

レスコフ『不死身のごロヴァン』試論

深瀧 雄太

1. はじめに

1.1. 本稿の問題意識

ニコライ・レスコフ(Николай Семенович Лесков, 1831-1895)について語られるとき、そこにはしばしば「ロシア」ないしは「民衆」の語が組み込まれている。その端緒を開いたのは、おそらくマクシム・ゴーリキー(Максим Горький, 1868-1936)の「レスコフ論」(1923)だ。この論考は、それまで文壇での評価が芳しくなかったレスコフを再評価したもののだが、この中でゴーリキーは、レスコフと「民衆」の関わりに繰り返し言及しながら、レスコフを「生の諸現象を広くとらえ」、「日常生活における謎を深く理解し」、「ロシア語についての繊細な知識」を有する点で大作家たちをも凌駕しており、¹「よそからの影響を全く受けていない、この上もなく独創的なロシア的作家」と位置づけている。²

研究者もまた、基本的には以上のレスコフ像を引き継いでいると思われる。例えば、レスコフ研究者のストリャローヴァは、「ロシアの生の相矛盾する資質をたいへん深く理解することができ、民族的特徴の独自性を洞察することができ、民衆の精神的な美しさの特徴を生き生きと形象化することができたレスコフは、ロシア文学の前に新たな地平を切り開いた」と述べ、³ やはり「ロシア」や「民衆」を作家理解の鍵概念としている。また彼女は、『芸術は、能う限り民衆の(美)の全特徴をとどめておくべきであり、そうする義務さえある』と確信しているレスコフは、ただ「完全なる愛」に依拠した自身の道徳的な献身的行為に励まされる「義人」(праведники)のポートレートを書いた」と述べ、⁴ レスコフが「民衆の(美)」の典型として「義人」を描いたことも示唆している。なお、「完全なる愛」(совершенная любовь)とは、おそらく短編『不死身のごロヴァン』(Несмертельный Голован, 1880)の表現を借用したものであり、また「義人」とは、レスコフが特に 1880 年代に集中的に描き出した肯定的な人物像のことである。これらについては、のちほど本稿で再び触れることになるだろう。

確かに、レスコフの作品にはロシアの民衆の生(人生/生活)を描いたものが少なくなく、この点を作家の創作の特徴の一つとして指摘することは可能である。もっとも、私の考えでは、レスコフを語るこれまでの言葉は、「ロシア」や「民衆」といった概念への全面的な依拠に留まってきた。概括的な視点から見たとき、レスコフが繰り返し民衆を描いたとの指摘は誤りではないにせよ、その民衆の像がレスコフの創作においてどのような意味や機能を持つのかという点は、個々の作品の分析を積み重ねながら検討していかなくてはならない。ところが、従来のレスコフ研究は、題材やモチーフとしての「ロシア」や「民衆」への着眼にほとんど終始し

¹ Горький М. Н. С. Лесков. // М. Горький. Собрание сочинений в 30 томах. Т. 24. М.: ГИХЛ, 1953. С. 235.

² Там же. С. 237.

³ Стрялова И. В. Н. С. Лесков. // Рассвет реализма («История русской литературы в 4 томах». Т. 3.) Л.: Наука, 1982. С. 796.

⁴ Стрялова И. В. Лесков и Россия. // Н. С. Лесков. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 1. М.: ТЕРРА, 1996. С. 97

ており、個々の作品におけるそれらの意味や機能については、なお考察の余地を残していると考えられる。

1. 2. 本稿の対象:「義人」を描いた作品としての『不死身のゴロヴァン』

以上のような問題意識に基づき、本稿では、先ほど言及した短編『不死身のゴロヴァン』再考を試みる。その前に、ここでもう一度「義人」について確認しておこう。

反復となるが、「義人」とはレスコフが描いた肯定的な人物像の総称であり、特に 1880 年代の作品に顕著に見られる文学的形象である。私の見る限り、「義人」の定義は現在に至るまで統一されていない。様々な研究者が様々な定義しており、そのどれもがある程度の確からしさを持っている。⁵ もっとも、「義人」を厳密に定義することが目的ではないため、本稿の議論においては、既に述べたような「肯定的な人物像(またその総称)」という概略的定義で差し支えないと判断する。

ただし、レスコフの「義人」に対する態度についてはやや丁寧に見ておきたい。レスコフ文学と「義人」のかわりについては、すでに文学史的事実として定着しつつあるが、その経緯等については、特に本邦の文献において十分な言及が見られないからである。

レスコフは 1880 年ごろ、「義人」を描いた作品を立て続けに発表し、1880 年 3 月には、「義人」を描いた作品集『三人の義人とシェラームル』(Три праведника и один Шерамур, 1880)を刊行した。⁶ 以下、便宜的にこの作品集を『義人シリーズ』と表記する。

『義人シリーズ』の冒頭には「作者から読者へ」と題された序文が付けられている。この序文は、「私」たるレスコフが、ピーセムスキー⁷と交わした会話を思い出すところから始まる。レスコフに対し、ピーセムスキーはこう述べる。「私は[実際に]目にするものを書くが、目にするのは醜悪さばかりだ。さらには、「私は自分の魂の内にも、君の魂のうちにも、汚らわしさを除いては何も見えないというのに、いったい私に何ができるのか」。[VI:642]⁸

⁵ 「義人」について、研究者たちは次のように述べている。①ブーフシュタブ:「[義人に共通の特徴は]素朴な心、隠せぬ心、先鋭化した良心、悪と妥協できない能力」。Бухштаб Б. Я. Н. С. Лесков (1831-1895) // Н. С. Лесков. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. М.: Правда, 1973. С. 27. ②ゴリヤチキナ:「善への、真実の探求への、窮地に陥った者の庇護への志向」が特徴的で、「自らを余すところなく人々に差し出す闘士」、「不撓不屈の性格の人物」。Горькина М. С. Волшебник слова. // Н. С. Лесков. Повести и рассказы. М.: Детская литература, 1981. С. 26. ③セミョーノフ:「生活が苦境にあるにも関わらず、真実と公正さを探る人々」。Семенов В. С. Николай Лесков: время и книги. М.: Современник, 1981. С. 126. ④トロイツキー:「明確な民族的諷刺特徴の創造、精神の純潔と全人類的魅力の点で優れた人物」、「頑固に、自己犠牲的に『生の重荷』を携え、絶えず真実を固持する準備のある人物」、「善および[……]道徳的理想に対する自然発生的な志向を具現している[人物]」。Троцкий В. С. Очарованный родной землей. // Н. С. Лесков. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. М.: Правда, 1981. С. 22.

⁶ 『三人の義人とシェラームル』に収録された作品は、『頑固者』(Однодум, 初出は『週刊新時代』誌, 1879年)、『ビッグミー』(Пигмей, 初出は『市民誌』, 1876年)、『陸軍学校修道院』(Кадетский монастырь, 初出は『歴史報知』誌, 1880年)、『ポーランドにおけるロシア人民主義者』(Русский демократ в Польше, 初出は『歴史報知』誌, 1880年)、『シェラームル』(Шерамур, 初出は『新時代』誌, 1879年)の5点である。

⁷ ピーセムスキー(Алексей Феофилактович Писемский, 1821-1881)は、19世紀中葉のロシアで活躍した小説家、劇作家。代表作は長編『千の魂』(Тысяча душ, 1858)。ほか、長編『小市民』(Мещане, 1877)なども発表している。

⁸ 本稿では、レスコフの作品や書簡等を引用する場合、原則として『レスコフ 11 巻集』(Лесков Н. С. Собрание сочинений в

以上のピーセムスキーの、ロシア社会の現状に対する嘆きの言葉を受けて、レスコフは次のように思案する。

【引用 1】「[……] 一体、本当に私の魂の中にも、彼の魂の中にも、他のロシア人の魂の中にも、『ごみ屑』以外のものは何も見出せないのだろうか？ 一体、かつて他の作家たちの芸術家のまなざしが見て取った、全ての善良で良いことは、単なる作り事であり戯言なのだろうか？ それは単に悲しいというだけではない。それは恐ろしいことである。民衆の信じている通り、三人の義人がいなければ町がまったく建てられないというのなら、我が読者よ、私の魂の中とあなたの魂の中で息づいているのが、ただごみ屑ばかりであって、そんな土地が一体どうやって成り立つのだろうか？」

私には、それは恐ろしくもあり、耐え難くもあった。それで私は義人を探しに出たのである。『欠いては町も成り立たない』という義人を、せめて三人だけでも見つけ出さないうちは、腰を落着けまいと心に誓い、私は探しに出たのである。[……][VI:642-643]

上掲の引用部でレスコフは、「町」——それは「社会」に近い意味を持つだろう——が成り立っている以上、「ごみ屑」や「醜悪さ」の範疇には収まらない、少なくとも「三人の」「義人」が存在すると信じ、これを探し出すことを宣言したのである。いうまでもなく、ピーセムスキーの悲観的社会観への反例を示すために、である。レスコフが「義人」を描いた経緯は、およそ以上のようなものであった。

「義人」に関して 2 点付言しておこう。第一に、レスコフの言う「三人の義人」とは、具体的な人物が想定されたものではないということである。それは、ある種の理念型として提示された「正しい／正義にかなう人物」の総称だと考えられる。

