

КРУШИНСКИЙ Андрей Андреевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института Китая и современной Азии РАН (117997, Россия, Москва, Нахимовский пр., 32), krushinskiyaa@iccaras.ru

10.56700/2071-5366.2025.67.28.007

КИТАЙСКАЯ ФОРМУЛА УСПЕХА: СТРАТАГЕМА «ПРЕДАННОСТИ И ДОВЕРИЯ»

Аннотация. Что может дать российской социополитической мысли заявленный ныне разворот к Востоку? Лучшим ответом на этот вопрос является отсылка к требующему серьёзного теоретического осмысления феномену беспрецедентной жизнестойкости китайской цивилизации, свидетельствующему о чрезвычайной эффективности китайской цивилизационной стратегии, очевидно предполагающей наличие фундирующего её алгоритма. Чтобы вывести формулу этого «алгоритма эффективности», следует поинтересоваться исконно китайскими – ортодоксально-конфуцианскими – объяснениями секрета подобной успешности, для начала хотя бы в такой ключевой сфере человеческой деятельности, как стратегическое взаимодействие.

Ключевые слова: преданность и доверие, политическое бытие, мистифицирующий ориентализм, гексаграмма №61, игры на доверии.

«Преданность и доверие» (忠信) гарантируют «Благоприятность переправы через великие водные потоки» (利涉大川)

Одну из наиболее известных китайских «формул успеха» содержит эффектная кода, завершающая следующую поучительную историю из цикла «Семейных преданий о Конфуции»¹¹: «Когда Конфуций возвращался из царства Вэй в Лу, он придержал коней у моста через реку и стал любоваться красивым видом: перед ним был водопад высотой в тридцать саженей, а вода вокруг бурлила на расстоянии девяносто ли. Там не могли плавать рыбы и черепахи, не могли жить крокодилы, но какой-то человек как раз собрался переплыть реку. Конфуций послал к нему человека, велел сказать ему: “Водопад достигает в высоту тридцати саженей, вода вокруг бурлит на девяносто ли, там не могут плавать рыбы и черепахи, не могут жить крокодилы. Переправиться в этом месте через реку будет трудно!” Человек не обратил на эти слова никакого внимания, переплыл через реку и вышел из воды. Конфуций спросил его: “Что же это за мастерство? Обладаешь какой-то даосской магией? То, за счёт чего можешь

¹¹ Полный русский перевод этого письменного памятника раннеконфуцианской мысли см. в [Блажкина 2022].

[безбоязненно] входить [в воду] и [безбоязненно] выходить [из нее] — что это?” Мужчина ответил ему так: “Перед тем как войти, [проникаю] преданностью и доверием [к воде], когда же выхожу, по-прежнему блюду преданность и доверие. С преданностью и доверием располагаю своё тело на волнах и не смею внести ничего личного. Вот поэтому-то [я] способен и вступить в [водопад], и снова [из него] выйти”. Обращаясь к ученикам, Конфуций сказал: “Запомните это, вы, мои ученики! Если действовать с преданностью, доверием, со всей полнотой искренности, то можно сблизиться даже с водой, а тем более — с человеком”». [Конфуций, Сократ...2022: 121; *Атеисты, материалисты...*1967: 122–123]¹².

Стоит сравнить достаточно неожиданную по своей конфуцианской назидательности развязку с даосской версией этой же самой истории чудесной переправы, где совершенно по-иному объясняются причины её успешности. У *Чжуанцзы* пловец добивается поразительного успеха отнюдь не за счёт исповедуемого им (как в представленном мной ранее морализирующем варианте этого же сюжета) конфуцианского жизненного кредо («преданность и доверие» *чжун синь* 忠信), а лишь благодаря своей исключительно длительной, но в результате успешной адаптации к капризам речной стихии¹³.

Итак, согласно конфуцианской ортодоксальной доктрине, чудодейственным рецептом едва ли не на все случаи жизни является стратегия «преданности и доверия», свидетельствующая о глубочайшей вере китайских книжников в существование и незыблемость единого нравственного порядка и для природы, и для людей, в рамках которого и природа, и общество живут на единой моральной основе.

