

1850年代のロシアにおける正教的プラトン理解

下里 俊行

はじめに

近代ロシアの多くの思想家たちにとって同時代の西欧の諸思想は、自己形成のための素材をそこから学び取るべき源泉であったが、同時にそれらは自らの思想的独創性を構築するための批判すべき対象でもあった。このように西欧の諸思想に対して両面価値的な態度をとっていたロシアの思想家たちが、西欧諸思想の形成以前の古い時代に遡って彼我の思想的な起源を探究しようとした時に浮上してきたのが古代ギリシャのプラトンであった。彼らロシアの思想家たちにとって、キリスト教的ヨーロッパ文化に大きな影響を与えたこのプラトンを、西欧思想史の流れとは異なる文脈で、つまりギリシャ・ビザンツからロシアが直接継承したキリスト教信仰である正教Православиеに立脚して独自に理解することは、ロシア思想史の独自性の根源のみならず、その思想的「正統性」の根拠をも掌中にあること意味していたはずである。つまり、プラトンは、ロシア思想にとって西欧思想との共通性と同時に自らの独自性と優位性を示すための礎となりうる可能性を秘めていたのである。そこで本稿では、キリスト教の東方教会の流れを汲むロシア正教の哲学者たちが、どのようなプラトン理解を表明していたのかを、特に1850年代の時代状況と関連させながら明らかにしたい。

ロシアでは1850年代は、いわば哲学教育の受難の時代であった。西欧での1848年革命への反動として大学では哲学は危険な学問とみなされて哲学講座そのものが廃止され、神学アカデミー（神学大学）でも哲学教育の内容は著しく制限された。しかし、この哲学教育の制限が逆に学生たちの間でのいわゆる「唯物論」の蔓延を許してしまったという反省から政府は、1860年になって各大学での「哲学史」授業の再開を認めるようになり、復活された哲学講座には多くの神学アカデミー出身の学者たちが招聘されることになった¹。こうして彼ら神学系の哲学者たちは、1860年代以降、ジャーナリズムで激しい哲学論争を繰り広げた在野の思想家たちや当時盛んに紹介された西欧の思想家（唯物論者、功利主義者、

¹ 1861年には、キエフ神学アカデミーからパムフィル・ユルケーヴィチがモスクワ大学の哲学講座に転任し、キエフ大学では元キエフ神学アカデミー哲学教授シリヴェストル・ゴゴーツキイが（教育学講座から）哲学講座に移籍している。さらに1863年にはペテルブルク神学アカデミー元教授フョードル・シドーンスキイがペテルブルク大学で哲学を講じるようになる。

実証主義者、進化論者)とともに、その後のロシア思想の展開の一翼を担っていくのである²。

本稿の主要な検討対象は、1856年に『文部省雑誌』に相次いで発表されたペテルブルク神学アカデミーの二人の哲学教授の論文である。一つは、定員外教授のイラリオン・チストーヴィチの論文「異教世界およびキリスト教世界における哲学の意義について」³、もう一つは正教授のヴァシリイ・カールポフの論文「キリスト教世界における哲学の動向と様々な哲学流派の発生原因についての一見解」⁴である。この後者のカールポフは、ロシア初のロシア語版プラトン著作集(1841-1842年)の訳者として知られ、前者のチストーヴィチはカールポフに師事していたという関係にあった。このように論題の面でも人間関係の面でも両論文は密接に関連していたが、これまでこの2つの論文はいずれも十分検討されたことがなく⁵、また両者を関連づけて吟味されたこともなかった。この二人がどのようなプラトン理解やそれに関連する古代ギリシャ哲学観およびキリスト教観を表明していたのか? この問題を明らかにすることは、ロシアにおけるプラトン受容史の空白部分を埋める上でも十分意義があるだろう。

筆者が前掲の2つの論文に注目する理由は次の二つである。第1に、多くの先行研究が指摘しているようにロシアにおけるプラトンへの関心は19世紀後半以降になって高まるが⁶、

² 神学アカデミー出身の哲学者に関する草分け的研究としては *Абрамов А.И.* *Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании)* // *Вопросы философии*. 1997. № 9. などがあるが、残念ながらアブラモフは 2002 年に亡くなっている。*Маслин М.А.* *Абрамов Александр Иванович // Русская философия: энциклопедия*. М.: Алгоритм. 2007. С. 7. また、宇都弥生「ロシアの神学大学における哲学研究」『ロシア思想史研究』第1号、2004年、31-35頁は西欧哲学との関連に焦点を据えて最近の研究動向を概観している。

³ *Чистович И.* *О значении философии в мире языческом и христианском* // *ЖМНП (Журнал министерства народного просвещения)*. 1856. Т. 92. Ч. II. С. 64-96.

⁴ *Карпов В.* *Взгляд на движение философии в мире христианства и на причины различных ее направлений* // *ЖМНП*. 1856. Ч. II. С. 167-197.

⁵ シャーポシニコフは、神学アカデミーでの哲学授業の内容を紹介するためにこのチストーヴィチ論文を引用しているが彼のプラトン論への言及はない。*Шапошников Л.Е.* *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX-XX веков*. 2-е изд., доп. и перераб., СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та. 2006. С. 293. またネザーコットは、このカールポフ論文を引いて彼のカント批判を紹介しているが、この論文でのプラトン像については検討していない。*Frances Nethercott, Russia's Plato: Plato and Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1980)* (Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing, 2000), pp. 62-63. この他にカールポフのカント批判はいくつかすでに紹介されている。*Зеньковский В.В.* *История русской философии*. Л.: ЭГО. 1991. Т. 1. Ч. II. С. 112-113; *Абрамов А.И.* *Кант в русской духовно-академической философии* // *Кант и философия в России*. М.: Наука. 1994. С. 102-103. またカールポフの哲学観については次の研究が短く紹介している。*Замалеев А.Ф.* *Русская религиозная философия XI-XX вв.* СПб., 2007. С. 131-138. だが管見の限りではカールポフのプラトン論の本格的分析は見あたらない。

⁶ *Nethercott, Russia's Plato; Светлов Р.В.* "Русский Платон"-Платонизм в русской культуре // *Платон: pro et contra*. СПб.: РХГИ. 2001; *Тихолаз А.Г.* *Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX-начала XX веков*. Киев: Инсайт. 2003.

そのような状況の端緒となるのが前掲の2論文であると思われるからである。第2に、これら2論文は、カールポフの師であるキエフ神学アカデミー教授イオアン・スクヴォルツォーフが1835年に発表したプロティノス論⁷以来、久しぶりの神学系哲学者によるプラトン理解を示すものであると思われるからである⁸。もっとも1850年代にはペテルブルク大学文学部学生ニコライ・チェルヌィシェフスキイのいわば社会学的プラトン論（1854年）や、キエフ神学アカデミー助教授パムフィル・ユルケーヴィチによる哲学的プラトン論（1859年）が発表されているが⁹、いずれもキリスト教との関連でプラトンを論じたものではなかった。

1. 1850年代の思想史的・歴史的な文脈

1-1. ロシアにおけるプラトン理解をめぐる3つの難題

はじめに、1850年代ロシアにおけるプラトン理解に係わる論点を整理しておきたい。ロシアにおけるプラトン受容の変遷を学校カリキュラムの転変と関連させて考察したネザーコットの研究には学ぶべき点が多い。とくに、19世紀半ば以降のロシアにおけるプラトン研究の活性化の要因を、当時の科学主義的な知的流行の影響の下で喪われつつあった往時の人文主義的価値観への郷愁というヨーロッパ社会に共通して見られた雰囲気と関連づけようとする姿勢は疑いなく重要である。また古典語教育を重視したり逆に軽視したりした19世紀のロシアの文教政策の紆余曲折を、同じく全ヨーロッパに共通した現象としての古典研究中心の一般教養主義と技術教育中心の専門実学主義との対立に関連づけている点も重要である¹⁰。しかしながら、ロシアにおけるプラトン理解をめぐることは、そのようなヨーロッパに共通する潮流に還元することができない独自の事情があったことにも注意を向ける必要がある。この点で焦点となるのがロシア固有のキリスト教信仰であるロシア正教とプラトンとの関係である。ネザーコットによれば、1814年の神学アカデミー学則以来、「キリスト教化されたプラトン」は哲学教育や神学雑誌における特権的な主題であり¹¹、それはまたイデオロギー的にもロシア正教会の靈性に良く適合していたという¹²。たしかに、1814

⁷ Киев [Скворцов И.М.] О философии Плотина // ЖМНП. 1835. № 10. Отд. II. С. 1-17.

⁸ もっともキリスト教と新プラトン主義との関係についてはスクヴォルツォーフの新プラトン主義に関する命題を修正するような内容をもった論文がすでに1853年に発表されているが、この論文の検討は別稿に譲りたい。

⁹ 下里俊行「19世紀30-50年代ロシアのプラトン解釈の諸相——神学的・美学的・社会学的・哲学的読解の交錯」『プラトンとロシアⅡ』（21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第20号）、北海道大学スラブ研究センター、2007年、37-45頁。

¹⁰ Nethercott, *Russia's Plato*, pp. 4, 7.

¹¹ Nethercott, *Russia's Plato*, p. 36.

¹² Nethercott, *Russia's Plato*, p. 38. ネザーコットの研究の狙いは、今日いわばイデオロギー化している“ロシア独自の”キリスト教的プラトン像という固定観念を相対化することに向けられている。このような問題意識にもとづいて彼女は、19世紀から20世紀初頭のロシアには様々なプラトン理解があったこと、すなわち、第1に教育界におけるヨーロッパ共通の現象としての古典主義への回帰の潮流、第2にドイツ観念論（シェリング、ヘーゲル）に起源するプラトン像、第3に教会教父の著作を媒介にした新プラトン主義、第4に法学における自然法の擁護者としてのプラトン像といった諸相の存在を指摘した（*Ibid.*, p. 187）が、逆

年の神学アカデミー学則は、福音とともにキリスト哲学の重要な支柱としてプラトンの著作に特権的役割を付与している。だが、ロシア正教神学アカデミーの哲学者にとってこの「キリスト教化したプラトン」というテーマには深刻なアポリアが含まれていたことを見落とすことはできない。

つまり、プラトン哲学とキリスト教教義との間にはいくつかの大きな溝があるのである¹³。その第1のアポリアが、キリスト教の唯一神とプラトンの著作に散見される多神教的要素との矛盾である。この矛盾にはすでに1835年にスクヴォルツォーフが直面していた。彼は本来のプラトンを一神論者とし、プロティノスら新プラトン主義者を多神論者として峻別することによってこの矛盾を免れようとしたが¹⁴、それは論証を欠いた命題のままに留まっていた¹⁵。プラトンの著作に描かれた「神々」はキリスト教の「唯一神」とは明らかに相容れない側面があり、プラトンを原典に即して研究すればするほど両者の矛盾はますます深刻にならざるをえないのである。それゆえプラトンの著作をキリスト教哲学のための「正統な古典」として扱うためには、何よりもまず両者の「神」概念の齟齬を解消する必要があるためである。換言すれば、キリスト教神学者がプラトン哲学の内容を自らの思索の源泉として利用するためには、「異教的」プラトンを何よりも先ず「キリスト教化」（キリスト教に適合するように解釈）しなければならなかったのである。

第2に、たとえプラトンを「キリスト教化」することに成功したとしても、それだけではプラトンはロシア正教会だけでなくローマ・カトリックにもプロテスタントにも靈感を与えうる、いわばヨーロッパ・キリスト教文化に共通する知的遺産になるだけであって、決してそのままではロシア正教独自の古典にはなりえなかった¹⁶。それゆえ、ロシア正教の哲学者がプラトンを自らの宗派にとっての独自の古典とするためには、プラトンを「キリス

にキリスト教的プラトン像そのものに関する神学系哲学者たちの著述の検討は不十分であった。

¹³ ロシアとの関連では、杉浦秀一「ロシア・プラトニズムとウラジーミル・ソロヴィヨフ」、『プラトンとロシア』（21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第12号）、北海道大学スラブ研究センター、2006年、4頁；根村亮「セルゲイ・トゥルベツコーイのロゴス論について」『プラトンとロシア』、34頁、を参照。

¹⁴ [Скворцов.] О философии Плотина. С. 2.

¹⁵ スクヴォルツォーフの論文の直後にステパン・シェヴィリョーフが原典に即してプラトンの多神論的側面を肯定的に描き出したことでスクヴォルツォーフの命題は事実上論駁されていた。下里「19世紀30-50年代ロシアのプラトン解釈の諸相」、36頁。

¹⁶ ネザーコットは、カールポフによるプラトンの翻訳の動機に関して、かつて西欧でのルネサンスがプラトン哲学によって靈感をうけたのと同じように、ロシアにおけるプラトンへの関心の高まりはロシア的人文主義の曙になるかもしれないと彼が考えていたことを紹介している（Nethercott, *Russia's Plato*, p. 35）。他方でネザーコットは、カールポフのプラトン研究の動機として個人的な興味関心とともに民族文化の独自性を主張しようとする政府の意向に共感していたとも述べている（*Ibid.*, p. 39）。しかしネザーコット自身も指摘しているようにプラトンはヨーロッパ共通の古典であってロシアの独自性の主張とは直接には結びつかないのである。

ト教化」した上で、さらに「ロシア正教化」（ロシア正教に適合するように解釈）する必要があったのである¹⁷。

第3に、プラトンを「キリスト教化」しようとする際には、人間の知性にもとづく哲学的思考とキリスト教の「啓示」への信仰との間の関係をどのように調整するのか、という問題も生ずる。言うまでもなくプラトンは「啓示」からは独立した世俗学問としての哲学の古典であった。19世紀西欧では学としての哲学が神学から自立して久しかったし、とくにロシアの場合、世俗の科学アカデミーや諸大学は最初から神学研究機関とは別個の制度として確立されたという経緯があり、教科としての哲学は最初からキリスト教神学とは分離していた¹⁸。それゆえ、この時代にあえてプラトンを「キリスト教化」し、さらに「ロシア正教化」するためには、世俗の学問とみなされていた哲学とキリスト教の啓示や神学との関係を改めてどう整理するのかという課題もまた同時に解決しなげなかつたのである。

¹⁷ この点に関して、例えばカザン大学哲学教授で、1839-1840年にロシア初の「ロシア哲学史」を叙述したといわれている掌院ガヴリイール（ヴォスクレセーンスキイ）は、ロシア哲学と西欧哲学との違いを説明する際に、西欧が十字軍によってギリシャ・ビザンツの遺産を暴力的に奪取しただけでなく西欧に浸透したアリストテレス弁証法が後の自由思想の蔓延を促したと指摘する一方で、ロシアは「ギリシャの至宝」を子が父から相続するように継承したと主張した。だがその際、彼は1814年の神学アカデミー学則を引用した上で「ロシアはアリストテレスの論理学を退けることはしなかつたが、主としてプラトンを愛していた」と述べるにとどまっておき、プラトンの「ロシア正教化」という課題は未解決のまま残されていた。*Гавриил арх. История философии архимандрита Гавриила. Казань. 1840. Ч. VI. (I.146) [C. 3-24] [http://www.ido.edu.ru/philosophy/chrest/1-4.html]* (2007年4月12日閲覧)。また、プラトンの「ロシア正教化」という課題の背景には、東方キリスト教内部におけるスルタン支配下のコンスタンチノーポリ総主教座と、トルコおよび同総主教座からの独立を目指していたギリシャおよびスラヴ系諸教会との確執という19世紀前半のバルカン半島をめぐる政教情勢が複雑に絡み合っていた。それゆえ、プラトンの知的遺産をロシア正教独自の古典として継承するためにためには、コンスタンチノーポリ総主教座に代表されるギリシャ・ビザンツ的伝統との関係をも整理する必要が生ずるはずであった。ただし、本稿ではこの側面に関しては検討できなかった。

¹⁸ 18世紀末から19世紀初頭にかけて設立されたロシアの諸大学の哲学部は、最初から神学から独立して設置され、逆に神学講座は人文・自然系諸学科を含む哲学部の中の道徳・政治学科内の一講座にすぎなかつた。*Шевырев С.П. История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею. 1755-1855. Репринт. изд., М.: Изд-во Моск. ун-та. 1998. С. 488.* 他方、神学学校そのものは、17世紀前半に設立されたキエフ・モギーラ（モヒラ）・アカデミーに遡ることができるが、中等教育機関である神学セミナリアの上位に立つ高等研究教育機関としての正教神学アカデミーが本格的に整備されるのは、1809年のペテルブルク神学アカデミーの改組以降であった。また総ての男子ギムナジヤに「神学」が必修科目として初めて導入されたのは1819年であったが、その際でも具体的な神学指導要綱は作成されずに実際の授業は聖書と教義問答書の講読に終始していた。ようやく1851年に男子ギムナジヤでの神学科目の指導要領が定められたが、内容は祈祷書、聖史、教義問答、奉神礼、ロシア・全地教会史に限定されていた。*Каптерев П.Ф. История русской педагогики. СПб.: Алетейя. 2004. С. 243; Цытин В. протоиерей История русской православной церкви. 2-е изд., перераб., М.: Изд. Сретенского монастыря. 2006. С. 195-197.*

