

11-86
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

На правах рукописи
УДК 89.10/09/4

Луцкий Александр Леонидович

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ЯПОНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Специальность 10.01.06 - литература народов
зарубежных стран
Азии и Африки

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Москва - 1986

Работа выполнена в отделе литератур народов Азии
Института востоковедения АН СССР

Научный руководитель - доктор филологических наук
Т.П.Григорьева

Официальные оппоненты: доктор филологических наук
Ким Ле Чун
кандидат филологических наук
Г.Г.Свиридов

Ведущая организация - Институт стран Азии и Африки
при МГУ

Защита состоится "23" декабря 1987 г. в 11 час.
на заседании специализированного совета Д.003.01.04
при Институте востоковедения АН СССР /Москва,
ул. Жданова, 12/.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке
Института /ул. Жданова, 12/.

Автореферат разослан "22" декабря 1986 г.

Ученый секретарь
специализированного совета
кандидат филологических наук

А.С.Герасимова

© Институт востоковедения АН СССР, 1986

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы. В настоящей диссертации на основании современных материалов по японской художественной литературе и духовной культуре Японии в целом исследуется проблема истоков и специфики экзистенциалистских тенденций в произведениях японской литературы XX века. Необходимость анализа наиболее значительных тенденций в художественной литературе послевоенной Японии, отражающих характерные черты развития общественного сознания в этой стране, не вызывает сомнений. К числу таких тенденций следует отнести и распространение экзистенциалистских мировоззренческих установок в среде определенного круга японских писателей. В то же время продолжает оставаться актуальной проблема влияния духовной традиции на искания современной японской интеллигенции, нашедшая отражение в произведениях японской литературы, в том числе и экзистенциалистской.

Кризисные явления капиталистической действительности, которые вызвали к жизни экзистенциалистские настроения на Западе, благоприятствовали распространению этих настроений и в среде японской интеллигенции. Эти настроения живы до сих пор, в силу чего проблема экзистенциализма в японской литературе получает не только академическое, литературоведческое, но и актуальное идеологическое звучание.

Выбор темы диссертации продиктован и важностью проблемы "экзистенциализм и японская литература", ее недостаточной изученностью в советском востоковедении, и возрастающей потребностью комплексного научного исследования литературных процессов, необходимостью применения культурологического подхода к анализу произведений современной словесности, помещения их в широкий историко-культурный контекст, их философского осмысления. В све-

те этого оправдано обращение диссертанта к проблеме, находящейся "на стыке" литературоведения и философии, к проблеме экзистенциализма, являющегося с одной стороны сводом определенных мировоззренческих установок, философских по своему характеру, а с другой - методологическим принципом, способом сугубо эстетического освоения действительности, наиболее полно и ярко реализовавшемся не в рамках философии, а в рамках именно художественной литературы.

Многие положения диссертации самым тесным образом связаны с продолжающей оставаться актуальной проблемой "Восток-Запад", которая и по сей день вызывает оживленную полемику в мировой культурологической литературе. В первую очередь это касается попыток диссертанта проанализировать вопросы взаимодействия японской духовной традиции и экзистенциализма.

Объектом исследования явились оригинальные произведения японских писателей и мыслителей; основное внимание уделено роману Сиина Риндзо "Вечный пролог" и повести Дадзай Осаму "Утрата человека". Осуществлен также сравнительный анализ произведений Абэ Кобо и Альбера Камю.

Основной целью диссертации является выяснение истоков и своеобразия экзистенциалистских тенденций в японской художественной литературе. Эта задача распадается на следующие: определение причин распространения экзистенциализма в Японии и факторов, обусловивших специфику экзистенциалистских переживаний японцев /в частности, воздействие буддийской традиции/; выявление экзистенциалистских мотивов в творчестве видных японских писателей; сравнительный анализ японского и западного литературного экзистенциализма.

Научная новизна. В работе впервые в практике советской литературоведческой науки и японоведения поднимается проблема истоков и специфики экзистенциалистских тенденций в японской художественной литературе.

Новизна исследования прежде всего определяется введением автором в научный оборот ряда оригинальных японских литературно-художественных, литературоведческих и философско-культурологических текстов, не переводившихся ранее на русский язык, анализ которых позволил диссертанту сделать ряд выводов относительно своеобразия японского литературного экзистенциализма.

Литературоведческие проблемы, связанные с темой диссертации отчасти были затронуты в работах как советских /К.Рехо, В.С.Гривнин, Н.Т.Федоренко, Т.П.Григорьева, А.А.Долин, Н.И.Чегодарь/, так и зарубежных /Д.Кин, А.Жанейра, Э.Маклеллан, К.Курахара, Х.Одагири, Д.Синдо, Д.Ивая, Д.Сако, С.Ямаоути/ исследователей. Однако ими не ставилась специальная задача рассмотрения вопроса об экзистенциализме в японской литературе. В диссертационной работе, таким образом, впервые ставится подобная задача, освещаются экзистенциалистские мотивы в творчестве наиболее значительных и ярких японских писателей экзистенциальной ориентации. Впервые делается попытка типологического сопоставления экзистенциалистских тенденций в художественной литературе Запада и Японии.

