

О. А. Забережная

В данной статье рассматриваются этические взгляды трех крупнейших писателей японского литературного объединения и одновременно гуманистического идейного течения «Сиракаба» – Мусянокодзи Санэацу, Арисима Такэо и Сига Наоя. Главное внимание уделяется проблеме эгоизма, отношения к другому, сочувствия – актуальных проблем, стоявших перед интеллектуалами эпохи Тайсё (1912–1926) в период формирования в японском обществе индивидуалистических ценностей.

Ключевые слова: Сиракаба, этика, мысль, Тайсё, Мусянокодзи Санэацу, Сига Наоя, Арисима Такэо, эгоизм, персонализм, эго.

Японское литературное объединение и одновременно гуманистическое движение «Сиракаба» («Белая береза») – одно из центральных идейных течений эпохи Тайсё (1912 – 1926). «Сиракаба» образовалось вокруг одноименного журнала, издаваемого с 1910 по 1923 гг. группой молодых людей аристократического происхождения, учившихся в старших классах престижной токийской Школы пэров (Гакусюин). В «Сиракаба» размещались статьи об искусстве с иллюстрациями – репродукциями картин известных западных художников, художественные произведения (стихи и проза), заметки, эссе, критика участников и их друзей, литераторов и живописцев. Журнал стал «окном», через которое японцы знакомились с западным искусством, а также площадкой для литературных и художественных дискуссий.

Участники «Сиракаба» известны своей приверженностью идеалам индивидуализма, гуманизма, идеализма и пацифизма.

Этот набор «измов» японские критики относят к «сиракабовской мысли» (*сиракаба-тэки сисо:*), выделяя ее в отдельное идеологическое течение, которое играло заметную роль в общественной и культурной жизни Японии конца Мэйдзи (1868–1912) – начала Тайсё (1912–1926) – времени, когда Япония только начинала узнавать литературу, живопись и философию Европы во всем многообразии.

Гуманистическая мысль «Сиракаба» славилась глубоким интересом к этическим вопросам – отдаленная от политических реалий, она была сосредоточена на изучении человеческой природы, ее внутренних проблем и взаимодействии с окружающим миром. В центре внимания творчества и всей жизни участников объединения находилась творческая, духовная личность. Их волновали вопросы, что такое человек, индивид, личность, цель человеческого существования, роль индивидуальности в искусстве, отношения человека к Богу, вся сфера этико-эстетических

вопросов – о красоте, счастье, любви, свободе, нравственности, и т. д., то есть вся проблематика идеологии персонализма.

Когда преобладавшие в эпоху Мэйдзи идеалы конфуцианства начали сменяться новым индивидуалистическим духом Тайсё, подошла к концу эпоха самопожертвования для государства и конформизма. На фоне формирующегося капиталистического общества появлялась потребительская культура, оправдывавшая стремление к богатству и удовольствиям. Если, по словам мыслителя Токутоми Сохо, для японцев эпохи Мэйдзи государство было религией, в эпоху Тайсё они как будто потеряли веру, установилось настроение «моральной неопределенности»¹, когда кто-то сохранил приверженность старой системе ценностей, а кто-то искал эти ценности на Западе. Былой идеал морального совершенства превратился в концепцию «эстетического» совершенства – развитие в себе вкуса, художественных способностей, восприятия искусства². «Эстетический» человек подразумевал и личность «этическую», а также весь связанный с этим комплекс вопросов добра, любви, честности, совести и др. Развитием именно этого этико-эстетического идеала и занимались сиракабовцы.

Предшественником сиракабовцев в этом смысле можно правомерно назвать Такаяма Тёгю (1871–1901) и его гуманистический инстинктивизм, который провозгласил главным идеалом «эстетическую жизнь» (*битэ-ки-на сэйкацу*) творческой личности, основанную на эмоционально-чувственном восприятии мира. До него Цубоути Сёё (1859–1935) изложил новую концепцию современной японской прозы, где он в том числе отмечал, что главная цель произведения – не порицание греха и прославление нравственности, не описание состояния общества, морали и обычаев, а достоверное изложение человеческих эмоций и страстей.

Невозможно обойти стороной и идеал «внутренней жизни» (*найбу сэймэй*), о котором заявил поэт Китакура Тококу (1868–1935), что было «равносильно декларации прав человека в эпоху Тайсё»³. По мнению Тококу, именно «внутренняя жизнь», то есть опора на свое восприятие, позволяла освободить искусство от обыденной морали. В то же время анархист Осуги Сакаэ (1885–1923) противопоставил творческую энергию эго – «расширение жизни» (*сэй-но какудзю*;) консервативным общественным системам, и в т. ч. государству.

Подобные идеи, отдававшие предпочтение внутренней жизни, раскрытию индивидуальности, обсуждавшиеся с конца XIX века среди

¹ Flenner D. A Critical Study of Shiga Naoya, and a Translation. Fuji women University, 2011. P. 73.

