

詩人による詩人観

—— レールモントフ『預言者』を中心に ——

山 路 明日太

はじめに

詩人はときに預言者とみなされる。ラテン文化史を詩と哲学のあいだの「争い」¹とみるクルツィウスは、古典古代から中世へといたる詩人の神格化の過程を哲学者との相克のなかで導きだす²。いっぽうロシアではもうすこし単純な図式が妥当なようで、それは直接宗教におきかわったかのような感がある。

ロシアにおいて詩人はほかの知識人や芸術家とくらべると、ある種特別な社会的地位をになってきた。19世紀半ばごろまでとくにその権威はおおきく、詩人の文化的役割は俳優、画家、音楽家、建築家、教授、医者、翻訳家などほかの知識層がむしろ侮辱的な扱いをうけていたのとはちがいがい、特別で「最高度の威信」をもっていた³。その理由についてロトマンは、ロシアにおいて「言葉」が中世以来、特別な権威をもっていたことと関連づけ、ビョートル大帝の変革期にロシア正教が宮廷に擦り寄る傾向を強めることによって大衆にたいする影響力を弱めるとともに、詩人が教会の代替者としてその地位をになうようになった、と説明する⁴。そのため18世紀初頭には詩人は「最高の根源の担い手」⁵として預言者とみなされ、特別な地位を得るようになった。たとえば、トレジャコフスキイはホラチウスを翻訳するさい、「divinis vatibus 天上から靈感をあたえら

¹ E.R. クルツィウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』南大路振一、岸本通夫、中村善也訳(みすず書房、1971)、298頁。

² クルツィウス『ヨーロッパ文学』、294-305頁参照。

³ *Лотман Ю.М. Очерки по истории русской культуры XVIII – начала XIX века // Кошелев А.Д. (изд.) Из истории русской культуры, т. 4 (XVIII – начало XIX века). М., 1996. С. 84.* なおこれ以降、詩とロシアの各種評論の和訳はすべて引用者による。

⁴ *См.: Лотман. Очерки по истории. С. 86-89.*

⁵ *Лотман. Очерки по истории. С. 89.*

れた詩人」というラテン語を「божественные прорицатели 神からの預言者」というロシア語に訳している⁶。「このことによってトレジャコフスキイは気高い詩人という古代の理想を聖書の預言者のイメージとむすびつけた」⁷といえる。このようにロシアにおいて詩人（そしてその後の作家）は大衆の精神的支柱であり、ベリンスキイはそのことをつぎのように表現している—「(ロシアの大衆は)ロシア人作家のなかにみずからの唯一の指導者、庇護者、救済者を見とめている」⁸。その傾向は19世紀初頭もかわらず、キュヘリバーケルは1821年の書簡でつぎのようにのべている—「詩人は(わたしはこの言葉を最も高貴な意味でうけとめているのだが)いつも、かれが感じていることをのべる。誠実さこそ靈感の第一の条件なのだ。こうしてかれが時代と民衆に教えをあたえ、神意の秘密を解きあかすそのとき、かれはまさに半神にほかならず、弱点も欠陥ももたず、あらゆる地上的なものと無縁である」⁹。ここには詩人が神の秘密を解明する存在として位置づけられ、まさに「最高の根源の担い手」として預言者の位置におかれていることがみてとれる。

それでは「пророчество 預言」という言葉からはどのように考えられるのか？ロシアの『キリスト教百科事典』にはつぎのように定義されている—「預言とは、[...] 未来のまったく偶然の出来事の子知・予言である。その出来事は本来、秘められた原因によって現時点ではまえて見越しえず、たしかな信頼性をもってはいかなる有限の存在によっても予言されないことだが、ただ全知の存在の啓示によってのみ人びとのうちの何者かにたいし告げられることがある」¹⁰。この定義をみるかぎり、1822年に相次いで発表されたキュヘリバーケルとグリーンカの預言に関する詩は注目に値する。のちに見るレールモントフの『預言者』（さらにはプーシキンの同名詩）とはちがひ、上記の定義に合致した詩の内容になっている。これらの詩には預言者の個性ではなく、預言の内容と在り方、神の偉大さ、神による民衆の糾弾、歴史的事実の詩への適用といったものが特徴としてある。逆にいえば、詩人と預言者との接合点などに関心はない。その点、ラムはキュヘリバーケルの『預言』の抒情的主人公を完全に詩人と同一視してしまっている¹¹が、詩のテクストから論証なく断定することは本来、難しいはずである。

本論文では、レールモントフの『預言者』をめぐる論点を整理しつつ、この作品の考察をつうじてレールモントフの詩人観や言語観について考えてみたい。そのさい、預言者が抒情的主人公

⁶ Шишкин А.Б. Поэтическое состязание Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова // Панченко А.М. (отв. ред.) Русская литература XIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 238.

⁷ Лотман. Очерки по истории. С. 89.

⁸ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. М., 1953-1959. Т. 10. С. 217.

