

# КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

DOI: 10.17805/zpu.2020.4.14

## Репрезентация символических форм китайской нации на современном этапе

Ю. А. ИШУТИНА

*ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ*

*Статья посвящена актуальному вопросу репрезентативной культуры китайской нации в условиях глобализации. По мнению Ф. Тенбрука, картина репрезентативной культуры сообщества включает все социально значимые элементы, которые находят место в повседневности национальной группы. Участники китайской национальной группы, в силу исторических условий находящиеся в состоянии разделения нации, в большинстве идентифицируют свою культурную принадлежность к высокой китайской культуре, но вопрос национальной идентичности остается открытым и подлежит регулированию со стороны правительств КНР и Тайваня. Они активно формируют различные типы национальной идентичности, континентальную и островную (океаническую), широко используя основные национальные мифы Большого Китая. Являясь специфическими онтологическими системами, мифы выполняют функцию сглаживания социальных противоречий в определенном обществе, адаптируют своих последователей к изменяющимся историческим обстоятельствам и способствуют формированию символического пространства культуры.*

*Ключевые слова:* репрезентация культуры; Китай; Тайвань; китайская нация

### ВВЕДЕНИЕ

Открытое информационное пространство и современные технологии предоставляют небывалые возможности познания глобализированного сообщества, в котором цивилизации и культуры репрезентируют великое множество несхожих символических форм. Принимая вызовы глобализации, культуры дают ответ, который всегда отражает специфику менталитета и особенностей символической репрезентации национальной группы. Институт нации обладает значимым культурным и символическим капиталом, посредством которого он может обеспечивать функционирование и эволюцию всей системы. Воздействие на антропологический состав группы происходит опосредованно: между социальным институтом (структурой) и человеком стоит символ (культура) (Дридзе, 1980).

Исследованием проблем квазиобъектов знаковой реальности и функционирования семиологических систем сообществ разного таксономического (иерархиче-

ского) уровня занимались видные зарубежные и отечественные ученые, такие как Э. Дюркгейм (Дюркгейм, 1995), Р. Бенедикт, М. Мид (см., напр.: Тенбрук, 2013: 108), Р. Барт (Барт, 2000), Ф. Тенбрук (Тенбрук, 2013), Т. М. Дридзе (Дридзе, 1980), Тань Аошуан (Тань Аошуан, 2004), Т. Б. Щепанская (Щепанская, 2004) и др.

Актуальность исследования символических форм института китайской нации обусловлена необходимостью своевременного анализа состояния репрезентативной культуры Большого Китая, в частности КНР и Тайваня. Обращение к этим частям Китая связано с активизацией процесса формирования различных типов национальной идентичности у представителей разделенной китайской нации: континентальной у граждан КНР и островной у жителей Тайваня. Цель статьи — охарактеризовать современное состояние репрезентативной культуры разделенной китайской нации. Поставленная цель определяет задачи: 1) обозначить стадии самоорганизации национальных сообществ; 2) выявить специфику интерпретации внутригрупповой символики на каждом этапе формирования национальной группы; 3) детализировать объекты символической системы китайской нации. В работе использованы сравнительно-исторический и описательный подходы.

#### ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

В рамках нашего исследования для обозначения символа (знака) мы используем определения, принятые в семиотике, занимающейся проблемой интерпретации знаковой (культурной) и социальной реальности. Среди множества дефиниций нам импонирует мысль российской исследовательницы Т. М. Дридзе: «...квазиобъект (материализованная “фигура сознания”), выступая в качестве (в функции) заместителя реального объекта, то есть представляя (репрезентируя) другой объект, задает программу деятельности и поведения его истолкователя» (Дридзе, 1980: 44). Программа деятельности проецируется на социальные объекты непосредственно в момент интерпретации, в результате они «моделируют и модифицируют в них уже бытующие нормы и образцы поведения и деятельности и создают новые» (там же: 49).

Коль скоро мы имеем дело с репрезентацией символических форм, нам видится логичным обратиться к результатам научных изысканий немецкого социолога Ф. Тенбрука относительно этого феномена. Исследователь ввел понятие «репрезентативная культура», элементы которой отражают социально значимые явления, имеющие место в материальной и нематериальной культуре сообщества. В своей работе «Репрезентативная культура» Ф. Тенбрук сделал акцент на том, что существующие определения квазиобъектов знаковой реальности могут служить для обозначения феноменов культуры Нового времени, когда бытовавшие во всех европейских языках термины «культура» и «общество» стали утрачивать свои первоначальные значения, вследствие того что «формирование общества стало происходить на основе добровольного объединения» (Тенбрук, 2013: 100).