При всей сомнительности смехотворно идеалистичного, на наш нынешний взгляд, хода, приводящего к единому знаменателю заведомо неантропоморфные законы природы и, увы, далеко необязательные моральные предписания (которые должны выполняться, но слишком часто беспоследственно нарушаются), всё же наибольшие вопросы вызывает сама возможность сколько-нибудь серьёзного обсуждения таких, как

¹² Ср.: [Блажкина 2022: 96–97]. В переводы В.В. Малявина и Л.Д. Позднеевой мной были внесены незначительные уточнения и поправки.

¹³ «Дозволь задать вопрос владеешь ли секретом, [как] ходить по воде? Нет, — ответил пловец — У меня нет секрета. Это у меня от рождения привычка (гучан 故常), при возмужании — характер (сисин 習性) в зрелости — это судьба. Вместе с водой погружаюсь, вместе с пеной всплываю, следуя за течением воды, не навязывая [ей] ничего от себя» [Атеисты, материалисты... 1967:230]. Любопытно, что в примечаниях знаменитого британского синолога Г. Джайлса (1845–1935) к его же переводу данного фрагмента Чжуанцзы [Giles 1926: 240] присутствует скрытая отсылка к одному из самых известных евангельских чудес из разряда «укрошения стихий». При том, что ортодоксальное объяснение сверхъестественного — в дерзновением уповании на Господа Бога и наперекор стихиям — хождения по водам ап. Петра диаметрально противоположно даосскому доверию отнюдь не к трансцендентному началу, а именно к самой стихии воды: там вера во Всевышнего, тут — безоглядное вверение себя стихиям мира.

кажется, безнадежно устаревших понятий, как «преданность и доверие». Похоже, что к таким архаизмам (соответственно, к иллюстрирующим их фантастическим историям) не стоит относиться ни серьёзно, ни несерьёзно. Тут более всего будет уместна ироническая дистанцированность. Однако, если наша задача по-прежнему состоит в том, чтобы разгадать секрет китайской успешности, то мы не можем удовольствоваться отрешенной академической отстраненностью, тем более постмодернистской иронией. Напротив, мы должны с полной серьёзностью отнестись к тем двум волшебным словам, которые магистральное течение китайской философской мысли идентифицировало как универсальную формулу успеха. Иначе говоря, попытаться по-настоящему вникнуть в причины той святой серьёзности, с которой в прошлом (а отчасти и в настоящем) китайцы относились к обоим упомянутым выше словам, как бы архаично они ни звучали для нас сейчас. Но как можно было бы вернуть достойное значение давно стершимся словам?

Прежде всего, заметим, что если для современного западного человека все эти апелляции к ходячей морали, будучи взяты вне религиозного контекста, просто смешны, то в глазах традиционно мыслящего китайца¹⁴ «преданность», как не только первенствующее, но и определяющее слово-детерминатив в дуэте «преданность и доверие» — это, напротив, одно из имён предельной серьёзности. Дело в том, что весь пафос идеограммы 忠 (*чжун* «преданность»)¹⁵ как раз таки и призван со всей возможной силой выразить идею максимальной вовлечённости, вседушной захваченности человека во всей его полноте (букв. — до исчерпания глубинного средоточия всего его существа, до самой его сердцевины), не оставляющей таким образом места для малейшей фальши¹⁶.

О степени серьёзности понятия, изображаемого иероглифическим биномом и лишь весьма условно передаваемого в русском языке синонимичным рядом таких слов, как «верность», «преданность», «честность», соответственно — «доверие, искренность, (благо)надёжность, подлинность», красноречивей всего свидетельствует их очевидная производность от одной из важнейших **категорий** китайской традиционной мысли. Именно эта категория даёт данной понятийной паре её закон, её начало. Так что «преданность и доверие» можно с полным основанием считать своего рода «инициалами» имени Гексаграммы №61 — «**Внутрен-**

¹⁴ А таковым может обернуться едва ли не любой нынешний житель КНР.

¹⁵ Скомпонованной из пиктограммы середины (*чжун* 中), расположенной над схематичным изображением сердца/сердцевины (*синь* 心), т.е. фактически объединяющей в себе целых две середины.

¹⁶ «Смысл иероглифа 忠 [преданность] в скомпонованности [середины] 中 и [сердца/сердцевины] 心 — это максимальная вовлечённость собственного центра/средоточия, так что в сердце не остаётся ничего нереального, поэтому [посредством этой конфигурации как раз и] представляется «преданность» *цзы и чжун синь вэй чжун, ши цзинь цзи чжи чжун, синь у бу ши, гу вэй чжун* 字義中心為忠, 是盡己之中, 心無不實, 故為忠» [Svarverud1998: 204].