第二に、レスコフは『義人シリーズ』を刊行したあとも、「義人」を描き続けているということである。例えば、1880 年 11 月に発表された短編『不死身のゴロヴァン』もまた「義人」への関心から執筆されている。その証拠に、『不死身のゴロヴァン』の副題は「三人の義人に関する物語より」(Из рассказов о трех праведниках)となっている。したがって、1880 年に刊行された『義人シリーズ』には収録されていないものの、『不死身のゴロヴァン』もまた「義人」を描いた作品として位置づけることができる。そのほか、1880 年代後半にも「義人」を描いた短編『哨兵』(Человек на часах, 1887)などを発表していることから、レスコフが 1880 年代にわたり、ジャンルとしての「義人シリーズ」を書き続けたことがわかる。

本稿で「義人」に着目するのは、レスコフがその描出を自身の創作方針とすることを明確に宣言しており、かつ実際にそれを執拗に描いたからである。この点で、「義人」は作家の創作の核心部を成す重要な形象と

11 томах. М.: ГИХЛ, 1956–1968) を使用し、出典を[巻:頁]の形で示す。巻はローマ数字で、頁はアラビア数字でそれぞれ表記する。なお、『レスコフ 11 巻選集』はウェブサイト Русская Виртуальная Библиотека でも公開されており、本稿の執筆に際しても参照している。[<https://rvb.ru/leskov/toc.htm>] 2021 年 7 月 12 日最終閲覧。

見ることができる。「義人」がどのように描かれているのかを作品に即して検討することで、これまでのレスコフ評を再考する契機としたい。

「義人」を扱った作品はいくつもあるが、すでに述べたように、本稿では『不死身のゴロヴァン』を取り上げる。というのも、この作品の主人公ゴロヴァンがレスコフの「義人」の典型例と考えられているからである。本稿の「はじめに」で触れたストリャローヴァのほか、レスコフ研究者ブーフシュタプも「レスコフの作中人物たちの中で、とりわけ『正しい』のは『不死身のゴロヴァン』、すなわち同名の物語の主人公である」と述べている。⁹ 続けてブーフシュタプは、この主人公について、「彼の主たる特質は、献身的な慈悲深さと人々に対する際限のない思いやりである」と指摘している。¹⁰

以下、「義人」の典型例と見なされてきた『不死身のゴロヴァン』の主人公ゴロヴァンに着目し、「献身的な慈悲深さ」や「際限のない思いやり」が特徴的な彼の人物像をさらに詳しく分析する。またこれを通じて、「義人」ゴロヴァンがいかなる価値体系を表出しているのかを考えてみたい。

1.3. 短編『不死身のゴロヴァン』について：設定とあらすじ

作品分析に移る前に、対象の作品について簡単に確認しておこう。作中の基本的な設定は下表に整理した通りである。

舞台	オリョール。レスコフの出身地でもある。
時代	19世紀前半。具体的な年代の確定は困難だが、農奴解放令(1861年)以前であることは間違いない。
主人公	ゴロヴァン。元は農奴であったが、エルモーロフ将軍に引き立てられ、自由身分への道を開く。
語り手	「私」。作者レスコフに近いと思われる男性。

上記の通り、本作品は作者と思しき男性「私」を語り手としており、語り手「私」が、自身の幼少期の記憶や印象、また親族や周辺の人物の回想や証言をもとに、ゴロヴァンにまつわる半ば信じがたい出来事や「実際に起こったこと」として語ったものである。「私」の眼目は、一貫したストーリーを提示することよりも、ゴロヴァンという「ほとんど神話」的な域にある人物像を語りだすことにあると思われる。もっとも、「ゴロヴァンにまつわる謎の提示とその解決」というプロットを措定すれば、本作のストーリーは脚注に記したように整理でき

⁹ Бухштаб, Н. С. Лесков(1831-1895). С. 27.

¹⁰ Там же.

るだろう。¹¹

1. 4. 先行研究

『不死身のゴロヴァン』に関する従来の言説を整理すると、それらはおおよそ2つに大別することができる。第一に、主人公の「自己犠牲」や「チャリティー(的行動)」に着目したもので、ストリャローヴァ¹²や、米国のレスコフ研究者マクリーン¹³の言説がこれに相当する。第二に、本作品で様々に描かれる「宗教」や「信仰」に着目したもので、これについてはセミョーフ、¹⁴ イリンスカヤ、¹⁵ マクリーン¹⁶による言説が確認できる。

この2点に即して、以下実際にゴロヴァンの人物像を分析していくが、これらの先行研究については、必要に応じてそのつと言及することにする。

2. ゴロヴァンと〈贈与〉

2. 1. 〈贈与〉としての「自己犠牲」「チャリティー」

まず、第一の点、すなわち「自己犠牲」「チャリティー」の観点からゴロヴァンの人物像を見てみよう。ストリャローヴァは「人々に対する『完全な』、『同胞への』愛によって動かされるオリョールの百姓ゴロヴァンは、恐れを持たずに自己犠牲的な援助を実行する」と述べ、¹⁷ その根拠をオリョールで疫病が発生したときのゴロヴァンの行動の描写に求めている。彼女の念頭にあるのは、作中の以下の場面であろう。

¹¹ 『不死身のゴロヴァン』のストーリー(あらすじ)は、以下の通り。オリョールに暮らすゴロヴァンは酪農で生計を立てている。丈夫であり、民衆から「不死身の」とあだ名されていた。そんなゴロヴァンには、民衆いわく、ひとつの「罪」(грех)があった。彼は、家族のほかにも、血縁的にも法的にも関わりのない女性パーヴラと暮らしていたのである。パーヴラは夫と離別したのち、ゴロヴァンのもとに来たのだが、民衆はそんなパーヴラを指して「ゴロヴァンの罪」と呼んでいた。

あるとき、ゴロヴァンの前にフォティという一人の男が現れる。彼こそ、聖者の奇蹟によって快感をもたらされたという噂があった。フォティは、ゴロヴァンに会うたび彼に理不尽な態度を取るが、ゴロヴァンはそれにも怒ることなく従順に対応し、フォティに金を与えさせる。二人の間に何か隠された関係があることが示唆されたが、それがゴロヴァンの生前に明かされることはなかった。ゴロヴァンは「オリョールの大火」の際、ついに焼死する。誰かの命か、あるいは誰かの財産を守ろうとしてのことだったという。

さて、その後「私」は、ゴロヴァンに関して残された謎について、その真相を知ることになる。それを語ったのは「私」の祖母であった。祖母によれば、第一に、フォティこそパーヴラの夫であった。第二に、ゴロヴァンとパーヴラは、フォティが彼女のかつての夫であったことを認識していた。フォティを認識したため、2人は法的には婚姻可能な状況にあったにも関わらず、生涯結婚することはなかった。第三に、ゴロヴァンとパーヴラには性的な関係は一切なく、したがってゴロヴァンにはいかなる「罪」もなかった。以上の「事実」を聞き知った「私」は、信じがたいことだと述べながらも、「彼ら2人を励ました」のは「完全なる愛」だったのだと思い巡らせた。

¹² *Стрлярова И. В. В поисках идеала: творчество Н. С. Лескова*. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1978. С. 188.

¹³ Hugh McLean. *Nikolai Leskov: The Man and His Art*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1977, p. 359.

¹⁴ Семенов, Николай Лесков. С. 132.

¹⁵ *Ильинская Т. Б. Русское разговорие в творчестве Н. С. Лескова*: монография. СПб.: Изд-во Невского института языка и литературы, 2010. С. 139-147.

¹⁶ McLean, *Nikolai Leskov*, p. 363.

¹⁷ *Стрлярова. В поисках идеала*. С. 188.

【引用 2】[……]どうも彼 [=ゴロヴァン]は、医術か何かを知っていたか、あるいは自分では知っていると考えているようだった。というのも彼は、自分で調合した『カフカース風軟膏』を病人の腫れた患部に塗布していたからだ。[……]彼は疫病に罹った者のぼろ家に臆することなく入っていき、感染者に、新鮮な水ばかりか、[貴族]クラブ用のクリームのとれに残った、とれたてのミルクも飲ませてやっていて、この点で病人と健常者に対する彼の奉仕は、目を見張るものがあった。[……]彼は、何本もの瓶を持ち、ぼろ家からぼろ家を駆け回った。それは、ガラス瓶から水を注いで瀕死の状態にある者の乾ききった唇を潤したり、あるいは人生という劇がここですっきり終わり、臨終を遂げた役者に死という幕が下りたときには、[その者の家の]戸にチョークで十字架をかけてやったりするためであった。

それ以来、これまでほとんど知られていなかったゴロヴァンは、この地域一帯で広く知られるようになった。そして、彼に対する民衆らしい好奇の視線が数多寄せられるようになったのである。[VI:365-366]

18

上掲の場面でゴロヴァンは、自分が疫病にかかることも辞さず、患者の家々を回り、病人に水やミルクを飲ませてやっているが、前述のストリャローヴァはこれを指して「自己犠牲的な援助」と述べているのである。ブーフシュタブの言う「献身的な慈悲深さ」や「人々に対する際限のない思いやり」も、上掲のゴロヴァンの行動を念頭に置いていると考えられる。

作中の語り手によれば「死に絶え行く者はみな、最後の瞬間まで、喉を潤したいと思って」おり、「それこそが病人の要求した、というよりも懇願したというべき、時間がかからず、苦しみもない介護であった」[VI:363]。むろん、感染する可能性があるために、「喉を潤す」というごく簡単なことも「危険だったばかりか、ほとんど不可能」なことであった[VI:364]。以上の語りは、ゴロヴァンの「自己犠牲的な行動」が、自己満足的な性格のものというよりも、患者の願望に沿ったものであり、その意味で適切なものであったことを暗示している。

また研究者マクリーンは、「チャリティー」(charity)の観点からゴロヴァンの人物像を捉えている。彼の考えでは、「義人」の義人性(righteousness)は「もともと原始的な(生物学的)形態」である「チャリティー」、すなわち「パンを与え、食べ物を与える」という行為によって示されることがある。¹⁹ マクリーンは、『不死身のゴロヴァン』にもそのような描写が見られると考えており、その根拠を作中の以下の箇所を求めている。

【引用 3】彼は、分離派か何かと考えられていた。だが、それはまだ重要ではない。なぜなら、オリョールでは当時、あらゆる多様な信仰がたくさんあったからだ。[……]この人たちはみな、自分の信徒集団[の教え]を固持し、ほかのあらゆる信仰をきっぱりと非難した。彼らは祈祷や食事のときには互いにま

¹⁸ 下線は引用者による。以下本稿では、特段の断りのない限り、引用部の下線はすべて引用者が付したものである。

¹⁹ McLean, *Nikolai Leskov*, p. 359.