С нашей точки зрения, исследование символической репрезентации этнической (культура) и национальной (государственность) группы возможно при помощи анализа, применяемого при изучении сообществ субкультур. Отечественная исследовательница Т. Б. Щепанская посвятила вопросу культурных кодов, продуцируемых институтами субкультур, фундаментальную работу, базирующуюся на объемном эмпирическом материале. Она определила культуру как коммуникативную систему, состоящую из социального и знакового уровня, обладающую средствами коммуни-

кации (знаки и символы) и каналами коммуникации (типы и нормы организации) (Щепанская, 2004).

#### *СИМВОЛИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КИТАЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ГРУППЫ*

Всякое сообщество разворачивается из собственной знаковой системы, а его функционирование можно описать как «процесс считывания кодов и воплощение их в действие, т. е. как процесс декодирования символики» (там же, 2004: 18). Вкратце Т. Б. Щепанская описывает процесс в виде схемы: «Символ (код сообщества) — интерпретация — реакция (фиксация на поведенческом уровне) — реализация в форме социального действия в сообществе» (там же: 20). Интерпретация символа зависит от того, является ли интерпретатор членом сообщества или же сторонним наблюдателем. Кроме того, важен его «возраст» (длительность пребывания) в качестве адепта группы, так как интерпретация символа хранителем отличается от его толкования новопосвященными участниками сообщества.

Т. Б. Щепанская определяет четыре стадии самоорганизации сообщества, в которых мы можем проследить цикличность развития символической репрезентации группы:

- 1) стадия самоорганизации сообщества (рождение символа, самосознание общности);
- 2) возникновение ядерных структур в границах сообщества;
- 3) стадия формирования функциональной структуры сообщества;
- 4) стадия появления элиты с длительными и постоянными связями, эзотерическим языком (там же: 257).

По нашему мнению, институт нации представляет собой структуру ядерного типа, где четко определяются вертикальные потоки (от лидера к периферии и обратно), межличностные контакты на горизонтальном уровне ограничены рамками отношений, принятыми в группе. Элиты сообщества возглавляют ядерную структуру, при этом выполняя функцию не только генераторов национальных идей, но и наставников, которые реализуют функцию обучения. Как только в сообществе сформировалась сеть хранителей традиции, оно обретает способность к воспроизводству. Это становится возможным благодаря тому, что символическая система получает традицию декодировки, «прочтения символа». Т. Б. Щепанская утверждает, что на каждом этапе самоорганизации сообщества возникает свой уникальный ключ, код к интерпретации внутригрупповой символики:

- 1) начальный этап обозначения внешней границы сообщества характеризуется толкованием символов возникающей группы как «антинорма» по отношению к социуму, в рамках которого зарождается группа;
- 2) второй этап «ядерного всплеска», временного промежутка, в который складываются ядерные структуры нового сообщества, формирует процесс прочтения символа как «кода группировки»;
- 3) третий этап возникновения функциональной структуры и специфической модели взаимодействия с миром сопровождается интерпретацией символики группы как новой «нормы»;
- 4) заключительный этап появления сети хранителей традиции и способности группы к воспроизводству наделяет символы репрезентации сообщества «энергией», которая выражается как в субъективном ощущении индивида мощного заряда

знаковой символики, так и в возникновении нарративов, связанных с энергетикой отдельных символов группы (там же: 216).

Интерпретация символов сообщества зависит от этнической, национальной, профессиональной и групповой принадлежности его участников, а важная функция идентичности соответствующего уровня состоит в типизации объектов, лиц и событий социального мира для участника группы с тем, чтобы удовлетворить его потребность в осознании собственной идентичности. Выраженная в виде общезначимых символов, принимаемая идентичность становится фактом интерсубъективной, а затем и объективной социальной реальности (там же: 216).

Процесс описания репрезентативной культуры китайского национального сообщества требует детализации объектов его символической системы. Нам видится возможным сделать это, опираясь на значимые культурные коды, предложенные Т. Б. Щепанской.