Практическая ценность исследования. Материалы, основные положения, выводы и предложения, содержащиеся в диссертации, могут быть использованы при составлении научно-критических изданий, посвященных истории и современному состоянию японской художественной литературы, а также проблемам японского общественного сознания в целом; при написании учебников и учебных пособий по японской литературе, ее истории и теории; при чтении лекционных курсов по японской литературе на филологических и восточных факультетах вузов; при составлении толковых словарей, словарей литературоведческих терминов и т.п.; в лекционно-пропагандистской работе; в работе специальных семинаров по изучению японской культуры и литературы.

Метод исследования. В своей работе диссертант опирался на методологию, выработанную классиками марксизма-ленинизма, на основные принципы и положения советской литературоведческой и востоковедной науки.

Апробация работы. Диссертация обсуждена на заседании сектора литератур Дальнего Востока и Индокитайского полуострова отдела литератур народов Азии Института востоковедения АН СССР. По теме диссертации были сделаны доклады на Третьей всесоюзной школе молодых востоковедов, на III Межвузовской конференции молодых ученых /Ленинград, 1985 г./, а также на 12 научной конференции "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". Основное содержание работы отражено в публикациях, названия которых приводятся в конце автореферата.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

Во введении говорится о некоторых процессах в японской художественной литературе, предшествовавших и сопутствовавших экзистенциалистским тенденциям в творчестве писателей Японии. Истоки этих тенденций следует искать в конце XIX века, когда в поле зрения японских писателей попадает конкретная, социально обусловленная личность, которая раньше не привлекала внимания, ибо была обусловлена с точки зрения конфуцианства - волей неба, а с точки зрения буддизма - кармой. Благодаря с одной стороны влиянию западной культуры и литературы, с другой - "духу времени", характеризовавшемуся утверждением капиталистических отношений, японские писатели перешагнули рамки литературной традиции, имевшей буддийско-конфуцианскую окраску, и обратились к изображению "свободного" человека нового, буржуазного общества - конкретной личности, прибегли к анализу внутреннего мира этой личности. При этом они столкнулись с проблемой "овеществления" индивида, его отчуждения в условиях капитализма. Одним из первых к проблеме такого отчуждения приблизился писатель-романтик Куникада Doppo /1871-1909/. Вторым отдаленным предтечей японских экзистенциальных литераторов можно считать Нацумэ Сосэки /1867-1916/, поднявшего вопросы, волновавшие молодую японскую интеллигенцию, которая приобщилась к "индивидуалистической" культуре Запада и была поставлена перед необходимостью решать множество возникших в связи с подобным приобщением проблем /в частности, проблему индивидуальной свободы/. Мотивы обреченности, "заброшенности" индивида звучат в произведениях Акутагавы Рюноске /1892-1927/, чье творчество отмечено во-первых, острым неприятием социального бытия, изображением ужаса человеческой жизни, а во-вторых, показом "несчастливого сознания" индивида, сосредоточенностью на описании психических процессов, на сфере бессознательного. Провозвестниками экзистенциализма в Японии выступают и писатели-неосенсуалисты во главе с Ёкомицу Риити /1898-1947/, объявившие своим пророком Л.Шестова. Неосенсуалисты рассматривали мир как трагически абсурдный хаос, враждебный человеку, и видели задачу литературы в воссоздании единственно истинной, по их мнению, реальности человеческого "Я", созерцающего самое себя. Ряд идей, созвучных экзистенциалистским, обнаруживается

в творчестве писателей так называемого жанра "повестей о себе" /яп. "ватакуси сёсэцу"/ или "эгобеллетристов". С установками экзистенциализма иногда совпадали и мировоззренческие установки писателей "послевоенной группы"/яп. "сэнгоха"/. Экзистенциалистские идеи нашли воплощение также в японской поэзии, особенно в творчестве членов общества "Арэти"/пустыня/.

Первая глава "Японская духовная традиция и экзистенциализм" является историко-культурологической частью диссертации. В ней анализируются факторы, обусловившие своеобразие японской духовной культуры, рассматриваются некоторые, наиболее характерные установки и тенденции современной японской буддийской литературы, а также вопрос о влиянии буддийской идеологии на восприятие японцами экзистенциализма.

В первом параграфе "О своеобразии японской духовной культуры" основное внимание уделено выяснению содержания традиционного мировоззренческого комплекса в Японии, сложившегося на базе буддизма, синтоизма, конфуцианства и даосизма. Как наиболее важную черту традиционного японского сознания автор выделяет тот факт, что оно носило "неличностную окраску", провозглашая целью человека избавление его от "вторичного Я" во имя выявления "изначальной природы". Буддизму диссертант отводит преобладающую роль в японской духовной традиции и отмечает, что буддийское отношение к миру, буддийские мировоззренческие установки продолжают присутствовать, а часто и определяют духовные искания сегодняшних японцев. Поэтому, прежде чем анализировать проблему взаимодействия японской духовной традиции и экзистенциализма, автор останавливается на некоторых актуальных вопросах, затрагиваемых в сочинениях современных буддистских идеологов Японии.