じりあわず、ただ自分たちだけが「正しき道」にいると理解していた。ゴロヴァンはというと、あたかも、最上の道について本当のことはまったく何も知りさえしないでもいうかのような振る舞いをしていた。それで彼は、えり好みせず、頼んできた人には誰に対してもパンをちぎってやった。そして彼は、招待されればどんな席にもついたのであった。駐屯隊のユダヤ人ユシユカに対してさえ、彼は子供のためにミルクを与えた。しかし、この最後の振る舞いの非キリスト教的側面には、ゴロヴァンに対する民衆の愛によると、なにか言い訳に足るものがあった。つまり人々はこう洞察したのである。ゴロヴァンは、ユシユカを丸め込み、裁きの際に言い逃れを可能にする、ユダヤ人が丁寧に保管している「ユダの唇」か、それとも、ユダヤ子どもの渴きを鎮め、ワインを飲まなくてもよくなる「毛髪の生えた野菜」を、彼から手に入れたかったのだ、と。[VI:373]

上掲の下線部に注目すると、確かにゴロヴァンがパンやミルクを他者に与えていることがわかる。なおゴロヴァンは、引用 2 において疫病にかかった患者たちの家を訪れては水やミルクを与えていたが、その行動もマクリーンの言う「原始的な」形態での「チャリティー」といえるかもしれない。

いずれにせよ、ここまで確認した 2 つの引用部から、ゴロヴァンの善良な行動が「与える」という行為を通じて形象化されていることが確認できる。しかも、ここでいう「与える」行為は、金銭ないしは対価を前提とするものではない。それはむしろ、自分自身の利益や見返りを求めない、無私の行為に近い。その意味で、ここまでに見てきたゴロヴァンの行動はより抽象化して〈贈与〉的行動だと見なせる。²⁰「義人」としてのゴロヴァンの行動は、〈贈与〉という点で特徴を持つと考えることができるのである。

2.2. 〈贈与〉に関わる二つの問題

いま、「義人」ゴロヴァンの行動が〈贈与〉的であることを述べた。ただし、〈贈与〉の概念を導入する際、考慮しなくてはならないことが少なくとも 2 つある。それは、①〈贈与〉の動機がどのようなものだったのか、また〈贈与〉に対する返礼があったかどうかという点と、②〈贈与〉行為がどのような対象になされているのかという点である。

上記①について、贈与論の先駆者マルセル・モース(Marcel Mauss, 1872-1950)の議論を想起しよう。著書『贈与論』(Essai sur le don, 1923-1924)においてモースは、「贈与」という行為が「与える義務」「受け取る義務」「返礼の義務」の 3 つからなると述べている。²¹ ここでモースは、無私の行為と考えられる「贈与」行為が連続と継起することで、最終的には「交換」の構造に帰着することを指摘しているといえる(「[……]交換のアルカ

²⁰ 本稿では、『不死身のゴロヴァン』の主人公ゴロヴァンの行う贈与行為、またレスコフの作中人物に見られる贈与行為を指すときに〈贈与〉という表記を用いる。他方、一般的な意味での贈与行為を指し示す際には、「贈与」という表記を用いる。

²¹ マルセル・モース／森山工訳『贈与論』岩波文庫、2014 年、101 頁。

イックな形態、すなわち、贈り物を与え、それにお返しをすることからなる贈り物の交換を見いだした²²)。

「贈与」を社会構造の面から捉えるモースの観点からすれば、「贈与」の動機は基本的には問題にならないのだが、本稿で扱っているのは文学作品の中で作中人物が行う〈贈与〉である。そのため、主人公ゴロヴァンの〈贈与〉に何らかの動機があったのかどうかは、やはり検討する必要があるだろう。また、動機の有無やその内容にかかわらず、ゴロヴァンが自身の〈贈与〉に対して何らかの返礼を受けているのかどうかについても合わせて検討することにする。

また上述②について、「贈与」は所属する共同体の内部において、顔なじみの相手に対して行われる場合もあれば、自分にとって未知の他者に対して行われる場合もある。では、ゴロヴァンの〈贈与〉はどのような相手になされているのだろうか。この点を検討した上で、ゴロヴァンの〈贈与〉の特徴、またその人物造形について考えてみよう。

2. 2. 1. 〈贈与〉の動機と返礼の有無：語り に即して

ゴロヴァンの〈贈与〉の動機については作中では明示されていない。それは『不死身のゴロヴァン』の語り の構造に起因するものだと考えられる。本作は第三者的人物「私」による語り で進行するが、この「私」は作品内世界に従属した、人格を持つ人物である。かなりの程度語り を自在にコントロールしているとはいえ、それは「私」が、神の視点を有した全知全能で無色透明な語り手であることを意味しない。語り手「私」は、自身の知りえた情報(周辺人物の日記や証言)に基づいてゴロヴァンの言動を語り、反面、直接的には知れない作中内人物の内面についてはほとんど踏み込んで語らない。したがって、ゴロヴァンの〈贈与〉における動機は、本作においては基本的には語られておらず、ゆえにそれを知ることもできないのである。

語り手の「私」自身、ゴロヴァンの内面を推し量りかねている節がある。語り手は、疫病の流行のような「共通の災厄」の際には民衆の中から「度量の大きな英雄」、「恐れを知らず、自己犠牲的な人間」が出てくるものであり、ゴロヴァンはその一人であると述べているが[VI:364]、これはゴロヴァンの個人的動機を括弧に入れ、彼の行動をもっぱら社会状況、すなわち構造的側面から説明したものといえる。ゴロヴァンの人物像や彼にまつわる出来事を「神話的／伝說的」と形容する²³ 語り手は、主人公の内面の語り を意識的に回避しているのではなく、それを推し量ることのそもそもの困難さに圍繞されているのかもしれない。

確かに、本作の根底には「義人」としてのゴロヴァンを描くというコンセプトがあると考えられるから、この点をふまえれば、彼の行動に利己的な動機よりも利他的／無私的な動機を見いだす方が解釈としては自然である。それでもなお、徹底して語り に即して検討する限り、ゴロヴァンの内面は不透明であり、それを語る

²² 同上、298頁。なお、『贈与論』の訳者の森山工も「モースの論考には、この贈与と交換とが、ある意味で混ざり合っており、「贈与が交換に転化し、交換が贈与に転化するその場面に[モースは——引用者注]目を凝らしているように見える」と述べている(森山「訳者解説」、同上、478-479頁)。

²³ 『不死身のゴロヴァン』第1章の冒頭で「彼その人はほとんど伝説であり、彼に関する語は伝説である」と語り手は述べている。[VI:351]

ときには常に留保の余地が残存していると言わねばならない。ゴロヴァンの〈贈与〉は基本的には肯定的なものとして語られているが、〈贈与〉する動機そのものが明快な形で提示されることはないということをここで確認しておきたい。

次の検討項目に移ろう。ゴロヴァンの〈贈与〉に対する返礼はあったのだろうか。返礼についても直接的な形で描かれているとは言いがたいのだが、「病人に対する看護への返礼」についていえば、おそらく存在しない。なぜなら疫病にかかったものは必ず死ぬとの語りがあからだ。

【引用 4】 [……]病人は「俊足で」、つまりすぐに死んでいった。そのほうが農民にとっても都合がよかった。苦しみは長いものではなかったが、回復した者がいるという話は聞かなかった。病気にかかった者は、ただ一人を除いて、「俊足で」死んだ。[VI:363]

ゴロヴァンが、例えば自己の行動に対して精神的な満足感を覚えていたのだとすれば、それもまたある種の返礼と見なせるかもしれない。もっとも、彼の内面が直接的には描かれていないことは先ほど見た通りである。

また関連して、引用 2 中に、ゴロヴァンが病人だけでなく「健常者」に対しても「奉仕」したとあったことを思い出そう。ここでいう「健常者」が具体的に何を指しているのかは推測するほかないのだが、おそらくは病人を持つ「家族」を指していると思われる。ゴロヴァンは、病人に対して飲み物を与えることで、病人その人に「奉仕」をしたわけだが、それと同時に、その「家族」の者が実現しえなかった「介護」を代行するという形で「家族」の思いも満たしたといえる。もしくは、「健常者」を「疫病に罹り亡くなった者を持つ残された家族」と見ることも可能であろう。この場合、ゴロヴァンの「奉仕」とは、残された家族に対する物質的支援、あるいは慰めなどの精神的支援を指すことになりそうだ。

