

## 『罪と罰』における聖書モチーフの使用について

井 桁 貞 義

本稿はドストエフスキイの小説『罪と罰』の創作ノートおよび最終稿に現われる聖書起源のモチーフをまとめ、その問題点を指摘することを目的とする。

この作家が作品中に多くの聖書起源モチーフを使用していることは既に幾度も指摘されて来たことであり、そのうち例えばJ・スタイナーは〈福音書とパウロの書簡からのドストエフスキイの引用に関して、一つの特殊研究が出来るだろう〉としている。<sup>(1)</sup> しかしこうしたスタイナーの提言にもかかわらず、作品中に聖書モチーフを追うという作業はその後ソ連や欧米、日本において、客観的かつ厳密な形では思いのほか進められておらず、現在までの研究の集大成であり今後の研究の基礎となる今次の全集の註も、この問題については多くの遺漏を残している。『罪と罰』に関しては本稿の指摘するモチーフの半数足らずについて語られているのみである。<sup>(2)</sup> 本稿はそのような研究史上の欠を補おうとするものである。

本稿はこの作業を特に『罪と罰』について行なおうとするが、それは以下の理由による。すなわち周知のようにこの小説以前にもドストエフスキイの文章の中に聖書の語句の引用は何回か現われるわけだが、<sup>(3)</sup> 聖書モチーフが物語の中にシンボルとして使用され、小説構成上の有機的要素として組み込まれて意味をもち、それ故聖書が小説理解の上で重要な比重を備えてくるのは、『罪と罰』以降であろうと思われるのである。そのことはこの小説の創作過程で次のようにしておこる。作家はM.H.カトコフ宛の手紙で殺人者の物語について語り、〈神の真理、地上の掟〉が勝利を得る、とした。しかしこの時（1865年9月10～15日）殺人者の回心の道については明確な見通しが与えられず、問題は本稿に述べるように創作の最後の段階まで未決定のままに残されてゆく。その模索の初期段階で〈思い出が頭に浮かんでは消える。なぜ母が福音書、タリファ・クミを読んできた時〉という聖書モチーフがノートに書きつけられ(VII, 91), これを転換点として小説のトーンは宗教的色彩を濃くし、最初期に出て

いた〈元老院広場〉(VII, 34)に代表される、革命についての諸モチーフは表現面から消し去られてゆく。<sup>(4)</sup> やがて『悪霊』のエピグラフや『カラマゾフの兄弟』の「ガリラヤのカナ」へとつながる聖書モチーフの使用は、この小説の創作過程において作者の中に熟して出現したものであり、『白痴』以後のテキストに関して同様の作業を行なうという私の今後の課題のまず最初に、『罪と罰』から見ておきたいと考える。

本稿ではまたフォークロア・モチーフに注意が払われる。後に見るようにドストエフスキイの作品においては聖書モチーフにすぐ隣り合ってフォークロア・モチーフが響いているということが一つの重要な特徴としてある。世界の最近の研究動向の一指標として、ドストエフスキイの作品への神話学的アプローチということがあるが、<sup>(5)</sup> この視角で創作主体へと向かう研究においては、おそらく二つの方向が取られねばならないだろう。その一つは、小説中のモチーフが聖書起源のものであるのかフォークロア起源のものであるのかということの判定であり、もう一つは、両者がこの作家において非常に密接な関係をもって現われることについての統一的な意味の検討である。詳しく述べることは別の機会に譲るが、啓蒙主義およびロマン主義をその内容とするであろう西欧の近代精神の有様を描いた『地下室の手記』の構想を途中で放棄することになったドストエフスキイは、<sup>(6)</sup> おそらく、新たな神話体系の構築へと向かった。自然的な共同体を離れて主体として成立したこの《私》と、同様にもう一つの主体としてあるであろう《他者》たちによって構成されるこの世界において《われわれ》という人称はいかなる契機において成立し得るのか、こうした共同性への志向が、以後この作家の重要なテーマの一つとなるであろう。そのような展望の下に、本稿はこれまで〈神へ向かう精神の志向〉〈民衆へ向かう精神の志向〉という大きな概念によって考えられて来た問題に対して、小説中の具体的なモチーフを分析することにより新しい展望を拓くことを究極的な目的に据えている。そのための一つの予備的作業である。

以下、創作ノートに言及しながら、最終稿に現われる順に聖書モチーフを検討してゆくことにする。

i) *Сим покиванием глав не смущаюсь, ибо уже всем все известно и все тайное становится явным.* (14) 〈連中がうなずき合ってもまごつくことじゃない。なぜならもはや全ては人々に知られており、全て隠れたるものは明らかになるのだから。〉