Предметом анализа во втором параграфе служат взгляды теоретика крупнейшей небуддийской организации "Сока гаккай" /Общество по созданию ценностей/ Икэды Дайсаку, произведения которого занимают далеко не последнее место на книжном рынке страны. Основной пафос учения Икэды составляют критика эгоизма и практицизма западного толка, получивших распространение среди японцев, и призывы к возвращению в лоно буддийской традиции, должному привести к восстановлению утраченного единства человека с природой, обществом и самим собой. Путь спасения, согласно Икэде, лежит через "человеческую революцию"

/яп. "нингэн какумэй"/, то есть через изменение установок сознания каждого индивида в духе буддизма. В целях теоретического обоснования истинности буддийского учения Икэда интерпретирует различные направления философской мысли Запада, в частности, экзистенциализм. Главной заслугой экзистенциальной философии Икэда считает ее выход на некую особую реальность, близкую буддийскому понятию "тэтай", обозначающему истинную человеческую природу. Трактую таким образом экзистенциализм, Икэда продолжает буддийскую традицию ассимилирования инородных идей. Для буддизма на протяжении всей его истории было характерно терпимое отношение к другим учениям, любые идеи после соответствующей обработки находили себе место в системе буддийского мироощущения. Эта система наложила отпечаток и на восприятие экзистенциализма в Японии.

Причинам и особенностям распространения экзистенциализма на японских островах посвящен третий параграф диссертации, названный "К вопросу о восприятии экзистенциализма в Японии. Буддийско-экзистенциалистские параллели". В этом параграфе автор делает попытку характеризовать экзистенциалистские тенденции в японском общественном сознании и сопоставить японскую духовную традицию - восточную, буддийскую, неличностную - с экзистенциализмом, ставшим следствием типично западных, сугубо индивидуалистических личностных установок, сопутствующих развитию буржуазных отношений. В параграфе описывается знакомство японцев с западной мыслью в эпоху Мэйдзи /1868-1912/, дается краткая характеристика взглядов философа Нисиды Китаро /1870-1945/, о котором сложилось мнение как о мыслителе, "синтезировавшем" идеи буддийской философии и экзистенциализма. Автор выдвигает две причины распространения экзистенциализма в Японии. Во-первых, в период интенсивного усвоения западной культуры японцами они отдали свои симпатии тем течениям общественной мысли Запада /в частности, экзистенциализму/, в которых содержались идеи, определенным образом созвучные идеям буддийско-конфуцианской традиции. Действительно, можно констатировать известное сходство буддийской и экзистенциалистской мировоззренческих систем.¹ Обе

¹ См. Ю.Б.Козловский. Идеализм и религия в современной Японии /формы взаимодействия/. - В кн.: Философия и религия на зарубежном Востоке. М., 1985, с.97.

они проникнуты духом антиинтеллектуализма /дзэн/ и антипрагматизма. Экзистенциализм - продукт антирационализма, возникшего как реакция на схематизм и "запрограммированность" жизни в буржуазном обществе. Такая жизнь рассматривается экзистенциалистами как результат рассудочного отношения к миру и человеку. Пагубность подобного отношения, утверждают они, заключается в прагматическом потреблении и мира, и человека, превратившихся в объекты эксплуатации. С другой стороны, буддийские установки на вовлеченность индивида в социально-природный универсум также не способствуют укреплению рассудочно-холодного отношения к событиям, происходящим вокруг, и препятствуют возникновению потребительского отношения к миру и человеку. И в буддийской философии, и в экзистенциализме точкой отсчета и объектом внимания является индивид, выступающий "объектом спасения". Несмотря на множество различных направлений буддизма, все они признают, в сущности, индивидуальный путь спасения. Экзистенциализм также ориентирован на индивида, чьи психологические характеристики приобретают в "философии существования" онтологический статус. Второй причиной распространения экзистенциалистской философии в японском обществе является то, что в социальной жизни капиталистической Японии начали происходить процессы, подобные процессам, вызвавшим экзистенциалистские течения на Западе. Постепенно и в общественном сознании, и в самой японской действительности образовалась реальная основа для взаимодействия буддизма и экзистенциализма.

Но различия между этими мировоззренческими системами были гораздо глубже, нежели черты сходства, поскольку буддийское учение с его человеком "причастным миру" в итоге оказывается противоположным индивидуалистической экзистенциалистской философии с ее замкнутым на себе самом индивидом, противостоящим всему окружающему.