⁹ Кюхельбекер В.К. Отрывок из путешествия по полуенной Франции // Фришман Л.Г. (сост.) Литературно-критические работы декабристов. М., 1978. С. 188.

¹⁰ Аверинцев С.С. (глав. ред.) Христианство: энциклопедический словарь в 3 т. М., 1993-1995. Т. 2. С. 403.

¹¹ See Harsha Ram, *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire* (Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003), p. 153.

となるデカプリスト（キュヘリベーケル、グリнка）やプーシキンの関連作品と比較対照し、詩人と民衆との関係にかかわる詩群をも参照しつつ、論を進めることになる。まずはデカプリストふたりの詩を見てみよう。

1. キュヘリベーケル『預言』とグリнка『イザヤの召命』

キュヘリベーケルの『預言 Пророчество』（1822年）は1821年のギリシア軍によるオスマン帝国支配からのトリポリ解放の預言を、神からギリシア人に告げるべく命じられた預言者が主人公である。冒頭から『主の言葉』の長めの引用が掲げられ、そのなかでギリシアの解放が告げられる—「主の言葉がわたしに / 山々のむこう側、キル河の岸辺で告げられた— / 『おまえは死んだような眠りのなかで日々を送っている。 / 怠惰な世界に抱かれて。 / わたしがおまえに炎と、人びとを / 動かす力とをあたえたのはそんなためだったのか。 / 立ちあがれ、歌うたいよ、自由の預言者よ！ / 今すぐ立ちあがり、わたしの告げた内容を知らせるのだ！ / ほかならぬこのわたしがエラダに呼びかけた。 / わたしが鉄の軛を砕いたのだ […]』」¹²。その後この言葉が実現されていくさまを見るように、地の文において「わたし」の視点から、トリポリの戦乱と圧政からの民衆による解放の描写がのべられ、最後は神の言葉の偉大さを讃えるかたちでおわる。すでに指摘されているように¹³、この詩における最大の主体は、預言者よりもむしろ神そのものである。というのもこれは預言者の状況をえがきとるよりも神の力をしめすところに主題の重心がおかれ、現に冒頭から読者は直接神託をきくかたちで構成されてもいるからである。しかもトリポリ解放蜂起の描写において預言者に関する言及は一度もない。さらに詩の構成上、解放よりもずっと以前に預言者が予知したことと想定されているにもかかわらず、まえてもって予知・予言されたものであることを強調する文言はいっさいない。他方、戦乱の描写では再三、天の力が言及され、人びとが神の加護を期待する情景も挿入される。こうしてみると予知の力とは預言者に備わった能力というよりも、神が授ける力であって、預言者は天と地とをつなぐ単なる仲介者にすぎない。

グリнкаの『イザヤの召命 Прозвание Исайи』（1822年）も冒頭から、（ここでは地の文として）預言者に対する神託が挙げられている—「わが預言者よ、民衆のもとへゆけ！ / エホバの言葉を伝えてまわれ！ / 狡猾な魂のヴェールを剥ぎとり、 / 悪徳を大声で暴きたてよ！ / 民衆のもとへゆけ、わが預言者よ！ / 伝えよ— 『おまえを可愛がったのはこのわたしではなかったか、 […]』」¹⁴。この詩ではイザヤ書を下敷きに、その大半が神（エホバ）の言葉として構成されてい

¹² Кюхельбекер В.К. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М., 1967. С. 158.

¹³ См.: Иерей Евгений (Сидорин). Образ пророка в поэзии М.Ю. Лермонтова и В.К. Кюхельбекера // Ходанен Л.А. и др. (ред.) М.Ю. Лермонтов: Художественная картина мира: сборник статей. Томск, 2008. С. 84.

¹⁴ Глинка Ф.Н. Стихотворения. Л., 1961. С. 96.

る。それはイスラエルの民を正しい道へと導くよう、預言者イザヤを鼓舞しようとする言葉である。全体的に言葉の調子は荘重で雄弁、聖書からの高尚な言い回しも多々もちいられている¹⁵。

キュヘリバーケルとグリーンカの上記ふたつの詩は、描かれている事件の時代のちがいはあれ、神が預言者にむかって語りかけることで民衆を導こうとする共通の形式がとられている。外形的にはいずれも四脚ヤンプで書かれ、比較的長い詩行（前者88行、後者57行）から成る。そしていずれも固有名が比較的めだつたかたちで言及されている。前者ではキル河、エラーダ（ギリシア）、ビザンチン、トリポリ、オスマンなどが、後者ではイザヤ、エホバ、ユダヤ、イスラエルといった名が挙げられている。このようにある程度長めの詩行で説明的にかかれ、具体的名称がとりあげられるのは、歴史性の重視をしめしていると考えられる。もともと、これらの詩には歴史的事象を媒介に同時代人を鼓舞する意図が感じられるが、なによりもその目的を歴史的事象の具体性にもとづいて主張している。固有名詞が意識的にもちいられ、歴史的事実に注目してみせることによって、同時代社会の人びとの意識を変革させようとしているようにみえるのだ。