### 1. Невербальные коды.

#### 1.1. Пространственный код.

Содержит различные локусы, носящие специфическое символическое значение. В мифотворчестве некоторых народов, проживающих в современном мире, можно обнаружить нарративы, повествующие о соположении своей этнической группы в центре мироздания, но это редко выражается в самоназвании. У китайцев пространственный локус не только вербализуется в самоназвании «Срединное государство» *Чжунго* и «Поднебесная» *Тянься*, но и проявляется в принципах осуществления геомантических практик. Хорошо развитые *культы Неба и Земли* свидетельствуют об агрикультурном характере китайской культуры: они имеют многотысячелетнюю историю и репрезентируются ежегодными театрализованными представлениями накануне праздника Весны *Чуньцзе*. Стремление к оседлости и осуществлению сельскохозяйственной деятельности в наивной картине мира выражается в системе организации «колодезных полей» *цзинтянь*, разделяющих земную поверхность любой площади и назначения на девять квадратов. Матрица «колодезных полей» *цзинтянь* очевидна и для описания устройства небесного пространства, зеркально отражающего особенности земного рельефа. В пространственном коде легко различимы «культы гор» *миншань* (пять знаменитых гор Китая, имеющих «зеркальных» двойников в небесном отражении), «культы рек и озер» *чуаньлю* (река Хуанхэ, река Янцзы, озеро Тайху и Серебряная река Иньхэ (Млечный Путь)). *Пространства дорог и перекрестков* становятся местами отправления ритуалов, связанных с *культулой предков*. По поверьям, в праздник Поминования усопших *Цинмин* на дороге можно встретить неупокоенные души «забытых» потомками или подвергшихся погребению с нарушением ритуалов предков, которые страдают выпить подогретого вина. В современных городах китайцы в праздник *Чжунъюань* сжигают бутафорские дома, машины и деньги, «отправляя» их в мир иной на перекрестках дорог как через портал связи с предками. Движение злых духов и негативной энергии регулировалось в пространстве при помощи каменных экранов с фресками у ворот богатых домов, в современном состоянии — посредством установления стеклянной стены напротив входной двери в городской квартире. Для переадресации негативной энергии на окнах современных домов прикрепляют круглые зеркальца, которые «отражают» смертельную энергию *ша*. *Локус природы* традиционно рассматривается как место гармоничного включения человека в ее декорации: даже китайские мегаполисы типа г. Ханчжоу расположе-

ны таким образом, что создается впечатление естественного включения этого древнего и вместе с тем ультрасовременного города на берегах красивейшего озера Сиху, хотя оно как раз рукотворное. Пространственный код китайцев предусматривает организацию поселений с учетом заданных природных условий *фэншуй*, регулирующих расположение мира живых и его границ с миром ушедших. Так достигается заложенное традицией следование принципу Тянь жэнь хэ и «Единения человека и Неба» (Аошуан, 2004). С развитием интернет-технологий появляется код *виртуального пространства*, которое характеризуется закрытым, обращенным внутрь социума характером в случае с континентальными китайцами и открытым миру, не подвергающимся ограничению со стороны государства в тайваньском сообществе.

### 1.2. Временной код.

Российская исследовательница Тань Аошуан считает, что в языковой картине мира китайцев существует две модели времени: линейно-историческая и антропоцентрическая (там же). Согласно представлениям жителей Поднебесной, время течет сверху вниз, что отражается в названиях как частей суток, так и последовательно сменяющихся друг друга недель и месяцев. Вследствие этого древность видится «высокой» (а не «глубокой»), события, предшествующие современности, — находящимися «выше». В то же время другая модель демонстрирует обращенность китайца лицом к ушедшей древности, что отражается в лексических единицах типа *цянъхоу*, букв. «позади и впереди», «всегда, с начала и до конца». *Время жизни человека* воспринимается неравнозначно: в традиционном сообществе вектор почитания был направлен на пожилого человека, ценился «высокий возраст», дни рождения отмечались только при достижении долголетия, о чем свидетельствуют благожелательные лубочные картинки, содержащие изображения котенка (*мао* в диалектном произношении «80»), преследующего бабочку (*де* — «90»). Декодирование символа в данном случае подразумевает пожелание пожилому человеку прожить от 80 до 90 лет. Тот факт, что семейные торжества, посвященные детским дням рождения, стали отмечаться не ранее чем 20 лет назад, свидетельствует о том, что вектор почитания возраста переместился на подрастающее поколение. Еще одним небезынтересным наблюдением из китайской повседневности может послужить традиционное измерение жизни ребенка с помощью дней и месяцев — «полный месяц со дня рождения» *мань юэ* и «сто дней с момента рождения» *мань бай тянь*. Эти сроки отмеряют не только взросление ребенка, но и являются показателями периодов восстановления родильницы, которая в течение месяца не встает с постели и не совершает омовений, так называемый ритуал соблюдения месяца *цзо юэцзы* и возобновления функционирования женщины в социуме после периода длительного нахождения в кругу семьи (Малявин, 2001: 564).