² Japan in Crisis: Essays on Taisho Democracy. / Ed. by B. S. Silberman and H. D. Harootyan. New Jersey: Princeton University Press, 1974. P. 21.

³ *Описи Сумицу*. Китакура Тококу найбу сэймэй рон кара Арисима Такэо хоннотэки сэй-кацу-э (От внутренней жизни Китакура Тококу до инстинктивной жизни Арисима Такэо) // Кокубунгаку кайсяку то кансё. 2007. № 6(72). С. 52.

японских литераторов, мыслителей, разработали почву для появления нонконформизма «Сиракаба».

Сиракабовский персонализм испытал влияние и западных писателей и философов религиозно-этической, трансцендентальной, эстетической направленности – Ницше, Бергсона, Эмерсона и др.

Формы эгоизма у сиракабовцев, отношения «я – другой»

Основным тезисом, который провозгласил Мусянокодзи Санэацу (1885–1978), один из основателей и неформальный лидер объединения, в идеологической программе «Сиракаба», было «развитие себя» (*дзико-о икасу*), и можно утверждать, что все сиракабовцы в той или иной мере действовали в рамках этого тезиса. Для того, чтобы раскрыть его смысл, необходимо понять, что означает понятие «я» (*дзико*) для Мусянокодзи, и связанные с ним «эго» (*дзига*) у Сига Наоя (1883–1971), «индивидуальность» (*косэй*) у Арисима Такэо (1878–1923). На этих понятиях «себя», которые они и стремились «реализовать» или «развивать», зиждется сиракабовский эгоизм (*дзига сюги*), эгоцентризм (*дзико тю:син сюги*), в котором их не переставали обвинять многочисленные критики.

Первая отрицательная реакция интеллектуалов на «Сиракаба» была связана, в первую очередь, с резким контрастом их идеалов с общей атмосферой неуверенности, разочарованности и ужесточившейся цензуры. В этой обстановке вдруг появилась группа молодых обеспеченных людей, которые бесстрашно заявляют о своем равнодушии ко всему общественному, «самореализации», следовании желаниям своего «я», не предлагая при этом поначалу никаких литературных шедевров или открытий.

«Мы не можем удовлетвориться ни литературой «Субару»⁴, ни натуралистов, мы создаем литературу, которая соответствует нашим требованиям», – писал Мусянокодзи в первых изданиях «Сиракаба», провозглашая счастье, понимаемое как самореализацию, главной целью жизни и творчества. «Раньше люди умели страдать, современные люди умеют радоваться. Свое счастье, своя радость – есть ли более прекрасные слова?»⁵, – заявлял он. Его слова были восприняты несерьезно, как легкомысленные, наивные, тем более, что только перед изданием «Сиракаба» в 1909 году вышел роман Нацумэ Сосэки «Затем» («Сорэ кара»). Казалось, что сиракабовцы сошли с его страниц, что стал реальностью описанный Сосэки «герой нашего времени» Дайсукэ – сын богатых родителей, который ведет праздный образ жизни, не задумывается о нравственности своих поступков и не может найти своего предназначения.

⁴ Журнал «Субару» печатал в основном поэтов-романтиков Исигава Такубоку, Ёсано Тэккан и Ёсано Акико, Такамура Котаро и др.

⁵ Мусянокодзи Санэацу. Ару катэй (Одна семья). //Мусянокодзи Санэацу дзэнсю (Полное собрание сочинений Мусянокодзи Санэацу). Токио: Сёгакукан, 1988. Т. 2. С. 2-21.

После выхода журнала с критикой на объединение обрушился Икута Тёко (1882 – 1936), обвиняя «Сиракаба» в голословном прославлении жизни и себя, не основанном на опыте реальной жизни или даже осмыслении предыдущей традиции. На это Мусянокодзи отвечал, что пусть их называют наивными, но только они, имея возможность писать не для заработка, а из настоящих внутренних побуждений, действительно могли оценить важность человеческой жизни и свободного творчества.

Эгоизм Мусянокодзи

Для Мусянокодзи «реализация себя» означала следование своим желаниям, потребностям или «инстинктам» с их учетом в равной мере. «Я» или «мое я» – *дзико*⁶ – это субъект, подверженный действию мировой воли и выполняющий в соответствии с ней определенную миссию, которая вносит вклад в общечеловеческое развитие.

Мировая (или природная) воля наделила «я» яркими индивидуальными особенностями, которые нужно поддерживать в себе и ограждать от окружающего мира. «Наглядный» пример этой позиции Мусянокодзи представлен в его пьесе «Комната персикового цвета» (*Момо уро-но сицу*, 1911), где описывается жизнь двух семейных пар – одна живет в серой комнате, а другая – в комнате персикового цвета. Женщина из персиковой комнаты, когда ее мужу становится жалко «серых» людей, наотрез отказывается пускать их в свое жилище – она боится, что их «серость» повлияет на ее персиковый цвет и сделает его более тусклым.

