

# КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

DOI: 10.17805/zpu.2020.1.10

## Социокультурные мифы КНР и Тайваня (конец 1950-х гг. — настоящее время)

Ю. А. ИШУТИНА

*ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ*

*В статье исследуются социокультурные нарративы в парадигме основных национальных мифов Китая. Являясь специфическими онтологическими системами, социокультурные мифы выполняют функцию сглаживания социальных противоречий в определенном обществе и адаптируют своих последователей к изменяющимся историческим обстоятельствам. Будучи модульными системами, они легко входят в повествование глобальных и долговечных национальных мифов «Китай — великое государство и семья народов, каждый из которых обладает своей спецификой и самобытностью» и «Китай и Тайвань — единая гражданская нация, имеющая общих предков в лице основоположников китайского мира». Также они обеспечивают нормальное восприятие изменяющейся действительности.*

*Возникновение таких нарративов связано с ситуацией кризиса и социальной нестабильности. Современные китайские социокультурные мифы являются производными от порождающего национального мифа и содержат переносимый модульный компонент, например, в виде базовых понятий конфуцианства, актуализируемых к модернизированному обществу КНР и КР, зафиксированных в оригинальном китайском письме. Этот модуль эффективно применим в продуктах репрезентации как мифов, так и национальных идей и инициатив китайского правительства. Благодаря емкости содержания и эргономичности плана выражения, модульные компоненты базовых социокультурных нарративов включены в агитационную продукцию и легко узнаваемы.*

*Характерной чертой продуктов неомифологии является также их абсолютное соответствие форме научных парадигм, хотя мифопотребители по-прежнему склонны принимать на веру повествование мифа, не подвергая его эмпирической проверке.*

*Ключевые слова: неомифология; Китай; Тайвань; национальная идентичность; социокультурный миф*

### ВВЕДЕНИЕ

Конец 1950-х гг. ознаменовался окончательным идейным расколом китайской нации и началом процесса формирования различных типов национальной идентичности в континентальном и островном Китае. В это время закладывается корпус социокультурных мифов Китайской Народной Республики (КНР) и Китайской Республики (КР), осуществляющих строительство национальных государств в условиях разделенной нации.

Фундаментальные исследования мифологии принадлежат целой плеяде блестящих исследователей, таких как Л. Леви-Брюль (Леви-Брюль, 2010), К. Леви-Стросс (Ле-

ви-Стросс, 2007), М. Элиаде (Элиаде, 2000), Р. Барт (Барт, 2000), Д. Ниммо, Дж. Комбс (Nimmo, Combs, 1980), Ю. М. Лотман (Лотман, 1970), Э. Кассирер (Кассирер, 1990). Подробная работа по генезису китайской мифологии представлена Юэнь Кэ (Юэнь, 1988). Актуальными вопросами неомифологии занимаются ученые Б. Н. Пойзнер, Э. А. Соснин (Пойзнер, Соснин, 2012), М. И. Ибрагимов (Ибрагимов, 2004), В. Н. Порус (Порус, 2011), Ли Цзюньжу (Ли, 2015), Ли Цзя (Ли, 2016), У Хунлян (У, 2018), Чэнь Цзюньхун (Чэнь, 2009) и некоторые другие.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью выделения социокультурных нарративов в корпусе китайских национальных мифов в процессе эволюции национального самосознания китайцев. Цель работы состоит в определении специфики основных социокультурных мифов как неомифологических мифопроизводных. Поставленная цель определила следующие задачи: рассмотреть понятие национального и социокультурного мифа, выделить базовые нарративы последнего, обозначить специфику функционирования продуктов китайской неомифологии. В работе использован сравнительно-исторический и описательный подходы.

### ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

В литературе существует несколько определений национального мифа, главным образом в парадигме этносимволического подхода Э. Смита (Smith, 2009) и его последователей, например В. А. Шнирельмана, который применяет термин «национальный миф» относительно мифов о происхождении нации (Шнирельман, 2007). Отечественные исследователи понимают его как нарратив, «возникающий в результате мифологизации явлений национальной истории, культуры, литературы» (Ибрагимов, 2004: 128). Чэнь Цзя-вэй определяет национальный миф как «нормативное повествование, утверждающее и задающее определение культурной и политической традиции» (Чэнь, 2017: 103).

