

「話し相手について」の話し相手について

O・マンデリシタムとC・ゴロデツキイ

澤直哉

はじめに

本稿の目的は、抒情詩の対話性について論じるオーシブ・マンデリシタムの初期のエッセイ「話し相手について O собеседнике」(一九一三)を、詩人が属した文学潮流アクメイズムの指導者の立場にあったセルゲイ・ゴロデツキイとの関係という観点から、それ自体を対話的なテクストとして考察することである。

のちにパウル・ツェラーンが「ハンザ自由都市ブレレーメン文学賞受賞講演」(一九五八)で提示した「投壘通信 [Flaschepost] の喩えの源泉のひとつとなったことで有名な「話し相手について」は、一九一三年一月の『アポロン』誌に掲載されたゴロデツキイの「現代ロシア詩におけるいくつかの潮流」と、いまひとりの指導者であるニ

コライ・グミリヨフの「象徴主義の遺産とアクメイズム」という文学潮流アクメイズムのふたつのマニフェストの翌月、同誌の次号に発表された。このエッセイは、時空を潜り抜けて紡がれていく詩人と読者との関係を説く、マンデリシタム詩学の根幹を提示するエッセイである。だがA・メーツ編の全集の註釈にも指摘があるように、その主題がヴァチャエスラフ・イワノフの「詩人と大衆」、インノケンチイ・アンネンスキイの「抒情詩人バリモント」に端を発することが明らかになっており⁽¹⁾、この問題意識自体は決して、マンデリシタム独自のものではなかった。さらには、このエッセイが書かれる前年の一九一二年年頭、マンデリシタムが属し、のちにアクメイズムを提唱する詩人ギルドをニコライ・グミリヨフとともに牽引していたゴロデツキイが、カフェ〈野良犬〉で象徴派詩人コンスタンチン・バリモントに関する講演

を行なっている⁽²⁾。同講演は、バリモントの詩にしばしば表象される愚鈍で詩を理解しない「読者」についてのものであったようである。本稿がゴロデツキイの存在を重視するのはまず、すでに全集の註釈においても触れられているこの事実に基づく。

しかし、この問題をめぐるマンデリシタムとゴロデツキイの対話関係は、より時を遡って考えられるのではないだろうか。この問いに応えるために、ゴロデツキイの第三詩集『野生の自由 Дикая воля』（一九〇七年）劈頭の連作「死の声たち」中の一篇「否 わたしは長くは生きながらえまい：」（一九〇七年）と、同年に執筆・発表された論攷「明るい途上に：神秘アナキズムから見るフョードル・ソログープの詩 На светлом пути: Поэзия Федора Сологуба, с точки зрения мистического анархизма」〔松明 Факель〕第二巻掲載〕に注目したい。なぜなら、このふたつのテキストにはマンデリシタムの「話し相手について」を先取りするようなモティーフが見られ、またマンデリシタムは同エッセイで、バリモントの対極としてソログープを称揚しているからである。すなわち、マンデリシタムとゴロデツキイの対話関係は、先述のゴロデツキイ講演の主題でもあったバリモントと、ソログープを媒介してのものであったはずなのだ。

もとよりマンデリシタムは、ゴロデツキイからの影響を待つまでもなく、ソログープを熱心に読んでい

た⁽³⁾。だが同時に、マンデリシタムが一九〇〇年代からゴロデツキイの作品を真剣に読んでいたことも事実であり⁽⁴⁾、幾多の軋轢や詩人ギルドの空中分解などを経ながらもその作品を読み続け、一九二二年八月と推定される未発表の断片に「皆に、すべてに反して、ゴロデツキイは自身に忠実なままだと私は請け合う。一切に〔詩人〕ギルド」とアクメイズムの時代の古きゴロデツキイがいるのを私は認め、愛とともに未来のゴロデツキイを待ち、見るのだ⁽⁵⁾と書き留めるほどに敬意を保ち続けた。一九〇七年という詩作最初期に詩人がゴロデツキイから蒙ったであろう影響は、決して無視することのできないものと思われる。

付言するならば、詩人はウラジーミル・ギツピウス宛の一九〇八年四月十四日付書簡において、ソログープ論を執筆していたことを明らかにしている⁽⁶⁾。その原稿は残念ながら現存せず、内容は明らかでないが、ギムナジアを卒業したの若き詩人にソログープ論を書かせたのは、ゴロデツキイが前年に発表したソログープ論ではなかったか。

無論、これは推測に過ぎない。しかし、アクメイズムの詩学を考えるにあたって重要であるはずのゴロデツキイとマンデリシタムの関係の研究は、わずかな例外を除き⁽⁷⁾、もうひとりの指導者グリヨフとの関係に比して、いまなお大いに手薄であると言わざるを得ないの

が現状である。本稿はそうした試みの、小さな礎石のひとつである。

1

エッセイ「話し相手について」は五節から成り、本稿の論旨に深く関わるのは第一節、第二節、第五節である。まず大前提である第一節の概略を確認しておきたい。第一節においてまず問題になるのは、人間が互いに関心をもち、対話し合う在り方である。