Развитие себя ограничено механически – извне. У Мусянокодзи собственное развитие отталкивается от утверждения необходимости роста человечества, это главная цель, к которой движется Вселенная. Поэтому человечество не «может позволить себе не быть эгоистом»⁷, считает он, а индивид, как его часть, должен быть и частью общемирового процесса. В таком восприятии Мусянокодзи человечество напоминает лес или сад, где все растения должны давать друг другу место.

Поэтому *дзико* Мусянокодзи находится во взаимодействии с другими индивидами и носит определенно социальный характер, без общества это «я» не имело бы своей жизни. Утверждая необходимость, казалось бы, эгоистического следования своим желаниям, Мусянокодзи ограничивает это уважением к другому, за которым признается такое же право на самовыражение. В своем «манифесте индивидуализма»⁸ он говорит:

⁶ Мусянокодзи использует слова *дзико*, *дзига* и *косэй* как синонимы, но чаще употребляет *дзико*.

Мусянокодзи Санэацу дзэнсю (Полное собрание сочинений Мусянокодзи Санэацу). Токио: Сёгакукан, 1988. Т. 1. С. 550.

⁸ Манифестом индивидуализма у Мусянокодзи считаются три произведения – «Работа собственной кистью» (*Дзибу-но фудэ-дэ суру сигото*), «Мораль индивидуализма» (*Кодзинсю-ги-но до:току*), «О жизни для своего эго и прочем» (*Дзико-но тамэ оёби соно хока-ни цуйтэ*). См.: Мусянокодзи Санэацу дзэнсю (Полное собрание сочинений Мусянокодзи Санэацу). Токио: Сёгакукан, 1988. Т. 1.

«Я – индивидуалист. Я рассматриваю и себя, и другого как цельного человека. Я уважаю другого и себя как индивида. Я не желаю приносить себя другому в жертву и не желаю жертвы другого ради себя».⁹

В этом смысле позиция Мусянокодзи схожа с концепцией «разумного эгоизма» Чернышевского. В сдерживании внутренних побуждений человеку помогает разум (*рисэй*). Взаимовыгодное сосуществование индивидов, основанное на уважении и разумном самоограничении ведет общество к процветанию – такую идеалистическую картину рисует Мусянокодзи. Конкретной теории общественного устройства он не предлагает, однако утверждает необходимость самостоятельности личности.

Человек же должен стремиться не к компромиссу с другим, а к гармонии со своими инстинктами – то есть если «социальный» инстинкт призывает совершить действие, то необходимо перед его совершением убедиться, что это не противоречит другим инстинктам. Если все инстинкты находятся в нужной «пропорции», собственное «я» развивается ровно настолько, насколько это не будет вступать в конфликт с интересами других. Нежизнеспособность этих абстрактных и оторванных от реальности рассуждений доказал впоследствии его неудачный социальный эксперимент «Новая деревня» (*Атарасики мурэ*).

До утверждения «развития себя» и господства индивидуальности в духе «Сиракаба» Мусянокодзи прошел определенный путь – от идеалистического альтруизма до радикального эгоизма.

Так, в юные годы еще до издания журнала он мечтал о спасении всего человечества, что изложено в его первом сборнике «Дикое поле» («Арано»). Однако сборник интересен более всего тем, что там Мусянокодзи высказывает социалистические мысли, впоследствии ему не свойственные – о желании стать простым рабочим, победить «нерациональность мира», социальную несправедливость. Такие устремления было бы трудно понять «даже Сига», который был наиболее близок Мусянокодзи, считает Хонда Сюго¹⁰. Арисима же, наоборот, в отличие от критиков, которые обрушились на этот первый опыт писателя с негодованием и насмешками, обвиняя его в «детскости», наивности и нехудожественности, с похвалой отозвался на ранние рассказы Мусянокодзи, хотя и отметил их идейную незрелость. Общий пафос социализма, наполняющий «Арано», был близок Арисима, который долгое время придерживался этой идеологии.

В целом же индивидуализм, утверждение себя и эгоизм, к которому приходит Мусянокодзи, это, во-первых, его защита от одиночества и горечи неразделенной любви.

⁹ Мусянокодзи Санзацу. Кодзинсюги-но до:току (Мораль индивидуализма) // Мусянокодзи Санзацу дзэнсю (Полное собрание сочинений Мусянокодзи Санзацу). Токио: Сёгакукан, 1988. Т. 1. С. 345.

¹⁰ Хонда Сюго. Сиракаба-ха но сакка то сакухин (Авторы и произведения «Сиракаба»). Токио: Мирайся, 1968. С. 2.

«Сначала я не был индивидуалистом, – писал он. – Я хотел идти вместе со всеми, но потом понял, что у каждого – своя работа и своя судьба. Мою работу могу выполнить только я, любить себя могу только я. И это вселило в меня силу»¹¹.