もっとも、ゴロヴァンが「健常者」に対しても〈贈与〉したことが語られている一方、「健常者」の側からゴロヴァンに対する返礼の描写は見当たらない。作中の描写の外でゴロヴァンへの返礼がなされた想定することは十分可能であるが、作中の語りに即していえば、本作ではもっぱらゴロヴァンの〈贈与〉する側面が強調されているようにも思われる。少なくとも、モースが強調したような「贈与と返礼」という一連の過程への関心と描写は、本作においては希薄だといえる。

2.2.2. 〈贈与〉の対象：柄谷行人の議論に即して

ゴロヴァンの〈贈与〉がどのような相手になされていたのかを検討する。例として、やはりゴロヴァンが病人に献身的な介護をしたエピソードを取り上げよう。語り手は、事の始まりと終わりを語る際、次のような興味深いディテールを提示している。

【引用 5】「不死身の」とゴロヴァンが呼ばれるようになったのは、彼が「エルモーロフの牛」とその子牛を連れ、オルリク川に臨む地所にたった一人で住み着いた、最初の年であった。[VI:362]

それ以来、これまでほとんど知られていなかったゴロヴァンは、この地域一帯で広く知られるようになった。そして、彼に対する民衆らしい好奇の視線が数多寄せられるようになったのである。[VI:366]

語り手によれば、ゴロヴァンがカフカースから戻りオリョールに再び住み着いたとき、彼は「たった一人」であり、彼のことは「これまでほとんど知られていなかった」。この語りをつまみえれば、ゴロヴァンは、彼の方にも「ほとんど知られていなかった」であろう人間を対象に〈贈与〉としての献身的介護を行ったことになる。

ゴロヴァンが〈贈与〉を行った「ほとんど知らない人間」を、批評家の柄谷行人の議論に即して〈他者〉と呼ぶことにしよう。柄谷は『探求 II』(1989)所収の論考「世界宗教をめぐる」の中で、「他者」の概念を〈異者〉と〈他者〉に識別している。〈異者〉とは、一見すると共同体にとって異質に思えるけれども、実際にはその共同体の利益や理念を先取しており、最終的にはその共同体に包摂される存在のことである。柄谷は、〈異者〉は「共同体の同一性・反復のために要求される存在であり、共同体の装置の内部にある」と述べ、続けて「共同体は、スケープゴートとしてそのような異者を排除するし、またそれを「聖なるもの」として迎え入れる」と言っている。²⁴ 対して〈他者〉とは、決して共同体の論理や共同体意識に回収されることのない存在である。〈異者〉が「超越者であったり、おぞましい(アブジェクトな)ものであったりする」のに対し、〈他者〉は「むしろありふれた存在である」。²⁵ しつこいようだが、柄谷自身の言葉に即して確認しよう。

【引用 6】「他者」は、異者が実は内在的であるのに対して、外在的(超越的)である。それは超越者ということを意味するのではなく、いかなる意味でも自己または共同体に対して異質であり、後者の“疎外”や“理想化”として在るのではないということの意味している。「他者」は聖なるものではないし、不気味でもない。だが、親密でもない。²⁶

ゴロヴァンが介護した病人たちは、彼にとっては「聖なるもの」でも「不気味」でも「親密」でもない、ただの「ありふれた他者」であるように思われる。言い換えれば、彼の献身的介護＝〈贈与〉は、何らかの共同体意識に基づくものではないのだ。

ゴロヴァンの〈贈与〉が柄谷の言う〈他者〉に対してなされるということは、実は先の引用 3 にも示されていた。すでに見たように、ゴロヴァンは「えり好みせず、頼んできた人には誰に対してもパンをちぎってやり」、

²⁴ 柄谷行人『探求 II』講談社学術文庫、1994年(単行本は1989年)、237頁。

²⁵ 同上。

²⁶ 同上、252頁。

「招待されればどんな席にもつくのであった」。彼のこのような〈他者〉志向の態度が、信仰共同体ごとに自閉する人々の性向と対比されるように示されていた。ゴロヴァンの〈他者〉志向は、引用 3 中の以下の箇所¹に顕著に示されていると考えられる。

【引用 7】駐屯隊のユダヤ人ユシユカに対してさえ、彼は子供のためにミルクを与えた。しかし、この最後の振る舞いの非キリスト教的側面には、ゴロヴァンに対する民衆の愛によると、なにか言い訳に足るものがあった。つまり人々はこう洞察したのである。ゴロヴァンは、ユシユカを丸め込み、裁きの際に言い逃れを可能にする、ユダヤ人が丁重に保管している「ユダの唇」か、それとも、ユダヤどもの渴きを鎮め、ワインを飲まなくてもよくなる「毛髪の生えた野菜」を、彼から手に入れたかったのだ、と。[VI:373]

ユダヤ人に対して「さえ」という表現から、ユダヤ人／ロシア人／キリスト教徒といった民族的／宗教的な範疇を前提にそれぞれを分類しようとする語り手の思考が見て取れる。このような思考は、語り手のみならず、ゴロヴァンを取り巻く民衆の内にもある。だからこそ民衆たちは、「ロシア人」であり「キリスト教徒」であるゴロヴァンが、自分たちにとって相いれることのない〈他者〉に対して行う〈贈与〉行為に「なにか言い訳に足るもの」を見いだそうとするのだ。言い換えれば彼らは、ゴロヴァンの〈他者〉志向を容易には受け入れることができない。彼らは、ゴロヴァンの〈贈与〉が単にありふれた〈他者〉のために行われたものだとは考えられないのである。民衆にとってユダヤ人はある種の「敵」であり、他方でロシア人／キリスト教徒であるゴロヴァンは「味方」である。このような前提を持つ民衆たちは、ゴロヴァンの行動をぜひとも「敵」を迫害するか、あるいは「味方」に益するものとして解釈したいのである。

上掲の引用部に至って、ゴロヴァンは民衆にとってなじみのない存在ではない。彼らにとってゴロヴァンは、もはや自分たちの共同体のために行動する〈異者〉的な、ほとんど英雄的存在となっている。いずれにせよ、民衆たちの共同体志向とゴロヴァンの〈他者〉志向は、対照的な形で示唆されているのである。

2. 2. 3. ゴロヴァンの〈贈与〉の特徴

ここまでの議論を整理しておこう。ゴロヴァンの「義人」的特徴を指し示すために、先行研究では主人公の「自己犠牲的／チャリティ的」行動に着目してきた。本稿ではそれを、見返りを求めない無私的行為、すなわち〈贈与〉として一括することを提案し、「義人」ゴロヴァンを〈贈与〉する人物像と見なした。その上で、ゴロヴァンの〈贈与〉がどのように描かれているのかを、①〈贈与〉の動機と返礼の有無、②〈贈与〉する対象という 2 点に即して考察した。その結果、①についてはゴロヴァンの動機が明示的には示されておらず、また〈贈与〉に対する返礼についても直接的には語られていないことを確認した。また②については、ゴロヴァンの〈贈与〉が〈他者〉に対してなされていると述べた。

以上のことからわかるのは、ゴロヴァンの〈贈与〉が、モーシ的な「贈与＝交換」の循環モデルでは捉えきれ

ないものであるということだ。またそれは、共同体内部での互酬的贈与とも違うものである。ゴロヴァンの〈贈与〉は、共同体意識を前提とせず、〈他者〉へと向かう点に特徴があると思われる。

なお、ゴロヴァンは〈贈与〉だけを行う人物ではない。彼は自由身分になったのち、エルモーロフ將軍から譲り受けた牛を飼育して、酪農を営む。

【引用8】 ゴロヴァンが最初にやるべきこととして考えたのは、彼ら[=ゴロヴァンの家族]全員の身代金の支払いであった。だが、そのためには金が必要だった。その才覚があれば、彼は料理人としても、菓子屋としてもやっていただろう。だが、彼は別のこと、すなわち酪農を好み、「エルモーロフの牛」の助けを借りてこれを実際に始めた。彼がそれを選んだのは、彼自身がモロカン教徒だったからだという意見もあった。[……]

酪農経営は大成功だった。3年経ったあたりで、ゴロヴァンはすでに2頭の牝牛と1頭の牡牛を抱えており、のちに3、4と増えていった。そして彼は、母親の身代金を支払うのに十分な金を稼いだ。それから毎年、一人ずつ姉の身代金を支払っていき、彼ら全員を連れ戻した。[VI:359-360]

ゴロヴァンは貴族クラブ向けに上質なクリームやミルクを提供していたと作中で明記されているように[VI:355]、彼は市場経済にも見事に適応し、家族を解放するための身代金を獲得している。彼は家族のために商品交換を行うこともあれば、〈他者〉に対して〈贈与〉を行う人物としても描かれている。注意しなくてはならないのは、ゴロヴァンがただ一つの行動原理だけを有しているわけではないということだ。複数あるそれらの行動原理は、あくまでも時々状況に応じて前面に現れたり後景に退いたりするに過ぎない。例えばゴロヴァンの場合、「共通の災厄」(疫病の蔓延)のときには〈贈与〉が前景化すると考えればよい。このとき、前景化していないほかの行動原理は後景に退くのであって、消失するわけではない。

ただし、商品交換とゴロヴァンの行う〈贈与〉には、共同体意識に縛られない行為であるという隠れた共通点がある。むしろ、共同体意識を前提とした商品交換の場面を想定することも可能ではあるが、商品交換の原則は、共同体原理を離れた自由な個人相互の契約である。商品交換もまた、ある意味で〈他者〉を相手とした営為と考えることが可能なのである。