我々が狂人に恐れを抱くのは主に、彼が我々に見せるあの不気味で絶対的な無関心ゆえなのだ。人間にとって、自分に何の用もないという他人より恐ろしいものはない。[OC: 49]⁽⁸⁾

文化的な欺瞞行為 *культурное прикрытие*、すなわち礼儀作法は、深い意味を持っている。そのおかげで、我々は互いに関心をもっていることをひっきりなしに強調し合うのだ。[OC: 49]

まず狂人の何が我々に恐怖を呼び起こすのか、という問いが提示され、それは「無関心」である、という回答がなされる。次いで、通常の人間は互いに関心を持ち合

うことが示されるが、それを可能とする「礼儀作法」が「文化的な欺瞞行為 *культурное прикрытие*」とも呼ばれていることに注意が必要である。

通常の人間相互のこうした関心のあり方が提示されてのち、では詩人はどのような存在なのか、という本題にすぐさまエッセイの論旨は移ってゆく。

ふつう人は、何か話したいことがあるときには、人々のもとへ行き、聞き手を探すものであるが——詩人というのはまったく反対に——「ひと気のない波の岸辺へ、ひろがりざわめく森へ」駆けてゆくのだ。常軌を逸しているのは明白である：狂気の疑いが詩人にかけてられる。そのことばが魂のない対象、自然に向けられており、生きた兄弟たちに向けられていない者に狂人の烙印を押すというなら、人々は正当である。また、詩人の言葉がほんとうに誰にも向けられていないのだとしたら、狂人から飛びのいて離れるように、恐れをなして詩人から飛びのき離れることも正当であろう。しかし、そうではないのだ。[OC: 49]

詩人は何か話したいことがあるとき、通常の人間のように入人々のもとへ行くのではなく、プーシキンの詩「詩人」にあるように、「ひと気のない波の岸辺／ひろがりざわめく森」という〈自然〉のもとへ駆けて行く、とマンデリ

シタームは言う。これが通常の人間の「礼儀作法＝文化的欺瞞行為」と対をなしているのは明らかであり、「魂のない対象」「自然」にことは向けている詩人には「狂人の疑い」がかけられる。「しかし、そうではない」というところにこのエッセイの主要問題が関わるのだが、そのままに、詩人は決して自然と一体になることもできないということが示される。

詩人を「神の小鳥」のように見るのは、非常に危険かつ根本的に誤った見方である。「……」歌い出すよりもまえに、小鳥は「神の声に耳傾ける」のだ。小鳥に歌うよう命ずる者は明らかに、その声を聴く。小鳥が「ふとはばたき歌う」のは、「自然契約」が小鳥を神と結びつけているからなのだ——最も天才的な詩人も夢見ることのできぬ榮譽である……。【OC:49】

詩人は、これもプーシキンの詩にあるような「神の小鳥」でもない。「神の小鳥」は、マンデリシタームの言葉遣いによれば「自然契約」によって神と結ばれているが、詩人はそうではないのだ。ここから、「詩人は誰を話し相手とするのか」という「悩ましく、極めて現代的な問い」【OC:49】が生まれてくる。なぜなら詩人は、「文化的な欺瞞行為」に妥協することも、「自然」と一体になることもできないからである。すなわち、このエッセイの主題

のひとつは、明らかに〈文化と自然〉、そしてその単純な対立の枠内に収まらない、詩人という者の存在形式なのだ。

次いで第二節、パウル・ツェラーンが言うところの「投壘通信」が登場する箇所を見ていきたい。私見では、ここに至ってゴロデツキイとの対話的コンテクストが見えてくるように思われるからである。

人はみな友を持っている。どうして詩人は友らに、当然彼に近しい人々に話しかけてはならないのだろうか。

航海者 мореплаватель は危機に際して в критическую минуту、自身の名と運命 судьба を書き留めて封じた壘を大洋の水に投げ込む。長い年月を経て、砂丘をさすらう私が砂のなかにその壘を見つけ、手紙を読み、出来事の日付と、死者の最後の意志を知る。私にはそうする権利があったのだ。私は他人の手紙の封を切ったのではない。壘に封じられた手紙は、それを見出すであらう者に宛てられているのだ。見つけたのは私である。すなわち、私こそがその秘された名宛人なのだ。

【OC:50】

みずからの死を自覚した船乗りが、自身の名と運命を記した手紙を壘に詰めて海に投げ入れるように、詩人は同時代人にでなく、後世の読者に話しかけるのだ、とい

うエッセイ全体の主旨がここで示される。本稿ではこの「投擲通信」の源泉そのものでなく、ゴロデツキイとの対話的關係を問いたいため、一九〇七年刊行のゴロデツキイの詩集『野生の自由』収録の次の詩篇を見てみたい。この詩は、ロシアでの流通が禁止されていた『歴史革命文集』をフィンランドから持ち込んだ廉でゴロデツキイが投獄されていた一九〇七年夏に書かれたものとされている。