Если сравнить западную и японскую духовные традиции, то окажется, что и они в известном смысле противоположны. Безличностное, неэгоистическое сознание традиционно настроенного японца легко противопоставить эгоцентризму западного индивида, для него не существует проблемы отчужденного и обособленного от внешнего мира и от определенной социальной группы собственного "Я", как это исторически сложилось у человека западной цивилизации. Естественно, что вопрос личной свободы как тако-

вой не стоял перед традиционно мыслящим японцем, как стоял он перед индивидом на Западе и экзистенциальные проблемы последнего были ему до поры до времени не знакомы. Однако после утверждения капитализма в Японии ее жители оказались в квазизападной ситуации. Чтобы функционировать в этих условиях японец должен был вести себя как западный индивид. У него должно было сложиться такое же самосознание, "Я" западного типа, то самое "Я"-интегратор социальных функций, требуемое капиталистическим обществом, то самое "неподлинное Я", которое не удовлетворяло экзистенциализирующего европейца. Иными словами, "деиндивидуализированные" японцы были вынуждены "индивидуализироваться" на западный манер. Кроме того, попав под обаяние духовной культуры Запада с ее сильным личностным началом, многие японцы увлеклись идеями свободы личности, независимости, права на самостоятельность каждого человека. Наследники буддийской традиции ощутили свою ущербность в том отношении, что при всей гармоничности и непротиворечивости буддийского идеала они - даже в случае следования этому идеалу - были лишены возможности иметь с в о е "Я", свое лицо. Поэтому если сутью "несчастливого сознания" европейских экзистенциалистов было трагическое переживание отчужденности от других людей, то специфической чертой драмы японских экзистенциалистов буддийского толка на первом этапе являлось переживание отсутствия личностного начала, своего "Я".

Японский индивидуализм гораздо "моложе" западного. У человека западной цивилизации становление индивидуалистического сознания проходило на протяжении нескольких веков и потому заметно, естественно. Так же "естественно" утрачивались и сословно-корпоративные связи, буржуазные революции лишь конституционно оформили их распад. У японцев же эти социальные связи разрушились в течение двух-трех поколений /после осуществления буржуазных реформ в конце XIX в./, они относительно недавно оторвались от "пуповины" общинности. Японец лишен закалки западного человека, веками несущего бремя индивидуальной "свободы". На основании такой свободы европейские теоретики экзистенциализма выстраивают "субъектную онтологию", то есть определяют, делают до предела реальными определения индивидуального сознания. У японских же экзистенциалистов сходные определения распадаются, поскольку японец традиционно прочно связан

с откликом "другого". Японец, следовательно, должен трагичнее переживать свою отчужденность в капиталистическом обществе. За подтверждением подлинности своего "Я" он обращается к согражданам, ему необходимо, чтобы они признали его. Но беда в том, что это "Я", которое так стремится обрести и утвердить японец, есть аналог "Я" буржуазной личности, то есть псевдо-"Я". Мятущийся западный интеллигент-экзистенциалист уже отверг такое "Я" как неподлинное, "кажущееся". Японец же пребывает в сомнениях...

Данные процессы в общественной жизни буржуазной Японии стали объектом осмысления и изображения японских писателей. Именно эти процессы и вызвали к жизни экзистенциалистские тенденции в японской литературе и обусловили их специфику.

Вторая глава "Экзистенциализм в японской художественной литературе" посвящена выявлению и описанию экзистенциалистских тенденций в творчестве японских писателей. В первом параграфе рассказывается о творческом пути и идейных исканиях видного представителя японского литературного модернизма Сиины Риндзо /1911-1973/. Как отмечают японские литературоведы, Сиина, "анализируя условия существования современного человека, пытается постичь сущность нигилизма в духе Достоевского и Кьеркегора и выступает типичным писателем послевоенного поколения, отдавшим дань моде на экзистенциализм".¹ Основное внимание в диссертации уделено роману Сиины "Вечный пролог"/"Эйэн-нару дзёсё", 1948 г./.

Описание жизненных перипетий главного героя романа, мучительно пытающегося разобраться в проблеме смысла человеческого существования, обрести свое подлинное "Я" составляет сюжетную и идейную основу "Вечного пролога". Роман этот с полным правом можно отнести к произведениям автобиографическим, какими являются очень многие японские романы XX века. Вероятно, автобиографичность творчества японских писателей может служить одним из свидетельств стремления традиционно "деиндивидуализированных" японцев самоутвердиться, отстоять свою индивидуальность, понять сущность своего "Я" и реализовать ее.

Имя главного персонажа романа Анта - усеченный омоним японского слова "аната"/ты/ - символично. При ответах героя на во-

¹ Гэндай нихон бунгаку дзитэн. Токио, 1968, с.342.

просы окружающих происходит игра слов: "ты" обретает двустороннее действие. Получается, что сказанное Антой о себе относится и к спрашивающему, то есть его судьба касается всех, она - средоточие проблем каждого человека, она универсальна, всеобща.

