979. – 270 p.

158. Mair V. H. The True History of Tea / V.H. Mair, E. Hoh. – London : Thames & Hudon, 2009. – 280 p.

159. Plutschow H. An Anthropological Perspective on the Japanese Tea Ceremony [Electronic resource] // Anthropoetics – The Electronic Journal of Generative Anthropology. 1999. Vol. V. № 1. – P. 1. URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0501/tea.htm> (access date: 25.03.2012).

160. Steeped in History: the Art of Tea / ed. by B. Hohenegger. – Los Angeles : Fowler Museum at UCLA, 2009. – 235 p.

161. Stewart S. On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection / S. Stewart. – Durham : – London: Duke university press, 1993. – 213 p.

162. Tang Yijie. Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity, and Chinese Culture / translated by Hou Mingjun. – Washington D.C. : The Council for Research in Values and Philosophy, 1991. – 186 p.

163. The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C. / ed. by M. Loewe, E. L. Shaughnessy. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 1148 p.

164. The Origins of Chinese Civilization / ed. by D. N. Keightley. – Berkeley : University of California Press, 1983. – 617 p.

165. Wang Ling. Chinese Tea Culture: the Origin of Tea Drinking / Wang Ling. – Peladunk : Peladunk Publications, 2001. – 154 p.

166. Wilson M. Nyakyuksa Ritual and Simbolism // American Anthropologist. – 1954. – Vol. 56. – Issue 2. – P. 228–241.

167. Zhuang Goutu. Tea, Silver, Opium and War / Zhuang Goutu. – Xiamen : Xiamen University Press, 1994. – 224 p.

168. Ван Лин. Лян цзинь чжи тан дай дэ инь ча чжи фэн юй Чжун го ча вэнь

хуа дэ мин я юй син чэн [Традиции употребления чая со времени династии Цзинь до династии Тан, и появление и становление китайской чайной культуры] // Ча дэ ли ши юй вэнь хуа: 90 Хан чжу го цзи ча вэньхуа янь тао хуэй лунь вэнь сюань [Сб. ст. ханчжоуского международного симпозиума по чайной культуре: «История и культура чая», 1990 год] / под ред. Ван Цзяян. – Ханчжоу, 1991. – С.20–31

169. Ван Лин. Чжунго чавэньхуа [Китайская чайная культура] / Ван Лин. Пекин : Цзю чжоу чубаньшэ, 2009. – 273 с.

170. Ван Цитао. Ван Бао «Тун юэ» янь цзю [Исследование «Контракта о покупке раба» Ван Бао] // Сычуань шивэй дасюэ сюэбао (Шэ хуэй кэ сюэ бань) [Вестник Сычуаньского педагогического университета (Общественные науки)]. – 2006. – № 6. – Т. 31. – С. 74–83.

171. Гуань Цзяньпин. Ча юй чжунго вэньхуа [Чай и культура Китая]. – Пекин : Жэньминь чубаньшэ, 2001. – 462 с.

172. Гуань Цзяньпин. Часяньдэ циюань [Появление чайного венчика] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. – 1997. – № 4. – С. 193–194.

173. Гун Юнсинь. Ча вэнь хуа юй ча дао и шу [Чайная культура и искусство чайной церемонии] / Гун Юнсинь. Пекни : Чжунго нуне чубаньшэ, 2006. – 250 с.

174. Дин Вэнь. Ча шэн [Чайные анналы] / Дин Вэнь. – Гонконг : Тяньма тушу юсяньгунсы, 1999. – 470 с.

175. Дин Вэнь. Чжун го ча дао [Китайское ча дао] / Дин Вэнь. – Сиань : Шэньси люй ю чубаньшэ, 1994. – 202 с.

176. Дин Ишоу. Чжунго иньчафа любянь као [Исследование изменения способа употребления чая в Китае] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. – 2003. – № 2. – С. 87–91.

177. Дин Ишоу. Чжунго ча вэньхуа яньцзю сяньчжуан, кэсюэ дин вэй хэяньцзю дуйу цзяньшэ. Ся [Современное состояние исследований в области китайской чайной культуры, ее места в науке и формирования исследовательских коллективов] // Нуне каогу [Сельскохозяйственная археология]. – 2006. – № 5. – С. 35–48.