В нашем исследовании мы рассматриваем национальный миф как повествование о происхождении нации, возникшее в результате мифологизации важнейших составляющих национальной истории и культуры, определяющее парадигму социокультурных отношений в определенном обществе. Национальный миф, по мнению большинства исследователей, относится к неомифологии. С нашей точки зрения, он базируется на классических мифах и окончательно формируется в эпоху наступления национализма. Национальный миф использует базовые мифологемы и в процессе эволюции включает в себя модульные компоненты в виде социокультурных мифов, актуальных на текущий исторический период для данной социокультурной общности. Социокультурные мифы имеют модульный характер, поскольку они содержат в себе переносные компоненты (например, мифологемы). Со временем социокультурные мифы могут заменяться внутри системы национального мифа или исчезать без ущерба для корпуса национального мифа.

Исследуемые нами социокультурные мифы функционируют в парадигме базовых национальных мифов Китая, рабочую формулировку которых мы находим у тайваньской исследовательницы Чэнь Цзя-вэй.

1. *Китай — великое государство и семья народов, каждый из которых обладает своей спецификой и самобытностью.*

2. *Китай и Тайвань — единая гражданская нация, имеющая общих предков в лице основоположников китайского мира* (Чэнь, 2017: 103).

## БАЗОВЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ МИФЫ КНР И ТАЙВАНЯ

Период становления Нового Китая<sup>1</sup> начиная с триумфального провозглашения Китайской Народной Республики и вплоть до начала политики реформ и открытости миру характеризуются мощными тектоническими сдвигами в китайском континентальном обществе, подъемом революционных настроений и желанием осуществить перемены планетарного масштаба. Между тем переход от феодального состояния к социализму невозможен за столь короткий срок, но необходимость разбудить традиционно инертные массы и воодушевить народ на подвиги (воинские, бытовые и производственные) вызвала к жизни социокультурные мифы *«Будущее Китая — социалистический путь развития»*, *«Большой скачок»* и *«Культурная революция необходима для ревизии традиционных ценностей»*.

Попытки модернизации традиционных ценностей и их приложение к современным ситуациям активно предпринимались создателями нового Китая. Миф о социалистическом пути развития в своем становлении проходит рубеж, разграничивающий две фазы — переосмысления традиционной культуры и способов ее актуализации применительно к социалистическому пути развития. Переломным моментом стала речь Мао Цзэдуна *«Пусть расцветают сто цветов и соперничают сто школ»* (bái huā qí fàng, bǎijǐā zhēng míng) (1957 г.).

Уверенный курс КПК не оставлял никаких сомнений в том, что социализм — это будущее Китая, тем более что марксистские идеи успешно прижились на китайской почве, так как концептуальные понятия устройства общества совпадали с идеальными представлениями о сяокан (среднезажиточное общество). Проблема имела глобальный характер — как найти место традиционной культуре в будущем китайского общества.

Обращение председателя Мао к прецедентному высказыванию первого китайского императора Цинь Шихуана вполне логично, это был его идеал. Мифологическое начало нарратива *«Будущее Китая — социалистический путь развития»* проявилось в акте создания Нового Китая, а миф помогает человеку преодолеть границы своих возможностей и возвыситься до уровня великих. Модернизация китайского общества была необходима, иначе, по меткому высказыванию Мао Цзэдуна, «китайскую нацию могли бы легко лишиться прописки на Земле» (Шорт, 2001: 141). Традиционная культура должна была быть пересмотрена: самое лучшее и прогрессивное могло быть переупаковано для созидания новой китайской реальности. Такой «проект спасения мира» придавал значение маленькому человеку, всегда стоявшему в бинарной оппозиции к благородному мужу. Вполне в духе воззрений М. Элиаде, который утверждал, что «миф помогает человеку преодолеть границы своих возможностей и побуждает его возвыситься до уровня великих» (Элиаде, 2000: 37).