няя (букв. «сердцевинная») искренность»¹⁷ Чжун фу 中孚 [Чжоу И чжэнъи 1935: 71]. Здесь «сердцевинность» указывает на сердце (две центральные черты), а «искренность» понимается в первую очередь как свобода (изображаемая прерванностью этих черт) этого сердца не только от любой предвзятости, но и от малейшего эгоизма/самости.

Политика как бытие всерьёз и онтологические координаты политического (das Politische) в китайской мысли

До сих пор имеет достаточно широкое хождение застарелое историко-философское заблуждение (пожалуй, наиболее чётко и развернуто проартикулированное М. Вебером), согласно которому конфуцианство, представляя собой разновидность азиатской «политической религии», напрочь лишено какой-либо философской глубины и нацелено исключительно на идеологическое обоснование и легитимацию государственного порядка и бюрократии. Не останавливаясь сейчас на демонстрации более чем банальной поверхностности скороспелых обобщений, а также совершенно элементарных нестыковок, которыми грешит эта, восходящая, по меньшей мере, ещё к Гегелю позапрошлоговековая мифология, сфокусируемся на ключевом эпитете «политический». К сожалению, общая консенсусность в отношении этической, политической и, вообще практической сверхдетерминированности изначальной, а впоследствии и традиционной китайской мысли неразлучна со столь же устоявшейся трактовкой этой бросающейся в глаза социально-политической ориентации китайской мысли как якобы неопровержимого свидетельства философской ущербности, интеллектуальной приземленности и уж в любом случае недотеоретичности этой мысли¹⁸.

Разумеется, если понимать «политику» в упрощенно-сниженном смысле, ограничиваясь лишь её видимой стороной — дезориентирующим многообразием политической практики (международная дипломатия, государственное управление, законодательная и административная деятельность, межпартийная борьба за власть и влияние и т. п.), то такое уплощенно-поверхностное её понимание действительно лишено философского интереса. Но роль политики как специфической модальности человеческого бытия слишком велика, и она вовсе не сводится лишь к успешной ловкости тактического манёвра в горизонте сиюминутной конъюнктуры. Природа политического (das Politische), несомненно, обладает своей собственной философской значимостью. В частности, пребывание в сфере политического, как основная возможность и отличительный для человека способ бытия, предполагает собственно **поли-**

¹⁷ В своём переводе имени гексаграммы №61 я опираюсь на авторитет такого мэтра китаеведения, как Джеймс Легг (1815–1897). См.: [Legge1899: 200].

¹⁸ Мол, де, не знающий философии в традиционном западном смысле этого слова (т.е. метафизики и логики) Китай довольствовался лишь «кодексом политических максим и правил приличия». См.: [Вебер 2017: 13, 280].

тическое бытие, что позволяет говорить о «политической онтологии»¹⁹. Характеристическое свойство этой онтологии состоит в том, что она не просто представляет собой всего лишь один из теоретически возможных модусов человеческого существования, а в том, что она является для человека **наиважнейшим** из всех его способов «быть». Потому что именно политика, и только она, представляет собой по-настоящему «бытие всерьёз». В чём же эта эксклюзивная серьёзность **политического** бытия? Ответ на этот вопрос даёт предложенное К. Шмиттом определение понятия «политического», в центр которого выдающийся германский мыслитель поместил фигуру врага с исходящей от него смертельной угрозой самому нашему существованию²⁰.

Неудивительно, что китайский философ, будучи в первую очередь и по преимуществу **политическим** философом, рассуждал о мире и о человеке в заострённо политическом измерении. Онтологические координаты этой сферы политического хорошо известны — их задаёт конституирующая всё пространство китайского дуалистического мышления фундаментальная пара когнитивных осей *Инь* и *Ян*, образующих нерасторжимое единство двух связанных антагонистическим напряжением противоположностей.