178. Дин Ишоу. Чжунхуа ча вэньхуа дэ юньнян [Ранний этап развития китайской чайной культуры] / Дин Ишоу, Ся Тао, Вань Сяочунь // Ча, ча вэньхуа, люй ю. 2003 «ча вэньхуа юй люй ю» гоцзи сюэшу яньтаохуэй луньвэнь цзи (Чай, чайная культура, туризм. Сборник статей международного научного симпозиума «Чайная культура и туризм») / под редакцией Лю Циньцзиня. – Чунцин, 2003. – 122 с.

179. Дин Ишоу. Чжунхуа чадао [Китайское ча дао] / Дин Ишоу. – Хэфэй : Аньхуэй цзяоюй чубаньшэ, 2007. – 265 с.

180. Дэн Шихай. Пуэр ча [Чай пуэр] / Дэн Шихай. – Куньмин : Юньнань кэцзи чубаньшэ, 2001. – 187 с.

181. Жуань Хаогэн. Чжунго ча и [Китайское чайное искусство] / Жуань Хаогэн, Ван Цзяньжун, У Шэнтянь. – Цзинань : Шаньдун кэсюэ цзишу чубаньшэ, 2005. – 158 с.

182. Жун Хуамэй. Тан юнь ча и [Танская гармония чайного искусства] / Жун Хуамэй. – Пекин : Дичжэнь чубаньшэ, 2011. – 281 с.

183. Ли Вэй. Сюэ ча и. Ча и ши дянь цзинь [Изучая чайное искусство. Рекомендации мастерам чайной церемонии] / Ли Вэй, Ли Сюэчан. – Чжэнчжоу : Чжунюань нунминь чубаньшэ, 2003. – 320 с.

184. Лу Синь. Вэй цзинь фэн ду цзи вэньчжан юй яо цзи цзю чжи гуань си [Взаимосвязь стиля жизни времен Вэй – Цзинь и литературного творчества со снадобьями и вином] // Лу Синь вэнь сюань [Избранные произведения Лу Синя] / под ред. У Сяомин, Ван Дэфэн. – Шанхай, 2011. С. 279–293.

185. Лю Ханьцзе. Чжунго чаи [Китайское чайное искусство] / Лю Ханьцзе. – Тайбэй : Тайбэй лилай чубаньшэ, 1983. – 283 с.

186. Лю Циньцзинь. Ча вэньхуа сюэ [Наука о чайной культуре] / Лю Циньцзинь. – Пекин : Чжунго нуне чубаньшэ, 2000. – 224 с.

187. Ма Чаншоу. Бэйдзи юй сюнну [Северные Ди и Сюнну] / Ма Чаншоу. – Пекин : Саньлянь шудянь, 1962. – 265 с.

188. Мэй Фэн. Сянь дай чжун хуа ча вэнь хуа дэ син ци [Расцвет современной

китайской чайной культуры] // Хэбэй ча вэнь хуа [Чайная культура в пр. Хэбэй]. – 2006. – № 4. – С. 12–16.

189. Мэй Цинцин. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Шу дян [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Литература о чае] / Мэй Цинцин. – Ханчжоу : Чжэцзян шэин чубаньшэ, 2006. – 183 с.

190. Су Бинци. Као гу сюэ лунь шу сюань цзи [Сборник рассуждений об археологии] / Су Бинци. – Пекин : Вэньу чубаньшэ, 1984. – 346 с.

191. Су Бинци. Гуаньюй гаогусюэ вэньхуадэ цюйси лэйсин веньти [О вопросе региональных систем и локальных культурных серий археологических культур] / Су Бинци, Инь Вэйчжан // Вэньу. – 1981. – № 5. – С. 10–17.

192. Тун Цицин. Чжунго ча вэньхуа цуншу. Си ча [Собрание сочинений по китайской чайной культуре. Практические навыки в чае] / Тун Цицин, Шуй Инцзы. – Ханчжоу : Чжэцзян шэин чцбаньшэ, 2006. – 132 с.