Поскольку в упомянутых дискуссиях мы имеем дело с интерпретациями определенных эмпирических исторических фактов, то можем утверждать, что научные споры о генезисе и эволюции цивилизации, ее настоящем и грядущем развитии, будучи ангажированными своими участниками, фундируют соответствующие мифы, не поддающиеся оценочным суждениям.

Данная ситуация полностью укладывается в логику рассуждений В. Н. Поруса по поводу смысла и значения социальной эпистемологии. В частности, исследователь отмечает, что современные социально-эпистемологические концепции так избирательны по отношению к интерпретируемым фактам и создают мифы, которых

требует изменяющаяся социокультурная среда. Он отмечает, что «характерная особенность этих мифов в том, что они “облачены в научные тоги”, то есть оформлены так, как это принято в науке, но отличаются своей очевидной “ангажированностью”, подчиненностью философски определяемым целям» (Порус, 2011: 33). В. Н. Порус также указывает, что научная теория отличается от мифа в первую очередь тем, что она поддается эмпирической проверке, в то время как миф зиждется на абсолютной вере.

Социокультурные мифы *«Большой скачок»* и *«Культурная революция необходима для ревизии традиционных ценностей»* представляют собой специфические коммуникативные системы, главное сообщение которых заключалось в формировании особого типа гражданской нации, способной на революционном подъеме совершить стремительный переход (Большой скачок) к качественно иной стадии социального развития, при условии радикального пересмотра основ традиционной культуры, проведения реформы письменности и перестройки общества. Указанные мифы породили к жизни феномен самозабвенного подвига и нравственного поступка простого гражданина.

Возникновение плеяды революционных героев обусловлено необходимостью создания чувства сопричастности к исторически значимым событиям огромных масс населения и создания противовеса культу личности Мао Цзэдуна, как человека, несомненно, выдающегося, о чем свидетельствуют многочисленные эпитеты, бытовавшие во всех без исключения поэтических произведениях периода Культурной революции по нарастающей — от «Мао как Солнце» к «Солнце как Мао» (Шорт, 2001: 203).

Особенностью этого периода можно назвать то, что все герои совершали подвиг во имя идей Мао Цзэдуна и были беззаветно преданы делу маоизма. Жизнеописание образцовых бойцов позволяли поддерживать необходимый эмоциональный накал и обеспечивали известную степень революционной романтики тех лет. Впервые в истории Китая большое значение стали придавать поступку простого человека, который создавал повседневность, бескорыстно служил народу и не стремился к славе. После смерти таких героев канонизировали, так возникло учение в духе Лэй Фэна (Ли, 2014: 58).

Кроме популяризации деятельности воинов-маоистов, борющихся с явным врагом (Япония времен интервенции в Китай и СССР периода военных действий на о. Даманском), агитационная деятельность была посвящена борьбе с мировым злом (фашизм, американская агрессия в сопредельные с Китаем страны); находится место и для воспевания образа труженика, который «горит на производстве» (агитационный материал «Все на производство!») (Ван, 2009).

В островной части Китая в период с 1947 по 1987 г. возникает другой социокультурный миф — *«Единый и неделимый Китай»*. Поражение в гражданской войне рассматривалось Гоминьданом<sup>2</sup> как проигранное сражение, но никак не окончательный исход, и потому их отступление на Тайвань было воспринято как возможность восстановиться перед решающей борьбой за континентальный Китай. Понимание гражданской нации в интерпретации Сунь Ятсена<sup>3</sup> не подразумевало включение аборигенного населения Тайваня и представителей океанических цивилизаций, проживавших на острове. Поэтому гоминьдановцы не предпринимали мер к нормальной социализации с местным населением, беглыми этническими ханьцами, хакка, хокло и другими.