### 1.3. Предметный код сообщества.

*Жилище* в вещественной форме для китайцев имеет принципиально важное значение и может обозначаться тем же словом, что и *цзя* — «семья». Праздник Середины осени Чжунцю и праздник Весны Чуньцзе (являются базовыми в китайском лунном календаре, возвращение в семью в этот период обязательно, символика обоих праздников содержит указание на круг, возвращение (круглая луна, круглый стол, лунные пряники круглой формы и т. п.). Идея дома коррелирует с идеей семьи, несмотря на то что в последнее время новобрачные не проживают совместно с кланом, предпочитая снимать жилье или покупать квартиру в одном доме с роди-

телями. Так им удастся совместить принцип сосуществования многопоколенной и нуклеарной семьи. *Одежда и аксессуары* на протяжении всего развития китайского общества были значимыми для определения принадлежности к цивилизации (характерный запах халата), а также для демонстрации общественного статуса (головные и поясные украшения, табу на изображение одного из девяти драконов на ткани и т. п.). *Прическа и головные уборы* соответствовали половозрастным характеристикам, менялись с каждой эпохой и даже свидетельствовали о приверженности династии (например, мужские косы при династии Цин). Цвет и количество шариков на головном уборе означали ранг маньчжурского чиновника (там же). Современные китайцы надевают национальную одежду при особых случаях: плотную шелковую рубашку с орнаментом округлой формы на праздник Весны или на свадебных фотосессиях, платье *ципао* с узловыми застежками в последнее время все чаще можно увидеть на официантках статусных ресторанов. Как дань традиции воспринимается привычка зачесывать волосы детей дошкольного возраста в два или три пучка.

#### 1.4. Телесный код.

Подразумевает осуществление различных телесных практик, принятых в данном сообществе. В традиционном Китае они представляли собой обряд бинтования ног и груди у женщин, начиная с XII в. В доиндустриальный период развития китайского общества отсутствие татуировок на теле считалось признаком принадлежности к цивилизации и служило маркером отличия ханьцев от некитайских народностей. К телесным практикам также можно отнести традицию сбривания бровей на лице у невесты перед свадебным обрядом и отращивание длинных ногтей у китайских интеллектуалов в старом Китае<sup>1</sup> (там же: 559). На современном этапе телесные практики включают в себя два вида: 1) реализуемые посредством пластических операций по удалению эпикантуса, стачиванию скул и увеличению груди у женщин; 2) осуществляемые в ходе ритуалов, соблюдаемых женщиной после родов и прерывания беременности. В этих случаях китаянка находится под присмотром женской половины клана, получает усиленное белковое питание и не встает с постели. Такое поведение строго рекомендуемо старшим поколением. Часто для ухода за женщиной в этот период нанимают специальную помощницу, так называемую золовку на месяц юэсао. *Телесный код* китайской национальной группы также включает ряд медитативных, дыхательных и сексуальных практик, изначально применявшихся в качестве средств китайской медицины, а впоследствии распространившихся на бытийную сферу применения в ареале Большого Китая.

#### 2. Вербальные коды.

Историческое развитие китайского языка характеризуется нелинейным развитием и эволюцией посредством унификации, которые стали применяться уже с правления Цинь Шихуана, создателя первой централизованной империи (221 г. до н. э.).