総じて言えば「ロシア正教」の立場から見た場合、プラトンの著作には次の三つの異種の要素が含まれていたといえよう。第1に、宗教的次元での「異教性」つまり非キリスト教的要素である。第2に、民族文化の面での「古代ギリシャ的性格」であり、それは古典古代を継承したという意味で西欧（カトリックおよびプロテスタント圏）の文化価値とも共通する側面である。第3に、プラトンの「哲学」の世俗性・非宗教的性格である。したがって、ロシア正教神学者がプラトンを自分たちの固有の「古典」として扱うためには、プラトン思想とキリスト教との親和性を論証し、プラトン思想の宗教的性格を論証するとともに、その非西欧的性格と親ロシア的性格を強調する必要があったのである。

それゆえ本稿では、ロシア正教神学アカデミーの哲学教授たちが、プラトンとロシア正教をめぐる前掲の3つのアポリアの解決にどのように取り組んでいったのかを内在的に明らかにすることを主要な分析課題としたい。もちろん、彼らがこれらの解決に取り組む際に西欧諸国での様々なプラトン解釈を参照したことは言うまでもないが、本稿では論点の拡散を避けるために、彼らによる「正教キリスト教的プラトン」像の構築の内的論理そのものに焦点を絞ることとする。つまり、それは、一方で、ロシア独自の「キリスト教化されたプラトン」像なるものを所与の命題とするのではなく、他方で、この命題の思想的独創性の程度を比較思想史の観点から検証するのでもなく、ただ単に彼らのプラトンについてのイメージの内実が、その時々々の社会生活のリアルな状況の独特の反響¹⁹として、いかなる内在的論理に基づいて構築されていったのか、を歴史的に明らかにするという課題である。

1-2. 神学・哲学教育をめぐる1850年代の歴史的文脈

アレクサンドル1世治下の1814年に裁可された神学学校学則は、神学アカデミーを神学セミナリアの上位に位置する最高の神学研究教育機関として位置づけ、福音の教えの導きの下での哲学教育の支柱としてプラトンの著作を体系的に研究することの重要性を明記していたが、同時に神学教育のロシア語化の方針も謳うことで、それまでスコラ学の強い影響を受けラテン語で講義が行われていた神学学校における「カトリック的」要素を払拭し、正教神学教育のロシア化の基礎を築いたといえる²⁰。またこの路線と軌を一にして聖書協会による聖書のロシア語・帝国内各民族語訳刊行事業（1819年開始）²¹やペテルブルク神学アカデミーによる『キリスト教読本』（1821年創刊）などの神学雑誌の刊行がなされ、全体としてキリスト教教義そのものの民族語化が徐々にとはいえ進行していくことになる。もちろん、旧来通りのラテン語による神学教育に固執した教授たちも少なくなかったが、少

¹⁹ Попов А.С. Социальное значение религии и атеизма: История, современность. М.: Знание. 1989. С. 60.

²⁰ 同学則に基づく神学アカデミーの改組は、1809年のペテルブルク、1814年のモスクワ、1819年のキエフ、そしてやや遅れて1842年のカザンでの改組という形で具体化していく。*Цитин. История русской православной церкви. С. 197.*

²¹ この聖書協会の顛末については、兎内勇津流「ロシア聖書協会と聖書ロシア語訳事業——歴史的位置付けについての覚え書き」『スラヴ研究』No. 50、2003年、301-315頁が詳しい。

なくとも1840年代には総ての学校でロシア語による神学の授業が行われるようになったといわれている²²。

しかし、ロシア語訳聖書普及の推進者であったアレクサンドル・ゴリーツィン公爵が、1824年に高位聖職者たちの要求によって宗務・文部大臣と聖書協会総裁を辞任して以降、ロシア語訳聖書の印刷を担当していた聖書協会が閉鎖され、神学アカデミーの教授陣が担当していた聖書のロシア語訳作業も中断されることになる²³。1825年のデカブリストの蜂起を鎮圧して即位したニコライ1世の下では、新たに宗教検閲規則（1828年）の導入によって、従来の各神学アカデミー附属の宗教検閲委員会による検閲とは別にシノド（宗務院）独自の宗教検閲が導入され、異宗派・異端・セクトだけでなくあらゆる神学的思考や神秘主義に対しても抑圧的に作用したという²⁴。こうしてニコライ時代は、アレクサンドル1世時代の教育路線の見直しが図られていく。

世俗の学校教育の分野では、アレクサンドル帝時代の百科全書的な教科（哲学・経済学・スタチスチカ国状学等）を危険視するとともに古典語教育を選好した文部官僚セルゲイ・ウヴァーロフ伯爵（1833-1849年文相在任）の主導のもとで、男子ギムナジアから哲学教育が排除され、さらにカトリック・ポーランドの蜂起に対する反動の中で、必修科目として「神学」が新設され、古典語として従前のラテン語に加えて古代ギリシャ語も導入される（1828年ギムナジア学則改訂、1837年全面施行）。こうして従来は「哲学」に含まれるとされて独自の科目として開設されていなかった「神学」が世俗中等教育に初めて導入され、その代わりに「哲学」科目が廃止されたのである²⁵。他方、大学では、1835年学則により神学講座が正教徒の学生に対する全学部共通科目（教義・道徳神学、教会史、教会法）を担当するための特別講座として哲学部から独立する²⁶とともに、『文部省雑誌』での論説や哲学教科書の指定を通して哲学内容の「キリスト教化」が図られていったという²⁷。こうして世俗の官僚養成の分野に「神学」が浸透させられていったのであるが、これに並行して聖職者養成のための神学教育の分野では、逆に世俗化が推進されたことにも注目する必要がある。

1836年に前任者ネチャーエフの更迭をうけてニコライ・プロターソフ伯爵（1798-1855）がシノド総監に就任するが、彼はニコライ帝の侍従武官を努め、露土戦争やポーランド蜂起鎮圧にも参戦し、文相ウヴァーロフの下で文部次官を務めたという経歴を持つ陸軍大佐であった。プロターソフは、聖職者層の身分的閉鎖性に対して批判的であったといわれており、シノド内の世俗官僚機構を増強することで聖職者に対する官僚統制を強化していっ

²² *Цыпин*. История русской православной церкви. С. 198.

²³ *Цыпин*. История русской православной церкви. С. 215. ただし、監獄内でのみロシア語訳新約聖書の配布が容認されていた。

²⁴ *Жирков Г.В.* История цензуры в России XIX-XX вв. Учебное пособие. М.: Аспект Пресс. 2001. С. 60-61; *Цыпин*. История русской православной церкви. С. 149.

²⁵ *Каптерев*. История русской педагогики. С. 242; *Рудаков В.* Гимназия // Энциклопедический словарь. Т. 16. Рипринт. изд.: ТЕРРА. 1991. С. 700.

²⁶ *Шевырев*. История императорского Московского университета. С. 488.

²⁷ *Виттекер. Ц.Х.* Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб.: Академический проект. 1999. С. 188-189.

た²⁸。彼は、一方で神学校におけるロシア語による授業を推進するとともに、他方で聖書のロシア語訳事業の再開には反対する動きを示していた。一見すると矛盾する方向を示しているように見えるが、それは、一方で、村司祭を養成する神学セミナリアでは民衆への宣教を効果的に行うためにロシア語教育を重視するという彼自身の姿勢を示すとともに、他方で、聖書を一般信徒が恣意的に解釈することを防止し逆に従来教会スラヴ語訳聖書をカトリックのウルガータのようなカノンの地位に高めるべきだと考えていた正教会内の守旧派の意向²⁹に配慮した結果でもあった。

またプロターソフは、神学教育の内容に関しても介入をおこなっている。彼は、1814年制定のセミナリア学則の改訂を推進したが、その基調は効用・秩序・規律をモットーとした反哲学と実学重視であった³⁰。彼は、将来の農村司祭を養成する神学セミナリアに必要なのは神学や哲学ではなく、農民信徒に教義を分かりやすくロシア語で教えるための説教術や、農村社会にとって有用な科学的知識であると考えていた。シノド高位聖職者たちの抵抗を押し切って1840年に改訂された神学セミナリア新学則では、一般教養科目が削減され、「哲学」科目から形而上学と哲学史が排除され論理学と心理学だけが残された。またラテン語が排除されロシア語教育が重視されるとともに、それまで必修だった近代外国語が選択科目に格下げされた。その代わりに導入されたのが医学・農学・測地学^{ゲオデジヤ}などであった。このようなカリキュラムの世俗化・実学化と並んで、この学則改訂のもう一つの特徴は、初期教会史、ロシア教会史、教父学、教義問答演習、イコン画法などのロシア正教の独自

²⁸ 前任のシノド総監ネチャーエフは、隠然たる影響力をもっていたゴリーツィン公爵の庇護を受け、教会の財務運営に対する官僚による会計検査を導入し、シノド総監が国家評議会および大臣委員会に出席する権限を獲得し、シノドの行政機構の格上げと聖職界への俗人統制を推し進めたが、これを嫌ったシノド高位聖職者たちの上奏によって更迭された。そしてこのシノド高位聖職者たちが後任として推挙したのが当時総監代理の職にあったプロターソフであった。こうした経緯にもかかわらず彼は、皇帝との太いパイプを利用して前任者よりも一層強力に俗人官僚による聖職者支配を推進したと言われている。プロターソフは、前任者が新設した会計検査院をさらに包摂した特別官庁として財務運営局を新設し、それまで聖職者の合議機関だった宗教学校小委員会の代わりに行政組織として宗教学校局を設置し、これら二つの内局をシノド総監の主管とした。こうして、本来は高位聖職者の合議体だったシノドの内部に、プロターソフは他の省に匹敵する（員数としては凌駕する）官僚機構を創り出したのである。その結果、合議体としてのシノドは俗人官僚が決定した事項を承認するだけの組織へと弱体化させられていったという。См.: Р-в, В. Протасов // Энциклопедический словарь. Т. 50. Рипринт. изд.: ТЕРРА. 1992. С. 506; Фирсов С.Л. Протасов Николай Александрович 1798-1855 // Три века Санкт-Петербурга. Энциклопедия. Т. 2. Кн. 5. СПб., 2006. С. 749; Кондаков Ю.Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине века. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотека. 2003. С. 359. なおコンダコフの指摘では、Протасовの綴りは正しくはПратасовであるというが、本稿では慣用に従ってプロターソフと表記する。

²⁹ Флоровский Г. протоиерей. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата. 2006. С. 211.

³⁰ プロターソフのこの路線の主導者は、当時の農村社会の道徳的教化のカードルとして聖職者を活用することを目指していた国有財産相キセリョーフであったといわれている。Флоровский. Пути русского богословия. С. 204, 207.

性の強化に資するような新しい科目の導入であった。この新しいカリキュラムに応じて1840年代末以降、初めて本格的な神学教科書が作成されることになる³¹。他方、神学アカデミーでは根本的な改造はなかったが、やはりまた神学内容の民族化・世俗化の方向で、教父学・神学総論・教育学・ロシア世俗史の各講座が新設されることになった³²。

このようにプロターソフ総監時代には神学教育の制度面での整備が進められたが、それに反して神学研究そのものは著しく抑圧された。それを象徴するのが、1841年にペテルブルク神学アカデミー教授セラシム・パーヴスキイによる旧約聖書ロシア語訳の石版刷り版が告発された事件である。この石版刷り版は、パーヴスキイが講義中にヘブライ語聖書から一部訳出・注解した内容をノートに書き写した受講生らが非合法に印刷・流布したものであった。だが、その訳語が教会スラヴ語訳聖書と異なっていたこともあり訳語に不満を抱いた別の聖職者（彼も聖書翻訳事業の支持者であった）から密告されたのである。この事件に乗じてモスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）らは聖書のロシア語訳事業の再開を正式に提起したが、その要求は改めて却下されただけでなく逆にシノドの宗教検閲の強化を招き、神学アカデミーの中でも聖書研究や解釈学を忌避する雰囲気が生じたといわれている³³。さらに1842年にプロターソフの推挙によってペテルブルク神学アカデミー学長にアフナーシイ（ドロズドーフ）が就任（1847年まで在任）するが、彼は、聖書よりも教会文書のほうを重視し、また自前の講義ノートで哲学史の授業をおこなっていたカールポフに対して指定された哲学史教科書を用いるよう介入を行ったことが知られている³⁴。

このように実用的知識と世俗性を重視したプロターソフの路線は神学研究に対して抑圧的に作用したが、同時に教育現場でも新設科目が多すぎたうえにそれらに対応した教科書・教材も満足に揃っていなかったために、数多くの履修困難者をもたらしたという³⁵。

これに並行して、世俗の文教政策の分野でも実学的専門教育を重視したカリキュラム改革が推し進められることになる。1848年のヨーロッパ革命への反動として翌年に改訂された男子ギムナジア学則では、従前の古典語の全員必修制が廃止され、ラテン語必修は大学進学希望者だけに、ギリシャ語必修は大学の文系志望者だけに限定された。就職希望者の場合、軍務志望者には数学が、文官志望者にはロシア法学がそれぞれ古典語に代わる必修

³¹ Gregory L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), pp. 128-129; Флоровский. Пути русского богословия. С. 204-205. この新しい神学教科書を代表するものが、ペテルブルク神学アカデミー教授マカーリイ（ブルガーコフ）の『正教教義神学』全5巻（1849-1853年）、『正教神学入門』（1855年）である。彼は、1851-1857年にペテルブルク神学アカデミー学長を務めることになる。

³² Флоровский. Пути русского богословия. С. 208.

³³ Флоровский. Пути русского богословия. С. 211-214; Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*, pp. 131-132.

³⁴ Флоровский. Пути русского богословия. С. 208-210. アフナーシイは「自分にとってモギーラの『信仰告白』と『舵の書』が全てだ」と公言するほど聖書や神学的思弁に対して否定的であったという。Цытин. История русской православной церкви. С. 210.

³⁵ またプロターソフ路線により神学研究にとって不可欠な教養としての学生のラテン語能力も著しく低下したという。Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*, p. 131.

科目とされた³⁶。さらに1850年の大学哲学部改組では、哲学科目のうち認識論・形而上学・道徳哲学・歴史哲学が廃講となり、論理学と心理学は神学教授の担当とされ、その上シノドから派遣された監督者が授業内容を監視する体制が導入された³⁷。また以前の哲学教員は新設された教育学講座に配転させられたり、失職したりした³⁸。また同じ年には神学アカデミーでも聖職資格を持たない哲学教授の追放が行われた³⁹。こうして1840年以降、官僚たちが重視した実用主義のもとで聖俗双方の中等・高等教育において哲学教育、とりわけ古典主義的で形而上学的な思考が圧迫されていったのである。

しかしクリミア戦争の最中、ニコライ死去によって新しい時代が到来する。1855年に没したプロターソフの後任として、敬虔な正教徒だったといわれるアレクサンドル・トルストーイがシノド総監に就任し、かつてペテルブルク神学アカデミー学長として神学雑誌『キリスト教読本』誌の創刊に尽力したグリゴリーイ（ポーストニコフ）がシノド筆頭メンバーであるペテルブルク府主教に任じられる。彼は、聖書のロシア語訳事業の主唱者として長年にわたってプロターソフ路線に抵抗していたモスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）の弟子であり友人であった⁴⁰。フィラレートが母語訳聖書を必要だと考えた理由は「神の言葉を口伝で聴くことができない者の乾き」⁴¹を癒すために、つまり聖職者がいないところでも信徒たちが福音に触れることができるようにするためであったという。さらにフィラレートの提案で、1856年の皇帝のモスクワ行幸に際し高位聖職者たちが参集した機会を利用していわゆる「モスクワ宗教会議」が舉行され、そこで聖書のロシア語訳事業の再開要求が決議され、これをシノドも追認することになる⁴²。

³⁶ ЖМНП. 1850. Т. 66. Отд. I. С. 21-22.

³⁷ Шевырев. История императорского Московского университета. С. 501-502.