Показательно, что вся жизнь героя проходит под знаком смерти, он одержим ни на минуту не ослабевающим страхом перед ней. Это, казалось бы, типично западный экзистенциалистский мотив. Однако Сиина, наградив Анту по мере развития действия романа неизлечимой болезнью и обрекая его на гибель, на последних страницах делает неожиданно резкий поворот в описании состояния его души. Благодаря осознанию неизбежности скорой кончины герой "Вечного пролога" начинает ощущать радость бытия. Грядущая смерть только подчеркивает для него ценность жизни, но и саму смерть Анта рассматривает как одну из возможностей единения с миром, растворения в нем. Он умирает просветленный, переживая экстатические мгновения полноты бытия в этой "пограничной ситуации", мгновения восторга от "причащения" к вечному источнику сущего. В описании смерти Анты в финале романа, его, выражаясь словами Достоевского "восторженно-слияния с самым высшим синтезом жизни"¹, явственно звучат ноты светлой печали, отражающей чисто японское, традиционно безбоязненное, буддийское в своей основе отношение к смерти.

Слабовольному, мягкому и доброжелательному Анте противопоставлен образ злобного и издерганного человеконенавистника Гиндзи-ро. Как и поначалу Анта, он с детства постоянно живет со страхом смерти. Этот страх настолько изводит Гиндзи-ро, что даже самоубийство как радикальный способ прекращения любых мучений представляется ему желанным исходом. В итоге Гиндзи-ро все же решает на самоубийство: давая выход своим деструктивным устремлениям, он поджигает собственное жилище и гибнет в огне. В лице Гиндзи-ро Сиина рисует трагическую эволюцию личности, пришедшей от малодушной философии отрицания ценности человеческой жизни к непосредственному воплощению такой философии в жизнь, оборачивающемуся элементарным уголовным преступлением/от поджога страдают окружающие/. При этом символична профессия врача, данная Сииной Гиндзи-ро. Суть врачебной деятельности - исцелять, дарить здоровье, спасать жизнь. "Врачевание" же экзистенциали-

стского героя Сиины наполнено прямо противоположным содержанием и отражает негативистские и драматические тенденции в мироощущении самого автора.

Что же касается противоречивого образа Анты, то в нем можно увидеть воплощение этических исканий Сиины Риндзо, в дальнейшем приведших к утверждению в его мировоззренческих установках идей, сходных с идеями видного представителя религиозного экзистенциализма Габриэля Марселя. В то же время в этих исканиях заметно влияние Достоевского, "опухотворившее", к примеру, такого экзистенциального героя, как Анта.

В последующих произведениях Сиина начинает постулировать идею Бога как гаранта моральной справедливости. В 1951 г. писатель крестился и тогда же опубликовал повесть "Красный отшельник" /"Акай кодокуся"/, где герой, охваченный поначалу страхом перед неизбежностью смерти, достигает просветления на пути единения с Иисусом Христом. В романе "Неожиданная встреча" /"Кай-ко", 1952/ Сиина попытался совместить внутренние и внешние проблемы бытия на основе синтеза христиански окрашенного "экзистенциального реализма" с "социальным реализмом". Главный герой этого романа, рабочий "Гурусато Ясуси, продолжает линию Анты из "Вечного пролога", с другой стороны, по наблюдению К.Рехо, его образ является дальнейшим развитием образа просветленного христианством героя повести "Красный отшельник".

На закате творчества, в романе "Длинное ущелье" /"Нагай танима"/ и в других произведениях Сиина продолжает варьировать тему смерти. Однако все попытки Сиины Риндзо опереться на религиозно ориентированные установки сознания, игнорирующие реальную социальную действительность и ограниченные рамками субъективных ощущений, не увенчались успехом. Его писательская карьера, завершившаяся кризисом, продемонстрировала тупиковость пути, предлагаемого экзистенциализмом.

Второй параграф посвящен анализу экзистенциалистских тенденций в творчестве Дацзая Осаму, занимающего, по свидетельству одного из крупнейших специалистов по японской литературе Д.Кина, "почетное место среди художников XX века".¹

Главным фактором, определившим пафос всей жизни этого писателя, явилась трагичность его мировосприятия. Идеями отчуж-

¹ Ф.М.Достоевский. Собр. соч. в 12-ти томах, т.6, М., 1982, с.240.
10

¹ Донарудо Кин. Нихон бунгаку-о ёму. Токио, 1977, с.186.

дения человека в обществе, его несовершенства и его неизбежно плачевного конца пронизаны все произведения Дадзая. Как и у других японских писателей, сформировавшихся в русле японской духовной традиции /предполагавшей "растворение" личности в обществе, ориентацию индивида всегда в первую очередь на социальную группу, его "причастность" миру и людям/, экзистенциалистские персонажи Дадзая Осаму живее, человечнее персонажей западных писателей, разделяющих экзистенциалистские настроения, появившиеся как закономерный итог развития индивидуалистической, "антропоцентристской" западной культуры. Талантливый художник Дадзай Осаму сумел разглядеть и описать процесс распада традиционного самосознания японца в условиях капитализма. Искони ощущавший свою значимость в качестве принадлежащего группе японец, лишившись в "атомистическом" буржуазном обществе этого ощущения, но не обретя взамен осознания значимости нового "Я" капиталистического индивида, пытается получить хоть какое-нибудь удовлетворение с помощью этого "псевдо-Я".