И так не бойтесь их: ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узно. (Мат. 10, 26); Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы. (Лук. 12, 2)<sup>(7)</sup>

マルメラードフの告白の場面には幾つかの聖書モチーフが見られる。まずこれはマタイ或いはルカによる福音書からの正確ではない引用で、聖書では信仰を隠すなというイエスの命令である。

ii) *Се человек*; (14) 〈視よ、人なり!〉

Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек! (Иоан. 19, 5)

i) にすぐ続いて、マルメラードフが自分をキリストに擬して言う。

iii) *Живет же на квартире у портного Капернаума* (18) 〈仕立屋カペルナウーモフの住居で暮しています。〉

И, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском (Мат. 4, 13); Народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет. (Мат. 4, 16); Тогда Он, войдя в лодку, переправился обратно и прибыл в Свой город. (Мат. 9, 1)

カペルナウムは日本聖書協会訳ではカペナウムとされており、ガリラヤ湖北西岸の町の名である。ガリラヤ伝道の根拠地とされ〈己の邑〉と呼ばれる重要な土地である。ソーニャに間貸ししている仕立屋の一家とこの町の名との一致は既に研究者の注意を引いた。<sup>(8)</sup> 仕立屋の家族たちの病気は、イエスによる様々の奇跡を思い起こさせる。またカペルナウーモフの家で老婆の妹リザヴェータとソーニャは出会い、共に福音書を読む。ソーニャによるラザロの復活の朗読も、さらに小説の終りでの十字架の授受も、この部屋で行なわれる。

ところで、創作ノートで仕立屋の名前は Ухватов とされていた (VII, 109)。これはアフナーシェフの論文<sup>(9)</sup> に起源のある命名であると推測される。もとより《神話学》はロシアではグリム兄弟に代表されるドイツ・ロマン主義の影響下に19世紀前半に成立したものであるが、<sup>(10)</sup> ドストエフスキイがこのアフナーシェフの雑誌論文を読んでいて、《神話学》という概念を知っていたことが『スチェパンチコヴォ村』中の言及によって知られる (III, 135)。小説中、仕立屋の名前をウフヴァートフとすることにより、ソーニャの〈自分を殺

す〉行為は供物を捧げることとなり、ラスコーリニコフの回心は宗教的な清めと関連づけられよう。同時代人はこの名前のそうした隠された象徴としての意味を読み取り得ただろう (VII, 409)。Ухватов という名前はドストエフスキのフォークロア・モチーフの重要な一例であり、同時にまた最終稿でのКапернаумов という名の意識的な使用をも証明する。

iv) *Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много* (21) 〈いまおまえの多くの罪は赦される。なぜなら多く愛したから〉

А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много. (Лук. 7, 47)

マルメラードフのキリスト論中、キリストがソーニャを天国に迎え入れる時に言うだろうとされる言葉。聖書ではパリサイ人シモンの家でキリストの足に接吻し、香油を塗る罪の女にむかって言われる。マルメラードフの言葉の中でキリストが〈私はおまえを一度赦した〉と言うのはこのエピソードを指すのだろう。最初創作ノートに書き加えられた時は *за то, что* は *ибо* と書かれており、最終稿で聖書の文体に合わされた。мнози はもと много と書かれていたが、後に教会スラヴ語の形に直された (VII, 87, 88)。

v) *И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: «Господи! почто сих приемлещи?»* (21) 〈賢者達、智者達が言う、《主よ！なぜ彼等を受け容れるのか？》〉

Фарисеи же и книжники роптали, говоря: Он принимает грешников, и ест с ними. (Лук. 15, 2)

聖書ではイエスが取税人、罪人と共にいるのを見てパリサイ人や学者が呟く言葉であるが、小説でイエスに尋ねる言葉に変えられている。〈賢者〉〈智者〉が、律法を重んじイエスの教えと対立して、聖書では多く対になって語られるパリサイ人や学者を下敷としていることはおそらく間違いない。ここで動詞の形は、教会スラヴ語訳の該当箇所 глаголюще, приемлет をそのまま残している。

vi) *ни единый из сих сам не считал себя достойным сего* (21) 〈彼等のうち一人として自らそれに値すると考えていないから〉

Я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостойн называться сыном твоим. (Лук. 15, 21)