これらと比較対照すると、プーシキンとレールモントフの『預言者』はおなじく四脚ヤンプだが、行数はいずれも短く簡潔である（プーシキン30行、レールモントフ28行）。そして固有名はプーシキンの詩に「六翼のセラフィム」¹⁶とあるが、レールモントフにはまったくない。セラフィムという天使の位階の名称が歴史よりもむしろ神話性を強調するものとするならば、これらふたつの詩では歴史的具体性は失われているといえる。また、説明的にのべるのではなく、簡潔な文体をもちい、みずからののべたい要点を率直に伝えようとしている。それではその要点とはどこにあるのか。先回りしてのべるとすれば、プーシキンの『預言者』でもレールモントフの同名詩でも、前面に押しだされてくるのは「わたし」という存在であり、その「わたし」が「預言」を司る個性であるという点である。グリーンカにせよ、キュヘリバーケルにせよ、「わたし」はたしかに存在し、神から言葉をうけとっていた。ところがいずれの詩でも神の言葉とその偉業が全体を圧倒し、「わたし」はそれをただ伝える存在にすぎない。グリーンカでは「わたしは反乱と恐怖を人心のなかに見るのである」¹⁷とみずからが単に見る存在であることが強調されている。他方、キュヘリバーケルにおいては前半で「わたし」に告げられた神の言葉がのべられたあとは、戦場で翻弄される人びとの姿がえがきだされ、最後には「おお神よ、わたしはあなたの手のなかにある！わたしはあなたの言葉をいわずにいることはない！ […] あなたはわたしの髪の本一本を数えあげているのだ！」¹⁸と、「わたし」は神の偉大な力に翻弄されるばかりで、たえず受動的な存在

¹⁵ См.: Степанов Н.Л. Лирика Пушкина. Очерки и этюды. Изд. 2-е. М., 1974. С. 312.

¹⁶ Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 3. М.-Л., 1948. С. 30. 以後、本書からの引用は [Пушкин, 頁数] のかたちで記す。

¹⁷ Гринка. Стихотворения. С. 97.

¹⁸ Кюхельбекер. Избранные произведения. С. 160-161.

でしかない。そこには、預言者としての個性が欠けている。

2. プーシキンの『預言者』

レールモントフの『預言者』が論じられるとき、ふつうプーシキンの同名詩と比較対照され、他方、プーシキンの『預言者』が論じられるさいには通常、上記のようなデカプリストの預言をあつかう詩と対比される傾向がある。そのような対比を促すのは比較対象作品とのあいだにみとめられるテーマの類縁性と対照性が一因であろう。ここでプーシキンの『預言者』の全訳を挙げておきたい。

精神の渴望に疲れはて、
暗い荒野をわたしはとぼとぼ歩いていた、
すると六翼天使のセラフィムが
十字路で わたしの前にあらわれた。
さながら夢のように かろやかな指で
わたしの瞳にかれは触れた。
こうして予言的な瞳がひらかれたのだ、
まるで驚きまたたく雌鷺のような瞳が。
わたしの両耳にかれは触れた、
すると両耳をざわめきと響きとがみたした。
そしてわたしは天の戦慄に聞きいった、
さらには天上の天使のとぶ音、
さらには海棲生物の海底のうごめき、
さらには谷間の灌木の生長の音にも。
それからかれはわたしの口もとに屈みこみ、
罪ぶかいわたしの舌をひき抜いた、
おしゃべりでこずるいこの舌を。
それから聡明なる蛇の舌先を
麻痺したわたしの口のなかに
血まみれの手で押しこんだ。
そしてかれはわたしの胸を剣で切り裂き、
それから震える心臓をとりだすと、
そのあと炎に赤あかと燃える炭を

ひらかれた胸のなかに投げ入れたのだ。
 わたしが荒野に屍のように横たわっていると、
 神の聲がわたしに呼びかけた—
 「起きあがれ、預言者よ、見よ、そして聞くのだ、
 わたしの意志にみたされよ、
 海と大地を巡りめぐって、
 言葉によって人びとの心を焼くがよい」 [Пушкин, 30-31]。