Как в научной, так и в популярной литературе обычно акцентируется взаимодополнительность и взаимосбалансированность *Инь-Ян* полярностей²¹. В таком идилическом (чтобы не сказать слащавом) истолковании *Инь-Ян* оптика выгодно отличается от мрачноватой картины²² смертельно конфликтующих друг с другом противоположностей в рамках западно-европейского взгляда на мир эпохи модерна. Действительно, поскольку в нескончаемом споре между тёмной и светлой частями китайской двоицы никогда нет места окончательной победе одной над другой, соответственно — завершению нескончаемой игры между ними — постольку

¹⁹ Политическая предетерминированность китайского философствования предопределила неповторимое своеобразие исконно китайской метафизики и логики (**политическая** онтология и **прогностическая** дедукция), заставившее многих исследователей китайской традиционной мысли усомниться в самом их существовании в интеллектуальной культуре традиционного Китая.

²⁰ Если в области морали главенствует разделение на доброе и злое, в эстетике — на прекрасное и безобразное, в экономике — на рентабельное и нерентабельное, то критерием, специфицирующим сферу политического, мыслимого в качестве характерной черты человеческого бытия, у Шмитта выступает наличие дихотомии «друг-враг». Это противоположность самая интенсивная, самая крайняя, а всякая конкретная противоположность есть тем более противоположность политическая, чем более она приближается к крайней точке, разделению на группы «друг/враг». Различение «друга» и «врага» «обозначает высшую степень интенсивности соединения и разделения, ассоциации или диссоциации». См.: [Шмитт 2016: 301–305].

²¹ Дескать, как тени не бывает без света и наоборот, также и бытие неразлучно с небытием — ведь ни инь, ни ян не могут существовать раздельно сами по себе.

²² Производной от христианского догмата о непримиримом противостоянии добра и зла.

никакая степень антагонистического напряжения не способна вывести ни одну из них — за счёт радикального устранения своего оппонента — за пределы этой борьбы. При всём том всё же не стоит забывать, что их соперничество подчас приобретает весьма ожесточённые формы. Недаром магистральный нарратив *Даодэцзина* (道德經), в котором бытийственная сторона двоицы *Инь-Ян*, обнаруживающая себя в причудливой игре-взаимозависимости (вплоть до противоборства), связывающей присутствие/бытие (ю 有) и существование (цунь 存) с отсутствием/небытием (у 无) и гибелью/исчезновением (ван 亡), высвечена с беспрецедентной для всего китайского философствования глубиной и отчётливостью, напрочь лишён какой-либо благостности, зато тема полемологии, напротив, звучит во весь голос. Онтология конфликта, вынуждающая мыслить рассматриваемое в политическом ракурсе бытие²³ во всей его тотальности и проблематичности (опасной близости к небытию в контексте озадачивающе нерасторжимого переплетения бытия и небытия), с неизбежностью заставляет *Лаоцзы* (老子) обращаться к метафорам и аналогиям, почерпнутым из военной сферы, постоянно презентировать свои страгемные откровения в терминах «борьбы» и «выигрыша/проигрыша» в этой борьбе.

Политическая эффективность: мистифицирующий ориентализм

Рассуждая о концепции политической эффективности в китайском её понимании, нельзя обойти вниманием одну из популярных, но, увы, карикатурных её трактовок, обозначившихся в контексте такой любопытной разновидности современного интеллектуального фастфуда как «евродаосизм»²⁴. В основе этой постмодернистской версии китайского понимания эффективности — радикальное, но при этом до смешного упрощённое противопоставление европейской и китайской концептуализаций как самого смысла «результативности» (политического и военного действия), так, соответственно, и способов её достижения²⁵.

Главным «методологическим» открытием, якобы дающим ключ к постижению чудодейственной эффективности стратегической мысли Древнего Китая, становится немудреная идеология «самотека»²⁶, прямоком

²³ Когда речь идёт о бескомпромиссном отрицании своего или чужого бытия.

²⁴ О последнем см., напр.: [Юк Хуэй 2025: 123–124].

²⁵ См., напр.: [Жульен 1999], где посредством безудержного педалирования «эффекта ориентализма» нарочито сталкиваются друг с другом восходящая к античной Греции деятельно-активная установка на героический «форсированный рывок» в целях скорейшего достижения результата и китайская стратегическая неспешность, промедление (в пределе — псевдодаосская бездеятельность) как позитивное выжидание, которое — неким магическим образом — будто бы гарантирует неременную успешность любого начинания.

²⁶ В конечном счёте сводимая к призывам «отпустить себя» и «плыть по течению».