前項のパリサイ人や学者の眩きに答えてイエスが譬を挙げて罪の赦しを説く箇所。蕩児の帰宅として知られる場面である。

マルメラードフのキリスト論はこのように聖書起源のモチーフを幾つか含んでいる。創作ノート I の 6, 8, 12, 13 ページ (VII, 84~87) からこの挿話の形成を追うことができるが、最終稿に現われなかった聖書引用としては и ругахося сему (VII, 87) 〈彼を罵れり〉がマタイ 27, 44 を下敷にしている。また И скажут сильные: «Господи! мы то делали и то, а ты их берешь. (VII, 87) 〈強き者が言う「主よ、私達はあれもこれもした、があなたは彼等を迎え容れる」〉は蕩児の兄の言葉 (ルカ, 15, 29) に対応すると思われる。

さてフォークロアとの関係はここでも一つの問題を提起する。すなわちこの挿話の発想に 17 世紀後半に成立した「酔っ払いの天国入り」の物語が影響を与えているのではないかという問題である。<sup>[4]</sup> 1850 年代の終りから 60 年代初めにかけてこの物語は 3 回印刷されており、<sup>[4]</sup> ドストエフスキの眼に触れた可能性がある。死んだ酔漢の魂が天使によって天国の門まで運ばれるが使徒達は彼を天国に入れようとしなない。そこでペテロ、パウロ、ダヴィデ、ヨハネと酔漢との間に福音書を題材にした問答が交され、酔漢は使徒それぞれの誤ちを指摘することによって彼等を論破し、自分の天国入りの権利を主張する。最後にヨハネによって天国に迎えられ、大酒を飲む勿れという教訓をもって物語は終る。酔いどれが自己の権利を主張するという点で、物語の様相はマルメラードフのそれと対極にあると言ってもよいが、当時飲酒問題が社会的関心を集め、多くの小説がこれを題材としていた、<sup>[4]</sup> そうした中で着想されたマルメラードフの人物像を構成するにあたって、やはりおそろくかなりの拮据りをもって知られていたであろうこの説話が、マルメラードフのキリスト論に何らかの影響を与えたかもしれぬという主張は、<sup>[4]</sup> 確証という形では出ていないが考え合わせるべき重要性をもつと思われる。なお同じ物語を後年トルストイはパウロとの問答の部分削り、ルカ福音書中の語句をエピグラフに伴って民話集に収めた。

vii) *На Голгофу-то тяжело всходить.* (35) 〈ゴルゴダに登るのはつらい。〉

母からの手紙により、妹ドゥーニャがルージンの嫁になる決意をしたことを

知ってラスコーリニコフが呟く。他者の苦しみを身に受け、犠牲になるというモチーフはこの小説の多くの作中人物を水平に貫き、ゴルゴダの丘に向かうキリストの姿に収斂する。それを聖書モチーフと呼ぶとすれば、この小説中に現われる最も大きな聖書モチーフの一つであることは言うまでもない。これについては本稿 xxiii) および xxiv) を参照されたい。

viii) *духом немым и глухим полна была для него эта пышная картина* (90) 〈彼にとってこの壮麗な光景は啞と聾の霊に充たされていた〉

Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: дух немый и глухий! (Мар. 9, 25)

ラスコーリニコフが見るネヴァ河上のパノラマの場面である。マルコ福音書に語られる数々の奇跡のうちの一つで、霊に憑かれている息子の治癒の場面。〈鬼は何処に彼を執ふとも投げ出し、彼沫を噴き、歯を切み、体枯る。〉(マルコ, 9, 18) この症状は癲癇の発作にはかならない。<sup>[5]</sup>

ix) *успокой господь мертвым, а живым еще жить!* (184) 〈死者に安らぎを、生ける者にはさらに生を!〉

Но Иисус сказал ему: иди за Мною и представь мертвым погребать своих мертвецов. (Мат. 8, 22); Бог не есть Бог мертвых, но живых. (Мат. 22, 32); Но Иисус сказал ему: представь мертвым погребать своих мертвецов; а Ты иди, благовествуй Царствие Божие. (Лук. 9, 60)

〈死者に平安を〉という言葉はソーニャが父の追善供養に彼を招きにやって来た時に彼女にラスコーリニコフが言う。小説の後半の展開の全体を性格づける言葉と言えよう。聖書では弟子の一人が〈我に先づ往きて我が父を葬るを容せ〉と乞う時に言われる。老婆の死、マルメラードフの死と二人の若い男女の生との対比に微妙に響き合うと共に、不正確な引用はその背後に、ルカによる追加語句〈爾は往きて神の国を伝へよ〉を背負っていると考えられる。

x) *Этому тоже Лазаря петь.* (189) 〈ここでもまたラザロを歌わなくてはならない。〉

Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях. (Лук. 16, 20)

聖書を土台にしているが、普通に自分の運命を嘆く意に用いられた。またラ

ザロについての *духовный стих* は盲人が恵みを乞うて歌った。<sup>(16)</sup>

xi) *Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим?* (201) 〈ではあなたはやっぱり新しきエルサレムを信じていらっしゃるのですね。〉