プーシキンの『預言者 Пророк』（1826年）はグリーンカの『イザヤの召命』同様、イザヤ書が下敷きになっている。だがデカブリストふたりの上記預言をめぐる詩においては、預言の内容そのものが注目されていたが、プーシキンの詩では注目点がおおきく異なる。ステパーノフはプーシキンの預言者を聖書のそれと比較している—「聖書の預言者はなによりもまず真実、非買収、公正の担い手であり、この世の支配者たちの暴露者、民衆の利益の庇護者である。他方、プーシキンの預言者は真理の宣布者であり、『言葉』によって『人びとの心を焼く』なければならず、なによりも靈感にとらわれた創作者である。プーシキンはここで、預言者がなにを説教すべきかについてはいおうとしない」¹⁹。ここで聖書の預言者に帰されている特徴が、上記キュヘリバーケル、グリーンカの預言者のそれと完全に一致していることに気づく。かれらは誠実、公正であることを旨とし、圧政に反抗、民衆の利益を追求しようとした。そしてなによりも、聖書の預言者もキュヘリバーケルやグリーンカの預言者も、まさになにを告げるべきかを神から伝えられていたことが特徴的であった。それにたいして、プーシキンの預言者においては伝えるべき内容には触れられていない。ただいかに伝達すべきかということ（「言葉によって人びとの心を焼くがよい」）のみが告げられている。『イザヤの召命』では固有名があげられ、歴史的具体性が重視され、神託そのものに焦点が当てられていたが、プーシキンの『預言者』では「真の詩人の創作活動を規定する靈感の役割」²⁰が大きなテーマとなっている。

旧約聖書では、プーシキンの詩の下敷きといわれる²¹イザヤ書第6章において、イザヤの召命がえがかれている。だがそこでは六翼天使セラフィムと預言者との身体的接触の描写は淡泊な印象をあたえる。セラフィムのひとりがいざやのまえにあらわれ、炭火に彼の口をふれさせて、こ

¹⁹ Степанов. Лирика Пушкина. С. 315.

²⁰ Степанов. Лирика Пушкина. С. 316.

²¹ 例えば、以下を参照 — David Powelstock, *Becoming Mikhail Lermontov: The Ironies of Romantic Individualism in Nicholas I's Russia* (Evanston: Northwestern University Press, 2005), p. 246; Степанов. Лирика Пушкина. С. 320; David M. Bethea, *Realizing Metaphors: Alexander Pushkin and the Life of the Poet* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998), p. 186.

れによって「罪は赦された」（イザヤ、6：7）²²とのべるだけである。この状況設定がプーシキンでは自由に拡大解釈され、細部の外見描写としてきわめて具体的に展開されている。そこではセラフィムは主人公の瞳にふれ、両耳にふれ、舌をひき抜いて蛇の舌先を入れ、胸を切り裂いて炎に燃える炭火を投げ入れることまでしているのだ。他方、神の啓示の内容部分は、イザヤ書ではプーシキンの詩よりもずっとおおくの言葉が費やされており、複雑である。それは「民を頑迷にするために預言者を遣わすという逆説」が示された頑迷預言の命令ともよばれるほど²³、相当わかりにくい—「行け、この民に言うがよい、よく聞け、しかし理解するな、よく見よ、しかし悟るな、と。この民の心をかたくなにし、耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく、その心で理解することなく、悔い改めていやされることのないために」（イザヤ、6：9-10）²⁴。このように分かりにくい啓示ではあるが、イザヤ自身は（結果的に最後は預言活動の成果に絶望することになるにせよ）旧約聖書での活動をみるかぎり、民衆が「悔い改めていやされる」ために、何度もくりかえし「見よ」「聞け」と民衆に説き、真に「見ること」「聞くこと」の重要性を伝えてまわったといえる。

そのような複雑なイザヤ書の神の啓示にくらべて、プーシキンの詩では神の言葉ははるかに直接的で明快である。セラフィムから真理を語るべき「瞳」「耳」「舌」、そして「心臓」の代わりに「炎」を獲得した預言者にむかって、直接、神は「起きあがれ、見よ、聞け、わたしの意志にみたされよ」と語りかける [Пушкин, 31]。このようにセラフィムが「わたし」に対しおこなった行為と神の言葉とは論理的にも明確に関連しあっており、「わたし」に預言者としての能力が授けられたことが明瞭なものとなる。この言葉につづけてたったひとつ、各地を巡って「言葉によって人びとの心を焼くがよい」という預言者としての使命が告げられる。ここでは、現実に見えるかたちで預言者に「魂」がこめられ、より平易な神の啓示があたえられており、そのことによって、詩の主題はイザヤ書におけるよりもはるかに明瞭となる。そのことは、プーシキンという詩人にたいし靈感が天から授けられた証拠を視覚的に読者に想像させたうえで、人びとへの感化力こそ詩人の使命だというプーシキン自身の使命感を、神からのメッセージのかたちを借りて訴えている、とみなす解釈を可能にする。この詩はプーシキンの詩人としての使命感とも呼応している。

3. レールモントフの『預言者』

デカプリストの預言に関する詩と比較することによって、プーシキンの『預言者』において最

²² 『聖書』（新共同訳、日本聖書協会、2004）、（旧）1069頁。

²³ 関根清三『イザヤ書：旧約聖書 VII』（岩波書店、1997）、29頁。

²⁴ 『聖書』（旧）1070頁。

も強く感じられてくるのは、詩人たる「わたし」であることがわかる。預言者が言葉を司り、人びとを先導する存在であることから、人びとを言葉によって導く詩人の有り様と合致する。プーシキンが冒頭から「精神の渴望に疲れはてた」「わたし」の観点から書いているためになおいっそう、詩人プーシキンが自己の才能と使命の自覚についてのべた詩に見えてくる。実際、おおくの研究者はこの詩をプーシキンの詩人観と捉えている²⁵。その点、レールモントフの『預言者 Пророк』(1841年)も、作者たる詩人自身の観点からのべられているように見える、という点では同様である。そこでは民衆との関係のなかで語られてはいるものの、やはり「わたし」の視点が前面に押しだされている。