Во-вторых, эгоизм был его бунтом против христианского понимания любви к ближнему, которое Мусянокодзи не мог принять. Мусянокодзи увлекался учением Льва Толстого. Под влиянием его нравственных идеалов Мусянокодзи пытался развить в себе альтруистическую любовь к людям, но пришел к выводу, что никогда не сможет вполне понять и почувствовать другого человека. В этот момент ему попадаетеся сочинение Мориса Метерлинка «Мудрость и судьба»¹².

«Я узнал от Метерлинка, что ближнего нужно любить в себе. С этого момента началось мое отхождение от Толстого... Я вступил на путь к жизни, которого до сих пор не знали японцы»¹³, – говорит он. Более всего Мусянокодзи поразила мысль Метерлинка о том, что прежде, чем любить ближнего, необходимо полюбить самого себя¹⁴. Энтузиазм Мусянокодзи в связи с этим «открытием» показывает одну из характерных особенностей восприятия сиракабовцами (и вообще японским обществом того времени) западной культуры – выборочное и несистематичное «выхватывание» отдельных теорий и художественных произведений. Поэтому идея об отрицании идеи самопожертвования, не революционная для европейской мысли, оказалась революционной для Мусянокодзи, он вздохнул с облегчением и провозгласил веру в себя и свои силы.

Арисима Такэо и эгоизм

Арисима, в отличие от других сиракабовцев, «утверждающих себя» (*дзико ко:тэй*), изначально находился на позиции неуверенности в своем «я», разрываемом противоборствующими началами в человеке. Поэтому в его сочинениях встречается нечто подобное раздвоению личности, когда автор ведет диалог со своим «я».

«Если ты увидишь меня, ты разочаруешься, – говорит писателю его индивидуальность (*косэй*) в воображаемом диалоге. – Я не тот прекрасный образ, что ты создал в своих мечтах. Если ты будешь судить меня

¹¹ Мусянокодзи Санэацу. Кодзинсюги э-но-канся (Благодарность индивидуализму) // Мусянокодзи Санэацу дзэнсю (Полное собрание сочинений Мусянокодзи Санэацу). Токио: Сёгакукан, 1988. Т. 1. С. 389.

¹² Как рассказывает сам Мусянокодзи, Метерлинка ему «открыл» известный тогда поэт и критик Уэда Бин, к которому они с Сига однажды были отправлены в старших классах с поручением.

¹³ Сёки сиракаба бунгаку сю (Собрание ранних сочинений писателей «Сиракаба»). / Под ред. Хонда Сюго // Мэйдзи бунгаку дзэнсю (Полное собрание литературы Мэйдзи). Т. 76. Токио: Тикума сёбо, 1973. С. 80.

¹⁴ Метерлинка М. Мудрость и судьба // Электронная библиотека Максима Мошкова. URL: <http://www.lib.ru/PXESY/METERLINK/rock.txt> (дата обращения 06.11.2015.)

по внешним меркам, тебе будет казаться, что я ущербен»¹⁵. Но поскольку ничего кроме самого себя человеку не дано, он должен сделать так, чтобы установленных окружающим миром стандартов для него больше не существовало.

Арисима пытается обрести жизненный источник для поддержания своего «я». Пытаясь познать себя и смысл своего существования, он обращался к Богу, к древним мудрецам и современным философам, но пришел к выводу, что все идеалы ложны. В конечном итоге, чтобы обрести себя, Арисима приходит к действию, противоположно направленному, чем у Мусянокодзи – к полному погружению в себя и тем самым обретению способности увидеть мир взглядом, незамутненным противоречиями. Тогда формируется его идеал свободного «себя», который живет инстинктивной (или интуитивной) жизнью и не опирается на стандарты окружающего мира. «Ты не должен меня воспринимать в диалектике «добро-зло» и «красота-уродство», как ты привык воспринимать весь мир. Ты должен принимать мои требования как нечто целостное», – говорит это Арисима.

Энергия «я» направлена не на выполнение вселенской миссии, а на собственное единство. Тем самым объясняется и равнодушие Арисима к общей судьбе человечества. «Возможно, ты будешь думать о вреде, которое это (твое уединение) нанесет человечеству. Однако когда ты действительно ко мне вернешься, тебя перестанет это волновать»¹⁶.

Косэй Арисима призывает его не к сосуществованию, а к изоляции, поэтому его рост и развитие имеют иной смысл, чем у Мусянокодзи. Выражение индивидуальности происходит через освобождение и свободное творчество за счет внутренних импульсов. «Во мне нет противоречия между телом и духом, добром и злом. Я расту только как целостность», – говорит ему это.