И увидя я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я Иоанн увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, (Отк. 21, 1—2)

小説中、ポルフィーリイが発するこの問は本稿 xxv) に述べるエピローグでのラスコーリニコフの夢と対応している。ドストエフスキイの持つ新約聖書の黙示録のこの箇所には鉛筆で印がつけられている (VII, 380)。

xii) *И-и в воскресение Лазаря веруете?* (201) 〈それから、ラザロの復活も信じていらっしゃるんですか。〉

Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший (Иоан. 11, 43—44)

重ねてラスコーリニコフに問いかけるポルフィーリイのこの言葉は小説中ソーニャの朗読に対応してゆく。xxii) を参照。

xiii) *Бедные, кроткие, с глазами кроткими… Милые!… Зачем они не плачут?… Они все отдают… глядят кротно и тихо… Соня, Соня! Тихая Соня!* (212) 〈あわれな、柔和な人々、柔和な眼をした…かわいい女たち!…どうして彼女等は泣かないのか、なぜうめき声をあげないのか…彼女等は全てを与える…柔和に、静かに見ている…ソーニャ、ソーニャ! 静かなソーニャ!〉

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. (Мат. 5, 5); Но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом. (1 Пет. 3, 4)

кроткаяという語句はドストエフスキイが多用した幾つかの言葉の一つであり、гордый に対するものかと思われる。『貧しき人々』の最初の手紙でジェーヴシキンが女中のテレーザを評する言葉に Она женщина добрая, кроткая, бессловесная. とある (I, 16)。ペテロ第一の書中のような、柔和で沈黙がちな魂の美は、後期の同名の題をもつ中編に至るまで同じ結びつきをして繰り返し現われてくる。この言葉が、『罪と罰』において意識的な聖書起

源モチーフの使用であるかどうか問題だけれども、マタイ福音書中の〈地を嗣がんと〉という言葉は、本稿 xxi) を考え合わせる時、意味をもつように思われる。

xiv) *не стоите мизинца этой несчастной девушки, в которую вы камень бросаете.* (232) 〈あなたが石を投げているあの不幸な娘の小指にだって値しない。〉

Когда же продолжали спрашивать Его, Он возклонившись сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. (Иоан. 8, 7)

ラスコーリニコフがルージンに言う言葉は、姦淫の罪を犯した女に対するイエスの赦しを描いた部分が下敷となっている。小説中同じくソーニャに結びつけられているが、本稿 iv) のシモンの家の罪の女とここで言われる女とは聖書では同一人物ではない。

xv) *Юродивая! юродивая!* (248) 〈ユロージヴァヤだ! ユロージヴァヤだ!〉

если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. (1 Кор. 3, 18)

ユロージヴィを聖書起源のものとして扱うことは問題である。上記等の聖書中語句にこの現象の根拠を求めている研究者はある。<sup>17)</sup> これに対し holy fool archetype はキリスト教をその本質としては持たない、それはニーチェの言うディオニュソス的なもの、或いはグノーシス的なものから靈感を受けている、とする研究者がある。<sup>18)</sup> とすればここに挙げるのは疑問だということになる。もとよりユロージヴィはエジプトのサロイに起源を持ち、ロシアのみに特有の宗教現象ではないわけだが、ロシアにおいて非常に顕著な現象となったものであり、<sup>19)</sup> ドストエフスキイにおける フォークロア・モチーフの問題としてこれを取り上げる研究者がある。<sup>20)</sup> ドストエフスキイにあっては特に、ムイシキンや、やがて『悪霊』のマリア・レビャートキナに強く見られるように、既にソーニャにおいて《ユロージヴァヤ》は大地への信仰と結びついているという点が問題であり、その意味で本稿 xxi) と極めて密接な関わりを持っている。

xvi) *Она бога узрит.* (249) 〈彼女は神を見るであろう。〉

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. (Мат. 5, 8)



ソーニャがリザヴェータについて言う言葉である。山上の垂訓中の語句であり *узреть* はロシア語訳聖書で教会スラヴ語の形が残されたもの。

xvii) *был же болен некто Лазарь, из Вифании* (250) 〈病める者あり、ラザロと言う。ヴィファニヤの人であった〉

Был болен некто Лазарь, из Вифании (Иоан. 11, 1—45)