2.3. 民衆の贈与観

本節の終わりに、ゴロヴァンを取り巻く民衆たちの贈与観についても確認しておきたい。これまでの議論からも示唆されているように、民衆の贈与観は、ゴロヴァンが行う〈贈与〉と対照的なものとなっている。先ほど引用7で確認したように、ゴロヴァンがユダヤ人に対して〈贈与〉した事実を、民衆たちは自身の論理に即して解釈していた。ゴロヴァンが〈他者〉としてのユダヤ人に〈贈与〉していたにも関わらず、民衆たちは、ゴロヴァンがユダヤ人から財(「ユダの唇」「毛髪が生えた野菜」)を獲得する目的でミルクを与えたのだと考えた。

これは、彼らがゴロヴァンの贈与行為に交換の動機を見いだしたことを意味している。

このように、共同体意識の強い民衆たちは、互酬的贈与(モース的「贈与＝交換」)観を有していると考えられる。そのことは作中の別の箇所からもわかる。ここで再び、オリョールで疫病が流行したときのエピソードに目を向けよう。ゴロヴァンは病人に自己犠牲的な援助を惜しなかつたが、言うまでもなく、その過程で彼自身も病気にかかるリスクがあった。そして実際、彼は罹患していた。左足に病気の症状が出始めていたのだが、ゴロヴァンは大胆にも鎌でその足を切り落とす。そしてこれを川に投げ込んだのである(作中第6章)。

【引用9】彼は鎌の柄を取って、再びしゃがみ込み、もう片方の手でふくらはぎを伸ばすや、一振りでこれを切り落とした。この偉人によって切り落とされた肉片は、[……][ゴロヴァンが]オurlリク川に投げ飛ばした。そして彼は両手で傷口を締め付け、横に倒れた。[VI:370]

以上のゴロヴァンの行動を、民衆たちは以下のように半ば呪術的に解釈する。

【引用10】このことを聞いた者たちは、こう推量した。ゴロヴァンはそれをなにか意味があつてやったのだ、彼は、人々を気にかけて疲れ果てていたものだから、そういう形で疫病に対して自分の体の肉片を投げ込むことで、その肉片が供物(жертвца)として、ロシア中の川を流れ、オurlリク川からオカ河へ、オカ河からヴォルガ河へと、広大なカスピ海へ至るまでの大いなるルーシ全土を経めぐるようにしたのだ。これにより、ゴロヴァンはすべての人のために苦しんだわけだが、彼自身はそれによって死ぬことはなかつた、なぜなら彼の手元には薬剤師たちの命の石があり、それゆえ彼は「不死身の」人間だったからである。[VI:371]

民衆の考えでは、ゴロヴァンは疫病の鎮静化を企図しており、そのための「供物」として自身の足を切り落とし、川に投げ込んだ。いま私は「呪術的」という言葉を使ったが、その意味を柄谷行人の議論に即して明らかにしておこう。柄谷の著書『世界史の構造』(2010)において、「呪術」は「互酬交換から説明すべきである」ことが述べられ、その後「呪術とは、自然ないし人間を、贈与(供犠)によって支配し操作しようとする」との定義が与えられる。²⁷ 上掲部の引用部に見られる民衆の発想は、まさにこの意味で「呪術」的なものであり、したがって民衆たちは、ゴロヴァンの行動を「贈与＝交換」の次元で捉えているといえる。

繰り返そう。ゴロヴァンを取り巻く民衆たちは、共同体意識に基づく互酬的な贈与観を有している。そしてそれは、『不死身のゴロヴァン』という作品において、「義人」ゴロヴァンの(他者)志向的な(贈与)と対比される形で描かれているのである。

²⁷ 柄谷行人『世界史の構造』岩波現代文庫、2015年(単行本は2010年)、81頁。

3. ゴロヴァンと信仰／宗教

ここまで、ゴロヴァンの人物像を〈贈与〉の観点から再考してきた。本節では『不死身のゴロヴァン』に見られる信仰／宗教に関する語りに着目し、それがゴロヴァンの人物像といかに関わっているのかを検討する。

3.1. 「モロカン教徒」と呼ばれるゴロヴァン

先に言及した先行研究について、ここで改めて確認しよう。セミョーノフは、「ゴロヴァンが作中でモロカン教徒(молокан)と呼ばれている」と述べたのち、「精神において彼は自由なキリスト教徒、すなわち異端者(еретик)である」こと、またゴロヴァンの信仰が正教会とは相いれない(「ゴロヴァンは教会の儀式とは縁がない」)ことを指摘している。²⁸

「精神において[……]自由なキリスト教」、「異端者」、正教会との懸隔についてはひとまず措き、差し当たり「モロカン教徒」という点に着目しよう。ゴロヴァンとモロカン教徒との結びつきについては、確かに作中でも語られている。例えば、引用 8 中に次のような記述があった。「彼は別のこと、すなわち酪農を好み、「エルモーロフの牛」の助けを借りてこれを実際に始めた。彼がそれを選んだのは、彼自身がモロカン教徒だからだという意見もあった」[VI:359]。もっとも、あくまでもこれは民衆の「意見」である。ゴロヴァン自身が実際にモロカン教徒であると判断するだけの根拠は、作中にあるのだろうか。

この点については、イリインスカヤの論考が参考になる。やや錯綜した彼女の考えを整理すると、『不死身のゴロヴァン』において「モロカン教徒」のモチーフは次の 3 通りの仕方で用いられている。すなわち、①「アネクドートの」ないしは「ナイーブで幼稚な」連想、②正教会とは異なる信仰の提喩的表現、③作者の知識や理解に基づく判断の 3 つだ。²⁹ 例えば、「ゴロヴァンが酪農を好み、ミルクを売るのは、彼がモロカン教徒であるからだ」という民衆の「意見」は、①のような連想として説明できる。³⁰

他方、②に関して、イリインスカヤ自身は端的に次のように述べている。「モロカン教の信仰に通じていない人々の噂にとって、「モロカン教徒」という言葉はまさに「異教徒」(иноверец)を意味していた」。³¹ つまり彼

²⁸ Семенов. Николай Лесков. С. 132. なお「精神において自由なキリスト教」や「異端者」といった表現は、保守派の歴史家／批評家ビョートル・シチェバリスキー(Петр Карлович Шебальский, 1810-1886)に宛てて書かれた 1875 年 7 月 29 日付のレスコフの書簡で使用されたものである。[X:412]

²⁹ Ильинская. Русское разноречие в творчестве Н.С. Лескова. С. 139-147.

³⁰ 「モロカン教」の名前の由来について、黒川知文は「肉食禁止期間でも牛乳(ロシア語で「モロコ」(молоко))や乳製品を自由に食べていたことからその名が来ている」と述べている。黒川知文『ロシア・キリスト教史:土着と服従と復活』教文館、1999 年、170 頁。またヨコタ村上孝之は、以上の説のほか、「モロカン教徒自身はこの呼称を、ペトロの手紙「生まれたばかりの乳飲み子のように、混じりけのない霊の乳を求めなさい」(手紙 1, 2 章 2 節)に根拠があるとしている」とも述べている。ヨコタ村上孝之「古儀式派とセクト」、阪本秀昭、中澤教夫(編著)『ロシア正教古儀式派の歴史と文化』明石書店、2019 年、359 頁。いずれにせよ、「モロカン教徒」である根拠を「酪農を好み、ミルクを売る」点に求めるのは、イリインスカヤの言う通り「偽りの語源学(ложная этимология)」である。Ильинская. Русское разноречие в творчестве Н. С. Лескова. С. 140.

³¹ Там же. С. 142.

女は、ゴロヴァンは文字通りの意味で「モロカン教徒」なのではなく、作中で見られる彼の非正教徒的な言動全般を指すときに「モロカン教徒」という言葉が比喩的に使われていると考えている。また③は、ゴロヴァンがカフカースに送られたり、エルモローフ将軍に引き立てられたりしている設定に着目したものである。おそらくイリンスカヤは、③を挙げることで、作者レスコフが「カフカースは、なによりもモロカン教徒とドゥホボール教徒を追放する土地であった」³² という作品外の歴史的事実をふまえていることを指摘しようとしているのである。

以上の分析から、イリンスカヤは「レスコフの主人公には、いかなるセクト的傾向も欠如して」おり、『不死身のゴロヴァン』において「モロカン教徒は、この上もなく可変的で転変する調子で描かれている」と結論する。³³ 明瞭には述べられていないが、彼女の考えはゴロヴァンを文字通りの意味でのモロカン教徒とは見なさない立場に近い。

彼女の指摘はおそらく正しい。ゴロヴァンの信仰は「モロカン教徒」という範疇には収めがたいものなのだ。では、彼の信仰は実際にはどのようなものだったのだろうか。この点を検討するために、いま一度作品テキストに立ち返ることにする。

3.2. 種々の信仰に対するゴロヴァンの態度

まずは引用3の一部を再掲しよう。

【引用 11】 彼は分離派か何かと考えられていた。だが、それはまだ重要ではない。なぜなら、オリョールでは当時、あらゆる多様な信仰がたくさんあったからだ。[……]この人たちはみな、自分の信徒集団[の教え]を固持し、ほかのあらゆる信仰をきっぱりと非難した。彼らは祈禱や食事のときには互いにまじりあわず、ただ自分たちだけが「正しき道」にいと理解していた。ゴロヴァンはというと、あたかも、最上の道について本当のことはまったく何も知りさえしないとでもいうかのような振る舞いをしていた。それで彼は、えり好みせず、頼んできた人には誰に対してもパンをちぎってやった。そして彼は、招待されればどんな席にもつくのであった。[VI:373]

上掲の引用部は、ゴロヴァンの「義人」的行動としての(贈与)について考察した前節でも取り上げているが、この箇所は信仰という点でも示唆的である。上掲の引用部で2種類の下線で示したように、ゴロヴァンとその他の民衆は、信仰の態度という点で対照的に語られている。信仰共同体ごとに自閉し、互いに他を排除する人々に対し、ゴロヴァンはそのような自閉性を持たない。彼は信仰に対してある種無頓着なのである。

ゴロヴァンは他者との付き合いにおいて彼らの信仰その他を問わない。それは、「最も評判の悪かった」

³² Там же. С. 145.