Мультикультурная эклектика Формозы (историческое название острова Тайвань), преобладание народных верований (ничтожных, с точки зрения китайцев, по сравнению с высокой китайской культурой), японская система управления и образования — все это только подчеркивало самобытность островитян. Гоминьдановцы были страшно далеки от этого народа. Островная территория Тайваня слишком мала, к тому же преобладающий горный рельеф обуславливает иное качество восприятия пространства: центристы китайцы столкнулись с тем, что отныне центр находится по абрису острова, на его побережье. Местное население, веками складывающееся из авантюристов разного толка, отнюдь не обладало кротким характером, к тому же японское правление в течение полувека внесло некоторые специфические черты.

Армия Чан Кайши<sup>4</sup>, вынужденная приспособляться к новым условиям, отнесенная на остров и утратившая семейные связи с родственниками на материке, надеялась на возвращение и нуждалась в социокультурном мифе, который бы позволил хотя бы ненадолго оставаться в зоне комфорта. Действительность была законсервирована и перенесена далеко в будущее, на момент восстановления исторической справедливости и торжества ГМД на континенте. Сам Цзян Цзешань<sup>5</sup> представлялся в прообразе Героя (Спасителя), устроителя новой жизни и подателя надежд, несмотря на то что введенное им военное положение и жесткое управление местным населением не вызывало никаких романтических иллюзий. Будучи приверженцем традиционной культуры, он не рассматривал вариант упрощения письменности или каких-либо других мер адаптации местного населения к китайской культуре. Политический гигант, верный последователь дела Сунь Ятсена, он и сейчас является главным компонентом мифа, а ритуальные действия, совершаемые знаменной группой тайваньских солдат ежедневно в Мемориале Чан Кайши перед его многометровой статуей, не оставляют сомнения в том, что порожденный им миф о «*Едином и неделимом Китае*» актуален, пусть для небольшой части населения.

Факт отмены военного положения на Тайване в 1988 г. стал показателем того, что внутриполитический кризис миновал, а мультиплавильный котел тайваньского общества работает в штатном режиме. Поликультурность островного общества предполагала его готовность к интеграции в мировое сообщество, тем более что процессы глобализации приносили свои экономические профиты. Сотрудничество с США в течение сложного периода становления способствовало тому, чтобы были запущены механизмы воображения нации. Применительно к Тайваню мы используем определение нации как особого артефакта, «самой универсальной ценности в политической жизни» (Андерсон, 2001: 6).

Ценностно-ориентированное поведение тайваньского общества заключается в особых отношениях с внешним миром, восприятии себя как части глобализованного сообщества. Конечно, трансформация универсальных систем культуры, таких как религия, язык и т. п., была проведена с помощью механизма власти, ибо процесс формирования тайваньского общества не был естественным, а скорее конструированным. Сплочение перед лицом общей опасности в виде континентального Китая, нестабильность положения КР в мировом правовом поле носили фатальный характер, который в научной литературе часто называется «общностью судьбы».

С приходом к власти президента Ли Дэньхуэя<sup>6</sup> популярность приобретает социокультурный миф «*Большой Тайвань*» (Ли, 2000). Его нарратив привлекателен, так как рекомендует последователям новый способ восприятия действительности: нача-

ло правления коренного тайваньца, выросшего на тайваньском рисе и разделившем судьбу нации, знаменует «сотворение нового времени, наступившего после опасного перерыва в гармонии с обществом и природой, и такая ситуация свойственна ритму исторического события, т. е. обновления космоса и соответствия сотворению мира» (Элиаде, 2000: 15).

Два первых президента из клана Чан Кайши чутко ожидали возможности победоносного возвращения на континент, а Ли Дэнхуэй реактуализирует сакральное время, он совершает мифический акт творения на новой земле и в новой реальности. Обращаясь к нации, он предлагает «воссоздать новую Срединную равнину». С точки зрения М. Элиаде, так действует примитивная онтологическая концепция — любой предмет и любое действие становятся реальными тогда, когда они имитируют или повторяют архетип. В данном случае перед нами умелое обращение президента Ли Дэнхуэя к архетипу «Образцового события». Он дает нации твердую почву под ногами и задает вектор развития, направленный в будущее.