возводимая к простовато-дословному²⁷ — иногда с квазифилософскими «пояснениями»²⁸ — прочтению постулата *Лаоцзы* о вседетельном недеянии, отличающим Дао²⁹.

Стратегема «преданности и доверия» как стратегическая панацея

Если *Лаоцзы*, обсуждая вопросы стратегии, транслирует властный дискурс с полной откровенностью, то конфуцианцы в лице, например, такого своего виднейшего (второго после Конфуция!) представителя, как *Мэнцзы*, гораздо осторожнее в обнаружении именно стратегемного характера своих звучащих подчёркнуто высокоморально рекомендаций. Тем не менее, подлинную (т.е. стратегическую) направленность внешне предельно филантропических призывов выдаёт их недвусмысленно политически мотивированный — т.е. ориентированный на борьбу за власть — контекст.

Неспроста, несмотря на всю свою моральную привлекательность, прославленные конфуцианские добродетели³⁰ (в первую очередь, «человеколюбие» 仁 и «справедливость» 義) внушали нешуточные опасения современникам, вызывая у них небезосновательные подозрения в неискренности и манипулятивности подобных благостных призывов³¹.

«Преданность и доверие» тут не исключение. Пронизывающий оба этих слова дух благонравия, благонадёжности и вообще добропорядочности не должен вводить в заблуждение. У *Мэнцзы* (孟子) они представляют собой не что иное, как исходный (и потому важнейший) шаг в отстаиваемой великим конфуцианцем стратегии глобального политического доминирования, лишь слегка закамouflированной морализаторской риторикой. Напомню чеканную формулировку этого знаменитого двухчастного алгоритма овладения/управления Поднебесной: «Уважение к своим старцам распространите и на чужих старцев, а жалость к своим младенцам — ко всем другим, и тогда всю Поднебесную сможете держать у себя, как в ладони *Лао у лао и цзи жэнь чжи лао, ю у ю и цзи жэнь чжи ю; тянься кэ юнь юй чжан* 老吾老以及人之老, 幼吾幼以及人之幼; 天下可運于掌» [Мэн-цзы 1999: 23]. Здесь «уважение» и «жалость» к своим старцам и мла-

²⁷ «Ничего не предпринимать и не останется ничего, что не было бы сделано» [Жюльен 1999: 112].

²⁸ «В целом формула означает не только то, что не-деяние не исключает эффективности, но и особенно — и это важно, — что лишь ничего не предпринимая (научившись не действовать), можно наилучшим образом достичь желанного результата. В действительности на данной стадии (когда «нет ничего такого, чтобы не было сделано») двойным отрицанием заранее, ещё до получения результата, снимается всякая ограниченность, всякая неполнота и создаётся всё необходимое для достижения максимальной эффективности» [там же].

²⁹ См. 37-й параграф *Даодэцзина*: «[При том, что] Дао обычно ничего [целенаправленно] не делает, нет ничего, что не было бы сделано *Дао чан увэй эр у бу взй* 道常無為而無不為» [道德經].

³⁰ Переводя на язык современности — «ценности».

³¹ См., напр.: [Lee 2014].

денцам, представляющие собой первый шаг согласно этой инструкции, на самом деле отсылают всё к тому же понятию «преданности» — требованию неуклонного соблюдения предписаний, диктуемых той или иной из взятых на себя (или предзаданных) социальных ролей — в данном случае обязанностей младшего по отношению к старшим («относиться к старикам как к старикам») и *vice versa* («относиться к молодым как к молодым»).

Искренность как пустотность

С точки зрения политической результативности подобная стратегия «мягкой силы» вполне рациональна и по нынешним меркам даже тривиальна, а самое главное — в отличие от упомянутой ранее сомнительной философии евродаосского «самотека» (утопической вседетельной бездеятельности) максимально удобопостижима. Но вот что по-прежнему остаётся тревожащей загадкой, так это причины появления самого сказочного сюжета демонстрации сверхчеловеческих способностей по успешному преодолению непреодолимых водных преград, казалось бы, равнодалекого как от морали, так и от политики, и, тем не менее, преподносимого китайской традицией в качестве чуть ли не канонического примера абсолютной действенности³² сколь азбучных, столь же и банальных духовно-нравственных ценностей «преданности и доверия»?