いや わたしは長くは生きながらえまい
早々に膝を屈するであろう

暮れ方の草地のうえに

囚われの身から解き放たれるために

すでにいま 生ける者らのさなかで

わたしは腐敗の傷に気づいている

そして宿命を負った顔また顔に

来るべき裏切りが見えるのだ

だが夜の波のなかの船乗りとおなじく

みずからにふりかかる破滅を嗅ぎつけようと

わたしはつまらぬ戦いのなかで

己の運命を愚弄したくはない

いや 星々の光る日々と

新たな日の出の太陽に微笑みかけ

最後の吐息をわたしはゆだねよう

おまえに おお我が母 自然よ^①

マンデリシタームは微妙に言葉遣いを変えているものの、この詩には「話し相手について」とおなじ、「死を前にした航海者」という形象を見てとることができ。ゴロデツキイの詩篇において「船乗り моряк」「みずからにふりかかる破滅 гибель над собою」となれているものが、マンデリシタームにおいては「航海者」「危機に際して」と変換されていると考えることができ、両者には「運命 судьба」という語が共通して存在する。次の引用においてマンデリシタームは、この図式を微妙にずらしているものと思われる。

大洋が己の強大な自然力のかぎりを尽くして *всей своей огромной стихией* 壘を助けに来た——壘が己の使命を果たすのを助けたのだ。そうして撰理的なものの感覚 *чувство providенциального* が発見者を捉える。[OC: 50]

興味深いのは、マンデリシタームが単に「書き残すこ

と」を主張しているのではなく、詩人は「大洋」の「自然力」に詩を委ねることで、みずからの死をくぐり抜けなければならぬ、としていることである。詩人は同世代の友に文化的に話しかけてはならない。しかし狂人や神のごとく自然を話し相手とするのでもなく、みずからの意を離れたところで言葉が自然に経由させることで、はじめて神意／摂理に適った話し相手と結ばれることができるのだ。こうして、既知の同時代人でなく未知の後世の読者を、すなわち偶然を恃むことが必然となり、〈既知と未知〉〈偶然と必然〉〈文化と自然〉の素朴な対立群が一挙に解決される、というのが、このエッセイの骨子である。

無論、ゴロデツキイとマンデリスタームとに共通するモチーフそのものが特殊なものだと言いつけることはできない。生命を賭した航海という主題や、死を自然への回帰と捉える視点自体は、アクメイズムに先行する象徴主義のみならず、文学史上に無数に見てとることができらるだろう。しかし重要なのは、アクメイズムという流派が、個々のアクメイストたちがそれぞれに自身の象徴主義を超越することから発生したということ、すなわち、象徴主義の内部から発生したものだということである。最年少のアクメイストであったマンデリスタームにおいてはとりわけ、自身よりも年長のアクメイストたちが、どのように象徴主義の美学やイデオロギーを乗り越えて

いったかが、重要な関心事であったと推察されるのだ。マンデリスタームがゴロデツキイの詩作を明示的には参照せずとも、みずからのコンテクストのなかへ組み込んで受容していったということは、大いに考えられるはずである。

また、ゴロデツキイの『野生の自由』に着目することには、そのほかにもいくつかの理由が挙げられる。いささか本論から脱線することになるが、以下に概略を示しておくこととする。第一に、その評価の問題である。フォークロアや神話のモチーフと高い音楽性によって際立つ第一詩集『ヤーリ』でヴァチャエスラフ・イワーノフやヴァレリー・ブリューソフから称賛を受けて鮮烈なデビューを飾りながらも⁽¹⁰⁾、投獄という具体的・個人的な経験に根ざした詩作を多く含む『野生の自由』の評価は、さして高くなかった⁽¹¹⁾。しかしながら、アクメイストたちに精神的支柱として仰がれたインノケンチイ・アンネンスキイは、一九〇九年『アポロン』誌に掲載された「現代の抒情性について」において、先行する二冊の詩集と分け隔てなく『野生の自由』を、しかも象徴主義詩人アンドレイ・ペールイと比較しながら、極めて高く評価しているのだ⁽¹²⁾。

第二に、取り上げた連作「死の声たち」に含まれる、のちのアクメイズムの詩学に繋がる諸要素である。たとえば第二篇「それでほら またすっかりひとりだ……」は、

水河に運ばれてきた「大丸石」を主人公として、「わびしい北の花崗岩の破片」とも呼ばれるそれが大地に埋まつて己の力を封じられ、孤独のなか「砕け散り 朽ちられたなら！」と死を望みながらも、そもそも無機物であり、かつ堅固な物質であるがゆえにそれが叶わない、という詩篇である⁽¹³⁾。この「大丸石 valun」、「花崗岩 graniit」は、マンデリシタームが「アクメイズムの朝」でウラジーミル・ソロヴィヨフに言及しながら用いている語彙と同一である。しかもその箇所において、マンデリシタームの〈建築〉の理念が、「石」という物質をめぐって次のように提示されているのだ。