При всей привлекательности этого социокультурного мифа его создателям пришлось виртуозно оперировать понятиями времени и пространства. Конечно, 400 лет тайваньской истории делают Формозу слишком юной по сравнению с 5000-летним Китаем. Кроме того, островная территория в традиционном представлении не считалась ценной, да и масштаб явно мал. Однако социокультурный миф «*Большой Тайвань*» как раз-таки претендует на то, чтобы измерение великости (большой) было применено к показателям экономики, национального самосознания и масштаба роста тайваньской нации.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы можем утверждать, что социокультурные мифы имеют более простую онтологическую концепцию, которая позволяет им свободно существовать в парадигме более глобальных и впечатляющих национальных мифов. Основная функция этих продуктов неомифологии заключается в том, чтобы регулировать социальные противоречия и интерпретировать возникающие явления в ситуациях политической нестабильности или утраты нравственных ориентиров.

С этим успешно справляются диортические мифопроизводные, мобилизующие символы и образы культурных архетипов данного сообщества. Мифы спасения или коррекции «поврежденного» китайского мира обращаются к норме исправления, вне существующей континентальной или островной социальной системы, они апеллируют к двум рекомендуемым состояниям общества — идеальное (*dá tóng*) и общество малого процветания (*xiǎo kāng*), якобы имевшим место в китайской истории и обеспечивающим действенность конфуцианского идеала. Специфика заключается в том, что упомянутые категории могут быть интерпретированы в социалистическом, анархическом, капиталистическом и коммунистическом ключе. В настоящее время они универсально применимы к обеим частям китайского общества и облечены в привычную форму поучительных историй (*gùshi*).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Принятое в отечественном китаеведении определение для континентального Китая после 1949 г.

<sup>2</sup> Китайская национальная народная партия, основана в 1919 г.

<sup>3</sup> Основатель партии Гоминьдан.

<sup>4</sup> Президент Китайской Республики с 1946 по 1975 г.

<sup>5</sup> Имя Чан Кайши в произносительной норме путунхуа, принятой в КНР.

<sup>6</sup> Годы президентского правления с 1988 по 2000 г.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андерсон, Б. (2001) Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М. : Канон-пресс-Ц; Кучково поле. 288 с.

Барт, Р. (2000) Мифологии. М. : Изд-во имени Сабашниковых. 314 с.

Ибрагимов, М. И. (2004) О содержании и структуре понятий «национальная мифология» и «мировая мифология» // Литература: миф и реальность : сб. науч. ст. / под ред. Т. Н. Бреевой, Л. Ф. Хабибуллиной. Казань : Изд-во Казанского университета. 345 с. С. 128–130.

Кассирер, Э. (1990) Техника современных политических мифов // Вестник МГУ, Сер. 7 (Философия). №2. С. 25–31.

Леви-Брюль, Л. (2010) Первобытная мифология: мифический мир австралийцев и папуасов. М. : URSS; КРАСАНД. 249 (1) с.

Леви-Стросс, К. (2007) Мифологии. М. : ИД «Флюид». Т. 1. 406 с.

Ли, Д. (2000) Позиция Тайваня. М. : Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова. 272 с.

Лотман, Ю. М. (1970) Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1. Тарту : Изд-во Тартуского государственного университета. 106 с.

Пойзнер, Б. Н., Соснин, Э. А. (2012) Соблазн исправления мира // Аналитика культурологии. №3 (24). С. 28–36.

Порус, В. Н. (2011) На мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Политическая концептология. №2. С. 28–38.

Чэнь, Цзя-вэй (2017) Демократическая прогрессивная партия Тайваня и поставторитарная модернизация. СПб. : Алетей. 141 с.

Шнирельман, В. А. (2007) Национализм в мировой истории. М. : Наука. 601 с.

Шорт, Ф. (2001) Мао Цзэдун. М. : ООО «Издательство АСТ». 608 с.

Элиаде, М. (2000) Миф о вечном возвращении. М. : Ладомир. 414 с.