Тут, конечно, может показаться несколько удивительным, что искренность в контексте гексаграммы «Внутренняя искренность» конкретизируется (среди прочего) образом вместилища пустотности (*сью* 虛) судна (*чжоу* 舟) — вместилищность которого как раз и позволяет ему служить средством переправы. Постановка в один ряд таких, казалось бы, несопоставимых вещей, как, с одной стороны, психологическая характеристика личности (свобода от предвзятости и эгоизма), а с другой — довольно специфическая конфигурация материальных объектов (только и позволяющая им выполнять функцию вместилища), даёт удивительную возможность разглядеть в «снаружи сплошном, а внутри полом»³³ гештальте

³² Ведь по утверждению знаменитого сунского философа Чэн И 程頤 (1033 — 1107), поясняющего афоризм к гексаграмме №61 «Внутренняя искренность», «[С помощью] преданности и доверия можно шагать [сквозь] воду и огонь, что уж там говорить о том, чтобы преодолевать водные потоки! Чжун синь кэи дао шуй хо куан шэ чуань ху 忠信可以蹈水火汎涉川乎» [Чэн И 1996: 689].

³³ Вай ши, ней сью 外實內虛. Поскольку вторая и пятая гексаграммные позиции (не забудем, что гексаграммные позиции считываются снизу) представляют собой **середины** нижней и, соответственно, верхней триграмм, и они обе заполнены янскими сплошными чертами, постольку в комментариях к этой гексаграмме они характеризуются как «сплошная середина» *чжун ши* 中實. Таким образом, в гексаграмме №61 одновременно присутствуют и «сплошная», и «полая» середины. Но какое отношение сочетание «сплошной» (*ши* 實) и «полой» (*сью* 虛) средин может иметь к искренности? По словам все того же Чэн И, «полая» середина — это корень искренности, а полная середина — это овеществление искренности (*чжун сью* 中虛 *синь чжи бэнь*, *чжун ши синь чжи чжи* 中虛信之本, 中實信之質) [там же].

Чжун фу визуализацию как всецело абстрактной идеи искренности, так и «весомо грубо зримо» явленного образа спасительного корабля.

Итак, ключ к разгадке внезапного возникновения темы бесстрашного пловца среди бушующих волн как парадигмальной иллюстрации важнейших ценностных идеалов китайской нации — в текстовом обрамлении гексаграммы №61 «Внутренняя искренность»³⁴, отвечающей за эти самые идеальные ценности прошлого. Ведь образ успешной переправы как в «Каноне Перемен», так соответственно и во всей интеллектуальной культуре Китая — это эмблематическая фигура успешного преодоления трудностей. То есть, в некотором смысле это метафора успешности (т.е. «эффективности») как таковой.

Тайна этого успеха в главном послании «Внутренней искренности», фиксируемой уже самим именем этой, удостоившейся отдельного упоминания «Комментарием привязанных слов» категории, а именно в **искренности**, только и способной внушать доверие не только окружающим людям, но и — если верить открывающей данную статью истории про искусного пловца — даже природным стихиям. Своей успешностью в «переправах через бурные потоки», и вообще всеми своими победами над разного рода испытаниями, согласно ортодоксальной комментаторской традиции, сложившейся вокруг гексаграммы №61 «Внутренняя искренность», мы обязаны силе (взаимного) доверия. Действительно, вспомним объяснение пловцом причин своего успеха: «Перед тем как войти, [проникаюсь] преданностью и доверием [к воде], когда же выхожу, по-прежнему блюду преданность и доверие. С преданностью и доверием располагаю свое тело на волнах и не смею внести ничего личного. Вот поэтому-то [я] способен и вступить в [водопад], и снова [из него] выйти». Следует особо подчеркнуть тот решающий момент, что здесь мы имеем дело именно что со **взаимным** доверием — храбрый ныряльщик с беззаветной преданностью водной стихии вверяет себя её бурлящим волнам, и она симметрично отвечает несомненным доверием, позволяя ему, чуть ли не вопреки законам своего враждебного человеку естества, благополучно выйти на берег. Недаром, итожащий вердикт «учителя 10 тыс. поколений» — «если действовать с преданностью, доверием, со всей полной искренности, то можно сблизиться даже с водой, а тем более — с человеком» — фактически возводит стратегаему «преданности и доверия» в ранг своего рода стратегической панацеи.