193. У Чжихэ. Чадэ вэньхуа [Культура чая] / У Чжихэ. – Тайбэй : Синчжэнюань вэньхуа цзяньшэ вэйюаньхуй, 1984. – 64 с.

194. Фань Цзэнпин. Ча вэнь хуа дэ чуань бо дуй сянь дай тайвань шэ хуй дэ ин сян [Влияние распространения чайной культуры на современное тайваньское общество] // Нуэ каогу [Сельскохозяйственная археология]. – 1992. – № 4. – С. 20–30.

195. Фань Цзэнпин. Ча и сюэ [Наука о чайной культуре] / Фань Цзэнпин. – Тайпэй : Ваньцзюаньлоу тушу юсяньгунсы, 2002. – 254 с.

196. Хань Ин. Сянь дай ча вэн хуа цзи ци гун нэн фэнь си [Современная чайная культура и анализ ее функций] // Вэньхуа ишу яньцзю [Исследования в области культуры и искусства]. – 2010. – № 26. – С. 40–41.

197. Ху Фучжао. Ти вэй ча юнь, сы дао чжэн синь [Почувствовать гармонию чая, развить великое Дао и прямоу сердца] // Цзяоюй юй цзяосюэ яньцзю [Исследования в области образования и педагогики]. – 2009. – Т. 23. – № 3. – С. 99–101.

198. Хуа Югэн. Дун чжуншу сы сян ян цзю [Исследование идей Дун Чжуншу] / Хуа Югэн. – Шанхай : Шанхай шэхуэйкэсюэюань чубаньшэ, 1992. – 214 с.

199. Хуан Минси. Чжун го цзяо юй чжэ сюэ ши [История китайской философии образования] : в 4 т. / Хуан Минси, Юй Шушэн. – Цзинань : Шаньдун цзяоюй чубаньшэ, 2000. – Т. 2. – 332 с.

200. Цай Жунчжан. Сянь дай ча и [Современное чайное искусство] / Цай Жунчжан. – Тайбэй : Тайвань чжун ши вэньхуа ши е гу фэнь ю сянь гун сы, 1984. – 147 с.

201. Цай Жунчжан. Сянь дай ча сы сян цзи [Сборник идей о современном чае] / Цай Жунчжан, Линь Жуйсюань. – Тайбэй : Тайвань чжунхуа гоцзи уво чахуй туйгуан сехуй, 2000. – 410 с.

202. Цай Жунчжан. Чадао жумэнь саньпянь: чжича, шича, паоча [Введение в чадао в трех главах: производство чая, некоторые факты о чае, заваривание] / Цай Жунчжан. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 2006. – 190 с.

203. Цзи Е. Ча и синь сян [Почтовый ящик чайного искусства] / Цзи Е. – Тайбэй : Тайвань ча юй ишу цзачжи чубаньшэ, 1987. – 193 с.

204. Цзи Юньхуа. Чжун го вэнь хуа цзянь ши: Чунь цю чжань го цинь хань вэй цзинь нань бэй чао [Краткая история культуры Китая: эпохи Весен и осеней, Сражающихся царств, Цинь и Хань, Вэй, Цзинь и период Южных и Северных династий] / Цзи Юньхуа, Ян Цзиго. – Пекин : Бэйцзин чубаньшэ, 2004. – Т.1. – 200 с.

205. Цинь Юнчжоу. Чжун го шэ хуэй фэн су ши [История обычаев китайского общества] / Цинь Юнчжоу. – Цзинань : Шаньдун жэньминь чубаньшэ, 2000. – 405 с.

206. Цю Гуанмин. Чжунго гудай дуляньхэн [Древнекитайские системы мер и весов] / Цю Гуанмин. – Пекин : Шану иньшугуань, 1996. – 136 с.

207. Ча вэньхуа лунь [Рассуждения о чайной культуре] / под ред. Юй Юэ, Ван Бинцюань. – Пекин : Вэньхуа ишу чубань шэ, 1991. – 390 с.