Таковыми заменителями подлинного "Я" служат маски героя анализируемой в диссертации повести Дадзая "Утрата человека" /"Нингэн сиккаку", 1948 г./.. Повесть является итоговым, наиболее зрелым произведением писателя, законченным им незадолго до смерти. Д.Кин в своих заметках по поводу этой повести привел следующую, показательную на его взгляд реплику одного из литературных еженедельников США, откликнувшегося на выход в свет английского перевода "Утраты человека" так: "Если не знать, что автор повести - японец, то легко подумать, будто ее написал какой-нибудь американский декадент, долгое время вращавшийся в среде французских экзистенциалистов".¹ Действительно, экзистенциалистские мотивы явственно звучат в последнем сочинении Дадзая, подробно прослеживающем духовный распад личности, "заброшенной" в мир буржуазного бытия. Интуитивно ощутив неизбежность такого распада, автобиографический герой "Утраты человека" /его прототипом послужил сам Дадзай/ предпринимает многочисленные попытки способ существования, который бы соответствовал этому жестокому и бесчеловечному миру. Но, несмотря на все усилия, - оказывается исторгнутым из него.

Что касается композиции повести, то она почти целиком составлена из текста трех тетрадей, представляющих собой дневни-

ки-исповеди главного героя, Ообы Ёдзо. Этот текст дан в оформлении предисловия и заключительных замечаний "издателя" тетрадей. В указании Дадзая на принадлежность авторства тетрадью "реально существовавшему" лицу видна претензия на подлинность, документальный характер описанных в них событий. И действительно, повесть можно рассматривать как обличительный документ, зафиксировавший фазы деградации /достаточно типичной в капиталистическом обществе/ субъективно честного поначалу человека, превращающегося в конце концов в подонка.

Дадзай Осаму, подвергая критике окружающую его социальную среду и ставя во главу угла асоциального "свободного индивида", оказывался в ряде случаев, судя хотя бы по "Утрате человека", способным к достаточно трезвой оценке современного ему общественного устройства. Но критикуя общество как таковое, он критикует именно капиталистические общественные отношения с их отчужденностью отдельных личностей, живущих по-филистерски, в шорах обыденности, в привычной до автоматизма повседневности. Свои привычки, навязанные им обществом социальные роли большинство из прототипов персонажей Дадзая принимают за самовыражение, получая тем самым иллюзию собственной значительности. Герой же "Утраты человека" не желает подобной жизни, но ему не хватает умственных и душевных сил превозмочь ничтожество жизни рядового обывателя. Поэтому и прикрывает он свою пустоту уродливыми, трагикомическими масками-ролями, вполне уместными в обществе людей-масок.

Появление персонажа Дадзая симптоматично. Это своего рода "лишний человек", "герой нашего времени" с вывернутой наизнанку душой буржуазного интеллигента. И хотя он сам считает себя отверженным, изгоем, исключением, в действительности же он - типичен для общества, где бездуховность стала нормой и способом выживания. Общества, состоящего из людей, утративших свое подлинно человеческое "Я" /недаром тема утраты самотождественности стала центральной в современной японской литературе/.

Японский писатель наделил героя своей повести свободой экзистенциального выбора "Я"- "масок", однако тот обречен выбирать не между подлинным и неподлинным "Я", а искать лишь какую-нибудь из форм неподлинного "Я". Это эрзац-свобода экзистенциалистского индивидуума, человека, идущего на поводу своих желаний, самолюбца, которому на все наплевать и которому "все

¹ Донарудо Кин. Нихон бунгаку-о ёму, с.181.

позволено" /Дадзай не случайно включает в текст тетрадей размышления Ообы Ёдзо над романом Достоевского "Преступление и наказание"/. Это свобода человека, для которого нравственность, мораль - пустой звук. Человека, сделавшего своим кредо метафизику "безвольного своеволия". Но своеволие не есть свобода. Подлинной свободы экзистенциалистский индивид, взращенный на почве буржуазного общества, несвободного и аморального в своей основе, обрести не может. Это красноречиво подтверждает крах опустившегося и рано погибшего героя "Утраты человека". Об этом же неопровержимо свидетельствует судьба всех персонажей экзистенциалистской литературы и их бесчисленных прототипов в реальной жизни.

В третьей главе "Попытка типологического сопоставления экзистенциалистских тенденций в художественной литературе Запада и Японии. Абэ Кобо и Альбер Камю" показывается различие смысловых переживаний экзистенциального индивида на Западе и в Японии на примере героев романа "Чужое лицо" и повести "Посторонний".