ウラジーミル・ソロヴィヨフは、フィンランドの灰色の大丸石 *сидне финские валуны* をまえにして特別な予言的恐怖を味わった。花崗岩の塊 *гранитная глыба* のもの言わぬ雄弁が、悪しき魔術のように彼の心を揺さぶつたのだ。だがチュツチェフの石、「ひとりでに落ちたのか、あるいはもの思う手によって投げ落とされたのか、山から転げ落ちて谷間に横たわった」石は、言葉なのだ。このような思いがけぬ落下に際しての物質の声は、はつきりと聞き取れる発話のように響く。こうした呼びかけに対しては、ただ建築のみによって応えることが可能である。アクメイストたちは、神秘的なチュツチェフの石を恭しく持ち上げ、みずからの建

造物の土台に置くのだ。／石はあたかも他の存在〔在り方〕 *иное бытие* を渴望していたかのようである。石そのものが、おのれのなかに潜在的に隠されている動態の力をあらわにしたのだ——まるで「交差穹窿」のなかへ入らせてくれと乞うかのように——おのれの同類たちとのよろこばしき相互作用に加わるため⁽¹⁴⁾。

この「大丸石」と「花崗岩」については、ソロヴィヨフのいくつかの詩篇への参照だとの指摘がすでにあるが⁽¹⁵⁾、そこで挙げられているソロヴィヨフの詩篇に、これらの語彙は使用されていない⁽¹⁶⁾。この指摘自体はたしかなもので、必ずしもまったく同一の語彙が必要とは思われないが、ゴロデツキイの詩篇自体がソロヴィヨフの影響下にあったということも、大いにあり得る。付言しておくなら、先に述べたように、ゴロデツキイはフィンランドから帰国し、投獄中に連作「死の声たち」を書いたのであった。マンデリシタームはここでソロヴィヨフに言及しつつ、ゴロデツキイの詩篇をも思い浮かべ、そのコンテクストを拡大していたのではないかと考えられるのだ。なぜなら、ゴロデツキイの詩篇に現れる「大丸石」は、孤独でその力を行使できぬ状態にあり、「あたかも他の在り方を渴望」しているかのよう、「砕け散り 朽ちられたなら！」と、本来有機物にしか許されな

い死を願うかのようなからである。巨大な礫岩である「大丸石」は、砕け散ることで石材になり、「おのれの同類たちとのよろこばしき相互作用」たる建築に参加することができる。

しかも、マンデリシタームは建築を「有機体」として捉えており⁽¹⁷⁾、それは決して永遠のものではない以上、無機物から成るにもかかわらず、有限性、すなわち死を持つことが可能なのだ。アクメイズムの詩学には、地上の存在が有するこの有限性、死をどのように肯定し、その詩学の要諦に組み入れるかという重要な課題があった。このことを最も簡潔かつ明確に示しているのは、ゲミリョフによるアクメイズムのマニフェスト「象徴主義の遺産とアクメイズム」の、次のような箇所であろう。

我々の責務、我々の意志、我々の幸福と我々の悲劇は——我々にとつて、我々の仕事〔行為〕*Deino*にとつて、全世界にとつて、次の時がどうなるかを毎分推し測り、その時の接近を急がせる。そして最高の報いとして、一瞬たりとも我々の注意を抑えることのないまま、決して訪れることのない最後の時の形象が、我々の心に浮かぶのだ。死が存在するこの場所〔「現世」の意であろう〕*meos*で、異なる存在の条件の名のもとに反乱を起こすなど、囚人が彼の前に開かれた扉があるというのに壁を壊そうとするのと同様に奇妙なことであ

る。(18)

牽強付会の誹りを免れぬかもしれないが、この「囚人」の形象に注目されたい。再三の注記となるが、「死の声たち」を書いたゴロデツキイは「囚人」の身であった。そして連作「死の声たち」は、十篇の「悲歌 *Грени*」のうち「死のうた」と「子守唄」とによって締め括られ、次いで投獄の経験をより直截に反映した連作「監獄の歌 *Тюремные песни*」へと続く。

本論に戻ると、ゴロデツキイは前引の詩篇において自身の死を、「最後の吐息」を「自然 *природа*」に「ゆだね」ることと捉えている。見逃してはならないのは、みずから肉体の「腐敗」、朽ち果て、死すべき者としての「運命を愚弄したくはない」という、「運命 \parallel 死」に對するその態度なのだ。この詩篇の冒頭には、明らかに「生」を暗示する「囚われの身」という表現があり、かつそれに先立つ三篇目には「肉の枷 *оковы плоти*」という表現が見られる⁽¹⁹⁾。生そのものを虜囚と捉えながらも、死すべきその運命に正対し、生と死の両方を是とするというアクメイズム詩学の重要な主題が、すでにこの連作に胚胎されていたといつてよいだろう。

そしてこの「肉の枷」はやがて、ゴロデツキイのアクメイストとしての詩集『花咲ける杖』（一九一四）に収録され、マンデリシタームの「アクメイズムの朝」の末尾

で引用される詩篇「アンドロメダの星雲よ わたしはおまえを觀照した…」の一節、「存在という移動自在の枷 ПОДВИЖНЫЕ ОКОВЫ БЫТИЯ」へ至り、真の意味でアクメイズムの詩学を宣するものとなる⁽²⁰⁾。次節では、こうした詩学の成立する背景に關わる、マンデリシタムとゴロデツキイ双方が私淑した詩人、フョードル・ソログープの存在を檢討してゆくこととする。