##### 2.1. Письменный код сообщества.

Фиксация сакральных знаний в письменных памятниках эпохи Чжоу (1045–221 гг. до н. э.) создала предпосылки для возникновения специфической филологической традиции, занимающейся проблемами интерпретации текстов на классическом языке. На наш взгляд, особое значение имеет тот факт, что китайский язык на протяжении всего развития состоит из двух подсистем: классического языка *вэньянь*<sup>2</sup> и *байхуа*<sup>3</sup>. *Вэньянь* кодифицирует плотность контактов среди хранителей письмен-

ной традиции группы. По мнению российского китаевода В. В. Малявина, китайская письменность «оказывалась могущественным фактором согласования природы и культуры, естества вещей и человеческого творчества» (Малявин, 2001: 379). Так как китайская графика имела зрительную природу, считает профессор Малявин, она со временем породила изысканное каллиграфическое искусство, которое обладает высоким художественным значением. С нашей точки зрения, *каллиграфия* является одним из кодов вербальной репрезентативной культуры, обеспечивая китайский язык способом выражения оригинальной графики, и универсальным языковым кодом, выражающим одновременно и конкретный предмет, и абстрактное понятие. Тайваньская часть китайского сообщества ранее заявляла о возможности отказа от государственного (китайского) языка в пользу тайваньского (диалект минь и хакка), однако именно на Тайване сохраняется традиционная (неупрощенная) система иероглифической записи.

## 2.2. Фольклор.

Наряду с текстами письменной культуры (письменными памятниками древности, исторической художественной прозы и политической риторики) вербальные коды китайского общества содержатся в развитой фольклорной традиции: художественной традиции романов *сяошо*, волшебных новеллах, классической поэзии эпохи Тан (618–907 гг. н. э.), Сун (907–960 гг. н. э.), произведениях юаньской драмы и т. д. Значимы тексты архаической мифологии, представленной мифами эпохи Чжоу; она (мифология) к середине I тыс. до н. э. приобрела «вид морализирующей космологии... собственно же мифические мотивы были вытеснены на периферию китайской традиции и питали вкус к волшебству», носили псевдонаучный и назидательный характер» (там же: 379). На современном этапе наиболее ярким фольклорным жанром, на наш взгляд, являются каламбуры *сяншэн* (на общенациональном языке путунхуа) и юморески *эржэньчжуань*, возникшие в северо-восточном Китае. Последний жанр зародился в глубине народной китайской культуры и как нельзя лучше репрезентирует местечковую культуру, противостоящую высокой письменной.

Таким образом, символика китайской национальной группы, описанная нами в сжатом виде, в общем и целом указывает на обширный комплекс культов, традиций, верований и представлений наивной картины мира китайцев, удивительно гармонично сочетающих преобладание высокой письменной культуры и сохранение местечковых культов, обычаев и обрядов. В современном тайваньском обществе местная культура не подвергается регулированию со стороны государства, и ее функционирование носит открытый характер. Во дворах тайбэйских домов можно увидеть небольшие открытые кумирни местных божеств. По сообщениям Е. А. Завидовской, ритуальные шествия и перенос статуй божеств из одного храма в другой — частое явление для Тайваня (Завидовская, 2012).

Феномен высокой китайской культуры широко известен миру и интерпретируется как код нации, имеющей многовековую историю, тем не менее местечковая культура, функционирование которой долгое время было скрытым от глаз стороннего наблюдателя, представляет собой интересное для культурологических исследований явление, имеющее свои специфические культурные коды и в эпоху современности получившее право на самовыражение, т. е. репрезентацию.

Функцию рассмотренных нами культурных кодов китайской национальной группы можно кратко сформулировать в виде следующего тезиса. Носители китайской

культуры определяют принадлежность к китайской цивилизации по трем основным доминантам — представление о соположении своей культурной ойкумены в центре мира, осуществление обрядов жизненного цикла по лунному (сельскохозяйственному) календарю, приобщенность к высокой письменной культуре, что выражается во владении китайской иероглификой. В тайваньском случае культурная ойкумена символически «перенесена» на остров, на котором господин Ли Дэнхуэй<sup>4</sup> в свою бытность президентом Тайваня призывал «основать новую Срединную равнину» (Ли Дэнхуэй, 2000).