³³ Там же. С. 146.

「自由な思想家」で「天文学者」とも呼ばれている男アントンと交際していることからもうかがえる。

【引用 12】 だが、ゴロヴァンにおいて全く理解しがたかったのは、彼が、あらゆる実際の資質を考慮して、最も評判の悪かった銅細工職人アントンと交際していたことである。この人はまさしく神聖な諸問題においては誰にも同意せず、神秘の獣帯のようなものを導き出したり、何かでつちあげてきえいたりした。[……][アントンは]一度ならず竿で突かれ、糞や死んだ猫を投げつけられたりした。だが、彼は何にも気にせず、突かれたことに気づいてもいなかった。[……]アントンは打たれ、馬鹿と呼ばれた。[……]ゴロヴァンはというと、知性は十分足りていたのに、天文学者[=アントン]と交際していただけでなく、彼を馬鹿にもしなかった。[VI:373-374]

上掲の引用からもわかるように、「神聖な諸問題においては誰にも同意せず」、「神秘の獣帯」に目を向けるアントンは、民衆から「馬鹿」として蔑まれ、半ば迫害されている（「一度ならず竿で突かれ、糞や死んだ猫を投げつけられたりした」）。引用部には含めていないが、ここで語り手は、アントンが「ダニエルの70週がロシア帝国を予言したものとは認めず」、「驚の翼」について、盃について、アンチキリストの刻印について、まったく非正教的に理解していた」とも述べている[VI:374]。この点に関して先述のイリンスカヤは、アントンが「まったく非正教的に理解していた」ものを「民衆の宗教性の顕著な部分を構成している幻想」と称した上で、彼が「自由な思想家」と呼ばれているのはそうした「民衆」的な「幻想」からかけ離れた考えを持つからであろうとの見解を示している。³⁴ ゴロヴァンは、そうした事情を知ってか知らずか、アントンと平然と交際し、彼と共に天体観測もしている。対して、民衆からすれば、彼がアントンのような「馬鹿」と付き合っていることは、「全く理解しがた」いことなのである。

さて、アントンをも含む「多様な信仰」のいずれにも属さず、かといってそれらとの関わりを断つわけでもないゴロヴァンの信仰とは、いったいどのようなものだったのか。語り手によれば、ゴロヴァンは自身の信仰について次のように語っていた。

【引用 13】 彼がどの教区出身なのかは知られていなかった。[……]「私[=ゴロヴァン]は万物創造の神の教区の出身だ」——だが、そのような寺院はオリョールのどこにもなかったのである。[……]ゴロヴァンはどんな信仰についても話を聞くのを好んだ。だが、この点に関して自身の意見は持っていないかのようであった。そして、「あなたの信仰は？」としつこく問われたときには、こう説いた。「私が信じているのはただ唯一の父なる神、目に見える全てのものと見えないものの、その万物創造の全権者だ（Верую во единого бога-отца, вседержителя творца, видимым же всем и невидимым）」と。それは当然、

³⁴ *Ильинская. Русское разноречие в творчестве Н. С. Лескова. С. 142.*

はぐらかし(уклончивость)である。ただまあ、ゴロヴァンがセクトであるとか、教会的なものを避けていると甲斐なくも考えている者もいた。それは違う。彼は「良心を確かめる」ために、ボリス・グレーブ寺院のピョートル神父のところに通っていたのである。[VI:374-375]

モロカン教徒と目されていたゴロヴァンだが、彼自身はそのようなことは一言も述べていない。彼はただ「万物創造の神の教区の出身」だとか、「私が信じているのはただ唯一の父なる神、目に見える全てのものと見えないものの、その万物創造の全権者だ」などとキリスト教の基本信条を述べるばかりである。語り手は、彼の答えを уклончивость である、すなわち「はぐらかし／迂遠な言い回し」と評価し、さらにゴロヴァンは信仰について「自身の意見は持っていないかのようであった」と考えている。ゴロヴァンは正教会的とも言いがたければ、聖職者(ピョートル神父)のもとへ通う点でモロカン教徒的とも言いがたい。³⁵ 彼の信仰は、そうした範疇では捉えがたい「何か」なのである。

3.3. 「共同体の宗教」と「世界宗教／普遍宗教」:再び、柄谷に即して

さて、作中の語り手に即して考えたときに「何か」と述べるほかなかったゴロヴァンについて、これ以上語ることは不可能なのだろうか。私の考えでは、ここで再び柄谷行人の議論を導入することで、ゴロヴァンの信仰に関してもう一步踏み込んで語ることができる。

すでに本稿で引用した柄谷の論考「世界宗教をめぐる」の中で、柄谷は宗教を「共同体の宗教」と「世界宗教」に分けている。³⁶ 共同体の宗教は、排除と同一化(崇敬)の過程を、儀礼を通じて反復する構造を持った宗教のことである。対して世界宗教であるが、まず断らねばならないのが、これが世界の広範な地域において信仰されている個々の宗教(キリスト教、仏教、イスラーム)を指すものではないということである。柄谷の言うそれは、彼の考えるところの「超越的なもの」、すなわち「けっしてのりこえられないもの」³⁷ に関わる

³⁵ 黒川知文によれば、モロカン派は「信仰の形式主義への反発」から、「偶像崇拜、儀式、典礼の多くを拒否し、聖職者も必要とせず、キリストだけを信じた」。黒川『ロシア・キリスト教史』、170頁。またヨコタ村上によれば、「モロカン派は[……]ロシア正教会とその秘儀や儀礼を否定し、聖人崇拜やイコンを拒絶した。[……]聖職という概念も認めない。[……]主教はただ一人キリストであり、そのほかの信者はすべて平等な兄弟姉妹だと考え、聖職者たちを拒否した」。ヨコタ村上「古儀式派とセクト」、阪本秀昭、中澤敦夫(編著)『ロシア正教古儀式派の歴史と文化』360頁。なお、ニコルスキーの著書『ロシア教会史』には、モロカン教の創始者セメン・ウクレインが、①「すべてを聖書に基づいて組み立てねばならなかった」、すなわち「幾多の教会会議による歪曲をこらむる前の、元のままのキリストの教えを理想のものとして宣言」したこと、②彼が「修道修行と、十字架や聖骨、ドラマチックな礼拝式をとまなう形式的な寺院での礼拝」を除いて、「機密も齋戒も儀式も無条件でこれを拒否すること」はなかったこと、③「しかし、その代わり、その当時の国家・社会に対しては、[……]非妥協的な態度をとることを宣言し」、「すべての人々は平等であり、金持も貧乏人も、身分の低い人も高い人も、奴隷も奴隷主も存在してはならない。戦争や軍隊や宣誓は——神に反する行為であり、軍隊から逃亡する人は正しく行動する人である」と位置付けたことが記されている。N. M. ニコルスキー／宮本延治訳『ロシア教会史』恒文社、1990年、354-355頁。ニコルスキーもまた、モロカン教がその始まりにおいて正教会の権威を否定ないし留保するものであると述べており、モロカン教徒が正教会の聖職者から距離を置きうる存在であることを間接的に指摘している。

³⁶ 柄谷『探求II』、248頁。

³⁷ 同上、246頁。

宗教である。両者の違いは、柄谷による以下の具体的な記述によって、より明瞭になるだろう。

【引用 14】たとえば、イエスは、異者、すなわち当時の共同体においてさげすまれ排除されていた取税人や売春婦たちとつきあい、そのことでパリサイ派から非難される。しかし、そのことを、イエスが異者を憐れんだとか、イエス自身が異者であったとかいうふうには理解してはならない。たんに彼にとって、「異者」なるものが存在しなかったのだ。彼はたんに「他者」を見いだしたのである。同様に、彼にとって、「聖なるものと俗なるもの」という共同体の区別は存在していない。そのような区別が存在しえない「超越的領域」こそが「世界宗教」における「世界」なのである。むしろキリスト教会はそれを共同体として組織することによって成立するのが。³⁸

「共同体の宗教」としてのキリスト教は、現在あるような教会組織をもつ宗教のことである。これは、イエスを〈異者〉(引用 14 の「異者」と同一)と捉え、「人類の贖罪のために犠牲になった」と見なすことで成り立つものである。³⁹ 対して「世界宗教」は、そのような教会組織＝共同体意識に回収されていない宗教とってよい。柄谷の考えに即していえば、例えばイエスは、そのような共同体意識を持つことなく、他者を単に〈他者〉(引用 14 の「他者」と同一)として遇していた。このような「世界宗教」は、おそらくある種の理念ないしは運動——理念実現のための種々の具体的行動としての「運動」であり、静態的なものとしては決して把持しえない動的なものという意味での「運動」——として理解するのがよい。柄谷も言うように、「世界宗教」は実際には「共同体の宗教としてのみ存続・拡大した」⁴⁰ からである。