2

続く「話し相手について」の第三節では、象徴主義詩人コンスタンチン・バリモントの読者に対する敬意のなさが批判されるが、ここもすでに触れたように、前年のゴロデツキイの講演への、おそらくは批判的応答と思われる部分である。第四節はその延長で、詩人と俗衆の關係を扱っている。ゴロデツキイとの關係を重視する本稿で注目したいのは、マンデリシタムが非常に敬愛してやまなかつた詩人、フョードル・ソログープが論じられる最後の第五節であるが、まずは「話し相手について」にソログープがはじめて登場する、第三節の末尾を確認しておきたい。ここではバリモントの「声高な個人主義」と対比され、ソログープが称揚されている。

バリモントの声高な個人主義は不快である。これ

は、誰にも侮辱的でないソログープの穏やかな独我論 *спокойный солицизм* でなく、他者の「我」を犠牲にした個人主義なのだ。[ОС:51]

注目したいのは、「個人主義」に對置される「独我論」という言葉遣いである。「穏やかな」という形容詞によってその特性が指摘されているのだが、これを「話し相手について」の前月に發表された、ゴロデツキイの「現代ロシア詩におけるいくつかの潮流」における次の記述と対比してみたい。

バリモントの創造は、彼が永遠に象徴主義の固まってゆく外殻から脱落せねばならぬがゆえに、〈太陽〉の紅焰に似ている。フョードル・ソログープは、みずからが半ば信奉した象徴主義者たちのイデオロギーと、自分自身の独我論的イデオロギー *индивидуально-социлистическая* との調停し難い矛盾を、決して隠しはしなかつた。⁽²¹⁾

ゴロデツキイがここで捉えているのは、象徴主義全体に共有されているイデオロギーの喩えと思われる「固まってゆく外殻」から逸脱せざるを得ないバリモントと、こちらもやはり象徴主義全体のイデオロギーとみずからの「独我論的イデオロギー」とのあいだの矛盾を抱え込ん

だ存在であるソログープの特性であった。この対比をマンデリスタームは「声高な個人主義」、「穏やかな独我論」と言い換えているものと思われる。

マンデリスタームがバリモントを評する際に用いた「個人主義 ИНДИВИДУАЛИЗМ」という語彙は、象徴主義内部での議論においてすでに頻繁に登場していたものであり、象徴主義詩人たちを扱うなかで登場することが珍しいものではまったくない⁽²⁰⁾。ソログープに対する「独我論 СОЛПНИЗМ」という評価もまた、イワーノフ・ラズムニクをはじめとした論者たちが一九一〇年頃から盛んに用いたものであり、人口に膾炙していたものではあった⁽²¹⁾。しかし、象徴主義に反旗を翻したアクメイスト詩人ふたりが、主にイワーノフとベールイに代表されるように、個人主義の超克を目指した象徴主義第二世代の対極ともいえる、第一世代のバリモントとソログープとをそれぞれのコンテクストで肯定していることは、改めて確認されてよいことと思われる。

いまソログープに注意を絞るならば、マンデリスタームとゴロデツキイが共に、その「独我論」を象徴主義のイデオロギーに反するものと捉えていることが重要である。このことの意味は、ふたたびグミリヨフのマニフェストを参照することで、より明確になるものと思われる。前節で引用した一節の直後に注目したい。

ここでは倫理が、美学の領域にまで広がることによって、美学となるのだ。ここでは個人主義が、その最高度の緊張状態において社会性を創り出すのだ。⁽²⁴⁾

このようにしてアクメイズムは、個人主義が総体主義的イデオロギーかの二者択一でない地点で、「社会性」の問題を思考していた。三度グミリヨフを参照するならば、この「社会性」とはおそらく、次のような内実をもつものである。

我々にとつて、現象世界におけるヒエラルキーとは、個々の現象の比重でしかなく、しかも最も取るに足らないその重みですら、やはり重さの欠如、すなわち無 *ничто* とは通約不能なほど大きいのであって、ゆえに無をまえにするならば——すべての現象が兄弟なのだ。⁽²⁵⁾

この「無」の究極は「死」であろう。あらゆる現象ないし存在は、「無」死を超克するのでなく、それをまえにして「兄弟」のごとき共同性、社会性をもつということ、これがアクメイズムの「倫理」であった。マンデリスタームはこの倫理と社会性を、「アクメイズムの朝」で次のように言い表している。

平等はない、競争はない、空虚と無 *Nothing* に抗して
 結託する存在者たちの共謀があるのだ。／物自体より
 も物の存在を、己自身よりも己が在ること *Being* を愛
 したまえ——これがアクメイズムの最高の戒めであ
 る。²⁶

このような倫理観において、ソログープの「穏やかな
 独我論」というマンデリシタームの評価がもつ意味は、
 おのずから理解されよう。しかし、マンデリシタームと
 ゴロデツキイの関係はこれに尽きない。ソログープの詩
 の一部が不正確に引用されつつ、「話し相手について」は
 クライマックスに向かってゆくのだが、まずはその直前
 の文章に注目したい。