レールモントフの『預言者』は、「プーシキンの『預言者』にたいする返答ないし反駁」²⁶といわれたり(エイヘンバウム)、「ニコライ体制の暗黒の15年」²⁷の時間経過をあいだに挟んだプーシキンとの論争(ブラゴイ)とみなされたりするとともに、「ポスト・デカブリスト期の条件下におけるプーシキンの同名詩の発展・展開」とのべられることもある²⁸(フォフト、マコゴネンコ)。ここでは、レールモントフがプーシキンの詩の主題をうけつぐかたちで議論しているという観点から考えてみたい。レールモントフの『預言者』の全訳は以下のとおりである一。

永遠なる裁判官が預言者の
全知の能力をわたしにあたえて以来、
人びとの眼のなかにわたしは
敵意と悪徳のページをいくつも読みとった。

わたしは愛と真実のきよき教義を
提唱しはじめた。
ところが親しい人びとはみんな、わたしに
激しく石の礫を投げつけた。

わたしは頭に灰をまぶし、
町まちから乞食となって逃げいでて、

²⁵ См.: Степанов. Лирика Пушкина. С. 316; Макогоненко Г.П. Лермонтов и Пушкин: Проблемы преемственного развития литературы: Монография. Л., 1987. С. 210.

²⁶ Эйхенбаум Б.М. Статьи о Лермонтове. М.-Л., 1961. С. 342.

²⁷ Благой Д.Д. Лермонтов и Пушкин (Проблема историко-литературной преемственности) // Бродский Н.Л. (ред.) Жизнь и творчество М.Ю. Лермонтова. Сб. 1. Исследования и материалы. М., 1941. С. 416.

²⁸ Фохт У.Р. Лермонтов: логика творчества. М., 1975. С. 36; Макогоненко. Лермонтов и Пушкин. С. 209.

そしていま、荒野で暮らしている、
さながら鳥のように、神の贈る食糧によって。

そこでは神の遺訓がまもられて、
地上の生きものはわたしに従順だ。
星ほしもわたしの話を聞き、
悦しげに光をはなつ。

だがあるとき、騒々しい町を
わたしがいそぎ通りぬけようとしていると、
老人たちが子どもらにいつている
傲慢な笑みをうかべつつー。

「見てごらん、おまえたちのいい見せしめだよ。
あいつは誇りたかく、われわれとは慣れ親しまなかった。
愚かにも信じこませようとしたのさ、
神が自分の口をつかって話しているんだと。」

見てごらん、子どもたち、あの男を。
ふさぎこんでいて、痩せっぽちで、青白いやつ。
見てごらん、素っ裸で貧しいやつ、
みんながどれだけあいつを軽蔑していることか！」²⁹

この詩がプーシキンの詩との「論争」、それへの「返答」「反駁」とみなされるのも、すでに何度ものべられているように、それらふたつの詩がまったくおなじ題名であるとともに、レールモンツフの詩が内容面でプーシキンのそれを直接うけつぐかたちで始まっているからである。さらに詩の形式・リズム面からみても、上記3つの詩と同様に四脚ヤンプがもちいられ、プーシキンにはなかった4行ごとの連分けがなされていながら、第1連から第6連まで整然とならぶ男性韻・女性韻の交差脚韻の連続（最終第7連のみ抱擁脚韻）という形式がとられていることから、

²⁹ *Лермонтов М.Ю.* Соч.: в 6 т. Т. 2. М.-Л., 1954. С. 212-213. 以後、本書からの引用は [Лермонтов, 頁数] のかたちで記す。

プーシキンの詩をうけつぐ雰囲気づくりがなされているようにも感じられる³⁰。この詩の調子の単純さはレー尔蒙トフの（『詩人の死 Смерть поэта』（1837年）、『想念 Дума』（1838年）、『隣の女 Соседка』（1840年）など）ほかの詩とくらべても際だって控えめで落ち着いた印象をあたえており³¹、そこにプーシキンの同名詩を継承しようとする詩人の目的意識をよみとつてもよいのかもしれない。いずれにせよプーシキンと単一の（形式・リズム・韻律上の）基礎のうえに、先人とのあいだで詩人をめぐる議論が展開されている。