Мир репрезентативной культуры национальных сообществ, возникающих на межэтнической основе, несомненно, содержит все базовые культурные коды группы, обозначенной Т. Б. Щепанской как вербальные и невербальные. При окончательном формировании национального (мыслящего себя в рамках определенной государственности) сообщества происходит дополнение ряда указанных символов, которые зачастую импортируются на национальную почву из глобализационного пространства и прививаются, становясь маркерами национальной идентичности. Так, китайская континентальная и островная национальные группы в различное время обзавелись собственным гербом, флагом, гимном и некоторыми другими атрибутами, репрезентирующими эволюцию национальной идентичности. Символика национальной группы эпохи национализма отражает достижения стабильного развития в указанных областях и, по сути, обслуживает социетальную область существования личности, обозначенную Т. Парсонсом как «нормативная сфера поверх ролей и позиций» (Парсонс, 2008). Именно здесь участник национальной группы реализует свою социальную функцию, которая заключается в следовании символическим традициям, предписываемым группой.

На наш взгляд, расширение вербальных кодов национальной группы происходит за счет продуктов неомифологии (национальных мифов и мифов как «*диортических проектов*<sup>5</sup> спасения мира»), национальных идей, порождаемых интеллектуалами группы, корпуса художественной и публицистической литературы, в текстах которой можно проследить эволюцию национальной идентичности, и более лаконичных, но не менее авторитетных текстах, репрезентирующих национальную идентичность (например, Конституция, государственный гимн). Значительную роль в репрезентации вербального кода играют различные артефакты искусства, киноиндустрии и т. д. Невербальный код сообщества не только пополняется за счет продукции «печатного капитализма», но и иллюстрируется изображениями карты, карты-логотипа, сериями почтовых марок, агитационными плакатами, значками и т. п., поясняющими участниками группы, «почему мы здесь вместе», в то же время являющимися маркерами особой национальной принадлежности для значимых других.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Символы национальной идентичности китайской континентальной и островной группы являются элементами репрезентативной культуры, т. е. они транслируют значимые для национального сообщества социальные отношения, нормы и ценности в сознании китайцев и тайваньцев. Элементы репрезентативной культуры у тех и у других по своим функциям соответствуют мифологическим символам, а зачастую совпадают с ними. С помощью процессов идентификации происходит направление деятельности на значимые национальные цели, сплочение коллективов для

достижения этих целей, слияние личностной и групповой национальной идентичности, соединение внутренних идеалов и поведения людей. Развитая система символической репрезентации указывает на успешное функционирование базовых китайских национальных мифов.

На территории Большого Китая в настоящее время действуют три таких мифа: «*Китай — великое государство и семья народов, каждый из которых обладает своей спецификой и самобытностью*» (элемент политического дискурса КПК); миф «*Китай и Тайвань — единая гражданская нация, имеющая общих предков в лице основоположников китайского мира*» (им традиционно пользуется Гоминьдан) и, наконец, миф «*Большой Тайвань*», нарратив которого прочно вошел в политический дискурс при правлении президента Ли Дэнхуэя (1988–2000) (Ли Дэнхуэй, 2000). В поле действия обозначенных национальных мифов действуют реально существующие в репрезентативной культуре китайской национальной группы природные и культурные материальные объекты, личности, социокультурные горизонтальные и вертикальные отношения. Особенность современного момента развития разделенной китайской нации заключается в том, что при сложившихся исторических и политических условиях тайваньцы осознают свою специфику не просто как жители одной из провинций Китая, а отдельного государства, юридический статус которого пока не определен, но точно обозначен как Китай альтернативного пути развития. Жизненно необходимые обоим китайским правительствам установки внедряются в повседневность посредством национальных идей, действующих в парадигме базовых национальных мифов, в рамках которых социальные действия и коммуникации помимо прагматического (обыденного) значения приобретают особое качество «отрешенности», т. е. наделяются особым ценностным содержанием, интерпретируемым как «*национальный символ*».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> До образования КНР в 1949 г.

<sup>2</sup> Язык высокой культуры, обеспечивающей письменную традицию на протяжении тысячелетий.

<sup>3</sup> Разговорный язык, представленный множеством диалектов Китая.

<sup>4</sup> Бывший президент Тайваня (время правления — 1988–2000 гг.).

<sup>5</sup> Проект спасения мира, производная неомифологии. Термин заимствован у российских исследователей Б. Н. Пойзнера, С. А. Соснина (Пойзнер, Соснин, 2012).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аошун, Т. (2004) Китайская картина мира. Язык, культура, ментальность. М. : Языки славянской культуры. 240 с.

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

Дридзе, Т. М. (1980) Язык и социальная психология. М. : Высшая школа, 1980. 224 с.

Дюркгейм, Э. (1995) Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм, Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М. : Канон. С. 5–164. 352 с.