宗教についてのこの区分は、のちの柄谷の交換様式論にも引き継がれている。例えば著書『世界史の構造』は、現実に見られる3つの交換様式(交換A、B、C)、そして理念的に指定しうる一つの交換様式(交換D)からなる、合計4つの交換様式を整理し、これをもとに世界史における社会構成体の歴史的／構造的な成り立ちを記述したものである。このうち交換Dは、いま述べたように現実には現れかたいものだが、柄谷の考えでは世界史上「普遍宗教」の形で表れたことがある。

「世界宗教」の用語は『世界史の構造』では放棄されているが、「共同体の宗教」と明らかに対を成しているという意味で、「普遍宗教」と「世界宗教」は基本的には同一と考えてよい。⁴¹ ただし、交換様式論の中で示される「普遍宗教」が、第一に交換Dの一形態として定位されていること、⁴² また第二に交換Dが交換A(互酬

³⁸ 同上、249頁。

³⁹ 同上、250頁。

⁴⁰ 同上、251頁。

⁴¹ 普遍宗教としてのキリスト教を説明する中で、柄谷は次のように述べている。「[……]普遍宗教は国家や共同体に浸透すると同時に、それらに回収されてしまった。つまり、キリスト教会は、それまでアジア的な専制国家にあった祭司＝王という構造に組み込まれてしまったのである」。柄谷『世界史の構造』、236頁。これは「世界宗教」が「共同体の宗教」としてしか「存続・拡大」しえなかったという彼の考えと同一である。

⁴² 「一言でいえば、それ [= 普遍宗教] は、交換様式Aが交換様式B・Cによって解体されたのちに、それを高次元で回復しよ

的贈与)の「高次元での回復」と定義されていることを見逃してはならない。特に第二の点について、柄谷は次のように説明している。

【引用 15】 D は A を高次元で回復しようとする。しかし、このことは、ひとまず、A を否定することなくしてありえない。[……]マックス・ウェーバーが、普遍宗教の特質を“脱呪術化”に見出したことは、その意味で正しい。[……]ウェーバーがいう脱呪術化とは、祭祀や祈願というかたちで神を人間の意志に從わせることの否定である。[……]

[……]「交換様式」の観点からみれば、脱呪術化とは、人間関係において互酬性が放棄されるということの意味する。⁴³

柄谷の考える交換 D としての「普遍宗教」とは、互酬性が放棄された状態での自由な個人による贈与(=交換 A)のことである。互酬なき贈与という概念は、一見矛盾している。モース的な贈与論のモデルになじんでいれば、なおのことそう思える。けれども、本稿ではすでに柄谷の考えるような互酬なき贈与(=交換 D)を目にしている。『不死身のゴロヴァン』の主人公ゴロヴァンの〈贈与〉だ。彼の〈贈与〉は共同体意識に基づくものではなかったが、その意味で、柄谷の考える交換Dとおそらく近い。そして、交換D的な〈贈与〉を行うゴロヴァンは、まさに「普遍宗教」の理念を体現した人物像として捉えることができるのだ。ただしそれは、ゴロヴァン自身が「普遍宗教」を信仰している人物像であるということの意味しない。確かに彼は、キリスト教に類するものを信仰していた。そして、彼の志向や言動をふまえれば、ゴロヴァンが「普遍宗教」としてのキリスト教に近いものを信仰していたと考えることは可能かもしれない。けれども、『不死身のゴロヴァン』においてゴロヴァンの信仰に関する直接的な言明(記述/語り)が回避されていたことは、やはり考慮しなくてはなるまい。ゴロヴァンの信仰については、その曖昧さ、捉えがたきこそが陰画的に示されていたと考えるべきである。

それでもなおゴロヴァンに「普遍宗教」への志向を見いだせると考えるのは、繰り返しになるが、作中で彼がたびたび見返りを求めず他者に事物を与えていたからである。具体的行為としての〈贈与〉、そして〈贈与〉を核心として内包する「普遍宗教」は、「義人」ゴロヴァンの形象を介して相互に結びついているのである。

3.4. 「共同体の宗教」としての正教会に対する諷刺

うとするものである。いいかえれば、互酬原理によって成り立つ社会[=交換 A]が国家の支配[=交換 B]や貨幣経済の浸透[=交換 C]によって解体されたとき、そこにあった互酬的=相互扶助的な関係を高次元で回復しようとするものである。私はそれを交換様式 D と呼ぶ。柄谷行人『哲学の起源』岩波書店(岩波現代文庫)2020年(単行本は2012年)、6頁。ここでは、『世界史の構造』の続編/類書である『哲学の起源』を取り上げ、その冒頭にある交換様式論と普遍宗教についての簡明な記述を引用した。

⁴³ 同上、6-7頁。

最後に、作中の不朽体[聖遺物、聖骸]を巡るエピソードにも触れておこう。作中第 8-9 章、語り手の視線はゴロヴァンを離れ、「当時の社会の様々な代表者たちにとってこの上なく意義深い出来事」、すなわち当時「信仰の聖なる宴」とも呼ばれた、「新たな聖人の不朽体の発見」に伴う「不朽体の列聖」のエピソードへと向かう。[VI:376, 661] このエピソードについて、すでに言及したレスコフ論の著者セミョーノフがその要諦を次のように的確に整理している。「フォティ[＝パーヴラの元夫で、奇矯な言動を取る男]は多額の金で、とあるオリョールの商人とその家族が不朽体の方へ通り抜け、[……]娘が全快できるよう手助けをした。山のようにたかる群衆の中を通り抜け、その警戒心を欺くべく、フォティは、救われるには全快するほかはないような「病人」のふりをした。商人たちは「病人」フォティを寺院に運び込み、そこで続けて待ち望んでいた「奇跡」が起こった。⁴⁴ 一般に、聖人の不朽体は腐敗せず、芳香や光を放つと考えられており、またその芳香／光に内在する神聖な力(「ウィルトゥス」と呼ばれる)に触れた者には病気から回復するなどの奇跡が生じると考えられている。⁴⁵ 『不死身のゴロヴァン』の上掲のエピソードにおいて、フォティが商人のために行おうとしたのは、その娘が不朽体のウィルトゥス、作中の言葉を借りれば「最初の力」に与る手はずを整えることである [VI:378, 381]。そのためにフォティは、自身が「病人」の振りをして不朽体に接近する口実を準備し、商人一家と共に不朽体に接近する。そして「奇跡」——当然、偽りの——が実現し、フォティは「全快」を果たすのである。

このエピソードは、パーヴラの元夫フォティが作中第 10 章でゴロヴァンの前に姿を見せるまでの過程を描いたものであり、その意味で全く不要な箇所ではない。とはいえ、仔細に渡る記述も目立ち、マクリーンの言うように「逸脱」(excursus)的な性格も強い。このエピソードに関して、マクリーンは次のように述べている。「この逸脱の中でレスコフは、新たな正教の聖人の列聖に伴う場面の諷刺的な光景を与えている。⁴⁶ 彼の指摘の通り、2 章に渡る「信仰の宴」に関する記述、そしてフォティにもたらされた／がもたらした「奇跡」の結末は、不朽体(聖遺物)に対して熱狂し、その「奇跡」の力を素人に信じる人々および列聖を行う正教会の權威への諷刺として、確かに機能しているといえる。

正教会に対する諷刺は、作家レスコフ自身の正教会批判ともおそらく通底している。レスコフが正教会に対して批判的な態度を表明し始めるのは、一般にはレスコフが『僧正生活片々』(Мелочи архиерейской жизни, 1878-1880)の執筆を開始した 1870 年代末からといわれている。以後、正教会批判は死没の時まで続いたと考えられるが、今回確認したいのは 1883 年 10 月付で出版人アレクセイ・スヴォーリン(1834-1912)に宛てられた書簡である。ここでレスコフは「すべての宗教は良いものだ、それらが神官たちによって墮落させられない限りは」、また「私たちのところにあるのはビザンツ主義であって、キリスト教ではない」と述べている [XI:287]。レスコフの意図は明らかだ。つまり彼はここで、「共同体の宗教」と化した「私たちのところにあ

⁴⁴ Семенов, Николай Лесков, С. 131.

⁴⁵ この点については以下を参照した。秋山聡「聖遺物崇敬の心性史:西洋中世の聖性と造形」講談社選書メチエ, 2009 年, 19 頁。渡辺圭「聖遺物崇敬」、沼野充義、望月哲男、池田嘉郎(編集代表)『ロシア文化事典』丸善出版, 2019 年, 138-139 頁。

⁴⁶ McLean, Nikolai Leskov, p. 363.