Юэнь, Кэ (1987) Мифы Древнего Китая. М. : Восточная литература. 537 с.

Nimmo, D., Combs, J. (1980) Subliminal Politics: Myths and Mythmakers in America. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall. 256 p.

Smith, A. D. (2009) Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. New York. 184 p.

Чэнь, Цзюньхун (2009) Формирование и развитие теории управления КПК. Пекин : Изд-во Ун-та ЦК КПК. 410 с. (На кит. яз.).

Ли Шуя (2014) Новые мечты о сильном государстве // Жэньминь хуабао. Вып. 3. С. 58–59. (На кит. яз.).

Ли Цзя (2016) Теория идеологического управления. Пекин : Изд-во Ун-та ЦК КПК. 576 с. (На кит. яз.).

Ли Цзюньжу (2015) Новая парадигма управления КПК. Чжэцзян : Изд-во правительства провинции Чжэцзян. 453 с. (На кит. яз.).

Ван Юйтао (2009) Сборник агитационных плакатов «60 лет истории Китая». Гонконг : Издательство ООО «Хэпин ту шу». 144 с. (На кит. яз.).

У Хунлян (2018) Исследование идеологической парадигмы КПК «Человек в основе всего» на раннем этапе реализации. Хунань : Народное изд-во Хунань. 233 с. (На кит. яз.).

*Дата поступления: 19.07.2019 г.*

#### SOCIOCULTURAL MYTHS OF CHINA AND TAIWAN

(LATE 1950s — PRESENT)

YU. A. ISHUTINA

FAR EASTERN FEDERAL UNIVERSITY

The article considers sociocultural narratives in the paradigm of the main national myths of China. Being peculiar ontological systems, sociocultural myths perform the function of reducing social con-

traditions in a certain society, and help their followers adapt to changing historical circumstances. As modular systems, sociocultural myths are easily included in the narrative of global and long-lasting national myths “China is a powerful state and a family of Nations with their own particular features and identity” and “China and Taiwan are a united civil nation founded by the same ancestors of the Chinese world”. They also ensure a natural way of perceiving the changing reality.

The emergence of such narratives is associated with a situation of crisis and social instability. Modern Chinese sociocultural myths are derived from the generating national myth and contain a transferable modular component, for example, in the form of basic concepts of Confucianism, updated for the modernized society of mainland China and Taiwan, recorded in the original Chinese characters. This module is effectively applicable in products representing both myths and national ideas and initiatives of the Chinese government. Due to the content capacity and ergonomics of the expression plan, the modular components of the basic sociocultural narratives are included in the campaign products and are easily recognizable.

A characteristic feature of the products of neomythology is also their compliance with the form of scientific paradigms, although myth consumers still tend to take the myth on faith, without subjecting it to empirical examination.