³⁸ この改組の際に、論理学と心理学の基礎として「スコットランド学派」が採用されたという。またカリキュラムに「哲学史」を含めるべきだという主張もあったが、シリンスキイ＝シフマートフ文部大臣によって拒否されたという。Никитенко А.В. Записки и дневник: В 3-т. Т. 1. М.: Захаров. 2005. С. 532. またこの時、モスクワ大学で古代哲学史を担当していたミハイル・カトコフが失職し、言論界に転身することになる。Селезнев Ф., Смолин М. Великий страж империи // М.Н. Катков, Имперское слово. М., 2002. С. 13.

³⁹ Абрамов А.И. Философия в духовных академиях // Большая Российская энциклопедия. Россия. М., 2004. С. 594-595. 神学アカデミーにおいても1850年代は哲学教育の受難の時代だった。Прощание киевской духовной академии с профессором Юркевичем // Православное обозрение. 1862. Янв., С. 46-48.

⁴⁰ Флоровский. Пути русского богословия. С. 184. Григорий (Постников) はカザンに赴任中に聖書のタタール語訳事業を推進した人物でもあった。

⁴¹ Цытин. История русской православной церкви. С. 215. フロロフスキイによれば、モスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）の神学観は、1) 神学上の自由と創造性を求め、2) 神学のロシア的風土への移植、とくにロシア語化を志向し、3) 原典（聖書と聖師父著作）に基づく神学的探究をめざすものであったという。Флоровский Г. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 267.

⁴² Флоровский. Пути русского богословия. С. 342-343, 344. Толстой総監自身は、聖書訳事業の再開に反対だったが、結局、モスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）とペテルブルク府主教グリゴリーイ（ポーストニコフ）に説得されたという。Цытин. История русской православной церкви. С. 156.

同じ1856年1月には、従前の実学専門教育優先策を改めて古典語・一般教養教育の復活を国民教育の再建にとって急務であると考えていた⁴³ 文相アヴラアム・ノーロフの意向でペテルブルク大学教授のアレクサンドル・ニキテーンコが『文部省雑誌』編集長に就任し、検閲改革を視野に入れながら同誌の学術欄の充実に取り組み始める⁴⁴。ニキテーンコは大学における哲学教育の必要性を確信していた人物であった。彼は1856年11月26日にペテルブルク大学歴史文学部の学部会議で諸大学での哲学授業の必要性についての覚書を提案し、学部会議はこれを了承して上申することを決定している⁴⁵。哲学授業の再開への気運はこの時すでに高まっていたのであり、それはまさに『文部省雑誌』でのチストーヴィチとカールポフの論文の掲載と時期を一にしていた。その後、ノーロフの後任のエヴグラフ・コヴァレーフスキイ文相は1859年に大学での「哲学史」教育の再開を上奏する。それは、50年代の哲学教育の抑圧が逆に「唯物論」の蔓延をもたらしてしまっているという視学官たちからの陳情を踏まえてのことであった⁴⁶。こうして1860年に大学での「哲学史」授業の再開を命じる勅令が発布されたのである⁴⁷。このように1850年代のロシアは、君主の交替を機にして聖俗の中・高等教育機関での哲学受難の時代から、哲学教育の復興と聖書のロシア語訳事業の再開の時代へと大きく転換していくのである⁴⁸。

それと同時に、国外に目を転じると、1850年代は、ムスリムの支配のもとで苦しむバルカン半島の正教徒を解放するための「聖戦」の時代でもあり、キリスト教世界の国際政治の面から見ると、ローマ・カトリックによる教会合同に向けた攻勢の時期と重なっていた。1848年1月に教皇ピウス9世は、東方正教会との対話を呼びかけ、教会合同運動を再開させた（回勅「イン・スプレマ・ペトリ」）。これに応じて同年5月「東方総主教教会会議の回答」では、ローマの首位権と使徒ペテロの継承問題等に関して反駁がなされ、1850年代前半にはクリミア戦争勃発に前後してフョードル・チュツチェフ、アンドレイ・ムラヴィヨーフ、アレクセイ・ホミャコーフらがフランス語でパンフレットを書き、正教徒の立場から

⁴³ 青島陽子「1863年大学令の制定過程——教授団の自律性の問題に関連して」『ロシア史研究』第75号、2004年、42-43頁。

⁴⁴ ノーロフ文相と政府内の検閲改革の動向については、大矢温「Ф.И. チュツチェフと検閲改革——専制の擁護と言論の自由の問題によせて」『スラヴ研究』第41号、1994年；巽由樹子「「大改革」期ロシアの検閲改革——開明官僚と世論の創出」『クリオ』第16号、2002年、を参照。

⁴⁵ *Никитенко. Записки и дневник. Т. 2. С. 27.* ちなみにニキテーンコは、かつて聖書協会の地方協力会の書記であり、同協会総裁だったゴリーツィン公爵の尽力によって農奴身分から解放されたという経緯があった。*Никитенко А.В. Записки и дневник. Т. 1. С. 152.* さらに彼は1840年にカールポフの『哲学入門』への好意的な書評（『祖国の息子』）も発表していた。

⁴⁶ *Павлов А.Т. Университетская философия как предпосылка религиозно-философского возрождения в России начала XX века // София: Альманах. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа. 2005* [<http://www.philos.msu.ru/fac/hisotry/pavlov/pavlov-2.html>] (2007年7月5日閲覧)。

⁴⁷ ЖМНП. 1860. Т. 106. Отд. I. С. 6.

⁴⁸ その後の1860-1870年代の聖職者教育に関する政策上の動向については、高田和夫『近代ロシア農民文化史研究——人の移動と文化の変容』岩波書店、2007年、が第3章第2節で概観している。

論陣を張っていた。しかし1856年のパリ講和は、イスラームのトルコと連合したキリスト教国フランス、イギリス、サルディニアに対する正教徒の「聖戦」の敗北を意味し、アレクサンドル2世は、皇帝ナポレオン3世を相手に国際舞台における露仏協調へと転じた。このような国際情勢を背景にカトリック主導の教会合同の政論が活発に展開されていく⁴⁹。

「聖戦」の敗北とパリ講和以降の政府内の親フランス的な基調とカトリックの攻勢は、正教聖職者にとって由々しき事態であったはずである。このような状況の中でロシア正教会の結束と世俗権力からの自立への気運が醸成されたとしても不思議ではない。15年間におよぶプロターソフ体制という世俗官僚の軛からの解放をめざして正教会が発言することは、当時の時代精神にも合致していた。すでに1855年にコンスタンチン・アクサーコフは、皇帝への建白書「ロシアの国内状況について」の中で宗教的言論の自由を要求し、シノドの元官僚で反プロターソフ派の急先鋒であったアンドレイ・ムラヴィヨーフも1856年および1857年の覚書「シノドの活動の抑圧的状况について」を著して教会における「自由・ツボールノスチ合議制・自主的活動」を要求したのである⁵⁰。かくして解放を求める全般的気運のなかで正教会信徒たちもまた自らの独自の立場を表明し始めたのである⁵¹。

以上のような歴史的な文脈の中で、ペテルブルク神学アカデミーの二人の哲学教授は『文部省雑誌』で相次いで発言したのであるが、さらにその社会的背景にも視線を向ける必要がある。当時、ペテルブルク、モスクワ、キエフ、カザンにあった4つの神学アカデミーは、ロシア正教神学のための最高教育研究機関であったが、その中でも首都ペテルブルクの神学アカデミーは、シノド筆頭高位聖職者であるペテルブルク府主教の管轄下にあつて聖界中枢に最も近い存在であった。また4つの府主教座の管轄下にあつて高位聖職者および神学セミナリアの教員を養成していた4神学アカデミーは学生数383名を擁し、教区司祭を養成するための47の神学セミナリアには16,702名の神学生が学んでいた。さらに182の初等神学校には24,737名の聖職者身分の子弟が在籍しており、これらの神学校の教師と学徒は一つの社会集団を成していた（いずれも員数は1850年の統計による）。また1837年以来、すべて

⁴⁹ ヨセフ・ハヤールほか著、上智大学中世思想研究所編訳/監修『キリスト教史 11 現代に生きる教会（平凡社ライブラリー209）』平凡社、1997年、第5章参照。例えば、1856年にロシア正教からカトリックに改宗したガガーリン神父が『ロシアはカトリックになるか？』と題してラテン教会とロシア教会との和解による平和と、北方および西方からのイスラームに対する合同十字軍の派遣を提唱したり、ミション神父が『教皇座をエルサレムに』の中で教義の同一性とフィレンツェ合同会議の有効性に基づいて東西教会一致を宣言し、教皇庁とイスラームとの対話をも提唱したりしていたのである。

⁵⁰ *Флоровский. Пути русского богословия. С. 333-334.* この要求は、総主教座の復活というよりもゴリーツィン・プロターソフ総監時代以前の状態に聖俗関係を復帰させることを意味していたという。

⁵¹ 同じ1856年にスラヴ派の最初の統一機関誌『ルースカヤ・ベセーダ』が創刊されたことも偶然ではないだろう。そこでは「ロシア的民族性は、正教の信仰と不可分一体である。信仰は全ロシア生活の魂である」と宣言され、これに対してモスクワ神学アカデミーの神学者アレクサンドル・ゴールスキイが好意的に呼応したという。*Андреев Ф.К. Московская духовная академия и славянофилы // Славянофильство: pro et contra. СПб.: РХГА. 2006. С. 782-783.*

大学・ギムナジア・初等学校で「神学」は必修科目となっていたのでこれら世俗の教育機関にも当然、神学教師たちが配属されることになっていた。さらにロシア帝国の全人口約7,400万人のうちロシア正教徒は約5,300万人を占め、これら信徒たちを導くことになっていた聖職者数は約11万4000人を数えていた（いずれも員数は1858年の統計による）⁵²。

このような一つの社会集団としての聖職者層に対する他の身分集団からの眼差しはどのようなものであったのだろうか。例えばアフナーシェフが蒐集したロシア民話集からは村司祭に対する民衆の冷ややかな眼差し⁵³を窺い知ることができる。同様に、貴族が神学や神学教師に対してとっていた態度の一例としてゲルツェンの回想を挙げることができるだろう。1826年頃に彼の父が息子の大学進学のための家庭教師を雇った時のことについて「神学の授業に対して司祭に支払う金はいつも、ほかの教師の半額である」⁵⁴と書いている。他方、1840年代以降、神学校、主として神学セミナリア学生の神学的教養水準の低さや、道徳的頹廢（喫煙・飲酒・買春・「不穩思想」等）が社会や政府の中で問題視されるようになっていた⁵⁵。いずれも聖職者や神学教育の実情に対する周りの社会的評価が高くはなかったことを物語っている。もちろん、ここに挙げた事例とは別にロシアの修道僧が世俗の知識人に多大な靈感を与えた事例も知られている⁵⁶。聖職者に対する周囲の社会的評価がどうであれ、少なくとも、聖職者の子弟の神学校への入学義務制の解除が1850年に決定されるまでは、聖職者身分出身者にとって神学校への進学と聖職の世襲は選択の余地がない進路であった⁵⁷。他方で、プロターソフのセミナリア改革の結果として在俗司祭のうちセミナリア卒業生の占める割合が1835年の約4割から1860年の約8割へと急上昇した点にも注目しなければならない⁵⁸。それゆえ神学校出身の知識人にとって神学校で身につけた神学的な教養あるいは諸概念や修辞法は、所与の重要な自己表現手段であった。それゆえ神学を学ぶということは必ずしも体制擁護派になるということの意味しなかつたし、神学校で身につけた教養から出発して世俗の権力や社会のあり方と鋭く対立するということも十分あり得たのであるし、また実際にあったのである⁵⁹。

⁵² Цыпин. История русской православной церкви. С. 791-795.

⁵³ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857-1862. М.: Ладомир. 1997; А.Н. Афана́шеф編、中村喜和訳『ロシア好色昔話大全』平凡社、2006年。

⁵⁴ アレクサンドル・ゲルツェン著、金子幸彦、長縄光男訳『過去と思索』筑摩書房、1998年、59頁。

⁵⁵ Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*, pp. 132-133, 136-137.

⁵⁶ 清水俊行「オプチナ修道院とロシア知識人——人物往来と長老との霊的交流をめぐる断章」『ロシア思想史研究』第1号、2004年。

⁵⁷ この入学義務は、1814年学則で導入されたが、1840年代末には神学校側の受入体制と入学者数とのアンバランスが深刻な状況になっていた。Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*, pp. 179, 182; Цыпин. История русской православной церкви. С. 199.

⁵⁸ Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia*, p. 455.

⁵⁹ 例えば、アレクサンドル・ブーハレフ（1824-1871）の事例など。セルゲイ・レヴィーツキイ著、高野雅之訳『ロシア精神史——哲学と社会思想の流れ』早稲田大学出版部、1994年、219-222頁を参照。

最後に1850年代において神学的教養にもとづく自己表現はいかなる活字媒体において可能であったかを概観しておきたい。ひとこと言えば、神学系哲学者が論文を発表することができた定期刊行物は、1850年代には非常に限られており、全帝国規模でかつ神学関係者以外の読者をも期待することができたのは『文部省雑誌』だけであった。例えば1850年代前半までに刊行されていた神学専門の定期刊行物は、1821年創刊の月刊『キリスト教読本』（ペテルブルク神学アカデミー刊）、1837年創刊の週刊『日曜読本』（キエフ神学アカデミー刊）、1843年創刊の『聖師父著作』への付録（モスクワ神学アカデミー刊）、1855年創刊の『正教談話者』（カザン神学アカデミー刊）だけであり⁶⁰、いずれも各神学アカデミーの紀要という性格を濃厚にもっていた⁶¹。本格的な神学的評論のための雑誌、例えば、ペテルブルクの『遍歴者』、モスクワの『正教評論』、キエフの『キエフ神学アカデミー紀要』などが創刊されるのはようやく1860年になってからであり⁶²、これらの神学雑誌が創刊される以前には、神学アカデミーの学者たちにとって『文部省雑誌』の学術欄は、世論に対して自らの思想を訴えるための重要な場であったし、1856年以降、文部省の新指導部による世論形成の意図も相まって、その役割は非常に高まっていたのである⁶³。

2. チストーヴィチ論文におけるプラトン理解

イラリオン・アレクセエヴィチ・チストーヴィチ（1828-1893）は、カルーガ県の輔祭の家に生まれ、1851年にペテルブルク神学アカデミーを卒業後、同アカデミーで当初は国史・教会史などを、後に心理学・論理学を担当するようになり、1854年には員外教授に任命されている。彼が1856年に論文「異教世界およびキリスト教世界における哲学の意義」（以下「哲学の意義」と略す）を『文部省雑誌』に発表する以前には、同神学アカデミーの雑誌『キリスト教読本』にフィンランドでの正教会の歴史に関する論文を発表したり、モスクワ大学歴史考古学協会の雑誌にロシア正教会の印刷事業の歴史に関する論文を寄稿したりしていた。それゆえ論文「哲学の意義」は彼にとって最初の哲学史論文であった。後に彼は、1858年に正教授に昇格し、1869年に裁可される神学アカデミー学則の改訂作業にも

⁶⁰ Лисовский Н.М. Библиография русской периодической печати 1703-1900 гг. Пг., 1915: Репринт. В 2-х томах. М.: Литературное обозрение. 1995.

⁶¹ このうち、ペテルブルクとカザンの雑誌は、いずれも聖書ロシア語・民族語訳事業の推進者であったグリゴリー（ポーストニコフ）の発意によるものであった。またモスクワの雑誌は、教父文献のロシア語訳を掲載するためのもので研究論文は「付録」という体裁をとっていた。

⁶² この他に、1860年にはモスクワの『魂に有益な読本』、キエフの『農村司祭のための手引き』、オデッサとヤロスラヴリの『主教報知』が、1861年にはペテルブルクの『キリスト教徒の精神』、1862年にはハリコフの『神学通報』が創刊された。Флоровский. Пути русского богословия. С. 329.

⁶³ たとえば1855-1859年の間に『文部省雑誌』には、カールポフ、チストーヴィチの他にシリヴェストル・ゴゴーツキイ（キエフ大学）、ユルケーヴィチ（キエフ神学アカデミー）など神学系哲学者たちが寄稿していた。См.: Колубовский Я. Материалы для истории философии в России. 1855-1888 // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. Приложение I. С. 1-44.