だが火星と信号を交換し合うこと——もちろん、空想
 に耽つてではなく——は、抒情詩人にふさわしい課題
 である。ここで我々はフォードル・ソログープのすぐ
 そばまでやってきたことになる。「…」バリモントに不
 足しているいくつかの資質が、ソログープにはありあ
 まるほど見出されるのだ。すなわち、話し相手に対す
 る愛と敬意、そして己の詩的正当性の意識である。ソ
 ログープの詩のこの卓越したふたつの資質は、「大規模
 な距離」と密接に結びついており、そのような距離を
 彼は、みずからと理想の友たる話し相手とのあいだに

前提としているのだ。[OC:53]

ここでは詩による対話というものが、大洋を経由して
 届くという水平のイメージから、火星との信号交換とい
 う垂直のイメージへと転換されていることが興味深い。
 そして次のように、ソログープの詩が引用される。

秘された我が友 遠くの我が友よ

見えておくれ

わたしは冷たくかなしい

夜明けの光……

そして冷たくかなしげに

朝早く

秘された我が友 遠くの我が友よ

わたしは死ぬのだ

おそらく、これらの詩行が宛名通りに届くためには、
 惑星がみずからの光を別の惑星へ送り届けるのに必要
 なのと同等の、数百年を要することだろう。結果とし
 てソログープの詩は、それが書かれてのちも、体験の
 痕跡としてだけでなく、出来事として生き続けること
 になるのだ。[OC:54]

ここでは、ゴロデツキイが一九〇七年に執筆・発表し

たソログープ論において、まったくおなじ詩が引用されているという事実注目したい。当時（神秘アナキズム）という思想潮流にコミットしていたゴロデツキイは、その機関誌である『松明』の第二号に、「明るい途上に…神秘アナキズムから見るとフォードル・ソログープの詩」というソログープ論を発表していたのだ（一九一一年、文集『フォードル・ソログープについて』批評、論攷と覚書」に、この論攷は再録されている）。極端なペシミズムにより現世を否定し、そのような世界を変容させる秘術として芸術を捉える思想潮流のなかにあつて、ゴロデツキイはこのペシミズムを象徴する詩人としてソログープを捉えている。

- (一) フォードル・ソログープは世界を受け入れず、
- (二) 奇跡を渴望するが、(三) それが不可能だと知っており、(四) 死は彼にとつて幸福である。⁽²⁷⁾

〔マンデリシタームと同一のソログープの詩の正確な引用〕
「…」変容された世界は永遠に、空間の遠く *даль*
пространства においてだけでなく、時間の深き *глубь*
времени においても引き離されている。⁽²⁸⁾

マンデリシタームとゴロデツキイとが引用したソロ

グープの詩篇は、彼らだけが注目したのではない。一九一一年の文集だけでも、たとえばコルネイ・チュコフスキイがこの詩篇の一部を引用している⁽²⁹⁾。しかし本稿が目じたのは、ゴロデツキイの言う「空間の遠さ」と「時間の深さ」、これらがマンデリシタームの「話し相手について」においては、「火星と信号を交換し合うこと」という比喩に収斂していることである。そこには「光年」、すなわち「時間」によつて測られた「空間」の「大規模な距離」が意識されているはずだからである。

つまり、ゴロデツキイが「時間」を「深さ」として捉えたからこそ、マンデリシタームもまた「話し相手について」の末尾で、突如として垂直のイメージを発生させたものと思われるのだ。マンデリシタームは「ここでも、一九〇七年当時のゴロデツキイの深いペシミズムを、決して否定するのではなく、みずからの詩学の対話的コンテクストにおいて、ポジティブなものへと変換していたのではないか。

ゴロデツキイのマニフェストの言葉を借りるならば、「象徴主義とアクメイズムとの闘い」とは、「…」なによりも、響きに満ち色鮮やかで、形態、重量と時間を有するこの世界、我々の惑星地球「大地」*Земля* のための闘い」であつた⁽³⁰⁾。だが「ここにおいても死は、超克されるべきものでは決してない。マンデリシタームの、ひいてはアクメイズムの根本問題は、死を限界とする現世の生が、

同時代に対して水平的にでなく、「大規模な距離」を隔てた遠い時空の他者と垂直的に、死を超えてでなく死を介して対話関係を成立させることで、単なる現世肯定に一線を劃すことであつたように思われる。そしてそれは、死後の天上世界を夢見る神秘主義をも退け、いわば〈死後の地上の生〉に賭けられた〈美学・倫理〉であつたはずなのだ。

おわりに

本稿では、マンデリシタームのエッセイ「話し相手に ついて」には、直接名前を挙げられる詩人のほか、潜在的な話し相手としてゴロデツキイが存在するのではないかと、という仮説に基づいて読解作業を行なつてきた。こうした読解は、該当箇所をゴロデツキイひとりに帰するものではない。本来であれば、他のマンデリシタームのテキスト同様、様々なテキストとの複合的な対話関係が検討されていかねばならないだろう。