В романе Абэ Кобо "Чужое лицо" /"Танин-но као", 1964 г./ в яркой образной форме представлен процесс становления отчужденного эгоистического сознания японца, сопровождающийся его мучительными переживаниями "саморазорванности",¹ утраты идентичности самому себе. Абэ удалось показать, как царящая в буржуазном обществе духовная атмосфера порождает индивидуалистические настроения, способствует появлению эгоистов, видящих в окружающих лишь средство для самоутверждения и в то же время обреченных быть безысходно несчастными.

Герой романа в ходе утверждения собственного "Я" приходит к выводу, что все окружающие - эгоисты, надевшие на себя "эго"-маски кажущегося, неистинного, якобы свободного индивидуализма. Следовательно, единственно возможный способ выжить в этом мире масок - самому надеть маску, начать играть роль. И герой Абэ делает себе маску, "чужое лицо".

В отличие от Абэ, демонстрирующего, как индивид приобретает черты "эго"-личности, Камю изображает уже полностью сформировавшегося эгоиста. Более того, герой знаменитой повести "Посторонний" /1944/, Мерсо, достигает последнего рубежа, к которому приводит развитие эгоизма. Распад личности опустошенного

героя Камю и есть тупик, венчающий последовательное развитие эгоистических настроений западного индивида.

Если герой Абэ только время от времени надевает "эго"-маску, то Мерсо сам превратился в маску. Его не мучит проблема "что есть моя индивидуальность?". Данная проблема возникает и возможна там, где человек все-таки ощущает себя частицей природного и социального мира. "Эго" же западного индивида не только не нуждается в доказательствах собственного существования /чем заняты японцы/, но само является единственным критерием истинности для всех своих проявлений в мире.

Внешняя форма исповеди роднит произведения Абэ и Камю. И роман, и повесть написаны как монологи самосознания. Но монолог Мерсо - это монолог самосознания-"монады, не имеющей окон"/Лейбниц/. Камю отличается от Абэ позицией героя по отношению к другим персонажам. "Посторонний" не только не ищет себя в других, как это делает герой Абэ, но наоборот - отталкивает их от себя. Он - типичный эгоцентрик, живущий лишь в границах своих субъективных переживаний, в которых воплотился для него весь мир. Но переживания, лишенные объектности, оказываются сами лишенными плоти, эмоциональной насыщенности. Поэтому Мерсо все безразлично, мир его чрезвычайно тускл. Мир же героя "Чужого лица" имеет ярко выраженную эмоциональную окраску, поскольку он остро переживает процесс своего превращения в эгоиста. Японский "эго"-индивид - герой Абэ представляется человечнее своего западного собрата - героя Камю. Он глубоко страдает от утраты "тропинки к людям". Его решение надеть "эго"-маску сопровождается нравственными терзаниями. И если равнодушный Мерсо почти автоматически совершает убийство, то герой Абэ останавливается на пороге злодеяния.

Показательны размышления героя "Чужого лица" над масками традиционного японского театра "Но", в определенной степени символизирующими буддийскую неличность, антииндивидуалистичность. С тоской он вспоминает отрывок из памятника средневековой литературы Японии, романа "Гэндзи-моноготари", повествующего о прошлых временах. Ностальгия по минувшему в романе Абэ свидетельствует о том, что японец, бывший традиционно включенным в сложную систему феодальных отношений с их иерархией, патернализмом и строго определенным местом в обществе для каждого, ныне, в условиях буржуазного государства, оказался "вы-

¹ Такано Тосими. Абэ Кобо-рон. Токио, 1971, с.177.

толкнутым" из этих рамок. В лице героя Абэ японец обращается к прошлому, так как уверен, что эмоциональные узы между людьми были тогда, во времена господства буддийско-конфуцианской традиции, крепче и "естественнее" современных.

Завершая третью главу автор делает вывод, что экзистенциалистские проблемы в Японии порождены, в основном, теми же факторами, что и на Западе. Но они дополняются у японцев проблемой последствий ломки традиции, переоценки прежних установок и норм. "Дух капитализма", буржуазные общественные отношения, пришедшие на смену традиционным, ведут ко все большему отчуждению. Тем не менее, японцы стремятся изо всех сил самоутвердиться, обрести свое личностное "Я". Однако "настоящее Я" понимается большинством японских интеллигентов не как "Я" общественного в подлинном значении этого слова человека, а как "Я" изолированного "свободного" индивидуума западного толка, противопоставленного всем и всему.

Именно в отсутствии для мыслящего индивида положительного выхода в рамках капиталистического общества заключается трагизм положения. Естественно, что не видя позитивных путей, японские экзистенциалисты, вслед за западными, превращают правду о слабости личности в буржуазном обществе в глобальную драму человеческого существования, метафизическую трагедию безысходной судьбы каждого индивида.