Своему «я» Арисима благодарен: «Я есть и принадлежу только себе. Я люблю себя так, что не променяю ни на кого. Это позволяет мне занять низкую, но крепкую позицию. И из этого положения я могу взывать к тому, что выше меня (к Богу) и жить в настоящем... За это я благодарен себе (*дзико*)».¹⁷ Для Арисима познание своего «я» не помогает избавиться от одиночества, а напротив, погружает его в более глубокую изоляцию. Тем не менее, он не в силах отказаться от этого процесса, ведущего к возможности увидеть мир и себя в его целостности, что, по Арисима, равносильно познанию истины.

Погружение в себя означает внутреннее игнорирование внешних стандартов, но отнюдь не предполагает прекращение физического общения с окружающим миром, без этого общения человек не может существо-

¹⁵ *Арисима Такэо*. Осими нау аи ва убау (Любовь – безжалостный похититель). Токио: Иванами сётэн, 1980. С. 55

¹⁶ Там же. С. 34.

¹⁷ Там же. С. 8.

вать и развиваться. Рост или развитие «я» у Арисима тесно связано с взаимоотношением с другим, более того, это происходит за счет другого. «Только когда я стал пробовать увидеть себя и понять, кто я, только тогда я увидел другого»¹⁸, – замечает он и в конечном итоге приходит к тому, что отношения с другим заключаются в расширении себя за счет «жадного поглощения» другого. Это Арисима раскрывает в своей теории любви, в которой прослеживается противоположная Мусянокодзи логика – любя ближнего, мы любим самого себя.

Прежде всего, он спорит с тем, что любовь – сила, вселяющая энергию, заставляющая человека жертвовать всем ради другого. Влюбленный готов отдать предмету обожания пищу, дом, делать подарки, тратить время и усилия, но в реальности он не отдает ничего, поскольку, одаривая свой объект, он на самом деле забирает его и делает частью себя (но также и наоборот). Более того, любит он не сам объект, а ту часть, которую он присвоил, следовательно, он любит самого себя. «Я могу любить других, только когда нахожусь с ними во взаимодействии. А если я потеряю себя, я не смогу этого делать. Поэтому, строго говоря, только когда другие поглощаются моим “я”, только тогда я могу их любить»¹⁹. Здесь переставлены местами причина и следствие: только любя (по-христиански, а не эгоистично) другого, я могу относиться к нему, как к самому себе. Именно любовь позволяет осуществить заповедь: возлюби ближнего, как самого себя, а не объединение с ближним позволяет его любить. У Арисима представления, воспринятые из христианства, требовали определения и обоснования уже в его новом мире – внецерковном, мире искусства. Поэтому родилась его концепция высшего инстинкта (аналог духа) как центральной силы искусства и жизни.

Во фразе «в итоге я, любя других, люблю себя. И только себя»²⁰ подразумевается не повседневное «я» Арисима, а его духовное, вселенское воплощение.

Любовь не отдает, а забирает и направляет полученную энергию в творческое созидание. С христианской точки зрения, наоборот, творчество может быть направлено только на любовь (к ближнему, к Богу). Поглощающая любовь, о которой говорит Арисима, далека от христианского понимания. Эта любовь направлена на созидание для удовлетворения самого себя, своего инстинкта творчества. Главная цель такой любви – развитие творческого начала, выход за рамки обыденного. Страстное желание познание высшей силы (Бога), присущее Арисима и не получившее удовлетворения, стало искать идеал не в Боге, а в некой высшей форме бытия своего «я», заменило один трансцендентный объ-

¹⁸ Арисима Такэо. Дзико но косацу (Наблюдение за собой) // Арисима Такэо дзэнсю (Полное собрание сочинений Арисима Такэо). Токио: Тикума сёбо, 1980. Т. 7. С. 409.

¹⁹ Арисима Такэо. Осими наку аи ва убау (Любовь – безжалостный похититель). Токио: Ивацэми сётэн, 1980. С. 64.

²⁰ Там же.

ект познания на другой. Поэтому именно любовь – основной, чистый инстинкт, к которому стремится человеческое существо, он направлен на себя, но не только на увеличение масштаба своего «я», или «развитие себя», как у Мусянокодзи, а на чистое творчество. «Обыденная жизнь отбрасывает тень на наше “я”, а интеллектуальная – накапливает их внутри. Интуитивная жизнь отбрасывает все и летит»²¹. Без этого «полета» индивидуальность будет незавершенной и неполной. «Я желаю не только сохранения своего “я”, но и его роста и завершенности (духовной полноты, зрелости). Именно это и есть моя любовь. Кроме меня (моих трех ипостасей – телесной, душевной, духовной), ей ничего не надо. Как мне достичь этой завершенности – брать у других (отдавать другим). Поэтому любовь крадет»²². Такая любовь направлена на себя, но в то же время не только на расширение себя, но на создание истинного, в понимании Арисима, искусства. Истину в искусстве (и жизни) он нашел (или пытался найти) в единстве противоположностей человеческой природы, тогда как Мусянокодзи – в обобщении и приведении в порядок ее разнообразия.