Напрашивается вопрос, насколько серьёзно можно отнестись к наделению хотя и неоспоримой, но за давностью лет отнюдь не блещущей

³⁴ Как было показано мной выше, уже сама графика этой гексаграммы таит в себе образ лодки и, соответственно, «корабельные сюжеты». Отсюда **вербализация** идеи благополучной переправы афоризмом к этой гексаграмме: «Благоприятна переправа через великие водные потоки» ли шэ да чуань 利涉大川 [Чжоу И чжэньи 1935: 71].

новизной³⁵ этической максимы столь высоким инструментальным статусом? Для ответа на этот естественный вопрос, наверное, стоит обратить внимание на отмеченное мной ранее **своеобразие** той всецело заточенной на генерирование эффекта доверия искренности, желанным плодом которой оказывается выигрыш во всевозможных «играх на доверии»³⁶. Поскольку пловец и вода доверились друг другу, то они действовали сообща³⁷ и потому человеку удалось победить враждебность стихии³⁸ в этой исходно некооперативной игре. Достижение такого доверия — заслуга пловца, сумевшего заслужить доверие слепой стихии благодаря умелому применению стратегии искренности, визуализированной срединной пустотностью (две прерванные черты) гексаграммы «Внутренняя искренность». Данная гексаграмма изображает и концептуализирует идею искренности («корень искренности» согласно чёткой аттестации *Чэн И*) в виде незаполненности-открытости сердца (т.е. сердцевины личности) в смысле его свободы не только от малейшей предвзятости, но и от эгоизма, т.е. в некотором смысле от собственной самости. Подобная намеренная пустотность искренности превращает её незаменимый инструмент стратегического взаимодействия, при котором успех игрока зависит от действий других игроков, а не только от его собственных решений. В таких случаях превосходство в умении ставить себя на место другого — искусней играть в рефлексивную игру «я думаю, что он думает, что я думаю» — становится решающим фактором выигрыша. Понятно, что в рефлексивных играх данного типа, когда противники старательно имитируют рассуждения друг друга, преимущество будет на стороне того из них, у кого окажется больше пространства открытости — свободы для незамутненного восприятия внутреннего состояния своего оппонента, соответственно, безошибочного воспроизведения его мыслительных ходов.

Более того. Проникновение в когнитивные диспозиции и эмоциональный настрой своего визави ценой отказа от собственной самости, в конечном счёте, может кульминировать в эффективнейшую стратегию завоевания всеобщего доверия. Её формула на заре христианской веры была выведена величайшим стратегом-миссионером всех времён и народов: «для всех стать всем»³⁹.

³⁵ Тем более, что по свидетельству Лунъюя сам же Конфуций с присущей ему скромностью как-то раз обмолвился, что, мол, даже «в маленьком селении непременно найдутся люди преданностью и искренностью подобные мне» [Конфуций... 2025: 101].

³⁶ Одной из которых как раз и являлся рискованный заплыв с удивительно счастливым исходом.

³⁷ Говоря современным языком, их профилем взаимодействия была пара стратегий: «сотрудничество, сотрудничество».

³⁸ Так что в итоге, похоже, никто из них не проиграл, иначе говоря, имела место ситуация win-win.

³⁹ «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных

Список литературы

Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. VI–IV вв. до н. э. / вступит. статья, пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой Москва: Наука, 1967. 404 с.

Блажкина А.Ю. 2022. *Кун-цзы цзя юй (Речи школы Конфуция)*/ пер. с кит., исслед. и примеч. А.Ю. Блажкиной. М.: ИКСА РАН. 318 с.

Вебер М. 2017. *Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*/ пер. с нем. и предисл. О.В. Кильдюшова. СПб.: Владимир Даль. 446 с.

Жюльен Ф. 1999. *Трактат об эффективности* / пер. с фр. Б. Крушняка. Москва–Санкт-Петербург: Московский философский фонд, Университетская книга. 241 с.

Конфуций. Беседы и суждения / пер. В.П. Васильева и П.С. Попова. СПб: СЗКЭО, 2025. 432 с.

Конфуций, Сократ: я знаю, что ничего не знаю / сост., предисл., коммент. В. Малявина, А. Маркова и др. М.: Изд-во АСТ, 2022. 384 с.

Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова, пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 272 с.

Первое послание к Коринфянам/ 9:19–22. — Библия. Доступ:<https://only.bible/bible/rst78/1co-9/>(проверено 10.11.2025).