しかし、本稿で検討してきた両者の主題やモチーフの共有は、やはり偶然とは思われない。マンデリシタームは、ゴロデツキイの転換期である一九〇七年にヨーロッパへ遊学に出てしまうが、すでに序論において触れたように一九〇八年、現存しないソログープ論を執筆している。これは一九〇七年初夏に発表されたゴロデツキイの

ソログープ論を受けてのものだったということも、大いにあり得よう。また、そこから「話し相手について」までを五年の時が隔てているが、本稿で検討したゴロデツキイの詩が収録されている詩集『野生の自由』は、マンデリシタームが『アポロン』誌にデビューを飾ってロシア詩のシーンに本格的に関わりはじめる一九一〇年に再刊されており、一九〇七年に発表されたゴロデツキイのソログープ論もまた、アクメイズムの母体となる〈詩人ギルド〉設立の年に文集『フォールド・ソログープについて』に再録されていた。つまり、マンデリシタームが双方のテキストを初版、初出で読んでいたとしてもおかしくはないうえに、アクメイズムがみずからの共同体とその詩学を本格的に形成してゆく期間に、これらのテキストはふたたび再刊というかたちで入手可能となつていたので。

もとより、ふたたび強調しておくが、マニフェストとしては掲載されることのなかつたマンデリシタームの「アクメイズムの朝」の結びには、ゴロデツキイの詩篇「アンドロメダの星雲よ わたしはおまえを観照した…」が引用されていた。そして「建築」をその詩学の基盤とする同マニフェストには、明らかにのちの「言葉と文化」(一九二二)、「言葉の本性について」においてはつきりと前景化する〈文明と自然〉という主題へ連なる問題系が散見され、この問題が「話し相手について」にもすでに

見られることは、大いに注目してよい⁽³¹⁾。

「アクメイズムの朝」は、ナジェージュダ・マンデリシタームの回想を信じるならば、グミリヨフとゴロデツキイによって却下されたために不掲載となったものであった⁽³²⁾。その理由をいま詳細に論ずることはできないが、「アクメイズムの朝」を精緻に論じた斉藤毅が「空間の問題」を看取していることから明らかなように、このマニフェストではもっぱら「空間」の問題が論じられ、「時間」の問題はほとんど扱われていない。そしてすでに見たように、「話し相手について」はそれを埋め合わせるようにして、「時間」の問題と、その究極として現れてくる「死」の問題を明示的に扱うものであった。そう考えると、「話し相手について」というエッセイは、掲載を却下されたマニフェストとはまた異なったかたちで、かつそれを補完するように、マンデリシタームがアクメイズムの詩学を自分なりに提示するために執筆したものであり、単なる読者論として扱うことは不可能である。

そして、こうした瑣末な共通点を探ってゆく地道な読解は、表面的な推測に留まる危険も大いにあることは認めざるを得ないが、こうした試みによって、マンデリシタームという詩人がアクメイズムないし詩人ギルドという存在を重視し続けたことの意味が、以前よりもはっきりと見えてくるようにも思われる。アクメイズムという流派の対話的な性格は、マンデリシタームが後年「言葉

の本性について *О природе слова*」(一九二二)で描く「互いを知り、名と父称で呼び合う学生である五人の人間が、自分たちの教授の話聞く大学のセミナー」という「フィロロジ」の光景の原型(「教授」がグミリヨフ、他の五人がマンデリシタームとゴロデツキイを含むアクメイズムの正式メンバーたちである)であった⁽³³⁾。

すなわち、マンデリシタームの詩学を個人のものとして終わらせず、その詩学の発生、形成の過程や様態をつぶさに追うことこそが、むしろ詩人自身の意志に沿うものであるはずだと思われるのだ。本稿はそうした対話の痕跡を見出そうとする、「後世の読み手 *читатель в потомстве*」[OC: 50] による対話的試みでもあり、最後に明記しておきたい。

【注】

- (1) См. *Мандельштам О.Э.* Пол. соб. соч. в 3 тт. Т. 2. М., 2010, С. 476.
- (2) См. Легопись жизни и творчества О. Э. Мандельштама / сост. А.Г. Мец при участии С.В. Васильенко, Л.М. Видюфа, Д.И. Зубарева, Е.И. Дубининой, П. Мишера. 3-е изд., испр. и доп. СПб., 2019. С. 44.
- (3) 自伝的散文作品『時のざわめき』において、ギムナシア時代の文学教師にして詩人ウラジーミル・ギツピウ