携わり、1871年に神学博士号を取得した後、シノドの要職にも就くことになる。彼の主著としては『サンクト・ペテルブルク神学アカデミー史』（1857年）や『聖書のロシア語翻訳史』（1878年）などが知られている。

2-1. 「異教哲学」の誕生

最初にこの論文「哲学の意義」の概要と結論を紹介しておこう。チストーヴィチははじめに「異教世界」（即ち古代ギリシャ世界）での「異教信仰」（即ち古代ギリシャの神話的多神教）の中から「異教哲学」（即ち古代ギリシャ哲学）が発生した経緯を説明し、この「異教哲学」の意義を論ずる中でプラトンについて言及している。続いてこの「異教哲学」の限界を指摘し、それを受けてキリスト教が誕生した経緯を説明したが、「異教哲学」とキリスト教との関係を論じたこの部分がこの論文の中核部分を成しているといえる。続いて、キリスト教世界における哲学史に関して、まず「新プラトン主義的グノーシス」とキリスト教哲学との対立が生じ、その後、専ら西欧世界において哲学とキリスト教との関係が混乱したことを簡潔に描いている。最後に結論部分で、キリスト教世界における哲学の使命として、第1に、啓示による真理を民衆に分かりやすく解説し、第2に、啓示による真理に基づいて諸科学の方向を補正するという2つの役割を主張している。チストーヴィチの結論部分は次の通りである。

哲学がまさに自己の使命に忠実であるのは、以下のような形でキリスト教の宗教に奉仕することを自己の究極目標とする場合である。1) 哲学の直接的内容を構成する最重要問題を解決するに当たって、キリスト教教義の真理を人々の当然の分別の方法・様式へと近づけて、人々を納得させるような仕方ですべての解決に努めるような場合である。〈唯一神〉、世界、人間、神の世界統治、人間の運命と使命、魂の不死と来世での人生に関する諸問題すべては、神の〈啓示〉において可能な限り明確に解決されている。哲学の課題は、教会の権威に完全に服従して、それら〔諸問題のキリスト教的解決〕の根拠と内容を説明し、人間の自然的本性に対する観察を通じて私たちの認識と感情に対してそれら〔諸問題のキリスト教的解決〕の正しさを再確認させることにある。すなわち、それら〔諸問題のキリスト教的解決〕が、理性に合致するだけでなく、その他の理性の真理と全く同じような仕方でも論証されるものであり、その上、それら〔諸問題のキリスト教的解決〕は、魂が要求するものであり、私たちの認識に確実さと完璧さを賦与し、道徳的秩序のための土台として役立つものであり、それゆえ、それら〔諸問題のキリスト教的解決〕を持たない人生は、どのような最高の戒律によっても抑制・制御されることのない偶然性と私的欲望の遊戯へと転じてしまう、ということを示すことにある。2) 正当で普遍的な公理によれば、哲学は総ての諸科学の母である。哲学は、諸科学に土台を与えるものである。哲学は、理念を解説し、あらゆる科学の進路を規定するものである。それゆえ、哲学自身が自分自身の諸問題を解決するなかで神の信仰に奉仕しな

ければならないのと同様に、他の諸科学の軌道修正者としての使命をも果たさなければならぬのである⁶⁴。

このようなキリスト教哲学の2つの使命からは、次のような具体的な要求が導きだされるように思われる。すなわち、第1に、キリスト教の「啓示」を人々の常識的分別や理性と感情に馴染むように納得させる手段として「哲学」を位置づけるべきであるという要求である。さらに敷衍すれば、キリスト教の「啓示」を民衆に説得するために彼らと直接対面する在俗聖職者たちこそ、その説得の技法として哲学を習得するべきであるという聖職者教育に係わる要求も導きだされるだろう。つまり、農村司祭を養成するセミナリアにおいて宣教に資するものとして（従来のようにラテン語ではなく）ロシア語での「哲学」教育を導入すべきであるという要求である。すでに述べたように1840年の学則改訂によってセミナリアでの「哲学」は論理学と心理学に限定されていたが、チストーヴィチが念頭においていたのは、道徳を重視して民衆の頭と心に説得力あるかたちで働きかけることができるような哲学であった。他方、諸科学の補正者という第2の使命からは、官僚や専門家を養成する世俗の中等・高等教育機関において、信仰を強化する方向での哲学授業を全学部必修科目として再開すべきであるという要求が示唆されている。というのも、当時のギムナジア・大学での「哲学」も論理学と心理学に限定されていたからである。それでは、チストーヴィチは、再建されるべき哲学教育がどのような内容をもつべきであると考えていたのだろうか？ その答えは、彼の「異教哲学」ないしプラトン理解と密接に関連していた。そこで次に、古代ギリシャ世界において「哲学」がどのように誕生したかについての彼の議論を検討してみよう。

チストーヴィチによれば、人生にとっての本質的な問い、すなわち、「私が生きることを誰が望んでいるのか、私を取り巻く総ての命はどこから来るのか、私の人生の目的は何であり、死後に私はどうなるのか？」[64]といった問題は、キリスト教の「啓示」において解決済みではあるが、キリスト教以前の「異教信仰」においてはこれらの問いへの答えは十分満足に与えられていなかったという。

彼によれば、「単純な人間」は国の宗教が教える概念で満足していたが、「思考する人間」あるいは「先入見に囚われず自由な見方をする者」は、そのような「異教的信条」に納得することなく、自分自身の力で事物の世界と道徳の世界を理解し、より良い生活のあり方を希求したという。その結果として生まれたのが「異教哲学」であった。チストーヴィチは、「起源そのものからして哲学は、宗教の奥底で生まれ、宗教と関係を持たざるをえなかった」[66]と主張し、「哲学」的思考が本来的に宗教に起源していることを強調した。

⁶⁴ Чистович. О значении философии. С. 94-95. 本節では、この論文からの引用箇所は[頁数]という形式で本文中に表記する。また以下では引用文中の〈 〉内は原文での強調（大文字ないしイタリック体）、（ ）内は原註で示された出典を指し、〔 〕内は引用者による補足を意味する。

このような哲学の宗教的起源の強調は、何よりもプラトンの「キリスト教化」の第一歩であったといえよう。

チストーヴィチによれば、「異教哲学」による「異教信仰」あるいは「ギリシャ人の神話神学」への批判は、何よりも先ずホメロスの神話に描かれていた神々の姿、すなわち神が人間に類似した性質を持っているという神人同形説に向けられていたという。チストーヴィチは、「詩人たちのお喋りの中で神々は人間であれば恥や不名誉になるような行為をさせられている」[67]と告発していた古代ギリシャの哲学者クセノファネスに注目し、彼の言葉を、アレクサンドリアの教父クレメンスの著作から孫引きする形で次のように紹介している。

人々は、神々が産み出されたものであるかのように、神々が自分の衣服、自分の声と姿を持っているかのように考えている。そうではない。〈神〉は、一であり、神々や人間を凌駕している。それは肉体においても精神においても死すべき私たちに比類できないものである。[67]⁶⁵

このようにチストーヴィチは、古代ギリシャ哲学における一神論をクセノファネスから説き起こし、それをさらにプラトンの一神論へと繋げていこうとするのである。その際、アレクサンドリアの教父クレメンスを引用することが肝要であった。何故なら彼こそプラトンとキリスト教との親近性を論じていた古代教会教父の一人であったからである⁶⁶。

チストーヴィチによれば、古代の哲学者たちによる「唯一神」の希求は、「異教信仰」における神々の不道徳な振る舞いへの批判に端を発してしていた。つまり「異教」の神々は、人間であれば悪徳・劣情・犯罪行為に等しい振る舞いを行っており、これに対して「神々が人間よりも優れていないとすれば、いったい誰から徳を学び、誰の正しい生活を見倣えばよいというのか？」[69]という問いかけが生まれたのである。彼によれば、まさに「神々の数多きこと」が人間たちの不道徳な生活の根源であった。

神々が多数いるとすれば、或る神が正当性を否定したようなことでも、別の神からは容認されるのではないか、という期待がつねに生じるのである。[70]

したがって哲学者たちによる一神論の樹立、言い換えれば神概念の「浄化」は、何よりも人間の道徳的規範の樹立と表裏一体のものであった。ここに多神論的「異教信仰」を批判して登場した一神論的「哲学」の道徳的意義がある、とチストーヴィチは考えたのである。彼によれば、「異教」の教えによって道徳を尊重しようとする心情は侮辱され、犯罪

⁶⁵ チストーヴィチは、『ストロマテイス』ラテン語版(V.601)から引用している。訳出にあたって上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』(平凡社、1995年、375頁)を参照した。

⁶⁶ 前掲邦訳『ストロマテイス』355-356頁(V.13. 83-85)を参照。

と悪徳が宗教によって神聖化されていた。このような状況を憂えて哲学者たちは一神論を樹立したのである。

世界における道徳的秩序の番人としての〈唯一神〉という概念が登場して、感覚的なものによって圧倒されていた人間の魂に、理性の要求を目覚めさせ、異教によって毀損されていた人間自身の尊厳をその目の前で再興させることによって、人生共通の進路に反するものに対抗するための確かな支柱を手にする必要があった。これこそが哲学の課題であった。哲学は、内在的・理性的に覚醒した魂の要求の名において人々の信念の改造に着手し、崇高な人生観と離れがたく結びついている純粋な神性のアイデアに立脚して、異教の風紀のあり方を否定したのである。[70]

このように、チストーヴィチにとって本来的に「哲学」とは、唯一神概念の樹立による不二の道徳規範を希求することに他ならなかったが、こうした道徳的一神論を説いた哲学者たちが、逆に多神論的「異教」信奉者から激しく迫害されることも必至であった。チストーヴィチによれば、神々の詩人を誹謗し民族信仰に論駁した「ギリシャの最良の思想家たち」は、嘲笑・迫害され「無神論」として告発されたうえ、追放されたり処刑されたりしたという。ここで念頭に置かれているのは、プラトンの『ソクラテスの弁明』に描かれたソクラテス[70]であり、真理のために死を厭わなかった彼の生き様がキリスト教の殉教者たちと重ね合わせられていることを容易に見て取ることができる。

それと同時に、ソクラテスとアテネ市民の多数派との対立は、道徳的一神論と不道徳な多神論との対立として解釈され、一神論的哲学者に対する多神教徒による迫害の様子は、「アテネの最良の市民の一人」アリストファネスによるソクラテスに対する次のような誹謗の言葉によって象徴的に表現されていた。

「これらの夢想家どもはいったい何の役に立つというのか？ 彼らは、衰えつつある時代を甘やかし、神々への礼拝を侮辱しており、手の届かない無意味なことを教えている。彼らに毒草を与えよ！ […] マラトンの市民にはそのほうが良かった。」（ウヴァーロフ, C.C. 『哲学に対する文学の一般的見解』ペテルブルク、1848年。） [67-68]

このような引用によって、チストーヴィチは、哲学者ソクラテスを揶揄する劇作家アリストファネスのイメージを、古代古典文学の研究者でかつロシア文教行政での哲学教育の受難をもたらした文部官僚セルゲイ・ウヴァーロフのイメージに重ね合わせたのである。

だが、チストーヴィチによれば、多神教徒の多数派市民による迫害にもかかわらず、哲学者たちの知性は、真理を探究する中で、独力で、つまり神の「最高の助け」なしに、人間が到達可能な「観想」という高みに到達できたという[73]。すなわち、この知性による「観想」がまさに哲学という人知固有の境地であった。

2-2. 「異教哲学」における「唯一神」概念の形成とその限界

チストーヴィチによれば、古代ギリシャ哲学の「最良の代表者たち」は、言うまでもなくソクラテスとプラトンであるが、彼らの哲学の根底にあったものこそ「世界の存在と秩序の人格的始原としての一人の〈神〉という思想」[73]であったという。したがって、チストーヴィチの図式では、「異教哲学」が多神論的「異教」信仰を道徳的に克服する中で到達した最高水準こそ、ソクラテスとプラトンの「人格的唯一神」概念であった。このようにして、プラトンの神概念とキリスト教の神概念との近接化が計られていくのである。

チストーヴィチの説明によれば、「異教哲学」における人格的唯一神概念の形成には長い道のりがあった。はじめにイオニア派の哲学者が神性を万物の根源的力と見なしたが、それは未だ非人格的存在であった。続いてアナクサゴラスが、世界を形成し秩序づける運動をマテリアに付与するものとして「君主的な知性(ヌース *Noûs*)」の支配を宣言したが、彼はこの^{ヌース}知性に道徳的属性を与えることはしなかった[73]。その後、ピタゴラスとクセノファネスが、神性は靈的性格をもっているという考え方を展開したが、逆に神性と諸存在者から成る世界との関係を説明せずに、神性を自然の内の生命として想定したので、結局彼らは汎神論へと傾斜してしまったという。これらを踏まえて、神性の人格的で道徳的な性格を主張し、神性と世界との関係如何という問題を哲学者たちのなかで最も巧く解決したのが、まさにソクラテスとプラトンであった。チストーヴィチはプラトンの神概念を次のように説明している。

最後にソクラテスとプラトンが、神性をイデアにまで高め、それを理性的原理、万物の支配者、善と美の不可視の靈的源泉、悪に関与しないものとみなした(『国家』VII,517)。プラトンの教えによれば、〈唯一神〉は世界を総て善きものとして産出したが、それは必要性に迫られておこなったわけではなく〔自発的におこなったのであり〕、万物を共通の善という目標に方向付け、万物を自分自身に近づけるよう努めることによって、聡明な知性として世界を統治しているのである(『ティマイオス』29E) [74]。

このようにチストーヴィチは、ソクラテスとプラトンの神概念を「異教哲学」における神性についての最高の教義として位置づけたのである。

ここで問題となるのは、プラトンのテキストに散見される「神々」への言及であろう。はたしてプラトンは、本当に一神論者であったのだろうか？ この問題を念頭に置いてチストーヴィチは、哲学者たちが自分たちの教説を民衆の間に普及させるために民衆に分かりやすい説明方法を採用したことを強調している。それはソクラテスの「会話調の話し方 *речь разговорная*」であり、プラトンによる「ギリシャ多神教の神話上の諸形象」の利用であった[78]。チストーヴィチによれば、「哲学は民族宗教からこれら〔神々〕の諸形象を借用しつつ、その助けを借りて民衆の間に知らず知らずのうちに新しい考え方を導き入れ普及させたのである」[78]という。つまり、プラトンによるギリシャ神話の「神々」について言及は、自分の思想を民衆に親しみやすく理解させるためのレトリック(説得術)であっ

たというのである。こうした解釈によってチストーヴィチは、かつてスクヴォルツォーフが直面したプラトンにおける多神論的表現という難問を解消しようとしたのである。

かくして、ソクラテス、プラトンの神概念は「異教哲学」の最高峰に位置づけられたのであるが、同時に、チストーヴィチは、彼らの神概念の限界を指摘することも忘れなかった。彼によれば、ソクラテスは、「唯一神」を純粋な知性として敬愛したものの、アナクサゴラス的概念に留まり、神性の本質や神性と世界との関係を説明することなく、神の作用を自然に対する父でありかつ王としての神慮に限定してしまった、という。他方、プラトンの神概念の場合、ソクラテスとは別の意味で不十分だったという。

プラトンの教えは別の意味で不十分だった。彼は、世界の創造と世界への神慮という問題に関して〈唯一神〉と世界との関係を全く曖昧にしか説明しておらず、その際、彼の観念によれば、マテリアは善に敵対する否定的な原理であり、したがって悪の原理であったことに着目しないわけにはいかない。それゆえ、彼がどんなに神的思想（イデア）の実現のために必要な雛形を考案したとしても、〔神の〕創造する力を顕現させる2つの重要な行為〔世界の創造と神慮〕において、その力を制約するような必然性としての悪が世界のうちに容認されることになるのである。このような教義は、それ自身として、神性についての高度に成熟したイデアに合致しないし、これを道德教義の領域に適用するならば、アレクサンドリアの新プラトン主義学派が示したような悲惨な帰結に至るのである。ここから、現世での人生に対する暗澹たる見方が生まれるのであり、この〔現世の人生という〕牢獄の如き桎梏から逃れようとする志向、つまり私たちの霊が神性を模倣することを妨げている私たちの肉体を捨て去ろうとする志向が生まれるのである。

[80]