Завидовская, Е. А. (2012) Народные религии современного Тайваня: храмовые организации и праздники. СПб. : Наука. 175с.

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

Малявин, В. В. (2001) Китайская цивилизация. М. : Дизайн. Информация. Картография ; Астрель ; АСТ. 627с.

Парсонс, Т. (2008) Социальные системы // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1 (2). С. 38–71.

Пойзнер, Б. Н., Соснин, С. А. (2012) Соблазн исправления мира [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии. Вып. 24. С. 28–36. URL: <http://analculturolog.ru/journal/archive/item/871-4-2.html> (дата обращения: 03.10.2020)

Тенбрук, Ф. (2013) Репрезентативная культура // Социологическое обозрение. Т. 12. № 3. С. 93–120.

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

Щепанская, Т. Б. (2004) Система: тексты и традиции субкультуры. М. : ОГИ. 264 с.

*Дата поступления: 05.10.2020 г.*

*REPRESENTATION OF THE SYMBOLIC FORMS  
OF THE CHINESE NATION AT THE PRESENT STAGE*

*YU. A. ISHUTINA*

*FAR EASTERN FEDERAL UNIVERSITY*

The article is devoted to a topical issue of the representative culture of the Chinese nation in the context of globalization. According to F. Tenbrook, the picture of the representative culture of a community includes all the socially significant elements that find their place in the everyday life of a national group. Members of the Chinese national group, who are in a state of national division due to historical conditions, mostly attribute their cultural identity to high Chinese culture, but the issue of national identity remains open and is subject to regulation by the governments of the PRC and Taiwan. They actively form various types of national identity, continental and insular (oceanic) drawing on the main national myths of Greater China. As specific ontological systems, myths perform the function of smoothing out social contradictions in a particular society, adapting their followers to changing historical circumstances and contributing to the formation of the symbolic space of a culture.

Keywords: representation of culture; China; Taiwan; Chinese nation

*REFERENCES*

Aoshuan, T. (2004) Kitajskaja kartina mira. Jazyk, kul'tura, mental'nost'. Moscow, Jazyki slavjanskoj kul'tury. 240 p. (In Russ.).

Barth, R. (2000) Mifologii. Moscow, Izdatel'stvo imeni Sabashnikovyh. 314 p. (In Russ.).

Dridze, T. M. (1980) Jazyk i social'naja psihologija. Moscow, Vysshaja shkola. 224 p. (In Russ.).

Durkheim, Je. (1995) Predstavlenija individual'nye i predstavlenija kollektivnye. In: Durkheim, Je. Sociologija: ee predmet, metod, prednaznachenie / transl. from French, comp., afterword and notes by A. B. Gofman. Moscow, Kanon. 352 p. Pp. 5–164. (In Russ.).

Zavidovskaja, E. A. (2012) Narodnye religii sovremennogo Tajvanja: hramovye organizacii i prazdniki. St.-Petersburg, Nauka. 175 p. (In Russ.).

Li Denghui (2000) Pozicija Tajvanja. Moscow, Moscow State Univ. Publ. 272 p. (In Russ.).

Maljavin, V. V. (2001) Kitajskaja civilizacija. Moscow, Dizajn. Informacija. Kartografija; Astrel; AST Publ. 627 p. (In Russ.).

Parsons, T. (2008) Social'nye sistemy. Voprosy social'noj teorii, vol. II, iss. 1 (2), pp. 38–71. (In Russ.).

Pojzner, B. N. and Sosnin, S. A. (2012) Soblazn ispravlenija mira. Analitika kul'turologii, iss. 24, pp. 28–36 [online] Available at: <http://analculturolog.ru/journal/archive/item/871-4-2.html> (accessed: 03.10.2020) (In Russ.).

Tenbruck, F. (2013) Rerezentativnaja kul'tura. Sociologicheskoe obozrenie, vol. 12, no. 3, pp. 93–120. (In Russ.).

Chjen', Czja-vjej (2017) Demokratscheskaja progressivnaja partija Tajvanja i postavtoritarnaja modernizacija. St.-Petersburg, Aletejja. 141 p. (In Russ.).

Shhepanskaja, T. B. (2004) Sistema: teksty i tradicii subkul'tury. Moscow, OGI. 264 p. (In Russ.).

*Submission date: 05.10.2020.*

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).