Арисима также не сразу пришел к своей концепции всецелой концентрации на себе и поглощающей любви, изложенной в работе «Любовь – безжалостный похититель» (1922). В отрочестве и юности он начал пытаться постичь через веру в Бога возможность жертвенной любви, искреннего сочувствия и взаимопомощи. Но постепенно он начинает видеть несоответствие между формальными проявлениями веры, любви и внутренней пустотой и тогда целиком погружается во внехристианское постижение внутренней жизни.

Таким образом, и Арисима, и Мусянокодзи признают первичную роль «эго» или «себя», но совершенно в разном ключе.

Мусянокодзи направляет действие «я» вовне, стремится увеличить, расширить, развить свое «я». У Арисима это движение внутрь, к центру, к полному одиночеству.

Индивидуальность Мусянокодзи можно сравнить с деревом, которое тянется к солнцу, но дает жить и развиваться другим растениям в лесу. Арисима же в этом лесу, по своему собственному сравнению, – заяц: «Поскольку я слаб, мое сердце – как заяц, находит свою норку и сидит там. Но именно поэтому я возвращаюсь к себе, и в этом есть определенная сила»²³. Идеальный «лес» Мусянокодзи, где гармонично существуют и развиваются индивиды – утопия.

Поэтому сравнивать Арисима и Мусянокодзи, с одной стороны, так же некорректно, как сравнивать дерево с зайцем. Жизнь дуба дольше, он устойчив и неподвижно будет стоять долгие годы, а заяц рискует в любой момент погибнуть. Так произошло с Мусянокодзи и Арисима –

²¹ Там же. С. 85.

²² Там же. С. 65.

²³ Там же. С. 23.

один прожил долгую жизнь, другой покончил жизнь самоубийством. С другой стороны, это сравнение позволяет рассмотреть индивидуализм с двух фундаментально различных точек зрения. Оба они индивидуалисты в том отношении, что признают приоритет индивидуального над государственным – Арисима в сторону социализма, потом анархизма, Мусянокодзи – в сторону идеалистической утопии (до периода яростного милитаризма в годы Второй мировой войны).

Индивидуализм Мусянокодзи провозглашает безграничную веру в «себя» как часть человечества, в силу «воли природы» и подвластных ей человеческих возможностей. Индивидуализм Арисима означает тотальное одиночество человека, который оказывается лицом к лицу со своим неприглядным и греховным с христианской точки зрения внутренним миром. Обретая свободу, он отграничивается от остального человечества и теряет связь с его развитием. В земном мире он видит не развитие, а апокалиптическую деградацию.

Арисима идет по «дороге», обусловленный внутренней необходимостью. В противном случае, то есть если смириться с противоречием человеческого существа, происходит разделение «я» (на телесное и духовное), что приводит к трагедии и к «смерти» индивидуальности. Для Мусянокодзи смерть – отсутствие внешнего движения. Он идет по «дороге», обусловленной необходимостью развития человечества. Эгоизм Арисима, который заключается в полном погружении в себя, значительно глубже и драматичнее, чем у кого бы то ни было из участников «Сиракаба». Японские исследователи (и сам Арисима) называют этот эгоизм «идеологией любви к себе» (*айко сюги*), который он разграничивает с «идеологией стремления к собственной выгоде» (*рико сюги*), что объясняется следующим образом:

«Мне недостаточно только сохранения себя. Я должен двигаться, развивать себя (в познании действительности и себя), насыщать себя (*дзико*) (давать себе нужную пищу для развития). Пусть сознательно, пусть бессознательно, я должен без усталости удовлетворять свои желания и должен избежать того, чтобы эти желания попадали в область расчетливой жадности (*рико сюги*). Иначе это грозит разрушением смысла того, что называется любовью к себе (*айко сюги*)»²⁴.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой перевода, поскольку слова *айко сюги*, *рико сюги*, *дзико сюги*, которые верно позволяют охарактеризовать нюансы эгоизма в данном контексте, переводятся на русский язык одним и тем же словом. Поэтому мы должны уточнить, что говорим о различных формах этого явления – любви к себе (цельному и божественному) Арисима и утверждении себя (как своего существования и развития) Мусянокодзи.

²⁴ Там же. С. 63.

Говоря о Сига Наоя, исследователи обычно употребляют термин *дзига сюги* или *дзигатю:синсюги* (эгоцентризм). Здесь нужно пояснить разницу между понятиями, обозначающими «эго» или «я» – *дзико* и *дзига*. До сих пор в отношении Мусянокодзи и Арисима мы в большей степени говорили о *дзико* или же индивидуальности *косэй*. Значения *дзига* и *дзико* различаются философией, психологией, социологией в исследовании проблем эго, субъекта, личности, индивидуальности. Однако для нашей проблематики (поскольку речь идет об употреблении этих терминов писателями или критиками) нам потребуется общее различение между ними в контексте восприятия японского языка. В этом смысле *дзига* ближе к самоидентификации и личному восприятию себя, *дзико* – к «я», воспринимаемому другими, то есть к личностным качествам, персональности. *Дзига* – субъект, который человек противопоставляет окружающему миру для обозначения собственного существования, а *дзико* – противопоставленность другим в результате объективной (внешней) оценки индивидуальных особенностей. Поэтому вполне закономерно, что Мусянокодзи утверждает и стремится развивать именно то, что понимается под «дзико». Он чаще всего использует этот термин, а «косэй» или «дзига» – реже. Также и диалог Арисима с самим собой заключается, можно сказать, в разговоре *дзига* (воспринимаемым собой) с *дзико* (воспринимаемым окружающим миром).