つまり、チストーヴィチの理解によれば、プラトンは、マテリアを悪の原理として創造神とは別個に措定してしまったがゆえに、その教義の内にマテリアたる肉体や物質世界に対する否定的態度を胚胎してしまったというのである。彼は、肉体は魂の牢獄のようなものであると論じている『パイドロス』での議論を念頭において、プラトンの神概念がやはりまだ「造物主（デミウルゴス）」という「異教」的なものに留まっていると考え、このような神概念の一側面から、現世の肉体を否定的に捉えるプロティノス（『エネアス』2.IX.9）らの新プラトン主義の道德理論がもたらされたと理解していた[80-81]。そしてこのプラトンだけでなくピタゴラスやオリエントの哲学をも総合したのが「神秘主義的アレクサンドリア学派」であったが、この学派に接触したキリスト教徒の中で発生したのが「新プラトン主義グノーシス」であり、これがその後の数世紀に及ぶキリスト教教会内の混乱の原因となったとチストーヴィチは指摘している。だが、この「新プラトン主義グノーシス」を批判したのが「神的〈ロゴスСлово〉の信奉者」であり、彼らこそがキリスト教を擁護し、キリスト教を学問的に論証するための「哲学」の端緒を築いたという[89-90]。この「神的

〈ロゴス〉」の信奉者とは、先に挙げたアレクサンドリアのクレメンスに代表される古代教会教父たちであることは言うまでもない。

総じて言えば、チストーヴィチは、最初に「異教信仰」と闘った「異教哲学」の最高水準としてプラトンを位置づけ、このプラトンの教説から新プラトン主義グノーシスが生じ、これに対抗するかたちで教会教父に代表されるキリスト教哲学が生まれたという見取り図を描き出したのである。

ところで、チストーヴィチによれば、プラトンら「異教哲学」の限界は、神が世界を無から創造したという「神秘」を理解することができなかつた点にあった。

古代の最良の哲学者たちは、神性の本質についての純粋な概念にまで高まったとはいえ、現世での実践の教義においては出口のない矛盾に陥った。思惟する知性にとって、世界の最終原因としての一なる〈神〉というアイデアに到達することは困難ではなかったが、この原因によって世界の創造と世界についての神慮という作用を説明することは難しかった。異教は無からの世界の創造を理解することができなかつた。キリスト教の啓示においてすら、これは神秘であって、使徒の言⁶⁷によれば、私たちはこの神秘を信仰によって了解しているのである。[81]

すなわち、人間の知性は唯一神という概念にまでは到達することは可能であったが、唯一神による世界の「無からの創造」は人知による理解を超越した「神秘」であったので、「啓示」を与えられることのなかつた哲学者の知性はこの神秘を理解することができなかつたというのである。ところが、プラトンを含め多くの哲学者たちは人間の側から「思想」によって神の本質を見極めようとしたために様々な難問に直面することになる。例えば、絶対性・純粋性・完璧性といった資質を備えるとされる神の概念は、いかにして「非存在、つまり不完全な世界」の創造という概念と調和するのだろうか？ また神の純一性は、いかにして神が創造し神慮する世界の諸現象の数多性・多様性と調和しうるのだろうか？ といった難問である。チストーヴィチによれば、プラトンは神の本質について、ある時は形而上学的探究（『ティマイオス』）によって、ある時は弁証法（『パルメニデス』）

⁶⁷ 当時の最新の教義神学教科書であるペテルブルク神学アカデミー教授マカーリイ（ブルガーコフ）の『正教教義神学』では、この点に関してパウロの証言（ヘブ 11.3、ロマ 4.17）を挙げ、「〈神〉が世界を永遠のマテリアを用いて造った」とか「〈神〉が自分自身を用いて創った」とする謬見に論駁した教父たちの著述を紹介し、最後にアウグスティヌスを典拠として挙げて、「私たちは、虚無そのものから宇宙が生じたと語るのではなく、むしろ、神の〈無限の全能〉が宇宙を存在しないものから存在するものへと呼び起こしたことを信じるのであり、それゆえ、私たちには計り知れない仕方であったとしても、これを行うことができた力を指摘するのである」と結論づけている。Макарий митрополит Московский-Коломенский Православно-догматическое богословие. Т. 1. М.: Паломникъ. 1999. С. 358, 359-360.

によって様々な概念を導き出したものの、最終的に彼は神の本質の探究を「適切にも断念した」という[81-82]。

すでにプラトンは〈神〉についての自分の教説の不十分さを承知していたので〈神〉を認識するのは難しく、その完全な認識が可能になるのは、仮に〈神〉自身が自らを人々に啓示するような場合だけである、と語っていた（『第2アルキビアデス』130, 131）。
[83]

ここに示されているような人知による神の不可知性という観点、逆に神からの啓示によってのみ人間は神を知りうるという立場こそが、プラトンの神概念の最終到達点であると、チストーヴィチは考えた。そうすることで彼は、プラトンの神概念を、種々の哲学者たちの中で最もキリスト教の神概念に近いものであることを示そうとしたのであろう。

そして、この不可知でありながら啓示する神というプラトンの最終的神概念を規準にして、チストーヴィチは、プラトン以降の哲学者たちの神概念を批判する。例えば、静謐不動で自己観照するというアリストテレスの神概念は「神慮」（神による世界への慈愛）を否定するものであり、また神性を自然内生命とみなして、それを世界と融合させたストア派の神概念は神の「人格性」を否定するものであった[82]。いずれの哲学者の神概念も人間の知性だけを頼りにして神の本質を捉えようとして到達した臆断であり、プラトンとは異なり彼らの神概念は、キリスト教の「神」概念とはほど遠いところにあるものとして位置づけられたのである。

2-3. 道徳理論としての哲学と不死論の意義

すでに見たように、ソクラテス、プラトンの「唯一神」概念は、人間生活の道徳的規範の樹立と不可分の関係にあったが、チストーヴィチによれば、プラトンの人間論である「不死」論もやはりまた人間が道徳的生活をおくる上で不可欠な教えであった。

チストーヴィチは、ソクラテスとプラトンの哲学（『ティアイテトス』176）が明らかにした理性的存在者（人間）にとっての道徳的目的を次のように説明している。それは、第1に、感覚的肉体的な満足を求めるのではなく魂が最高善という真実を志向することであり、第2に、神を模倣することによって可能な限り神に接近することである、という[74]。そして、この道徳的目的は、彼によれば、次の2つの霊的動機に裏づけられているものであった。すなわち、第1に、ソクラテスが何回死のうとも何回転生しても神に忠実であり続けると『弁明』の中で述べているように、人生の道徳的目的は「私たちにとって良心という内面の声に対する霊的義務」であり、第2に、プラトンが魂に生える翼の比喩（『パイドロス』250）を用いて述べたように、この道徳的目的を目指すことによって得られる快樂は、「賢さ、美しさ、善良さがもたらす高級な快樂であって、この快樂はこれらの徳目の原像〔神〕へと接近すればするほど増大するもの」[75]であった。

さらにチストーヴィチによれば、人生においてこのような道徳的目的を目指すにあたって不可欠の前提となるのが人間の「不死」であった。たしかに「異教信仰」においても人間の不死は説かれていた。しかし「異教信仰」での「冥界」とは、『イリアス』や『オデッセイア』で描かれているように、善人も悪人も皆区別無く一様に生命なき亡霊として彷徨っているような場所であった。だからこそ人々は現世での感覚的肉体的な快樂だけを希求して不道徳な生活を送り、逆に現世での悲しみや苦痛は救われず癒されないままであると考えてしまったのであるという[70]。

だが、もし私たちの人生が〔肉体的〕死とともに終わるならば、〔ソクラテスが説いたように〕この世の快樂を蔑視して何になるだろうか、魂の浄化にはどんな意味があるのだろうか？ 収穫した果実を味わう望みをもたずに誰が種を播こうとするのか？ 目的も褒賞もない仕事を、いったい分別ある者の誰が引き受けるというのか？ [75]

すなわち、人間の人生が肉体的死滅と同時に終焉してしまうならば、ソクラテスが説いたような禁欲的な道徳的生活による魂の浄化への努力も無意味になってしまう。それゆえチストーヴィチによれば、ソクラテスとプラトンは、自分たちの道徳理論にとって最も重要な問題として人間の「不死」を証明し、このことを同時代の人々に説得しようとしたという。しかしながら、チストーヴィチの理解では、ソクラテスは、肉体死後の生命の存続を信じていたものの、それは理性の確信ではなく、心の願望に留まり、またプラトンも魂が不死のための総ての条件を備えていると主張したが、その論証は不完全であったという[76]。

彼〔プラトン〕にとって、ソクラテスにとっても同じく、不死は、確固たる根拠をもった理性による確信というよりも個人的な信仰にすぎなかった。だが、次のことは確かである。哲学は、1) 不死への期待を表明した。2) この不死は、〔ギリシャの〕民族的信仰のような惨めなものではなく、善性を徐々に完成させて神性に接近していくという個人の道徳的生活の誓いを伴った不死である。3) まさにそれゆえに、〔哲学は〕この不死を、道徳的生活の目的および道徳律遵守への動機と必然的に関連するものとして位置づけたのである。[77]

このように、チストーヴィチの解釈によれば、ソクラテスとプラトンは人間の不死を理性にもとづいて完全に論証することはできなかつたけれども、不死への希望を表明し、不死を現世での個々人の道徳的な生活実践と不可分のものとして関係づけることによって、「異教信仰」のもとでは報われることのなかつた現世での個々人の徳行と献身に救いを与えたのである。こうして、「異教哲学」は、「〈神慮〉によって遣わされた選ばれし者たちの知性の声」として民衆に受け入れられ、最終的に「異教信仰」に勝利したと、彼は主張する[76]。

これに対して、ソクラテス、プラトンより後の哲学者たちは「不死」について彼らとは異なる立場をとってしまっていた。チストーヴィチによれば、アリストテレスは、魂を肉体に対する「形相」にすぎないと考え、肉体死後の人格の存続については否定的な態度をとっていた可能性が高いとし、またストア派も不死への希望をもたないまま現世での苦痛からの解放として死を願望し、エピキュロス派も人生の目的を現世での生活の範囲内に措定し、人間の死後は始原に回帰すると考えて人間の不死については否定的な態度をとっていたという[85]。

以上見てきたように、チストーヴィチによれば、ソクラテスとプラトンは、人格的唯一神論および不死論を主張した点で、古代ギリシャ哲学者たちの中で最高の道徳論を説き、キリスト教に最も接近した哲学者であった。それにもかかわらず彼らの限界は、「無からの創造」への無知に起因する不完全な神概念と現世の肉体に対する否定的態度にあった。チストーヴィチは、彼らの到達した地平を次のようにまとめている。

一人の〈神〉、聡明善良な〈創造者〉、万物を自己に近づけさせる世界の〈配慮者〉という思想それ自体は最も幸福な道徳的尽力の賜物である。とはいえ哲学は〈この神〉に辿り着いて形象化することはできなかった。同じように、感覚的満足による快楽よりも人生の最高の目的を自覚することは、道徳的善への志向を呼び起こしたが、哲学はその道徳的善の本質を誤って規定し、人間の内部での敵対し合う感覚的原理と理性的原理とを和解させる手段を指し示すことができなかった。それにもかかわらず哲学は、〔神の〕恩寵の手助けなしに人間の知性と道徳的能力が可能な範囲で人生を高貴なものにした。異教的世界にとって新鮮だったのは、現世での人生を〔来世での〕より良き完璧な人生への準備とみなす考え方であり、この考え方は、〔現世での〕不幸に対して〔来世での〕その終焉を、〔現世での〕徳と献身に対して〔来世での〕褒賞を、知恵に対して最高の完成への希望を指し示すことによって歓喜の情を呼び起こしたはずである。もっともこの点でも哲学は厳密に首尾一貫せず、自己の結論を明確に自覚していたわけではない。[87]

2-4. キリスト教とキリスト教哲学の意義

このように「異教哲学」においてソクラテス、プラトンが最高水準に到達したとすれば、彼らの後に起こったキリスト教の教えの意義はどこに見いだされ、キリスト教における哲学の役割はどのようなものとして理解されるのであろうか？

チストーヴィチは「異教世界」にキリスト教が生まれた経緯を次のように説明している。ソクラテスとプラトンが到達した神概念と不死論に立脚した道徳理論は、人間が独力で到達した最高水準であるにもかかわらずやはりまだ不完全なものだったがゆえに、「知性」には懐疑をもたらし、「意志」に対して行動のための指針を与えず、「感情」は哲学者の教義を理解できないままであったという。だが、そのことは逆に人々の間に「至高の救済に対する願望と希望」を醸成することになったという。そして、この期待に応えるかたち

で「未だ知られざる神」の側からの「啓示」としてキリスト教が登場したのであった[87-88]。チストーヴィチによれば、キリスト教は「異教哲学」が到達できなかった概念と道德律を携えていたという。

キリスト教は、〈唯一神〉を、言葉の至高の意味で、世界の創造者として宣言し、高尚な道德原理を教え諭し、人間の^{リーチノスチ}人格を失うことなく、完璧に善で聡明なる〈唯一神〉と結合するという人生の目的を指し示したのである。[88]

ここで注目すべき点は、人間が「人格」という肉的個性（魂が受肉化した状態）を保持したままで人格的^{唯一神}との合一をめざすことがキリスト教独自の人生観として謳われている点である。チストーヴィチによる新プラトン主義批判の論旨を想起するならば、彼の「人格」という言葉には人間における現世的個体的肉的要素に対する積極的な見方が内包されていることは明らかであろう⁶⁸。

こうして、チストーヴィチは、一方で人間知性の側からの努力の最高の到達点としてプラトン哲学を位置づけるとともに、その限界を克服するために神の側から与えられた救済としてキリスト教の「啓示」を位置づけたのである。その際、このキリスト教の啓示において指し示されたのは、肉体を次々と入れ替えて輪廻転生するような「魂」中心の人生観とは異なり、各々一回きりの人生を営む諸個人がその個別具体的な肉体を帯びた「人格」を保持したままで、神との合一を目指すという新しい人生観であり、この点にこそチストーヴィチはキリスト教の新境地の意義を見いだしているように思われる。

それでは、一方でこの「啓示」を核とするキリスト教と、他方で人知の努力としての「哲学」との関係はどのように整理されるのであろうか？ この問題に関して、チストーヴィチは、哲学が「悪魔の創作」として指弾されたローマ帝国の時代に、断固として哲学を擁護したアレクサンドリアの教父クレメンス（『ストロマティス』第1書簡278, 282, 288）の議論を引用することで彼なりの示唆を与えているように思われる。

クレメンスによれば、第1に、「哲学は神の〈配慮〉の一種」であり、哲学がキリスト到来以前にギリシャ人に正義の規範を教えたのと同じようにキリスト教徒にも「神への崇拜と敬虔を喚起させ、論証によって信仰を明瞭なものにする」がゆえに、それはキリスト教徒にとっても有益なものである。第2に、哲学の課題は、宇宙に流出した「一つの真理」と事物の本質を研究することにある。第3に、哲学の内容は、個々の哲学流派ではなく、人々を正義と敬虔へと導くための、総ての哲学流派にとって必要不可欠な原理の総体である、という[91]。このようにチストーヴィチは、アレクサンドリアの教父クレメンスの権威に依

⁶⁸ マカーリイ『正教教義神学』は、個々人に対する神の神慮を、1) 母胎の内に身体を形づくり、2) 魂を与え、3) あれこれの特質を賦与し、4) 母の腹からこの世に出でさせるというかたちで各人に「存在」を与え、人生の全期間にわたって加護し、各人の活動を助け導くというかたちで協力し、各人の現世での生活と活動の限界を決定するものである、と整理している。Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 586-587. この説明は、明らかに個々の人格もまた神慮によるものであるということの意味している。

拠することで、キリスト教徒にとって普遍的で有益な知的営為として「哲学」を位置づけ、それを擁護したのである。

続いてチストーヴィチは、西方において「人為的に開始された単独責任制」つまりローマ教皇によって人々の「人格の自由」が抑圧された結果としてもたらされた状況を描写する[92]。そこでは、哲学は権威から逃れようとしてキリスト教の「啓示の真理」からは独立した独自の真理を探究するようになり、その結果、啓示と哲学とが分離してしまったというのである。さらにプロテスタンティズムにおいては、個人の理性に立脚した「理性の真理」が「啓示」の保管者たる教会の権威に取って代わり、神学とくに聖書解釈が彼らプロテスタント信者の唯一の絆になってしまったという。このような西方の動向を念頭において、チストーヴィチは、啓示上の真理から離反した「哲学」への耽溺を戒めるために「諸民族の偉大な師」[94]である使徒パウロの言葉⁶⁹を引用するのである。