ズィリャノフが整理しているように、これらふたつの詩はプーシキンの『預言者』が「預言者の召命、神による使命の局面であり、創造的過程理論の独特の展開」と位置づけられ、レー尔蒙トフのそれは「『この世における預言者』の局面であり、社会的コミュニケーションの問題、対話の劇的な性質、抒情的自意識の対話的緊張を問いかける局面」と想定することができる³²。レー尔蒙トフに至るまで、われわれのみてきた預言をめぐる詩群は（プーシキンを含め）あくまで神と預言者とのやりとりに限定されていた。プーシキンはそのなかで、「わたし」の視点で神からの召命の場面をえがきとり、そのことによって「預言者＝詩人」とみなされる素地を築きあげたことになる。ところがレー尔蒙トフの『預言者』では根本的に次元が転換されている。預言者は地上にくんだり、神託をはたそうとするのだ。だがこの預言者はあまりにも人間的であるために、その人間社会からつまはじきにされてしまう。この人間的な側面がレー尔蒙トフ本人のそれと同一視されることになり、両詩人による詩人と社会・民衆についての考え方をめぐって議論されることにもなる³³。レー尔蒙トフの預言者が「あまりにも人間的」であることについては、ドゥナーエフが「それにしても、全知の才能をもってして、人びとのなかにただ敵意と悪徳をみとめることしかできないのか」と、預言者としての責務に疑問を呈しているし³⁴、またそのことをズィリャノフはつぎのように言い換えている—「レー尔蒙トフの預言者はみずからの使命を裏切つてはいないだろうか？ 荒野にひとり離れゆき、神の遺訓をもちながら、それを地上の生きもののみ費やして、プーシキンの預言者に託されていた『言葉によって人びとの心を焼くがよい』という責務を放棄してしまうなどとは」³⁵。かような疑念を抱かせるほどに、レー尔蒙トフの預

³⁰ См.: Фохт. Лермонтов: логика творчества. С. 37-38; Дунаев М.М. Православие и русская литература. Изд. 2-е, испр., доп. В 6 ч. Ч. 1-2. М., 2001. С. 315.

³¹ См.: Фохт. Лермонтов: логика творчества. С. 38.

³² Зырянов О.В. Ещё раз о Лермонтовском «Пророке» (К проблеме кластерного подхода к лирическому интертексту) // Уральский филологический вестник. Серия: Русская классика: динамика художественных систем. 2013. №1. С. 47.

³³ 例えば、つぎを参照 — Миллер О.В. «Пророк» // Мануйлов В.А. (глав. ред.) Лермонтовская энциклопедия. М., 1999. С. 449.

³⁴ Дунаев. Православие и русская литература. С. 316.

³⁵ Зырянов. Ещё раз. С. 48-49.

言者は預言者らしくないのである。

ここでは、レールモントフの『預言者』の全体的な構図についてのべたのち、プーシキンとレールモントフの『預言者』にみられる一致点と不一致点を具体的に見てみたい。プーシキンの詩では神の啓示を預言者がうけるその瞬間までがえがきだされているが、レールモントフの詩では啓示をうけてからのち、下界において民衆に預言の声が聞き入れられずに追放され、人びとに愚弄される預言者の苦難がえがかれている。そこには啓示の前後をあらわす時系列上の繋がりがある。レールモントフの詩では第1連で全体の要点がまとめられている[Лермонтов, 212]。冒頭2行で自分が「預言者としての能力を永遠なる裁判官からあたえられた」といい、まさにプーシキンの詩でのべられていたように、セラフィムを介して神から預言者としての力をあたえられた経緯がきわめて手短かに要約される。そして第1連の後半2行でそれ以後の預言者としての生活がどのようなものであったか、「人びとの眼に敵意と悪徳を読みとる」日々がその後ずっとつづいている、と結論づけている。この言葉はこの詩においてこれ以降展開される内容を先どりしており、この詩全体の要約ともいえる。第2連以降、預言者としての能力を得たあとの生活が具体的にのべられる。

レールモントフの詩においてプーシキンの同名詩を想起させる箇所が何点かある。だがそれらはかならずしもプーシキンのそれと一致しているわけではない。前述の「預言者としての能力を永遠なる裁判官からあたえられた」という記述はプーシキンの詩の要約として完全に一致しているように見える。また、第6連で老人が子どもたちにいう「愚かにも、神が自分の口をつかって話しているんだと信じこませようとした」[Лермонтов, 213]という記述も、プーシキンの詩においてまさに預言者の口をつかって神託をのべさせるためにセラフィムの行為がおこなわれていたわけであるから、論理的に連関していると考えられる。だが第2連の「愛と真実のきよき教義を提唱しはじめた」[Лермонтов, 212]という言葉が、プーシキンの「言葉によって人びとの心を焼くがよい」[Пушкин, 31]という有無をいわせぬ極めて力強い神託と対応しているかということ、その印象にはいくぶん隔たりがある。プーシキンにおいてはいっさい内容にふれられず神託の述べ方に焦点があてられていたわけだが、レールモントフにおいてはその内容（「愛と真実」）に言及されている。そしてそこに付された形容辞「清き教義 чистые ученья」の印象は、魂を焼きつくすほどの圧倒的な力の印象との間に温度差を感じざるをえない。また、プーシキンにおける荒野の印象と、レールモントフにおけるそれとの間にも齟齬がある。もともとプーシキンにおいては「精神の渴望に疲れはて、暗い荒野をとほと歩いていた」場面から始まっていた[Пушкин, 30]。その荒野は孤独な印象をあたえ、「暗い мрачный」という否定的な形容詞によって特徴づけられていた。他方、レールモントフにおいて「荒野」は預言者の逃げ落ちてゆくべき場所であり、むしろ憩いの場という雰囲気をもつ。そこでは「神の贈る食糧」があたえられ、「神の遺訓がまもられていて、地上の生きものは預言者にたいしても従順」であり、「星ほしも預言者の話を聞き、