Keywords: neomythology; China; Taiwa; national identity; sociocultural myth

#### REFERENCES

- Anderson, B. (2001) *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmysleniia ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma*. Moscow, Kanon-press-Ts; Kuchkovo pole. 288 p. (In Russ.).
- Bart, R. (2000) *Mifologii*. Moscow, Izd-vo imeni Sabashnikovykh. 314 p. (In Russ.).
- Ibragimov, M. I. (2004) O soderzhanii i strukture poniatii «natsional'naia mifologiiia» i «mirovaia mifologiiia». In: *Literatura: mifi real'nost'* : sb. nauch. st. / ed. by T. N. Breeva and L. F. Khabibullina. Kazan', Izd-vo Kazanskogo universiteta. 345 p. Pp. 128–130. (In Russ.).
- Kassirer, E. (1990) Tekhnika sovremennykh politicheskikh mifov. *Vestnik MGU*, Ser. 7 (Filosofiiia), no. 2, pp. 25–31. (In Russ.).
- Levi-Briul', L. (2010) *Pervobytnaia mifologiiia: mificheskii mir avstraliitsev i papuasov*. Moscow, URSS; KRASAND. 249 (1) p. (In Russ.).
- Levi-Stross, K. (2007) *Mifologiki*. Moscow, ID «Fluid». Vol. 1. 406 p. (In Russ.).
- Li, D. (2000) *Pozitsiia Taivania*. Moscow, Izd-vo MGU im. M. V. Lomonosova. 272 p. (In Russ.).
- Lotman, Iu. M. (1970) *Stat'i po tipologii kul'tury*. Materialy k kursu teorii literatury. Vol. 1. Tartu, Izd-vo Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta. 106 p. (In Russ.).
- Poizner, B. N. and Sosnin, E. A. (2012) Soblazn ispravleniia mira. *Analitika kul'turologii*, no. 3 (24), pp. 28–36.
- Porus, V. N. (2011) Na mostu interpretatsii: R. Merton i sotsial'naia epistemologiiia. *Politicheskaiia kontseptologiiia*, no. 2, pp. 28–38. (In Russ.).
- Chen', Tszia-vei (2017) *Demokraticheskaia progressivnaia partiia Taivania i postavtoritarnaia modernizatsiia*. St. Petersburg, Aleteiia. 141 p. (In Russ.).
- Shnirel'man, V. A. (2007) *Natsionalizm v mirovoi istorii*. Moscow, Nauka. 601 p.
- Short, F. (2001) *Mao Tszedun*. Moscow, OOO «Izdatel'stvo AST». 608 p. (In Russ.).
- Eliade, M. (2000) *Mifo vechnom vozvrashchenii*. Moscow, Ladomir. 414 p. (In Russ.).
- Iuen', Ke (1987) *Mify Drevnego Kitaia*. Moscow, Vostochnaia literatura. 537 p. (In Russ.).
- Nimmo, D. and Combs, J. (1980) *Subliminal Politics: Myths and Mythmakers in America*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall. 256 p.
- Smith, A. D. (2009) *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. New York. 184 p.
- Chen', Tszian'khun (2009) *Formirovanie i razvitie teorii upravleniia KPK*. Pekin, Izd-vo Un-ta TsK KPK. 410 p. (In Chinese).
- Li Shuia (2014) Novye mecht'y o sil'nom gosudarstve. *Zhen'min' kbuabao*, vol. 3, pp. 58–59. (In Chinese).
- Li Tszia (2016) *Teoriia ideologicheskogo upravleniia*. Pekin, Izd-vo Un-ta TsK KPK. 576 p. (In Chinese).



Li Tszun'zhu (2015) *Noviaia paradigma upravleniia KPK*. Chzhetszian, Izd-vo pravitel'stva provintsii Chzhetszian. 453 p. (In Chinese).

Van Iuitao (2009) *Sbornik agitatsionnykh plakatov «60 let istorii Kitaiia»*. Gonkong, Izdatel'stvo OOO «Khepin tu shu». 144 p. (In Chinese).

U Khunlian (2018) *Issledovanie ideologicheskoi paradigmy KPK «Chelovek v osnove vsego» na rannej etape realizatsii*. Khunan', Narodnoe izd-vo Khunan'. 233 p. (In Chinese).

*Submission date: 19.07.2019.*

Ишутина Юлия Александровна — кандидат культурологии, доцент кафедры китаеведения Восточного института — Школы региональных и международных исследований, докторант Департамента искусств и дизайна Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета. Адрес: 690002, Россия, г. Владивосток, Океанский пр-т, д. 108-120. Тел.: +7 (914) 970-53-85. Эл. адрес: [ishutina.yua@dvfu.ru](mailto:ishutina.yua@dvfu.ru)

Ishutina Yulia Aleksandrovna, Candidate of Culturology, Associate Professor, Department of Sinology, Oriental Institute — School of Regional and International Studies, Doctoral Student, Department of Arts and Design, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University. Postal address: 108-120, Okeansky Ave., Vladivostok, Russian Federation, 690002. Tel.: +7 (914) 970-53-85. E-mail: [ishutina.yua@dvfu.ru](mailto:ishutina.yua@dvfu.ru)