註(7)で述べたように、ラザロの復活の引用はわずかな箇所をのぞいて、現在のロシア語訳聖書と一致している。ドストエフスキイ所有の福音書では19—22, 23—28, 32—44の各節にインクや鉛筆で印がつけられている。今次全集の註(VII, 386)では、朗読に際してソーニャが4日間という言葉を強調するというモチーフの説明として、この朗読がラスコーリニコフの殺人から4日後に行なわれることになっているから、と書かれているが、それは誤りである。私の数え方でも、また大谷深氏の数え方でも、<sup>24)</sup> 朗読は殺人後7日目の出来事となる。この《4日》の強調は、全集註のもう一つの指摘、すなわち死の家で作家自身が4年間を過ごした、そのことを下敷にしているという説によって説明され得るのであろうか。

創作ノートにこのモチーフの出現するのはかなり遅く(VII, 165)、小説の終末のヴァリエーションとして福音書への接吻も考えられた(VII, 192)が、これは最終稿で大地への接吻に置きかえられることになる。

xviii) *тускло освещающая в этой нищенской комнате убийцу и блудницу, странно сошедшихся за чтением вечной книги.* (251—252) 〈奇妙なめぐり合せで永遠の書を一緒によむことになったこのみすばらしい部屋の殺人者と娼婦をぼんやりと照らしていた。〉

И увидел я другого Ангела, летящего по средине неба, который имел вечное Евангелие. (Отк. 14, 6)

Ибо Том же, Кто сказал: не прелюбодействуй, сказал и: не убей; посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона. (Иако. 2, 11)

Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие; Ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему (Мат. 21, 31—32)

〈永遠の書〉とは黙示録中の言葉である。この小説は初め殺人者を主人公と

した単相構造を持っていた。その後酔いどれを媒介にして小説世界が殺人者と娼婦との間に置かれ、さらにもう一つの小説の主人公であったスヴィドリガイロフが呼びこまれて現在見るような構造を得るに至る。聖書中で殺人者は *закон* を犯す *преступник* であり娼婦はヨハネを信じたために誰よりも先に天国に迎えられ、とされる。こうした聖書中の対立的概念がこの小説の基本構造の成立に深い関わりを持ったであろうことは推測される。

同時にソーニャはマタイ19, 19等と言われる愛の教えにそむいた罪人 *грешница* である (VII, 135)。ここには聖書中の対概念 *преступление-грех* が組み込まれている。

хix) *А ведь дети ... образ Христов: «Сих есть Царствие божие».*  
(252) <だって子供達はキリストの姿だものね。《神の国は彼等のものなり》>

пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное. (Мат. 19, 14)

ソーニャの妹ポーリャ達の運命についてラスコーリニコフが問いかける場面。

хх) *Да, ведь я божьего промысла знать не могу ..... И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать? <...> И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?* (313) <私は神様の御心を知ることにはできませんもの…それに何のためにそのような尋ねてはならないことを尋ねるのです。> <一体誰がわたしを、誰が生きるべきか、誰が生きてはならないかを決める裁き手にしたのです。>

Не судите да не судимы будете. (Мат. 7, 1; Лук. 6, 37; Рим. 2, 1. 14, 3, 4, 10, 13); Не станем же более судить друг друга. (Рим. 14, 13)

聖書中には互いに裁くな、というキリストの教えが幾度も述べられている。ソーニャが老婆殺しの犯人ラスコーリニコフの問いかけに対して言っているのはこのことである。

ххi) *Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил* (322) <今すぐ、たった今、行って四つ辻に立ち、跪きなさい。そしてまずあなたが汚した大地に接吻なさい>

Побеседуй с землею, и наставит тебя. (Иов 12, 8)

上に示したように聖書中に大地への志向は存在する。しかしソーニャのこの言葉を聖者起源のモチーフとして扱うのには大きな問題がある。

このことへの強い反対はカトリックの司祭グアルディーニから出されている。彼はそのドストエフスキイ論で、大地への志向を観念上のヒエラルヒーの最も下位に置き、ここからキリストへと上向する体系を描いて見せる。彼によればマリア・レビャートキナは自然的、異教的、ディオニュソスの、<sup>24)</sup> 神話的人物であり、彼女の語る神は生ける神ではない。そしてソーニャの上記の言葉に現われる大地に関して〈ここには救われることのない自然の深淵が、底しれぬ憂悶がある〉とする。<sup>25)</sup> 人間は自然的で直接的な対神関係を、キリスト教的なものに変えねばならないのだろう、と言うのである。この読み方はドストエフスキイの世界における大地のイメージと非常な隔りを見せるように思われるが、一つの典型的な見解と言うことはできよう。

スラヴ民族にはもともと空や天上への憧れは稀薄であり、宗教の基盤は大地にあったとされる。<sup>26)</sup> 大地は聖なるものであり、アフナーシェフの1865年の報告によれば〈おまえのような罪人の屍体は大地が受け容れまい〉という呪いの表現は広く見られ、14世紀のノヴゴロドの宗派стригольникиは、罪を司祭にではなく大地に告白せよという教義を持っていた。