悦ばしげに光をはなつ」[Лермонтов, 212]。レールモントフにあつては「荒野」よりもむしろ、預言者をうけいれない閉鎖的な「町」の方が否定的に特徴づけられており、「騒々しい町 шумный град」と評価されている。

以上のような不一致感は両詩人における預言者（および詩人）の有り様^{よう}と、言葉への信頼というふたつの観点から解釈できるのではないだろうか。レールモントフにおいては神託の受取手である民衆との関係性が最重要であり、預言者が民衆との関係を構築できないことが最大の問題である。それにたいしプーシキンにおいては「言葉によって焼くがよい」という天命をうけた以上、相手（民衆）との関係性などに逡巡するよりも、自己の言葉にたいする預言者の絶対的自信が強く打ちだされることになる。

詩人の有り様についていささか単純化してのべるとすれば、一般にプーシキンの「詩人」は大衆から超然とした存在として認識されているようにおもわれる。それにたいしてレールモントフのそれはあくまで大衆との関係のなかで生きることを志向するもそのことをはたせず、その関係性のなかで苦悩しているようにみえる。プーシキンの『詩人によせて Поэту』（1830年）では、詩人は「きみは帝王 […], / 報酬はきみ自身のなかにある」とうたわれ [Пушкин, 223], 『詩人と民衆 Поэт и толпа』（1828年）で詩人は俗衆にむかって「とっとと失せろ、いったいどんな関係がある / この穏やかな詩人におまえらなど！ / […] わたしたちが生まれたのは靈感のため、/ うるわしい響きと祈りのため」だという [Пушкин, 142]。このように誇りたかく、民衆から超然としているのがプーシキンの詩人像であり、それゆえ『預言者』においても使命をうけた段階でその詩はひとつの結末となっている（たとえそれが四部作として構想されるも、第一部しか出版されなかったという説がある³⁶、としても）。このイメージはこの作品に至るまでのプーシキンの詩人としての生き方を肯定すべきものであり、それにお墨付きをあたえるものにもなっている。

これにたいし、レールモントフの詩人像は大衆・読者との接点のうえに成りたっており、大衆の無理解に苦しめられている。たとえば『詩人 Поэт』（1838年）では「ひよわな今の世にあつて詩人よ、おまえもこのように / 自分の使命を失ったのではないか」と詩人に語りかける [Лермонтов, 119]。「かつてはおまえの力づよい言葉のリズムある調べ」が「民衆に必要だった」が、いまや「おまえの単純で誇りたかい言葉はわれわれには退屈で / われらを楽しませるのは金箔と嘘いつわり」だという [Лермонтов, 119]。この詩において「嘲笑われた預言者よ」とよびかけられた詩人は、それでもなお「おまえはふたたび目覚めるか」と期待されているようにもみえていた [Лермонтов, 119]。だが3年後の『預言者』で詩人をめぐる状況はいつそう悪化し、民衆との断絶の思いはますます強くなっているようにみえる。ロシア文学においてはその後もおおくの「預言者」が詩のなかでえがかれるが、基本的にレールモントフのこの詩の状況をうけついで

³⁶ См.: Цявловский М.А. Статьи о Пушкине. М., 1962. С. 404-406.

かたちとなる。たとえばズィリャノフは19世紀末の詩人リドフ (К.Н. Льдов) の『預言者 Пророк』(1895年)において、地上での活動に疲れはて、民衆との断絶はおろか神とのあいだにも断絶を感じる預言者が、ふたたび神の啓示を求めるかたちでおわる筋立てを見出し、プーシキンの『預言者』の冒頭2行の状況に立ち返る連環構造を指摘している³⁷。ここにもわかるようにレールモントフ以降の預言者たちは地上での苦悩を決定づけられることになる³⁸。