Для Сига же слово *дзига*, которое упоминают большинство исследователей, говоря о его «мощном я» (*кё:рэцу-на дзига*) действительно, наиболее правомерно, хотя сам писатель чаще всего использует нейтральное слово «я» – «*дзибун*», которое не привязано к каким-либо «измам».

В отличие от Мусянокодзи и Арисима, Сига не воспринимает свое эго идеологически, и именно поэтому оно имеет (для него) непоколебимый авторитет. «Я» Сига – это единственный имеющий полномочия субъект, все действия которого оправданы.

В рассказе Сига «Случай с Сасаки» («Сасаки-но баай») главный герой – молодой военный, который заводит романтическую связь со служанкой Томи, приставленной присматривать за хозяйской дочкой. Однажды девочка по вине Томи получает серьезный ожог. Сасаки оставляет Томи саму разбираться со своей бедой, но через много лет возвращается и предлагает ей возобновить связь, вообразив, что он станет ее благодетелем, спасет ее. Однако Томи решила искупить вину, никогда не выходить замуж и навсегда остаться с девушкой – своей подопечной. В конце рассказа повествователь (*дзибун*) излагает мнение о письме своего приятеля. Он критикует Сасаки – тот не понял чувств Томи, ее выбора и ее слов о том, что она «вполне счастлива» и так. Он считает, что если устранить препятствие в виде ее «жертвенного сердца» и чувства

долга, то они смогут быть вместе. Автор призывает Сасаки к большей чуткости, но в то же время он сам «не сторонник таких жертв» и – что важнее всего – он не разрушает «я» Сасаки, не уничтожает его, сохраняет ему право на его позицию и поведение. Автор дает и Томи право принести свою жертву, но негативно относится к ее поступку, поскольку, хотя она и обрела счастье, она отрицает, забывает свое «я». Несмотря на присутствие рассказчика, точка зрения автора проявляется не только в его собственных словах, но и в действиях каждого из героев – его «я» доминирует над миром произведения.

Рассказ «До Абасири» («Абасири мадэ») посвящен описанию женщины с ребенком, которых главный герой встречает в поезде по дороге в Абасири. Разглядывая свою соседку, рассказчик «воспроизводит» все ее прошлое и настоящее, ее горести и радости в своем воображении. Хотя повествование ведется о ней, об ее отношениях с мужем и непонимании между ними, в рассказе женщины прослеживаются мотивы, связанные с самим Сига – его неудовлетворенность отношениями в семье, конфликт с отцом. Женщина в этом рассказе несамостоятельна, она – проекция самого автора, когда герой идет на сближение с ней, используя ребенка как связующее звено, он, можно сказать, вступает в контакт с самим собой. И в этом, и в других рассказах Сига можно часто увидеть присутствие двух «я» – наблюдающего и действующего. Действующее «я» – протагонист, наблюдающее проявляется во всех героях одновременно, они должным образом оттеняют, обрамляют главного героя, направляют ход произведения в нужную автору сторону. Так, исследователи в отношении повести «Примирение» («Вакай», 1917) отмечают, что представленный там суровый и непреклонный отец – это всего лишь тот образ, который воспринимал Сига со своей субъективной позиции обиженного сына, а в реальности его отец был далеко не так суров.

Сига в течение своего творческого пути двигался от конфликта к примирению и гармонии. Исследователь Такэда Мицухиро называет это движением от *дзико хонъи* (опоры на себя) к *сокутэн сикё* (удалению от себя)²⁵. Так, в конце романа «Путь во мраке» Сига вдруг переводит взгляд от главного героя Кэнсаку к его супруге Наоко и сообщает читателю ее мысли. Это небывалое «событие» в прозе Сига и единственный раз, когда точка зрения перемещается к другому герою в этом произведении. Наоко рассуждает, что независимо от того, выживет ли Кэнсаку, она будет с ним, какая бы судьба ее ни ждала. Это Такэда называет «удалением от себя». После того, как герой достиг близкого к нирване состояния на горе Дайсэн, он от ожесточения приходит к умиротворению и отказывается от борьбы с окружающим миром, борьба превра-

²⁵ Такэда Мицухиро. Нацумэ Сосэки то Сига Наоя – дзико хонъи то сокутэн сикё-но рё-рицу э-но кокороми (Попытка сочетания опоры на себя и удаления от себя у Нацумэ Сосэки и Сиги Наоя) // Нара когё кото сэммон гакко кэнкю киё. 2012. № 47. С. 54.