В заключении говорится о творчестве некоторых современных писателей Японии, также отмеченном влиянием экзистенциалистских идей. Так, идеи обреченности, безысходности, абсурдности существования индивидов, изображаемых законченными эгоистами, пронизывают большинство произведений видного прозаика и критика модернистского склада Ито Сэй /1905-1969/, называемого "японским Джойсом".

Присущие экзистенциализму мотивы абсурдности бытия, бессмысленности жизни человека в бессмысленном мире присутствуют и в сочинениях писателей-"интровертов"/*уруи Ёсикити, Курои Сэндзи, Кага Отохико и др./, появившихся на литературном горизонте Японии в конце 60-х - начале 70-х годов.

Экзистенциалистское влияние ощутимо также в творчестве одного из самых популярных сегодняшних японских писателей Оэ Кэндзабуро, ставящего, как отметил В.С.Гривнин, "кардинальные проблемы современности, одна из которых - столкновение человека с

враждебным ему обществом".¹ Интересно, что к своим литературным учителям Оэ, наряду с другими, причисляет и Сиину Риндзо. В ранних рассказах писателя, написанных в конце 50-х годов, можно обнаружить переключку с основными положениями мировоззренческих концепций экзистенциализма сартровского толка.

Общим итогом диссертационной работы можно считать вывод, что специфика японской духовной традиции во многом обусловила специфику экзистенциалистских переживаний японской интеллигенции и экзистенциалистских мотивов японской художественной литературы, их отличие от западных. У японцев, традиционно ощущавших "причастность" миру, смерть не вызвала столь сильного страха, какой был свойственен европейцам с их "антропоцентрической" культурой, ориентированной на автономного - и при этом конечного, смертного// - индивида.

На Западе экзистенциалистские переживания имели, так сказать, два уровня страха: "космический", вызванный болезненным осознанием смертности уникального "Я" индивидуума, и "социальный", порожденный отчуждением личности при капитализме, обострившем у интеллигенции чувство безысходности и трагичности человеческого существования. В Японии экзистенциалистские настроения приобрели иную, чем на Западе, окраску. Центральной в этом смысле явилась не проблема смерти, довлеющей над индивидом, а проблема социального отчуждения личности, причем личности, занятой поисками сущности своего "Я" и стремящейся утвердить его. Главным источником экзистенциалистских переживаний у японцев оказались, во-первых, трудности, связанные с обретением такого "Я", а во-вторых, неизбежность отчуждения, духовной изоляции индивидуального "Я" в условиях буржуазных отношений. Японец-экзистенциалист страдает не столько от "движения к смерти", сколько от того, что его "овеществленное" в рамках капиталистического общества "Я" утрачивает свою подлинно человеческую значимость в глазах окружающих, не нуждающихся в нем как личности, а следовательно, и не видящих в нем личности. В традиционно деиндивидуализированном японском обществе с присущей ему "групповой психологией" эта проблема обрела особую остроту.

¹ В.С.Гривнин. Трагедия человека - трагедия общества. - В кн.: Япония - 1978. Ежегодник. М., 1979, с.237.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:

1. Западная мысль в японской необуддийской литературе. - В сб.: Всесоюзная школа молодых востоковедов /Тезисы докладов и сообщений молодых ученых/. Т. II, ч. I. Литературоведение. М., 1984. - 0,2 п.л.

2. Интерпретация духовных традиций Запада Икэдой Дайсаку. - В журн. "Философские науки". М., 1984, № 3. - 1 п.л.

3. О некоторых тенденциях в буржуазной идеологии современной Японии. - В кн.: Всесоюзные чтения молодых ученых. К. Маркс: философия, социология, идеология /Тезисы к конференции/. Вып. X, М., 1984, - 0,2 п.л.

4. Абэ Кобо и Альбер Камю: попытка типологического сопоставления. - В кн.: Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. Т. I, ч. I. М., 1985. - 0,2 п.л.

5. Марксистское наследие и идеология современного японского буддизма. - В кн.: Актуальные проблемы марксистского историко-философского исследования и современная идеологическая борьба /Тезисы конференции/. Вып. 2. М., 1985. - 0,2 п.л.

6. О некоторых мировоззренческих проблемах современной буддийской литературы Японии. - В кн.: Человек и мир в японской культуре. М., 1985. - 1 п.л.

7. К проблеме экзистенциализма в японской художественной литературе. - В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока /Тезисы 12 научной конференции/. Ч. II. М., 1986. - 0,5 п.л.

8. Японская духовная традиция и экзистенциализм. - В журн. "Народы Азии и Африки". М., 1986, № 3. - 1 п.л.

9. Экзистенциалистские тенденции в творчестве Сиина Риндзо. В сб.: Всесоюзная школа молодых востоковедов /Тезисы/. Т. II. Литературоведение. М., 1986. - 0,2 п.л.

Сей

Подписано к печати 01.12.86
Объем 1,25 п.л. Тираж 100 экз. Зак. 433

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Офсетное производство типографии № 3
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1