- スがソログープに熱中していたという記述がある。См. *Мандельштам О.Э.* Шум времени // Пол. соб. соч. Т. 2. С. 255.
- (4) См. *Лексанов О.Д.* Городецкий // Мандельштамовская энциклопедия в 2 тт. Т. 1. М., 2017. С. 198.
- (5) *Мандельштам О.Э.* <Сергей Городецкий> // Соб. соч. в 4 тт. Т. 2. М., 1993. С. 250. なおこの文章は、メーツ編の最新版全集には収録されていない。
- (6) См. *Мандельштам О.Э.* Пол. соб. соч. в 3 тт. Т. 3. М., 2011, С. 358.
- (7) たとはは О・レクマーンフによる以下を参照。См. *Лексанов О.Д.* Книга об акмеизме и другие работы. Томск, 2000. С. 12, 60–61.
- (8) *Мандельштам О.Э.* О собеседнике // Аполлон. 1913. №2. С. 49. 本稿の性格上、「話し相手についで」のテクストは全集版でなくこの初出を参照し、引用箇所を【ОС: 頁数】で示す。以下すべて引用において、「」による補足や「…」による中略、傍線による強調は、すべて引用者によるものとする。また、ロシア語の表記はすべて新正書法に改めた。
- (9) *Городецкий С.М.* Дикая воля. Стихи и сказки. СПб., 1908. С. 16. なお、本書の刊行年は一九〇八年と印刷されているものの、実際の刊行は一九〇七年である。
- (10) См. *Левнов Вяч.Из.* [Рец. на кн.]: Сергей Городецкий. Яр: Стихи лирические и лиро-эпические. СПб., 1907 // Критическое обозрение. 1907. Вып. 2. С. 47–49; *Брюсов В.Я.* Новые сборники стихов // Вестн. 1907. №2. С. 83–84.
- (11) *Брюсов В.Я.* Далекие и близкие. Статьи и заметки о русских поэтах от Тютчева до наших дней. М., 1912. С. 166.
- (12) См. *Анненский И.Ф.* О современном лиризме // Аполлон. 1909. №2. С. 21–23.
- (13) См. *Городецкий.* Дикая воля. С. 11.
- (14) *Мандельштам О.Э.* Утро акмеизма // Пол. соб. соч. в 3 тт. Т. 2. М., 2010. С. 24.
- (15) *Мандельштам О.Э.* Соб. соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1999. С. 285. П・ネルソルとА・ニキターエフの註釈(註46)。
- (16) См. *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 69–70; 102–103.
- (17) *Мандельштам.* Утро акмеизма. С. 25.
- (18) *Думигев Н.С.* Наследие символизма и акмеизм // Аполлон. 1913. №1. С. 43.
- (19) См. *Городецкий.* Дикая воля. С. 14.
- (20) См. *Мандельштам.* Утро акмеизма. С. 26.
- (21) *Городецкий С.М.* Некоторые течения в современной русской поэзии // Аполлон. 1913. №1. С. 47.
- (22) これはあまりに大きな問題であるため、本稿では詳細に扱いかねるが、たとはは以下を参照。*Левнов Вяч.Из.* Кризис индвидуализма. К прехвектовой годовщине

「Дон-Кихота」 // Вопросы жизни. 1905. №9 С. 47-60; *Безлгий*
 4. Символизм как миропонимание // Мир искусства. 1904.
 №5. С. 173-196. また、象徴主義の雑誌『天秤座』を活躍
 したエリスの象徴主義論においても、「個人主義」は重
 要なテーマであり、一九一〇年刊の『ロシア象徴主義者
 たち』収録の「象徴主義と未来」に付された「ロシア象
 徴主義発展の概略図」における「社会性に対する態度」
 は、バリモントを「自己中心主義 эгоизм」、「ブリエュン
 フを「個人主義 индивидуализм」、「スーローを「総体主
 義 соборность」として分類してゐる。См. Эллис Русские
 символисты. М., 1910. С. 321.

- (23) См. напр. *Иванов-Разумник*. О смысле жизни. Ф. Сологуб,
 Д. Андреев, Д. Шестов. 2-е изд. СПб., 1910. С. 61; 63; 68. な
 お同書のシロテープ論は、後出のシロテッキイのシロ
 グープ論が再録された文集の冒頭に再録されてゐる。См.
Иванов-Разумник. Федор Сологуб // О Федоре Сологубе.
 Критика, статьи и заметки // Под ред. Чеботаревская А.Н.
 СПб., 1911. С. 7-35. また前註のエリスの著作におつて、
 この語はシロテープに言及する際何度も用いられてゐる。
 См. напр. Эллис. Русские символисты. С. 322; 324.
 (24) *Дусмиев*. Наследие символизма и акмеизм. С. 43.
 (25) Там же.
 (26) *Мандельштам*. Утро акмеизма. С. 25.
 (27) *Городицкий С.М.* На светлом пути // О Федоре Сологубе.

С. 280. 上記は一九〇七年初出でなく、一九一一年再録
 のテクストを参照する。

(28) Там же. С. 283.

(29) См. *Чуковский К.* Навы чары мешкого беса // О Федоре
 Сологубе. С. 57.

(30) *Городицкий*. Некоторые течения в современной русской
 поэзии. С. 48.

(31) そのほかにも「アクメイズムの朝」を詳細に読解した
 齊藤毅がすでに、「己の正当性」という概念が両作に共通
 することを指摘している。齊藤毅「オーシブ・マンデリ
 シターム『アクメイズムの朝』における空間の問題につ
 きつ」『СЛАВИСТКА』XXXII号、二〇一六年、一一一頁
 参照。

(32) См. *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга. М., 1990. С. 39.

(33) *Мандельштам О.Э.* О природе слова // Пол. соб. соч. в 3
 т. Т. 2. С. 71-72.