以上のように「異教世界」および西方キリスト教世界での哲学史を概観した上で、チストーヴィチは、同時代を念頭において、もはや哲学が思想や人生の導き手として支配した時代は終焉し、哲学が神の「啓示」に服してそれに奉仕する時代が到来しているのだと宣言する。なぜなら、哲学が啓示に対して優位を占めている限り両者の一致は不可能であり、神の啓示という「一つの真理」に依拠することで哲学は誤謬に陥らずに自らの価値をもつことができるからだという[94]。こうして冒頭に掲げた哲学の2つの使命が導き出されるのである。彼は、啓示の真理は、哲学上の真理を通して諸科学の真理に一致するという確信を次のように表現している。

愚鈍な知性から見れば、諸々の現象の多様性、諸民族の運命、彼らの繁栄と没落、強国の運命、人々の誤謬や悪行それ自体といった事柄は偶然的な出来事の無関連な連鎖のようにはしか見えないだろうが、思考する人間の眼差しは、これらあらゆる出来事のうちに運命の〈至高の統治者〉が諸民族と人類をその予定された目的に向かって導いている道筋を洞察するのである。特殊な現象は、遍くところで一般法則に服している。流動的で絶えず変化するものの中に恒常的で不変なものを洞察することは可能である。多様な諸形態の中に、常にそれらが表現する一つの共通の思想・イデア・法則を見て取ることは可能である。あらゆる諸科学のこの側面こそが〈哲学的〉側面と呼ばれるものであるが、それは本来の哲学と最も直接的な関係をもっている。それ〔諸科学の哲学的側面〕は、哲学とその進路を共有し、哲学の性格を帯びており、哲学のあらゆる変化に従属するものである。しかも、もしこの哲学がキリスト教精神に貫かれるならば、その他の全ての諸科学もこの精神に貫かれるだろう。[95-96]

⁶⁹「用心しなさい。あなた方の誰一人として哲学と空しいお世辞に夢中にならないようにしなさい。それらは、人間の言い伝えによるものであり、この世の自然力によるものであり、キリストによるものではないからである。もし違った風に教え、〈主〉である私たちの〈イエス・キリスト〉の健全な言葉と教えに近づこうとしない者がいるならば、すでに高慢によるものであり、何一つ悟らず、偽の理性による懷疑と言葉遊びという病にかかっているのです。（コロ 2.8;1テモ 6.3）」[94]。

こうして「哲学」には啓示に服しつつ諸科学を導くという独自の位置が与えられるのである。

2-5. チストーヴィチの議論の特徴

以上、紹介してきたようにチストーヴィチは、ソクラテスおよびプラトンの哲学における神概念・不死論・道徳論を高く評価したが、キリスト教の観点からすれば、それ自体はやはり不完全であると考えて彼らの哲学をキリスト教の啓示上の真理に従属する限りにおいて相対的な意義をもつものとして位置づけたのである。だが、啓示に従属するという条件付きながらもキリスト教世界における哲学それ自体の重要性を高らかに謳ったこの論文の主たる狙いは、福音の真実の至高性と哲学のそれへの従属性を規定していた1814年神学アカデミー学則の趣旨を再確認しつつ、1850年代に不遇を蒙っていた哲学教育の再興へと向けられていたと言えよう。

このような議論を支えていた彼の情念に関して言えば、そこには同時代の人々の人生観とモラルの面での「異教的」状況に対する強い憂慮の念があったように思われる。彼が描く「異教世界」とは「飽食と一過的快楽への耽溺」であり「総てを覆い尽くす物質主義」であり[77]、「どのような最高の戒律によっても抑制・制御されることのない偶然性と私的欲望の遊戯」[95]と化した人生であった。チストーヴィチの心を最も捉えたプラトンの教えの核心とは、何よりも「不死への希望」であり、現世での道徳的生活が彼岸でのより良き生活をもたらしてくれるという確信であった。それは現世での悲哀と苦痛を慰め、人々を道徳的善へと導いてくれる希望であった⁷⁰。

だが、彼の議論は、いくつかの不明瞭さを含んでいた。第1に、哲学が探究する真理を神の啓示の真理と同一視した結果、いわゆる「神学」と「哲学」との境界が曖昧になってしまっている点である。啓示とは区別される哲学固有の内容はチストーヴィチ論文では十分明らかにされているとはいえない。この問題については、次節で見るようにカールポフ論文が一つの解答を与えることになる。第2に、プラトンの教説、とくに神概念と不死論において、ある程度、キリスト教との親和性が浮き彫りにされているが、この親和性は、キリスト教一般との親和性であって正教信仰との関係はほとんど議論されていない。むしろチストーヴィチは、いくつかの議論において東西教会合同への展望を示唆している箇所が見受けられる。例えば、彼が重視するアレクサンドリアの教父クレメンスは東西両教会に共通する権威であるし、またプロテスタンティズムに関する議論の中で後期シェリングの教会権威必要論[93]⁷¹への好意的言及がある。さらに、カトリック神学者ボシュエの摂理史観

⁷⁰ おそらくこの不死論への特別な関心が彼を博士論文「古代ギリシャ哲学とキリスト教的世界観における不死のアイデア」（1871年）のテーマへと向かわせたと思われるが、本稿では不死論をめぐるプラトンとキリスト教教義との異同の問題には立ち入らないこととする。

⁷¹ チストーヴィチは、理性信仰に立脚したプロテスタンティズムは不可避免的に理神論からキリスト教の否定に逢着するという趣旨のシェリングの議論を好意的に紹介し、この後期シェリングの姿勢に、一旦は啓示から分離した哲学が再び啓示（その保管者・解釈者であ

への公然たる共感[95-96]をも示している。ボシュエは、王権神授説に基づきガリカニズムを宣言した人物であるとともにライプニッツらと教会合同について対話したことで知られていた。これらの個々の人物への言及からは、ローマ教皇主導の合同論とは別の合同論、つまり各国教会主権を前提とした教会一致運動への志向を示唆しているとも考えられる。

このようないくつかの曖昧さを含みながらもこのチストーヴィチ論文が、1850年代の状況の中で哲学教育の復権を打ち出した時代画期的な意義をもつことは疑いないだろう。もちろん、そこには文部省およびシノド高位聖職者たちの意向が反映されている可能性が高い。だが同時にこの論文は、近代ロシアにおける本格的なキリスト教的プラトン理解の端緒でもあった。

3. カールポフ論文におけるプラトン像

ヴァシリイ・ニコラエヴィチ・カールポフは、1798年にヴォロネジ県の村司祭の家に生まれた。彼は、ヴォロネジ神学セミナリアを経て、キエフ神学アカデミーに進学しスクヴォルツォーフに師事することになる。1825年に卒業後は、キエフ神学セミナリアでギリシャ語・ドイツ語を教え、その後母校のアカデミーに戻り最初はフランス語を教え、31-32年には哲学を教えた。1833年には、ペテルブルク神学アカデミーに哲学助教授として移籍するが、35年には同アカデミーからペテルブルク大学に移籍したフォードル・シドーンスキイの後任として正教授に昇任している。その際、彼を強力に推薦したのがモスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）であったという⁷²。だがプロターソフ総監時代になると、先述したように彼はプロターソフ派の学長から授業内容に対する介入を蒙っていた⁷³。1856年に『文部省雑誌』に寄稿するまでの間の彼の主な業績は、H. リッター『古代哲学史』ロシア語訳（1839年）、『哲学入門』（1840年）、「法律」を除く『プラトン全対話篇』ロシア語訳（1841-1842年）、エウセビオス『教会史』ロシア語版監修（1848年）などであった。つまり彼の専門はプラトンを中心とする古代哲学史・教会史であった。

る教会)へと復帰するという展望を見いだしている。この論点は、1856年に発表されたイヴァン・キレーエフスキーの遺稿でのシェリング論と共鳴する要素をもっている。

Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал философии // И.В. Киреевский, П.В. Киреевский, Полное собрание сочинений. Т. 1. Калуга: Гриф. 2006. С. 245.

⁷² Августин архимандрит (Никитин) В.Н. Карпов - Переводчик Платона. Официальный сайт Санкт-Петербургской Православной Духовной Акадкмии. Богословский раздел [<http://www.spbda.ru/theology/relphilosoph/avgustin1.php>] (2007年9月20日閲覧).

⁷³ プロターソフが1842年にペテルブルク神学アカデミー学長に登用したアフナーシー（ドロズドーフ）は、カールポフの哲学授業において自前の講義ノートを読むことを禁じ、当時神学アカデミーでの指定教材となっていたヴォルフ派の哲学史教科書に厳格に従うよう介入したのである。これに対してカールポフは面従腹背の態度で応じたという。Флоровский. Пути русского богословия. С. 211. См.: Шохин В.К. Святитель Филарет в истории русской философии. Pagez.ru [<http://www.pagez.ru/philaret/about018.php>] (2007年9月20日閲覧).

3-1. カールポフ論文の論旨と概要

カールポフの論文「キリスト教世界における哲学の動向と様々な哲学流派の発生原因についての一見解」⁷⁴（以下の『一見解』と略す）の主旨は、ロシア正教の哲学者の立場からキリスト教信仰における知性と心情との不可分な関係を説き、カトリックおよびルター派のもとで両者を分離させてしまった西欧哲学史の潮流と対比させて、キリスト教哲学の東方的伝統である「実践的愛智практическое любомудрие」[193]およびその正統な継承としての「ロシアの哲学Русская философия」[197]の独自性を主張することであった。

論文構成は次の通りである。最初に、古代ギリシャ・ローマ世界の「異教的知恵」における知性主義と、キリスト教信仰における知性と心情との不可分な相互関係という両者の根本的相違を主張し、続いてキリスト教信仰における啓示神学と哲学との間の主従関係、さらに哲学の内容面での特殊個人的・民族的性格を主張する。続く哲学史の叙述においては、キリスト教教会内に発生した知性偏重のグノーシス主義と、それに対する教会教父のキリスト教的愛智の立場からの駁論を紹介した上で、一方で、西方教会において教皇による知性の抑圧がスコラ哲学を生み出したこと、その後イベリア半島のアラビア人経由および十字軍によってもたらされた「異教哲学」が西方スコラ哲学に浸透したこと、さらに「異教哲学」に浸潤されたスコラ哲学における「知性と感性の分裂」をルター派哲学が継承したことを説明し、最終的にこのルター派哲学からドイツの理性主義哲学が生じたと指摘してカントへの全面的批判を展開した。他方で、これら西方の哲学潮流と並行するかたちで、東方で継承されていったキリスト教哲学は、生活と哲学が一体化した「実践的愛智」を特徴としており、この実践的愛智はキリスト教とともにスラヴ人に継承され、その後ロシア民族の知性と心情を育むことになったと主張するのである。

3-2. カールポフの「プラトン」像

上で概観したように、カールポフ論文が論じている対象は、主として中世以降のキリスト教世界である。そのために、プラトン哲学そのものは、キリスト教信仰に対置された「異教的知恵」という総称の中に塗り込められていた。プラトンへの直接の言及は2箇所に限られ、一つは13世紀の対ビザンツ十字軍により西欧社会にもたらされたギリシャ語文献の中にアリストテレスとともにプラトンの原典が含まれていたという指摘である[180]。もう一つは13世紀の普遍論争においてアリストテレスが唯名論者の論拠となり教皇庁から迫害されたのに対して、教皇庁から庇護された実在論者が傾倒していたのがプラトンのイデア論であったという指摘である[181]。

前節で検討したチストーヴィチ論文と比較した場合、このようなプラトンに対する非常に冷めた取り扱い方は、カールポフ論文の狙い全体と密接に関係していると考えられる。つまり、カールポフは、西欧哲学、とくにドイツのカント哲学に対する「ロシア的哲学」の独自性を強調しようとして、プラトンを含む「異教的知恵」と「正統なキリス

⁷⁴ Карпов. Взгляд на движение философии в мире христианства и на причины различных ее направлений. 本節ではこの論文からの引用箇所は本文中で[頁数]で示す。

ト教的愛智」との対比を論文の骨子に据えたのであるが、そのためにカールポフ自身のプラトンへの敬愛⁷⁵にもかかわらず、古代ギリシャ哲学と東方キリスト教的愛智との継承関係よりも、むしろ隔たりのほうを強調せざるを得なかったものと考えられる。したがって、一方で、チストーヴィチ論文はプラトンの「キリスト教化」にある程度成功したが、他方で、カールポフ論文は、プラトンと東方正教およびロシア正教との親和性をうまく論証することができなかった、あるいは、しなかったと言える。いずれにしてもカールポフはキリスト教世界内の東西対比を重視したのである。

だが、カールポフのキリスト教理解を微細に検討してみると、そこには仄かにプラトン主義的な徴候を読み取ることができる。彼は、キリスト教の信仰の光に照らされた知性の働きについて次のように表現している。

信仰を宣言することによって、真理と善は融合して、至福の生活の一つの光輝く生命ある始原へと、自己の内に無限に豊かな全包括的な諸アイデアを秘めている始原へと合流したのである。この始原に立脚することによって知性は、自らの観想を必ずしも啓示された教えの範囲内に制限されることはなかった。むしろ信仰の霊に貫かれた者は、思弁の方法によって彼のアイデアが辿り着くことができる万物にまで上昇することができ、自己の観想を至るところに及ぼすことができたのであるが、どこにあっても、その〔観想の〕始原と観想対象たる諸事物とのあいだの関係を決して見失うことがなかったのである [170]。

ここには、信仰をもった知性が啓示による教えを超えて飛翔する姿が描かれている。ある意味で、哲学的観想が啓示による真理の範囲を超越できる可能性について大胆に主張している、とも読めるだろう。この引用箇所の特徴的なのは、信仰を持った知性の拠り所を「始原」と表現している点である。このカールポフの言う「始原」は、チストーヴィチが強調した人格的な唯一神というよりも、プロティノスの「一者」に近い意味合いを含んでいるように思われる。また別の箇所では、「異教的知性のグノーシス」に対抗した「神によって照明された魂のグノーシス」として護教家教父ユスティノス、クレメンスからアウグスティヌス、クリュストモスに至る教会教父たちの名を列挙している[175]。ユスティノスがプラトン主義からの回心者で、ソクラテスやプラトンらギリシャ哲学者の教えには、種子として神的ロゴスが含まれていたという種子的ロゴス論の創始者であったことはカールポフも承知していたはずである⁷⁶。それゆえ、カールポフには、この種子的ロゴス論によっ

⁷⁵ この点は、彼の著作集翻訳の取り組みだけでなく、内容的にも次節で検討するプラトン著作集ロシア語訳への自己書評からも確認することができる。

⁷⁶ カールポフは後に次のように指摘している。「プラトン哲学の諸命題とキリスト教の教えとの親近性について証明したのはすでに 2 世紀の教会教父・殉教者ユスティノスであった（『第 1 弁明』 55E）。 […] 彼ら教父著述家たちは、キリストの受肉より以前に神の啓示の光が人間の諸々の共同体に溢れ出て働きかけていたのであると考えたのである。彼らの考え方によれば、この神の啓示は、ちょうど種子的ロゴス Λόγος σπερματιχός のようなもの、

てプラトンとキリスト教とを調和させ、ユスティノス以降のギリシャ教父たちに架橋するという議論の道筋も考えられたはずである。だがたとえそうしたとしても、東西分裂以前の教父の著作は東西両教会に共通する源泉であったし、またコンスタンチノーポリ陥落までのビザンツでの支配的な哲学はやはり西方と同じくアリストテレスであったといわれていたので⁷⁷、この道筋では、東方キリスト教の継承者たるロシア正教の正統性に立脚して「ロシア的哲学」の独自性を主張するという彼の論文の主旨は鮮明さを欠くことになってしまう。それゆえカールポフは、プラトン哲学を擁護する議論は弟子のチストーヴィチに一任し、さしあたりプラトン哲学とは切り離された地平で「正しい」キリスト教哲学論を打ち立てた上で、これに立脚して、一方で西欧哲学史の流れを批判的に叙述するとともに、他方で（教父哲学やビザンツ哲学への論及を回避しながら）「ロシア的哲学」の正統性と独自性を導きだすことのほうを優先したのではないかと考えられるのである。