る)「ビザンツ主義」的正教会を批判しているのである。ただし同時に、彼は宗教そのものを害悪とは見なししていない点を確認しなくてはならない。レスコフにとって「すべての宗教は良い」のだが、それは「神官たちによって墮落させられない限り」においてのことである。レスコフが「良いもの」と位置づけ、かつ志向したであろうものは、本稿の議論に即して言えば「共同体の宗教」となる以前の宗教、すなわち「世界宗教」ないしは「普遍宗教」であったのだ。

上記の書簡は1883年に書かれ、『不死身のゴロヴァン』は1880年に発表された。つまり両者の間には3年の懸隔がある。もっとも、この3年の間でレスコフの立場が著しく変化したということは考えにくく、またそのようなことを指摘した研究や諸言説も見当たらない。そのため、1883年の書簡において鮮明に表れたレスコフの立場は、1880年の時点ですでに文学作品を通じて示されていたと考えて差し支えないだろう。

以上を確認したとき、『不死身のゴロヴァン』には宗教に対する2つの立場が内在していると考えることができる。ひとつはロシア正教会を、つまりは「共同体の宗教」となったキリスト教を批判する立場である。もうひとつは、「普遍宗教」(「世界宗教」として)のキリスト教を志向する立場である。便宜上「2つの立場」と述べたが、実際にはこれらは同じ立場を別の角度から捉えたものとみて構わない。

正教会批判は、マクリーンも指摘しているように、作中の不朽体を巡るエピソードを通じて比較的鮮明に表れている。他方、「普遍宗教」への志向は、確かに明確に語られているとは言いがたい。けれども、主人公ゴロヴァンが(他者)を志向し、繰り返し(贈与)を行っていることを確認したとき、「普遍宗教」への志向はこの「義人」の形象を介して示唆されていると考えることができるのだ。表現を変えれば、『不死身のゴロヴァン』における「義人」ゴロヴァンは、「普遍宗教」の理念を体現した人物像として描かれていたのである。

おわりに

本稿では、『不死身のゴロヴァン』の「義人」ゴロヴァンの人物造形について分析した。本稿の結論を整理するならば、以下ようになる。すなわち、①ゴロヴァンは繰り返し(贈与)行為を行っていた。また彼の(贈与)は(他者)を志向するものであり、共同体意識に基づく行為ではなかった。そして、②(贈与)を繰り返し行うゴロヴァンの人物像は、「普遍宗教」(「世界宗教」)の理念を体現していると思われる。またそれは、作家自身の宗教観(反正教会志向／「普遍宗教」志向)とも符合するものである。

ところで、ロシア文学研究者の太田丈太郎は、引用3／引用11の場面について「「異言語混淆」を呈した雑多な世界が展開している」と述べている。⁴⁷ また太田は、「レスコフにとっての「アポクリファ」とは、真偽や善悪の一義的評価を超えて、種々雑多な視点から「分け隔てなく」そのままのかたちで横溢する世界それ自体の多義性、その開かれた意味の無辺さ、完結することのない世界の豊かさそのものの表現であったのではな

⁴⁷ 太田丈太郎「レスコフの「アポクリファ」: 説話の再話めぐって」『Slavistika: 東京大学大学院人文社会系研究科スラヴ語スラヴ文学研究室年報』11号、1995年、235頁。

いか」⁴⁸と述べ、おそらくはそのような意味での「アポクリファ」性(多義性、非完結性、等々)を『不死身のゴロヴァン』の引用 3/引用 11 の語りに見出している。確かに、そこには「種々雑多な視点」としての信仰の諸相が示されていた。このことから、レスコフが「規範化された公式の視点に対する非公式の視点」⁴⁹を提示しようとしていた、つまり正教会の権威の相対化を企図していたと考えることは可能である。ただし、この引用 3/引用 11 の場面においてゴロヴァンという人物像が導入されていたことを見落とすべきではない。なぜなら、作家はそうした信仰の複数的状況の中に「義人」ゴロヴァンを差し入れることで、語り手が語り出す「複数的ではあるけれども共同体意識による自閉を免れていない状況」を、さらにもう一度相対化しようとしていたとも考えられるからだ。その意味で、本稿の結論と太田の見解は完全に一致するものではない。

以上をふまえ、これまで描いてきたセミョーノフの指摘に応答することにしよう。セミョーノフは、①ゴロヴァンが「精神において彼は自由なキリスト教徒、すなわち異端者である」こと、また②ゴロヴァンの信仰が正教会とは相いれない(「ゴロヴァンは教会の儀式とは縁がない」)ことを指摘していたのだった。⁵⁰

本稿の考察をふまえると、①と②の指摘はいずれも概して適当なものだといえる。先に②については、ゴロヴァンの言動が正教会と相いれるものでないことはこれまで見てきた通りである。作中におけるゴロヴァンの種々の言動、とりわけ(贈与)は、作中の他の人物の贈与観や共同体意識を相対化するものであり、したがって「共同体の宗教」としての正教会をも相対化し、暗に批判するものとして位置づけることができる。

①についても、ゴロヴァンが自身の教義や信仰、理念、思考などを絶対化することなく、多様な他者と交際していたことを想起すれば、「精神において自由」との形容は決して誤りではないし、他方、彼が正教会的規範には収まらない言動をしていたこと(例えばアントンとの交際、またユダヤ人にミルクを与えたこと)を想起するなら、彼は「異端的」だともいえる。もっとも「キリスト教徒」との定位に関しては注意しなくてはならない。確かに彼は、自身の信仰を問われた際、キリスト教の基本信条をもって応答していたことから、基本的にはキリスト教徒と見なすことができる。ただし、ゴロヴァンは「普遍宗教」への志向を体現した人物像であった。そのため、彼を「共同体の宗教としてのキリスト教の信徒」という意味で「キリスト教徒」と呼ぶわけにはいかない。セミョーノフの指摘した「精神において自由なキリスト教徒」とは、本稿の議論に即して、「普遍宗教としてのキリスト教の理念を体現した人物」の謂いなのだと捉え返す必要があるだろう。

さて、本稿では、紙幅の都合上、『不死身のゴロヴァン』において言及のある「ジリヤッド」、すなわちヴィクトル・ユーゴーの長編『海に働く人びと』(Les Travailleurs de la mer, 1866)の主人公とゴロヴァンの人物像の相関について考察することも、また、生涯「他人」⁵¹であり続けたパーヴラに対するゴロヴァンの「完全なる愛」

⁴⁸ 同上、同頁。

⁴⁹ 同上、同頁。

⁵⁰ Семенов, Николай Лесков. С. 132.

⁵¹ 差し当たって、作中第 3 章に「彼女はゴロヴァンにとって何であったのか? ——他人であった(чужая) [VI: 358-359] という一文があることを指摘しておきたい。これは、第一義的にはパーヴラとゴロヴァンとの間に血縁関係がないことを示してい

が、彼の〈贈与〉および〈他者〉志向といかに関わっているのかを解明することもできていない。したがって、本稿の問題意識に照らしてもなお、『不死身のゴロヴァン』には検討すべき課題が残っていることは断っておかねばならない。本稿の題を「試論」としたのは、以上のような積み残しを念頭に置いてのことである。

だが、それでも、本稿の議論を通じて、レスコフあるいは彼の作品を「民衆」や「ロシア」といったクリシェで語ることの限界は明確になったといつてよいだろう。というのも、「義人」ゴロヴァンについて分析を進めた結果、本稿がたどり着いたのは、彼が「悪い部分と良い部分の全てをもつルーシ」⁵²（ゴーリキー）の代表的／典型的な人物像というよりも、むしろそのような意味での「ルーシ」的人物＝民衆を相対化する人物像であるという結論だったように思うからだ。あるいはレスコフの描く「義人」とは、実のところ「民衆」や「ロシア」といった共同体的な枠組みを超え出る志向を持った人物像なのかもしれない。旧来のクリシェの限界を打ち破り、新たな側面からレスコフを読み解くためにも、「確固たる世界観のない、したがって〈二流の〉作家、せいぜい〈アネクドートの作家〉（ミハイロフスキイ）にすぎない」という「当時の批評家たちのくださった評価」⁵³も含めて、これまでレスコフに寄せられてきた一連の評価が適当だったのかどうかを、作品発表時の社会的・歴史的・文化的状況も視野に入れながら、なお再考する必要があると私は考える。

（ふかたき ゆうた）

Опыт анализа рассказа Н. С. Лескова «Несмертельный Голован»

Юта ФУКАТАКИ

В 1880-х годах Н. С. Лесков (1831-1895) уделял большое внимание описанию положительных героев, называемых «праведниками». Наиболее типичным среди них исследователи считают Голована, персонажа рассказа «Несмертельный Голован» (1880).

Голован – праведник, часто давал людям еду и напитки, помогал им самоотверженно. Для его поступков характерна бескорыщность и поэтому мы можем считать Голована героем, который, в широком смысле, дарит что-то. Французский этнограф и социолог М. Мосс (1872-1950) пишет в «Очерке о даре» (1923-1924), что дар составляют три обязанности: давать, получать и возмещать. В итоге, с точки зрения

ると思われるが、作中全体を見渡したとき、「他人であった」ということには、それでは済まない含意があると考えられる。この点に関する考察は今後の課題としたい。

⁵² Горький, Н. С. Лесков, С. 237.

⁵³ 木村彰一「解説」、ゴンチャロフ、レスコフ／井上満、木村彰一訳『世界文学大系』30巻、筑摩書房、1959年、478頁。

французского ученого, дар превращается в взаимный обмен (дарообмен). Анализируя то, как изображаются дарения Голована, мы замечаем, что он только беззаветно действовал для людей и не получал ничего взамен на его «дары». Это значит, что мы не можем классифицировать ряд поступков Голована по модели взаимного обмена, представленной Моссом.

В отличие от народа герой рассказа действует без осознания принадлежности к обществу. Это отражается и в отношении к религии: люди имеют свои религиозные группы, но Голован, по-видимому, не имеет какой-то определенной веры и, не имея принадлежности ни к какой группе, относится одинаково ко всем людям. Из высказываний японского критика К. Каратани (1941-), мы можем сказать, что Голован воплощает идеал универсальной религии. В то время, когда данный рассказ был опубликован, автор не был расположен к православной церкви и, по-видимому, стремился к универсальной религии.

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что можно найти связь между образом героя-праведника и авторском идеалом.