щается во взаимодействие, и герой уступает доминирующую позицию своего «я» другому:

«Кэнсаку устал говорить и так и заснул, сжимая ее руку. На его лице появилось умиротворенное выражение. Наоко впервые видела у него такое лицо. Она подумала, что он, может быть, и умрет теперь вот так. Но странно, ее это совсем не печалило. Наоко как будто вся погрузилась в бесконечное разглядывание его лица. Выживет он или умрет, я не оставлю его и пойду за ним куда угодно, думала она»²⁶.

То, что Сига (и его герой Кэнсаку вместе с ним) приходит от конфликта с окружающим миром к гармонии, не вызывает сомнений. Однако весьма спорно, можно ли говорить об «отходе от себя» или об оставлении своей доминантной позиции как об окончательном явлении в прозе Сига. Напротив, сцена, подобная последней в «Пути во мраке», – скорее исключение из правила. Взгляд Наоко там действительно носит иной характер, чем другие несамостоятельные, подчиненные автору точки зрения героев в рассказах Сига. В этой сцене герой находится в состоянии осознания нового «себя» после кризиса – и телесного, и духовного. Он обрел после своего единения с природой новую Вселенную, поэтому здесь в произведении впервые появляется иное измерение, второй мир, а над тем, прежним миром герой как бы теряет власть, что и показано с помощью предоставления права слова Наоко.

В других произведениях Сига – полновластный хозяин своего мира. В отличие от Мусянокодзи и Арисима, он не уделяет внимания расширению или углублению, развитию своего эго. Ему нет необходимости расширять территорию своего «я», поскольку оно и так занимает все пространство вокруг. Следовательно, не встает вопроса и о разделении этого пространства с другими. Гармония, к которой приходит Сига в своем позднем творчестве, – это также гармония не с людьми, а с природным началом в жизни. В его зарисовках сцен природы, рассказах, где действующими лицами становятся деревья, собаки, ящерицы, где переданы их мысли и ощущения, видно признание своего места как части огромной природы и желание мирно сосуществовать с ней. Так, краб внушительных размеров в рассказе «Смерть краба» («Ядокари но си», 1911), считает, что больше его нет никого в море, но вдруг встречает огромного моллюска и понимает, что ошибался. Краб приходит в такое смятение, что вылезает из своей скорлупы и ищет новую, большего размера и пытается дорасти до нее. Так он растет все больше и больше, но ему встречаются все новые и новые превосходящие его моллюски. В конечном итоге несчастный краб, доведенный до полного истощения в своей борьбе за рост, умирает. Этот рассказ, вызывающий ассоциацию с «Премудрым Пискарем» Салтыкова-Щедрина, показывает,

²⁶ Сига Наоя дзэнсю (Полное собрание сочинений Сига Наоя). Токио: Иванами сётэн. Т. 5. С. 590.

что, во всяком случае, в природном мире нужно знать меру своему развитию.

Однако в мире людей Сига помещает свое эго на недостижимо высокий пьедестал. Несмотря на то, что и Мусянокодзи, и Арисима признают «другого» только после признания «себя», этот «другой» по сравнению с «другим» в восприятии Сига – гигант. Если Арисима считает, что он сам – «точка», то у Сига «точками» становятся все, кроме него самого.

* * *

Этические представления сиракабовцев гуманистичны и персоналистичны. Основной вопрос их этической мысли – как возвысить человека (в сторону божественно-мистического у Арисима или же развития индивидуальности у Мусянокодзи).

Действия, которые заставляют поступать наперекор своему «я» (усилие воли, направленное на изменение внутреннего себя), для них неприемлемы. Главным же достоинством человека становится счастье, гармоничное сосуществование со своим «я», искреннее отношение к нему и его запросам.

Сига в этом смысле стоит особняком, поскольку он не прославляет человека, а выступает за наибольшее приближение его к искренности (то есть к естественности), к раскрытию своего «я» в его естественном состоянии. Для Сига это тоже род человеческого самосовершенствования. Это означает не обнажение всей изнаночной стороны человеческой натуры (как у натуралистов), а наиболее верное отражение своего «я».

Сига чужды какие-либо этические утверждения императивного характера. Он рассуждает не о том, как должно быть, а как уже есть, и только здесь он может выдвинуть определенные суждения.

Этика сиракабовцев – идейная основа для их литературы, где, в числе прочего, проявляется их идеал «этического» человека, который у Мусянокодзи рассудителен, оптимистичен, в меру эгоистичен и счастлив, у Арисима – обладает сверхъестественной способностью постигать свое духовное «я», а у Сига предстает внимательно наблюдающим за собой практиком естественного течения жизни, стихийным экзистенциалистом.