3-3. 知覚理論の基礎としてのキリスト教信仰

カールポフはキリスト教哲学の端緒の一つを、（既にチストーヴィチが指摘したような）「異教」のデミウルゴスの創造論の限界を克服して「神による世界の無からの創造」の意味を掘り下げることに求めたように思われる。例えば、カールポフは、キリスト教信仰の本質の一つを「〈神人イエス・キリスト〉がもたらしたもの」[167]と表現し、神の受肉（籙身）の契機を重視している。また彼は、キリスト教信仰が人々の魂の奥底に宿ることができた理由として、信仰の要求が「人間の自然の本質そのものと驚くほど近似していること」[167]を挙げている。さらに彼は「〈神〉に倣って造型された人間は、いつの時代でも自ずと、自分の自然の〈創造主〉を認識しようとし、〈創造主〉を崇拝しようと希求するものである」[167-168]とも述べている。これらの表現からは、彼が、人間の肉的部分を神に由来しないマテリア、すなわち悪の原理と見なすのではなく、肉体を含めた人間存在全体（自然）が神によって創造されたこと、それゆえ人間の肉的部分も神的起源を持っている⁷⁸ということ、キリスト教的創造論の根本原理の一つと見なしていたと考えることができる。

しかし、カールポフによれば、人間は神によって造られたといえ、やはり自力では自己の生命の謎を解き明かすことができなかつた。「信仰の光」によってその魂が照らされることのない者は、自分の欲望のために自分の想像力だけによって雑多な「神認識」や「神

あるいは人間の内の理性的精神である。」 *Карпов В.Н. Статья о Платоне по поводу собственного перевода его сочинений // Странник. 1864. № 6. С. 75-76.*

⁷⁷ マカリーイの『正教教義神学』によれば、正教教義神学の最初の体系化はイオアン・ダマスキンであったが、ビザンツでの哲学に関しては、アリストテレス、特にその弁証法が支配的であったという。 *Макарий. Православно-догматическое богословие. С. 48.*

⁷⁸ マカリーイの『正教教義神学』では、『創世記』1.26.の解釈として「〈神の像〉 образ Божийの反映は人間の肉体においてすら見いだすことができる」とした教父たちの見解を紹介し、「人間のいかなる一部分あるいは力あるいは能力でもなく、人間全体において多かれ少なかれ〈神の像〉が反映されていると言うことができる」と結論づけている。 *Макарий Православно-догматическое богословие. С. 456.*

崇拜」の対象を創り出して多神教を打ち立てただけであり、また知性の働きによって覚醒した魂が自分の奥底の暗闇を克服しようとした「異教的知恵」といえども、やはり自分自身の原理だけに立脚して雑多な道徳論や世界論を創り出しただけにすぎない、という。カールポフによれば、これらの「異教信仰」や「異教的知恵」に対して、「キリスト教信仰の光」に照らされた者は全く異なっていた、という。

この光は、人間を外部から照らしたのであるが、その外面だけに留まらなかった。この光の導き手となったのは恩寵という賜物を携えた言葉であり、それは人間的自然の内部に浸透して、魂と霊の分かれ目まで、自己意識の最終根底にまで至ったのである。そこは、感覚が思考と触れあい心が知性と結びついているところであるが、〔アダム創造以来〕5000年の間、原罪の闇が私たちの生命の起源・価値・使命の謎を知性で解き明かすことを妨げていたところである。キリスト教信仰によって自分の存在の奥底に光をあてられた人間は、もはや別々に、知る行為と感ずる行為、理論活動と実践活動を行うのではなく、感じながら知ったのであり、知りながら感じたのである。その者の原初からある存在諸原理〔知性と感性〕が互いに浸透し合い、その秘められていた結びつきが樹立されることで至福がもたらされ、心の温かさによって理性の光が活気づけられ、理性の光によって心の温かさがより聡明なものになり、この二つの要素が再生した人類におけるキリスト教信仰の単一不可分の器官となったのである。[168-169]

信仰の光に照らされた者の理性と心情は相互作用する不可分一体のものであるという、この立場こそが、カールポフのキリスト教哲学の出発点であった⁷⁹。そしてこの立場からあらゆる西欧哲学の諸流派が批判されるのである。とりわけカントの認識論への批判においてこの立場が鮮明に対置されることになる。カールポフによれば、カントは「外的自然の法則に制約されている総合的判断がいかにしてアприオリに可能になるのか」を研究して、その根拠を知性そのものの内に想定したけれども、カントが忘却していたのは「知性だけでなく、人間全体もまた〈創造的叡知〔神〕〉による総合である」ということであり、それゆえ、カントが立てた問題に対する答えは、まさに「人間が、その存在の諸条件に従属している」ということに求めなければならなかったのである。そして、この存在の諸条件とは、「信仰によって指し示され、信仰の光に照らされて、人間的自然において感得することができるもの」[190]であるという。要するに、人間は、信仰という条件の下で自己の自然的存在の所与性を自覚することで初めて知的および感覚的に知覚できるようになるということ、言い換えると、肉体を帯びた人間存在全体が創造者たる神に依存しているとい

⁷⁹ アブラーモフの解釈によれば、人間は、感覚を通して感性的現実と、アイデアを通して形而上学的世界と、霊的瞑想を通して神性と結びつくという形で世界に参与するものとカールポフは考えており、この点にスコヴォロダの影響を見いだすことができるというが、この点を吟味するためには別稿を要する。Абрамов А.И. Карпов Василий Николаевич // Русская философия: Энциклопедия. С. 240.

う関係性の中で、人間はあらゆる認識のための可能性を先験的に与えられていると考える立場である。

このようなカールポフの立場からすれば、知的観想によって肉体からの魂の浄化を志向するというプラトンの教説の一側面は、カント的理性主義とは親和的であっても、彼が主張するキリスト教哲学とは相容れないものであることは明らかである。しかし、他方で、カールポフが主張するように、信仰を第一義として知性と感性とが融合一体化した人間は神の啓示の前に全面的に依存しなければならないのであれば、（チストーヴィチがプラトンに依拠して強調したはずの）人知の自立した営みとしての哲学は、啓示神学に対する独自の内容を喪失してしまうのではないか、という虞が当然生ずるであろう。また、そもそもチストーヴィチ論文においても哲学と神学との間の境界は曖昧であった。この点に関してカールポフは次のような比喩を用いて応えていた。

キリスト教世界における哲学とキリスト教神学は、生命の同一の発展であり、それはちょうど樹木の葉と果実とが同一の有機体であるのと同じである。だが、果実をもたらすために植えられた樹木全体が花を咲かせて実を結ぶわけではないのである。[…] 信仰という樹木におけるこれら樹皮や枝葉は、——その本性ゆえに〈啓示〉が要求する果実を育むことができない。[…] だが、もし樹木の葉によってこれらの果実が掩護されていなかったならば、どんなにか酷暑の熱気や荒れ狂う暴風による仕打ちを蒙ることになるだろう！ このように信仰の奥底での信仰の精神にもとづく哲学は、内容的には神学と異なる教えではあるが、常に可能であるだけでなく必要でもあるのだ。[170-171]

すなわち、カールポフにとって、キリスト教哲学は、啓示の神学にとって代わるものではなく、啓示神学を外的環境の圧迫から守る護教論的な使命⁸⁰をもつものであった。果実は、有機体の同一性を保持するために不可欠であるが、それ以外の樹木の枝葉たる哲学は与えられた時空間の中で果実に奉仕しつつ外に向かって伸張しようとするものである。それゆえ、「信仰は、知性の当然の活動を禁じるようなものを何ももたないだけでなく、この活動のための土台として役立ったのであり、〈神〉自身によって与えられた確実な土台として、知性によるあらゆる観想・論証・演繹の成功を保証したのである」[169]という。カールポフにとって「哲学」とは、そもそも「何らかの特定のアイデアに貫かれた宇宙の構成要素全体の中の諸関係に関する観想」^{テオリア} [169]ないし「世界と人生についての何らかのアイデアを表現する」[173]ものであった。それゆえ、哲学と神学との関係を整理して言えば、啓示の神学が神の側からの恩寵である（それゆえそのまま伝承すべきものである⁸¹）のに対して、

⁸⁰ このような観点から、カールポフは、哲学的原理から信仰の真理を導きだした「グノーシス哲学」に対して信仰の真理に基づきそれに論駁した護教家教父たち、ユスティノス、クレメンス、エイレナイオス、テルトゥリアヌス、アルノビオスを、キリスト教哲学の先駆者と呼び、彼らの「雄弁」を「正典的価値」をもつものと位置づけたのである[175]。

⁸¹ マカーリイ（ブルガーコフ）によれば、学としての正教教義神学とは、正教会の精神に則ったキリスト教教義の体系的な叙述であり、その際、キリスト教教義とは「救済的信仰の争

神の啓示を外敵から防衛しつつ、啓示への信仰がもたらす光によって照明された人間存在全体の働きを通して被造物たる世界と人生のあるべき姿を明徴するという点に、人間の側の営為としてのキリスト教哲学の独自の使命を見いだしていたと言えよう。つまり、啓示神学は神の側からの教えであるのに対して、哲学は神の被造物の側からの神のアイデアの探究であった。それゆえ、カールポフにとって哲学に対する啓示神学の優位性は自明ではあったが、同時に哲学の啓示からの相対的自律性も不可欠であった。このようにカールポフにおいて、本論冒頭で提出した啓示神学と哲学との関係如何という問題は一応の解答を得ることになったのである。

さらに、カールポフによれば、このような啓示神学とは区別されるキリスト教哲学は、被造世界が多様であるのと同じように、様々な外的な諸条件によって多様な内容をもつのは当然であった。それゆえ、そこには民族的特徴や個々の哲学者の私的な気分や気力が反映されないわけにはいかないと、カールポフは指摘している。彼によれば、哲学はそもそも人間精神に共通する志向ではあるが、その内容面に即して見るならば、「哲学は常に、その哲学を生み出した民族の信仰の奥底から自己の発展の理念・方向・性格を借用するものであり、また哲学者の自らの信仰に対する信念の程度に相応しているのである」[173]という。このように哲学の内容面での民族的・個人的原理を主張した後で、カールポフは「ロシア的哲学」が拠って立つべき伝統の叙述に向かうのである。

3-4. 東方キリスト教における「実践的愛智」の系譜

カールポフによれば、キリスト教的愛智（哲学）は、6世紀半ばまでにグノーシス主義との闘争の中で形成されていったが、西方においてはパコミウス型の共住修道院に由来する「修道院型の学校」において「スコラ哲学」（弁証法を重視した知性偏重の哲学的形式主義）[177]へと変質し、後にルター派哲学を派生させた。これに対して東方では、アントニオスのアナコレズム（独住隠遁生活）の影響のもとで「隠者の〈実践的愛智〉」[176]という名を帯びた特殊な生活様式へと移行していったという。東方において隠遁的生活様式と融合したこの隠者の愛智は、人々の社会生活から隔離していたにもかかわらず、常に社会の中で献身的美德の模範として受けとめられ、社会生活に強力な影響を及ぼし、隠者の意見や生活規範は道徳的教訓として「口伝えでиз уст в уста」伝承されていったという[193]。その結果、この実践的愛智は、社会に浸透し民衆の家族・公民生活を「敬虔な生活」へと教化していったという。このような口伝による東方的愛智の継承・普及は、カールポフによれば、「古代の異教的知恵の書物」を全く必要としなかったために、ビザンツでの哲学

う余地のない不変の規則として〈教会〉の人々に伝授されている啓示された真理」であると定義され、「何人といえども神的起源をもつ教義をどんな形であれ、増やしたり、差し引いたり、改めたり、変えたりする権利をもたない」とされていた。それゆえ、正教における教義の「発展」とは「聖書と聖伝」を源泉とする本質的に同一の教義を定義と説明の面で精緻化することを意味していた。*Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 7, 13, 19-20.*

理論的な著述も極めて限られたものに留まったという⁸²。さらに正教的東方教会からの西方教会の離脱、東西ローマ帝国の敵対、さらには東方教会に対する十字軍とイスラームによる圧迫という外的災難が東方社会における哲学理論的思考の発展を妨げ、東方社会は自身自身に集中し、いかなる理論も表現せず、専ら実践的愛智の原理だけを強化していったという[193-194]。

その後、カールポフによれば、この実践的愛智の原理とそれへの共感は、キリスト教信仰とともにビザンツ帝国からスラヴ諸種族へと移入され、ウラジーミル聖公とヤロスラーフ公によるキリスト教受洗以降、「私たちの祖国においても民族の精神を育み、要求し、発展させた」[195]という。その結果、「信仰に合致した思考、信仰に則った行動によってその正しさが証明された思考」が「私たちの民族的生活の表現」となったというのである。彼によれば、ロシアでは信仰と教会をめぐる論争もなく、正教と調和しない思想に敬意を払うこともなかった。

このような愛智は、分領公たちの反目の炎を鎮め、一つの全体的な国家体へと結束させ、モンゴルによる支配権の軛をロシアから取り外させ、専制権力への愛を育み、是認させ、神聖化し、ロシアを強大化させ、拡大させ、讚美し、その民族的精神に、忠誠・不動心・社交性・気前よさという気質を刻印した。この愛智はいつの時代でも私たちの支配的な哲学であった。[195]

そしてこの実践的愛智が「世界と人生についてのアイデア」を表現したものの、言い換えれば「信仰に貫かれた〈ロシア的知性〉と〈ロシア的心性〉」が長期間にわたる帰納法によって到達した共通の行動指針こそが、ロシアの「諺」であった[195-196]。それは「民族的教訓詩」であり、正教とその信仰心を実践生活の個別事例に適用する際の規準であったという[196]。

カールポフは、このように、東方社会で形成された実践的愛智の伝統を継承するものとしてロシアの愛智（哲学）を位置づけ、その世界観を表現したものとして民衆の「諺」を位置づけたのである。これに対してピョートル大帝以降のロシアでの哲学史の叙述では、その「外面的教育への嗜好」やスコラ学的性格を強調している。彼によれば、ロシアでの学問の出発点であるキエフ（キエフ・モギーラ・アカデミー）は、すでに久しくローマ・カトリシズムの強い影響下にあり、アリストテレスの論理学に通暁していた。さらに18世紀全体にわたってキエフ、モスクワ、ペテルブルクの各神学アカデミーではラテン語によるスコラ哲学が浸透していた。だが、カールポフによれば、「ラテン語で教授され学校的形式を帯びていたスコラ学は社会生活に根付かなかった」[196]という。当時のロシア社会は、スコラ学を「異国的教育という贅沢」、「頭の体操」とみなし、「ロシア的生活」との関係を見ないままそれを崇拝したという。その後18世紀末から19世紀初頭にかけてモス

⁸² カールポフが、ビザンツの数少ない理論的哲学者たちの筆頭に挙げたのが、5世紀末の「キリスト教的プラトン主義者」と呼ばれたガサイオスのアイネイオスである[194]。

クワ大学や各神学アカデミーでは、今度は「中世ゲルマン的イデア」が優遇されヴォルフ派哲学が隆盛した。続いて登場したのが「近代ゲルマニアの合理主義」、すなわちカント、シェリング、ヘーゲル、オーケン、ヘルバルトの哲学である[196-197]。だが、カールポフは、これらゲルマン的合理主義に対して次のように宣告する。

だが、ゲルマン的合理主義は、私たちの民族的精神を変質させ、異宗派の思考のために自分たちの宗教的信念を犠牲にしない限り、決して私たちのところで人気を得ることはなく、私たち自身の哲学になることはないのである。私たちがこの合理主義に馴染むことができないのは、それがまさに私たちの正教信仰と馴染まないからである。なぜなら、この正教信仰は、知性と心情がどちらかに一方に吸収されることなく、同時にその関心を分離することなく信仰の器官として常に互いに結びついて発展し、その照明された魂のうちに哲学の諸課題を解決するための確固たる根拠を見だし、そうすることで私たちの実践的愛智を諸科学の理論的構築において表現することを要求するからである。

[197]

このようにカールポフは、同時代のロシア社会におけるドイツ観念論哲学の蔓延に対して正教の立場から否定的審判を下した上で、「ロシア的哲学」が拠って立つべき出発点としてスコヴォロダーの名を挙げたのである。

祖国の〈ロシア的哲学〉にとっての必要条件を要求し、それらを言葉で明快に表現した最初の人、疑いなく、忘れることのできない私たちのソクラテスであるスコヴォロダー⁸³であった。[197]

かくしてカールポフは、ロシア正教の信仰に合致する「哲学」を、東方の隠者たちから口伝によって継承し民衆の諺において表現されている「実践的愛智」として定義することによって、18世紀以降のロシアの大学および神学アカデミーでのスコラ哲学およびドイツ観念論哲学の諸潮流をほぼ全否定するような姿勢を示すとともに、スコヴォロダーに言及することで「ロシア的哲学」の在野の非学校的性格を示唆したのである。さらにカールポフがスコヴォロダーのうちに「ロシア的哲学」の「必要条件」を見いだしていることは、逆にいえば「ロシア的哲学」の十分条件の不在を意味しており、したがってその未成熟性を暗示しているといえる。言い換えれば、「ロシア的哲学」は、スコヴォロダーに依拠しつつ新たに創出されなければならないのである⁸⁴。それではスコヴォロダーが要求したとい

⁸³ 放浪の詩人・哲学者グリゴリイ・スコヴォロダーの著作と生涯は、とくに1830年代に集中して紹介されており、彼がプラトンおよびアレクサンドリアのフィロン、アレクサンドリアの教父クレメンスとオリゲネスの影響を受けていたことはカールポフも十分承知していた可能性が高い。Сковорода // Энциклопедический словарь. Т. 59. Рипринт. изд.: ТЕРРА. 1992. С. 218-219.