208. Чжан Гуанчжи. Чжунго цинтун шидай [Бронзовый век в Китае] / Чжан Гуанчжи. – Гонконг : Сянган чжунвэнь дасюэ чубаньшэ, 1982. – 342 с.

209. Чжоу Вэньтан. Ван Бао «Тун юэ» чжун «ту» фэй ча дэ као чжэн [Доказательство того, что иероглиф «Ту» в «Контракте о покупке раба» Ван Бао не означает чай] // Нуне каогу. Чжунго ча вэньхуа чжуаньхао Чжунго ча вэньхуа чжуаньхао [Сельскохозяйственная археология. Китайская чайная культура]. – 1995, – № 4. – С. 181–183.

210. Чжу Хунци. Ча вэнь хуа сюэ ти си ся дэ ча и цзе дин янь цзю [Изучение определения чайной церемонии в системе науки о чайной культуре] // Ча е [Чайный лист]. – 2006. – № 32. – Т.3. – С. 176–178.

211. Чжуан Ваньфан. Чжунго ча вэньхуадэ чуаньбо [Распространение китайской чайной культуры] // Чжунго нунши [Сельскохозяйственная история Китая]. – 1984. – № 2. – С. 64–68.

212. Чжуан Ваньфан. Чжунго чаши саньлунь [Статьи по истории китайского чая] / Чжуан Ваньфан. – Пекин : Кэсюэ чубаньшэ, 1988. – 290 с.

213. Чжун хуа ча дао [Китайский путь чая] / под общ. ред. Дин Ишоу. – Хэфэй : Аньхуэй цзяоюй чубаньшэ, 2007. – 256 с.

214. Чжун хуа ча шу сюань цзи. Чжу ши бэнь [Сборник избранных китайских произведений о чае с подстрочными комментариями] / под. ред Харукава Кусаба. Пекин : Чжунго цингуне чубаньшэ. 2005. – Т. 1. – 110 с.

215. Чжунго чае лиши цзыляо сюаньцзи [Сборник источников по истории китайского чая] / под ред. Чжу Цзычжэнь, Чэнь Цзугуй. – Пекни : Нуне чубаньшэ, 1981. – 635 с.

216. Чжунхуа ча вэньхуа [Китайская чайная культура] / под общ. ред. Хуан Чжигэнь. – Ханчжоу : Чжэцзян дасюэ чубаньшэ, 2000. – 362 с.

217. Чэнь Вэньхуа. Чжунго чадаосюэ [Наука о китайском Ча Дао] / Чэнь Вэньхуа. – Наньчан : Цзянси цзяою чубаньшэ, 2009. – 131 с.

218. Чэнь Вэньхуа. Чжунхуа ча вэньхуа цзичу чжиши [Основные знания о китайской чайной культуре] / Чэнь Вэньхуа. – Пекин : Чжунго нуне чубаньшэ, 2003. – 192 с.

219. Чэнь Чуань. Чае тунши [История чайной промышленности с древних времен до наших дней] / Чэнь Чуань. – Пекин : Нуне чубаньшэ, 1984. – 525 с.

220. Чэнь Юй. Вэньжень юй ча [Ученые мужи и чай] / Чэнь Юй. Пекин : Хуавэнь чубаньшэ, 1997. – 281 с.

221. Юань Синпэй. Тао Юаньмин юй вэй цзинь фэн лю [Тао Юаньмин и ветер и поток времен династий Вэй и Цзинь] // Вэй цзинь нань бэй чао вэнь сюэ юй сы сян сюэ шу янь тао хуэй лунь вэнь цзи [Сб. ст. научного симпозиума «Литература и идеология времен Вэй, Цзинь и периода Южных и Северных династий». – Тайбэй : Вэнь ши чжэ чубаньшэ, 1991. – 932 с.

222. Яньши шанчэн юй ю ся шан вэньхуа фэнь цзе [Шанская столица Яньши и рубеж культур Чя и Шан] / Гао Вэй [и др.] // Каогу [Археология]. 1998. № 10. – С. 66–79.