さらにここで、ソーニャの言葉への直接的な影響関係を予想させる重要な例を指摘しておかねばならない。アフナーシェフはさらに続けて次のような風習を報告している——〈病気が直り健康になることは旧い言い方で神から救しを得る、と表現された。しばしば病人は四つ辻へ出て行き、俯伏せに身を投げる。そして母なる大地に疾患を癒してくれるように願うのである。〉<sup>27)</sup> (傍点原文隔字) こうした報告はソーニャの言葉に極めて近いものと言えよう。もしもドストエフスキイが註記(9)論文以後、アフナーシェフの神話学に注意を払っていたとすれば(本稿 iii)、この報告を目にとめ、小説のモチーフとして使用したという直接的影響関係さえも想定不可能ではないように思われるのである。

さてこのような大地のモチーフは一般にキリスト教とアニミズムの混在した形態と捉えられるものである。<sup>28)</sup> それに対し、このモチーフを積極的に正教内部の要素として、聖書に根拠を持つものとして捉えようとする反論が、パリ正教神学校の教授ザンデルから出されている。グアルディーニは知らないだろうが、とザンデルは反駁し、マリア・レビャートキナの聖なる大地についての言葉は、正教の聖餐式に歌われる歌詞をそのままパラフレーズしたものではないかとさえ思われる、と言っている。<sup>29)</sup>

両神学の根幹にも関わり、鋭い対立を見せる大地のモチーフの判定の問題を本格的に考察することは、本稿に設定した枠を越えてしまう。別の機会に中心テーマとして論じることになしたい。

xxii) *знаете ли, Родион Романыч, что значит у иных из них «пострадать?»* (348) 〈御存知ですか、彼等の或る者にとって《苦しむ》ということが何を意味するか。〉

Ныне радуюсь в страданиях моих в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которые есть Церковь. (Кол. 1, 24)

直接にはミコールカの属していたという分離派ベグーンについてのポルフィーリイの言葉である。聖書中には上記の箇所や、ピリピ書 3, 10 等にキリストと共に苦しむことを説いた言葉が見られる。と同時にここでもまたロシア民衆の信仰形態への志向が感じられる。創作ノート中には〈ロシアの民衆はいつもキリストのように苦しみました、とソーニャが言う〉というモチーフが見られる (VII, 134)。

小説中主人公の命名に、当時ジャーナリズムの大きなテーマだった分離派が影響していることは確かだろう。一方当初は下宿の主婦の名前だった《ソーニャ》(VII, 48) が、創作の中期以降娼婦に与えられる (VII, 106) のは、彼女の性格づけの深化に見合った意識的な変更であろう。ドストエフスキイの後期長編中に、正教神学の重要な概念 Премудрость という名を持つ 4 人の女性の系譜があることは既に詳しく研究されている。<sup>28)</sup> ラスコーリニキと対になったソフィアの使用は『罪と罰』創作過程の一つの事件であると言えよう。

ところでソーニャの言う〈苦しみによって罪を贖う〉というモチーフの起源を聖書に求めることができるかどうか問題であろう。聖書では罪なきキリストが多くの人々の贖いとして自分の命を与えるのである (第 2 コリント 5, 10; マルコ 10, 45; ロマ書, 等)。

創作ノート中の〈神はその強く愛し多くの望みをかける者に多くの不幸を与えるのです〉というソーニャの言葉 (VII, 150) は明らかにヨヴ記を下敷としたモチーフである。

xxiii) *Это значит, символ того, что крест беру на себя, хе-хе!* (403) 〈これはつまり、自らに十字架を負うことのシンボルだね、へ、へ!〉

кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною. (Мат. 16, 24; Мар. 8, 34)

ラスコーリニコフが自首に赴く直前にソーニャに別れを告げる場面で、ソーニャは二つの十字架を取り出す。そして糸杉の十字架(простонародный)を彼の胸にかけ、自分はリザヴェータの銅の十字架をかける。〈人もし我に従い来らんと欲せば、己をすて、己が十字架を負いて我に従え〉というイエスの弟子達への言葉は、ここでラスコーリニコフの口から微妙なニュアンスをもって引用され、この小説の根幹に関わる重要な聖書モチーフの一つとなる。

xxiv) *Одно видение мелькнуло пред ним дорогой, но он не удивился ему; он уже предчувствовал, что так и должно было быть.* (406)  
 〈道の途中で一つの幻が彼の前にひらめいた。しかし彼はその幻に驚かなかった。既にそれはそうあるだろうことを予感していたのである。〉

И неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Любное, по-Еврейски Голгоф. (Иоан. 19, 17)

「ロシア報知」に連載されたこの小説は1866年11月号で、現在私達の見える形での第6章第6節、すなわちスヴィドリガイロフの自殺までが語られ、最終回を待つことになった。最終回での小説の結末について作者は最後まで未決定の形で持ち越し、その構想に変更のあったことが12月9日、12月13日の編集部への手紙によって知られる。

もともとこの小説の終幕にはかなり早くから種々のヴァリエーションが用意されていて、それは二つのモチーフ群にまとめられる。すなわち、火事場における功業=罪の償いによる殺人者の復活 Пожар (награда ему). (VII, 134, 135, 148, 149等) およびキリストの幻を見るというモチーフ Видение Христа. (VII, 135, 137, 139, 148, 152等) とである。両者は最後まで作者のプランに存在した (VII, 166, 173, 198等)。終幕のヴァリエーションとしてはさらに、ソーニャとドゥーニャによる裁判 (VII, 192) や二人による見送り (VII, 198) などが構想され、小説の最後の一行に、ロマ書11, 33からの言葉を示す、というモチーフも考えられた (VII, 203)。

最終稿でラスコーリニコフの復活は小説の外へ、エピローグへと移されるが、そこで《火事》のモチーフは以前の功業とされ、裁判での減刑の理由として用いられる。ここで注目したいのはもう一つの《キリストの幻》のモチーフである。創作ノート中に〈ソーニャは彼の後についてゴルゴダへ。〉 (VII, 192) あるいは〈ゴルゴダ。彼はソーニャを見なかった。〉 (VII, 198) とあることから、ラスコーリニコフの自首への歩みは明らかにゴルゴダへ向かうキリストの姿と

関連づけられていよう。前項に見たようにラスコーリニコフは己れの十字架を負い、キリストのあとに続いてゴルゴダに向かうのである。その彼の前に閃めく《幻》とはキリストの姿にほかならないのではないだろうか。全集の註で、創作ノート中のこのモチーフは福音書朗読に変えられた、とされている(VII, 409)のは疑問で、おそらくこの両者は別系統のモチーフである。作家は創作ノート中のこのモチーフを最終稿で、表現面に現われないシンボルとして使用したと考えるべきではないだろうか。《幻》はこれまで論じられることがなかったが、重要な問題であるように思われる。

xxv) *Ему грезилося в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язвы* (419—420) 〈病気の間に彼は夢を見た。全世界が何か恐ろしい、見たことも聞いたこともない疫病の犠牲となるように定められた。〉

ラスコーリニコフのシベリアの夢は狭義にはいわゆる西欧近代のインディヴィジュアリズムや社会主義の運命を語ると考えられるが、この夢の下敷としてヨハネ黙示録がある。本稿 xi) のポルフィーリイの問いかけにつながるモチーフであり、《新しきエルサレム》に至る道を語る黙示録第8章からの文章がラスコーリニコフの夢に対応する。ドストエフスキイが黙示録を時代の状況と関連づけて捉えていたことは、彼の手元の聖書の黙示録13, 11の横に《социализм》, 17, 9の横に《цивилизации》, 17, 11の横に《общечеловек》と書き込みのあることから立証される(VII, 399)。

xxvi) *Шла уже вторая неделя после Святой; стояли теплые, ясные, весенние дни* (420) 〈復活祭が過ぎてからもう2週目のこと、暖い、晴れた春の日が続いていた。〉

エピローグで、愛が二人を復活させる(421)ということが起こるのは、復活祭後2週目のこととされている。これもまた、聖書のキリスト復活と平行に置かれたモチーフである。

xxvii) *Там была свобода и жили другие люди, совсем не прихожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его.* (421) 〈あちらには自由があり、ここの人々と全く違った人々が住んでいた。あちらでは時間そのものが止まり、まだアブラハムと彼の羊の群の時代が過ぎていないかのようだった。〉

Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: «сделаетесь свободными»? (Иоан. 8, 33)

ラスコーリニコフの回心の起こるイルトゥイシ河岸のモチーフは『死の家の記録』から殆どそのままに持ち込まれたものである (IV, 178)。そこでキルギス人達は自由な人々とされていたが、『アブラハムの時代』という言葉はなく、聖書中の《自由》と結びつけられるのは『罪と罰』においてである。