Шмитт К. 2016. *Понятие политического*. СПб.: Владимир Даль. 567 с.

Юк Хуэй. 2025. *Пост-Европа*. Москва–Владивосток: Ад Маргинем Пресс.176с.

Giles H. A. 1926. *Chuang Tzŭ: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Shanghai: Kelly&Walsh, Ltd. 466p.

Lee T.-M. 2014. *When “Ru-Mo” may not be “Confucians and Mohists”: The Meaning of “Ru-Mo” and Early Intellectual Taxonomy*. — *Oriens Extremus*. Vol. 53. Pp. 111–138.

Legge J. 1899. *The Sacred Books of the East. Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part II. The Yi King*/transl. by J. Legge. Oxford:The Clarendon Press. 479p.

Svarverud R. 1998. *Methods of the way: early Chinese ethical thought*. Leiden; Boston; Köln: Brill. 430 p.

Даодэцзин (道德經). Доступ: <https://ctext.org/dao-de-jing/zh> (проверено 10.11.2025) (на кит.).

Чжоу И чжэньи (周易正義) [Чжоу И в ортодоксальном понимании]. — Шисаньцзин чжушу (十三經注疏) [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. Шанхай (上海): Шицзе шуцзюй (世界書局), 1935. 1378 с. (на кит.).

был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» [Первое послание к Коринфянам 9:19–22].

Чэн И (程頤). 1996. *Чэн ши ичжуань* (程氏易傳) [Комментарии к Ицзингу господина Чэна]. — *Исюэ цзинхуа* (易學精華) [Лучшее вицзинистике]. Антология: в 3-х т. / под ред. Чжэн Ваньгэна (鄭萬耕主編). Т. 1. Пекин (北京): Бэйцзин чубаньшэ (北京出版社). 709 с. (на кит.).

KRUSHINSKIY Andrei Andreevich, *Dr. Sci. (Philosophy), Chief Research Fellow, Institute of China and Contemporary Asia of Russian Academy of Sciences (32 Nakhimovsky Prospekt, Moscow, 117997, Russia), krushinskiyaa@iccaras.ru*

THE CHINESE FORMULA FOR SUCCESS: THE “LOYALTY AND TRUST” STRATAGEM

Abstract. *What can the currently declared turn to the East offer Russian sociopolitical thought? The best answer to this question is a reference to the phenomenon of the unprecedented resilience of Chinese civilization, which requires serious theoretical understanding and testifies to the extraordinary effectiveness of Chinese civilizational strategy. This circumstance gives rise to the suspicion that the Chinese possess some kind of “unsolved Military Secret” underlying this strategy—a certain algorithm for the surprisingly successful implementation of their sometimes astonishingly long-term strategic projects. I would like to derive a “formula” for this “algorithm of effectiveness”. To do this, the author of this article believes it is necessary to inquire into the original Chinese—orthodox Confucian—explanations for the secret of such success—at least initially, in such a key area of human activity as strategic interaction.*

In search of an answer to the aforementioned question about the formula for Chinese success, we examine and analyze the fairytale story of the miraculous crossing, presented by Chinese tradition as an almost canonical example of the supposedly absolute effectiveness of such rudimentary, yet equally banal, spiritual and moral maxims as the ethical postulates of “loyalty and trust”. However, in the eyes of a traditionally minded Chinese (and almost any current resident of the PRC can be such), “loyalty” (zhong 忠), as not only the primary but also the defining determinative in the duet “loyalty and trust,” is, on the contrary, one of the names of utmost seriousness. According to Confucian orthodoxy, the strategy of “loyalty and trust” is a miracle recipe for almost any occasion. The reason why the rather banal moralistic rhetoric of the Chinese sometimes conceals stratagem-like cunning, and why the well-known moral imperatives of “loyalty and trust” suddenly acquire (at least in the eyes of the greatest Confucian thinkers of the past) the status of a strategic panacea, is their categorematic foundation in the hexagrams of the I Ching. Thus, the magical words “loyalty and trust” directly refer us to hexagram No. 61, “Inner Sincerity” Zhong Fu (中孚). The cunning stratagem of “Inner Sincerity”, aimed at generating the effect of trust, turns it into an indispensable tool of strategic interaction, where a player’s success depends on the actions of other players, and not just on their own decisions.

Keywords: *loyalty and trust, political existence, mystifying orientalism, hexagram № 61, trust games.*