最後に、プーシキンとレールモントフの『預言者』がいずれもその主題を特徴づけるように、第三者の言葉によって終えられている点に注目したい。プーシキンにおいては神が直接「わたし」に啓示をさずけ、命ずる言葉を投げかける場面でおわる。それは「言葉によって人びとの心を焼くがよい」という極めて強く、熱のこもった神の言葉である。この結末によって当然のことながら読者においては、預言者のその後の活躍が期待され、言葉の力にたいする信頼が強く意識される。そこでは言葉を民衆に届ける側の立場のみに視点が固定されており、民衆がどのようにうけとるかということではなく、預言者の言葉の力さえ強ければ民衆にそれは理解され、かれらの心を変化させることができる、という信念までも透けてみえる。他方、レールモントフの詩の結末では、老人たちが子どもたちに「わたし」に関する噂話をのべており、その言葉が「わたし」の耳に聞こえてくるかたちになっている。それは「あいつは誇りたかく、われわれとは慣れ親しまなかつた。愚かにもわれわれに信じこませようとした、神が自分の口をつかって語っているなどと [...]。みんながどれだけあいつを軽蔑していることか！」という極めて冷笑的な言葉である。

これらふたつの結末の対照点はどこにあるのだろうか。前者においては預言者自身の言葉の力にたいする信念が神の保証によって裏づけられたこととなり、みずからの言葉にたいする絶対的な信頼が決定的に打ちだされている。他方、後者では、預言者の言葉にたいする民衆の無理解と軽蔑が決定づけられている。預言者が「誇りたかさ」のせいで、貧しく軽蔑すべき外見に陥ることとなった、と嘲ける老人たちの言葉は、人間の外見の上っ面をたどるばかりでその内なる本質に迫ることはない。こうしてかれらの言葉は、一方では、物事の表層にしか目をむけない大衆の皮相さをあらわすことになり、読者にたいし言葉への不信を喚起する。レールモントフの詩的世界において言葉は、決定的には信頼されることがなく、そこから、言葉への信頼と不信という対立軸がふたつの詩の結尾に象徴的にあらわされていると読みとることができる。他方、べつの観点

³⁷ См.: Зырянов. Ещё раз. С. 51-53.

³⁸ その後の預言者をめぐる詩群については以下の論が参考になる—Битов А. Три «Пророка» // Вопросы литературы. 1976. №7. С. 145-174; Кресикова И. Четыре «Пророка»: от Александра Пушкина к Евгению Каминскому [http://www.relga.ru/Envion/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=3244&level1=main&level2=articles] (2019年2月11日閲覧)。また1840年代の詩人に預言者を自覚的に演じる詩人像をみてとった高橋の論も参考になる—高橋知之「プレシチューエフの青春：ペトラシエフスキー・サークルの『預言者』」『ロシア語ロシア文学研究』45号 (2013), 1-18頁; 高橋知之「小さな預言者：若きプレシチューエフと人格の構築」『スラヴ研究』63号 (2016), 79-109頁。

からみれば、預言者の「誇り」のせいで大衆との断絶へとむかうこの構図は、プーシキンの預言者にもまた降り掛かってくる問題である。それというのも、神の言葉によってあたえられたのは預言者としての「誇り」だったからである。そうだとするならば、レールモントフの預言者は、単純で誇りたかい言葉を信頼しえたプーシキンの預言者（=かつての自分自身）にたいする憧憬の念を表現しているようにもみえてくる。上記のとおり、レールモントフは『詩人』においても「かつての詩人の単純で誇りたかい言葉」が今の時代はうけいられない、と嘆いていた。その「かつて」というのが十数年間のニコライ一世の専制政治以前を指すものだとするならば、デカブリストの乱直後にあってなお詩人としての至極純真たる誇りを表明しえたプーシキンにたいする憧憬の念があらわされている、と考えられる。

むすびにかえて

よく知られているように、レールモントフは小説『現代の英雄』（1839-1840年）の主人公にペチョーリンという名前をあたえ、そのことによってオネガ河にたいするペチョーラ河のように、プーシキンの『オネーギン』（1825-1832年）との対照関係を示唆し³⁹、「自分たちの時代の象徴的人物像」を、時代にたいする皮肉としてえがきだした⁴⁰。詩『預言者』においてもレールモントフはプーシキンの同名詩との対照性を導入し、先人とのあいだで議論を闘わせている。そのさい、天上にあるかにもみえた預言者は現実のこの地へとひきずり降ろされ、社会とかかわろうとするもそこには「敵意と悪徳」しかみとめられず、社会の側からも追放され、そうした社会をまえに「言葉によって人びとの心を焼く」気概など自己のうちにはみとめられない。それどころかこの詩では、民衆にむかってかれが語りかける言葉はひとことも登場しない。ただ、人びとからのかれにたいする冷笑的な言葉がむなしく響くばかりである。

社会と断絶し、神の使命をはたそうとしないものは元来、預言者の名に値しない。そこにこの表題を冠したところには、「自分たちの時代の預言者」という皮肉な時代認識があらわれているに相違ない。

³⁹ См.: *Белинский. Полн. собр. соч.* Т. 4. С. 265.

⁴⁰ 筆者は『現代の英雄』において、前世代の英雄像を模倣せざるを得ないでいる同時代知識人の特性がアイロニカルに表現されている、と論じたことがある一拙論「『現代の英雄』と模倣性の時代の象徴的人間像」『ロシア語ロシア文学研究』41号（2009）、1-7頁参照。