以上、本稿では小説『罪と罰』に現われる聖書起源のモチーフを出来る限り拾うことに努めたが、見落しているものも多くあるにちがいない。大方の御教示を待ちたい。

- 註(1) G. Steiner. Tolstoy or Dostoevsky. An Essay in the Old Criticism. New York, 1959; Second Printing, 1971, p. 301.
- (2) См. Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского в 30 т., т. VII, Л., «Наука», 1973. 以後この全集からの引用については本文中カッコ内に巻数および頁数を示す。そのうち『罪と罰』最終稿テキストの引用に際しては VI を略し頁数のみで示す。
- (3) См. «Зимние заметки о летних впечатлениях», «Маша лежит на столе» (В кн. «Неизданный Достоевский». «Наука», 1971, стр. 173—175), и проч.
- (4) 『罪と罰』創作ノートの復元には多くの問題がある。30巻全集における復元への疑問、各メモの内容的な順次性の論理に関しては早大ロシア文学会第2回研究発表会「『罪と罰』研究 (その1)」(1975年5月24日)で報告した。より詳しくは別の機会に述べたい。
- (5) 拙稿「ドストエフスキイ研究展望・その1」(「比較文学年誌」第11号, 1974年)参照。
- (6) ドストエフスキイとロマン主義の関係の問題設定については日本ロシア文学会関東支部研究発表会(1975年11月22日)で述べた。また拙稿「ドストエフスキイ研究展望・その2」(「比較文学年誌」第12号, 1975年)を参照されたい。
- (7) 1849年にトボリスクで与えられた聖書は1823年のロシア聖書協会訳のものである。これは1822年に完成され、その後廃棄されたもので、1862年に現在見る訳文で完成された新約聖書と語句の異なる箇所が幾つかある。『罪と罰』中、ラザロの復活の箇所をはじめ、引用にあたって作者はほとんどの場合1862年版訳を用いている。そこで本稿も1862年版の該当箇所と対照することにし、また、教会スラヴ語版から引用されている場合は特にその旨言及してゆく。
- (8) М. С. Альтман. Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского. В кн. «Достоевский и его время». Л., «Наука», 1971.
- (9) А. Афанасьев. Религиозно-языческое значение избы славянина. «Отечественные записки», 1851, № 6.

- (10) А. И. Баландан. Мифологическая школа. В кн. «Академические школы в русском литературоведении». М., «Наука», 1975.
- (11) В. П. Адриановой-Перетц в сб. «Русская демократическая сатира XVII века» М.-Л., АН СССР, 1954, стр. 210, 275. Афана́сьевは同じ物語を18世紀初頭の成立と言っている。Народные русские легенды, собранные А. Афанасьевым. Лондон, 1859, стр. 171.
- (12) 上記アフана́сьевに加えて《Русская беседа》, 1859, № 6; Памятники старинной русской литературы. Вып. II, 1860.
- (13) Ф. М. Евнин. Роман Преступление и наказание. В кн. «Творчество Ф. М. Достоевского.» М., АН СССР, 1959.
- (14) Л. М. Лотман. Романы Достоевского и русская легенда. «Русская литература», 1972, № 3. ここでロートマンは賢者や智者を使徒たちと解釈しているが、V) に述べたことからそれは疑問である。
- (15) 新谷敬三郎氏「啞と聾の霊・ドストエフスキイの《自然》」(早大比較文学研究室月例研究発表会1975年10月25日)による。
- (16) М. С. Альтман. Использование многозначности слов и выражений в произведениях Достоевского. «Ученые записки Тульского педагогического института», 1958, т. XI.
- (17) 中村喜和氏「瘋癲行者覚書」(「言語文化」第6号, 1970年)。
- (18) E. M. Thompson. The Archetype of the Fool in Russian Literature. «Canadian Slavonic Papers», XV, 1973, No. 3.
- (19) G. P. Fedotov. The Russian Religious Mind. Cambridge, Massachusetts, 1966.
- (20) G. Gibian. Dostoevskij's Use of Russian Folklore. In: Slavic Folklore. A Symposium. American Folklore Society. Philadelphia, 1956.
- (21) 大谷深氏「『罪と罰』における時間と空間」(「天理大学学報」第47輯, 1966年)
- (22) 註記(19)書中でフェドートフがディオニュソスとロシア神話中のヤリーロ神とのパラレル性を指摘している点は、マリアの言葉を考えるうえで重要である。
- (23) R. Guardini. Der Mensch und sein Glaube. Versuche über religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen. Leipzig, 1932; Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. München, 1951. 1932年のものが入手困難なので両者の関係を審らかにしない。
- (24) Fedotov, *ibid.*
- (25) А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865.
- (26) Gibian, *ibid.*
- (27) Л. А. Зандер. Тайна добра. Проблема добра в творчестве Достоевского. Посев, 1960. なおこれより先に英語版(1948)仏語版(1952)が出されている。
- (28) Там же, стр. 63—98.