⁸⁴ ロシアにおける独自の哲学の可能性と必要性という思想が「おそらく最初に」表明された

う「ロシア的哲学」の必要条件とは何を意味するのだろうか？ カールポフは、この問いに対する答えとして自分の論文の結論部分を次のようなスコヴォロダーからの引用で締め括った。

「教育の語り口は、民族から採り、民族のためにあり、民族的なものでなければならぬ。教師の責務は、教育の真理の要求・規準・例示・特性を認識して自己と民族とを結びつけること、つまり、語り口と真理とを、形式とアイデアとを結びつけることにある。 […]」 [197-198]。

それは、ちょうど自分の家の竈の火を点けるために、隣の家から火をもらうのではなく、自分の火打ち石で火を熾すのと同じであって[198]、自分の哲学は自民族の話し言葉で語るべきだ、という主張であると言えよう。このような観点から見れば、カールポフによるプラトン対話篇のギリシャ語原典からのロシア語訳の試みとは、ラテン語を媒介としないで、哲学の「真理」を民族語による「語り」において具象化しようとする企図であり、また同時に、ソクラテスやプラトンがそうしたように民衆的な語り口で民間伝承を用いた対話という哲学形式を重視する姿勢の表れでもあったと言えるであろう。「私たちのソクラテス」というスコヴォロダーへの美称には、カールポフのプラトンへの秘められた敬愛が仄めかされている。このことは東方キリスト教的な実践的愛智が口伝によって継承され、ロシアの民衆の間で「諺」を通して語り継がれてきたという主張とも共鳴する。

3-5. カールポフの議論の特徴とチストーヴィチ論文との関係

カールポフ論文の力点は、未だ開花せざる「ロシア的哲学」の独自性の基盤を措定することに置かれており、それは東方キリスト教的な「実践的愛智」と民族的原理に立脚すべきものであった。このことを、チストーヴィチが訴えたキリスト教的哲学教育の再興の要求と照らし合わせて解釈するならば、再興されるべき哲学教育の内実はロシアの民族精神と正教信仰に合致した姿を採るべきだ、という主張が導き出されるだろう。

このような二つの論文の基調のなかで、カールポフが翻訳・研究してきたプラトンが後景に退いたのは、本論冒頭で指摘したプラトンとロシア正教との間に横たわる深い溝ゆえの必然的な結果であったとも言える。あるいは、チストーヴィチの師匠であったカールポフからすれば、プラトンに代表される哲学の普遍的意義の主張は弟子のチストーヴィチに委ね、自らは専ら「ロシア的哲学」の独自性の主張に傾注することで、一種の役割分担をしようという意図があったかも知れない。

のはカールポフの『哲学入門』（1840年）であったと、パーヴェル・フロレンスキイは指摘している。Фроленский П.А. Т. 1. Столп и утверждение истины (II). М.: Правда. 1990. С. 614. 本稿では、この点について検討する余裕がないが、カールポフ自身の「ロシア的哲学」の着想は、ちょうどプラトン著作集ロシア語訳初版が発表された1840年代初頭にまで遡ることができることは疑いないだろう。

いずれにしても読者の視点から見ると 1856 年に相次いで『文部省雑誌』に掲載されたペテルブルク神学アカデミーの 2 人の哲学教授の論文は全体的には相互に補完する内容となっており、学校教育における哲学教育の復活とその新しい方向性を打ち出そうとする姿勢は明快である。その背後に、新帝のもとで従来の哲学抑制路線の転換を図ろうとする文部省、シノドの新しいトップの意向を窺うこともできよう。その新しい方向とは、道徳を中心にしたキリスト教哲学教育の再建と、正教信仰に立脚したロシア独自の哲学路線の創出という課題設定である。この方向は、一方で 1850 年代における哲学受難の時代に生じた学校教育における道徳的価値観の動揺、とりわけ神学生たちの道徳的頹廢状況に対応するものであり、他方で、ロシア知識人社会で蔓延していたドイツ観念論哲学と、クリミア戦争敗戦以降のカトリック教会による東西合同への攻勢に対抗するものであったと考えられる。

だが、両論文をプラトンの「ロシア正教化」という観点から見た時、チストーヴィチの論文はプラトンの意義を強調することでむしろ西方キリスト教との協調の可能性を示唆するものとなっているのに対して、「ロシア的哲学」の独自性に固執したカールポフの論文は、逆にロシア正教と西欧哲学史との深い溝だけでなく、ロシア正教とプラトンを含むギリシャ哲学との間の深い溝までも浮き彫りにしてしまった感があった。

むすびにかえて

チストーヴィチ論文とカールポフ論文が浮き彫りにしたプラトンとロシアとの間の溝を解消するためには、さしあたり三つの解決法が考えられた。第1に、プラトンを端緒とする古典古代以降の西欧哲学史を、多少問題があるとはいえ応分の全人類的な価値をもつ営為として位置づけ、そこにロシア正教の哲学者たちも合流する方法である。第2に、プラトンに代表される古代ギリシャ哲学の伝統からキリスト教哲学を切断すること、したがってプラトン主義的な初期キリスト教教父たちを「正しい」キリスト教教義からの逸脱として位置づける道である。第3に、あくまでプラトンに固執し、プラトンの内にロシア正教の独自性に合致する実践的愛智の契機を読み取ることでプラトンを「ロシア正教化」という道である。

第1の方法を採用したのは、ユルケーヴィチであったように思われる（「イデア」『文部省雑誌』1859年）。彼はプラトンのイデア論に拠りつつ、哲学の全人類的性格を強調している。

〈全体的な世界観〉としての哲学は、一個人の営みではなく、人類の営みであり、この営みは決して抽象的ないし純粹に論理的な意識として営まれるものではなく、その諸契機からなる完全性と全体性において自己の精神生活を開示するものである⁸⁵。

⁸⁵ Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 68; Идея // ЖМНП. Ч. 107. Отд. II. 1859. С. 125.

第2の方法を採用したように思われるのは、キエフ神学アカデミー出身のマトヴェイ・トロイツキイの論文「ギリシャ的教養とキリスト教との関係についての2-3世紀の聖師父たちの判断」（『キエフ神学アカデミー紀要』1860年）であった。彼は、最初の公会議が開かれる以前の2-3世紀の教父たちのうちにギリシャ的教養（哲学）とキリスト教信仰との関係をめぐる2つの極論、すなわち一方でラテン教父テルトゥリアヌスにおける知性の抑圧と、他方でアレクサンドリアのギリシャ教父クレメンスおよびオリゲネスにおける無制限の知性の自由という両極の立場を見だし、これらの極論に対して4世紀の教父たち、すなわちアレクサンドリアのアタナシオス、ナジアンゾスのグレゴリオス、カイサレイアのバシレイオスの立場を正教徒が拠って立つべき規準であると主張した上で、次のように哲学と啓示との棲み分け的な共存関係を定式化することによって、カールポフとは逆に、哲学と啓示神学とははっきりと分離したと言えよう。

ギリシャの教養は、a)その全人類的で非一過的な側面がゆえにキリスト教と〈両立するものであり〉、b)それは、キリスト教徒の高度な社会的・学問的教養のために〈不可欠であり〉、b)それは、自然的・合理的な領域において〈自立している〉とともに、知性の自然的諸力を超越する領域、つまりキリスト教の神秘という啓示された領域においては〈従属的である〉。全地公会の諸信条および健全な理性の法にもとづいて理解された〈啓示〉は、宗教的〈知識〉の（源泉としての）〈原理〉であり〈公準〉であり〈境界〉である⁸⁶。

これら二人の立場はいずれも、プラトンの「ロシア正教化」という要請に応えるものではなかった。これらに対して第3の道はカールポフ自身が進んだ。彼は、1864年に自分のプラトン著作集ロシア語訳（第2版）への自己書評を發表し、そのなかで彼は自分の『文部省雑誌』での議論とは正反対に、プラトンとアリストテレスがキリスト教そのものに浸透して哲学的思考を根付かせたと率直に認めた上で、プラトンがアレクサンドリア学派を経て東方教会の教父たちに影響を与え「キリスト教哲学」をもたらしたのとは対照的に、アリストテレスはアラブ人の手を経て西方の「神学的スコラ学」を發展させたと主張し、掌院ガヴリイールの図式を再確認するとともに、西方での論理と形式を重視した学校的知性と、東方での社会の中での信仰と結合した知性との根本的相違という論点を付け加え、後者の優位性、哲学の信仰への従属性を明確に主張したのである⁸⁷。

プラトンの神霊の高遠な思想は、キリスト教の奥義、とりわけ倫理に近かったので、かつてのアリストテレスのように学校の中で教科書に則った杓子定規な生き方をするの

⁸⁶ [Троцкий М.] Суждения Св. Отцев и Учителей второго и третьего века об отношении греческого образования к христианству // Труды киевской духовной академии. 1860. № 2. С. 77. この論文は、彼の神学学士論文であり、当時彼はキエフ神学アカデミーの哲学助教授であった。後に彼はロシア経験論哲学の代表者となる。

⁸⁷ Карпов. Статья о Платоне. С. 73-74.

ではなく、俗世で暮らし、健全な哲学研究の道によってキリスト教徒の知性を信仰上の真理と道徳上の善へと先導すべく予定されていたのであり、こうして、ある教父が言ったように「サライに対するハガルになるべき」ことが予定されていたのである⁸⁸。

つまり、キリスト教とプラトン思想との関係は、ちょうど創世記でのアブラハムの妻サライと、不妊のサライに代わって最初にアブラハムの子（イシュマエル）を産んだエジプト人の侍女ハガルとの間の関係のようなものであるというのである（創世記16）。この象徴的表現からは、神学（サライ）に先だって神の祝福を受けて最初に子をなしたものこそプラトン哲学（ハガル）であるという解釈を導き出すことができるだろう⁸⁹、ここに学校的神学と在俗的哲学との関係についてのカールポフの定式を確認することができる⁹⁰。それでは、何故プラトンは、キリスト教の教義に近い哲学教説を導きだすことができたのだろうか？ この問いに対してカールポフは、次のように答えている。

プラトンはどこからそのような高尚な神学的・心理学的・道徳的な真理についての見方を借用したのかという問題について、彼自身はどこにも語っていない。だが、彼の著作から明らかなのは、彼の宗教的信念は、聖なる伝承⁹¹と、〈神〉の内での生活という観念という二つの源泉から流れ出たということである。聖なる伝承について彼は何度も特別な畏敬の念をもって言及しているし、〈神〉の内での生活を、創世以前の魂の存在の思

⁸⁸ Карпов. Статья о Платоне. С. 74. この論文の紙幅の大部分は、プラトンの諸命題と聖書での諸命題との近似性を実証的に論証することにあてられており、とくに創造論、魂の不死論、魂の墮落と悪（とくに戦争）の起源、墮落に対する治療薬としての教育・懲罰・哲学の役割等々についての「論証」は興味深い。だが、プラトンの教義とキリスト教との親和性はすでにチストーヴィチ論文によってある程度「論証」されていることを考えると、カールポフ独自の狙いは別のところにあったと考えるべきであろう。

⁸⁹ このような解釈は、カールポフの「キリスト教」理解とも整合する。彼は、ユスティノスやアレクサンドリアの教父クレメンスに依拠して「永遠の〈ロゴス 言葉〉」は「異教の賢者たち」にも常に働きかけており、ギリシャ人の哲学はユダヤ人の律法と同様にキリストへと導いたと指摘し、アウグスティヌスを引くかたちで「キリスト教」それ自体はキリスト到来以前から存在した全人類的なものであるという理解を提示していた。「『今日、キリスト的宗教と呼ばれているものそれ自体は人類のそもそもの始まりから、〈キリスト〉が受肉する以前から古代の人々のところにあったのであり、このかつてあった宗教は、〈キリスト〉からキリスト的という名称を得たのである。』」Карпов. Статья о Платоне. С. 76-77.

⁹⁰ この両者の関係は、ペテルブルク神学アカデミーの同僚で教義神学教授マカーリイ（ブルガーコフ）に対するカールポフの微妙な姿勢を示すものである。モスクワ府主教フィラレート（ドロズドーフ）もマカーリイによる正教教義神学の体系的叙述に対して批判的だったと言われている。Флоровский. Пути русского богословия. С. 221.

⁹¹ 原文では、священное предание とあり正教会の「聖伝」に重ねあわせているとともに、脚注で「古のロゴス παλιὸς λόγος」と補足し、『法律』IV716、『パイドン』70C、『饗宴』177A、『ティオマイオス』29D を典拠として挙げることでプラトンのいう「ロゴス」の伝承的性格を強調している。

想と結びつけている⁹²。かくして、歴史的事実として次のことは疑いない。すなわち、使徒および福音書作者たちにとっての旧約聖書の預言者たちは、プラトンにとっては神々から靈感を授かった古代の詩人たちに等しいということである。しかも彼はしばしば詩人たちを、信じるべき神々の子らと呼んで、彼らの言葉を引用している。彼の著作を読むならば、彼がいかに自分の宗教的思想を詩的神話で覆うことを好んでいたかが必ず分かるだろう。だが、この外皮は明らかに彼にとって象徴の意味しかもっていない。彼自身は、しばしば非常に真剣にあれこれの神話の内容には深遠な真理が含まれていると語っていた。彼は、自分の言葉をカリクレスに向けて次のように語っている。「素晴らしい、いわゆる、物語を聞いたまえ。思うに、君はそれを作り話と考えるだろうが、私は物語と名付ける。何故なら、私はこれらから語ろうとすることを本当の真実として物語るつもりだからである。」（『ゴルギアス』523A）⁹³

ここには、「真実」とは、一方で、神（神々）に起源し古の予言者や詩人たちを通してもたらされた神話的伝承と、他方で敬虔な生活との二つの源泉から汲み取られるものであり、またそれは人と人が対面して生きた言葉による物語を通して象徴的に伝えられるものである考え、このような歴史的な営みの中で人々によって伝承された宗教的神話を素材とした詩的な語りを通じて「真実」を説き伝えることこそが、まさに哲学者の使命であると考えられるようなプラトン像が描かれている。カールポフは、さらに敷衍して次のように結論づけている。

⁹² カールポフは、プラトンによる神の「観想」を「抽象ないし否定の道でなく、心の感受性だけが通曉し到達することができるような肯定的な運動という道」、「魂に息吹を与える〈最高善〉のアイデアが宿った諸々の形象や影像として観る」ことであると特徴づけ、それは「キリスト教徒の敬虔な感情」に最も近いものであると評価していた。Карпов. Статья о Платоне. С. 86-87.

⁹³ Карпов. Статья о Платоне. С. 113-114. カールポフは、1857年以降、40年代初頭以来久しぶりに再びプラトン対話篇ロシア語訳を発表しはじめるが、その最初の対話篇がまさに『ゴルギアス』であり、このことは彼のこの対話篇への思い入れの強さを物語っている。См.: Горгиас. Разговор Платона переведенный с греческого и объясненный профессором В.Н. Карповым. М., Университет. тип., 1857. この引用の後でソクラテスが語った内容は、オルフェウス教徒から伝授されたものと推定されている死後の審判、つまり不正をなした王や権力者の魂が地獄で見せしめとして永劫の罰を受け、真理を希求した善人・哲学者の魂は極楽へと送られるという物語である。それゆえ、この物語は僭主に対する威嚇の効果をも持ちうるものであった。またカールポフは、原典でのλόγοςを「物語 сказание」と訳したが、そこにはソクラテスが語った内容が「作り話 басня」（原文はμῦθος）ではなく、あくまでも伝承された信仰上の真実であるという趣旨が込められていると言えよう。この点で『ゴルギアス』でのこの箇所での「ロゴス」の含意を「宗教上の真実」として解釈したドッズに最も近い。E. R. Dodds, *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 373, 377. これ以外にいくつかの解釈を参照した。Cf. T. Irwin, *Plato, Gorgias translated with Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 248, 280; 國方栄二『プラトンのミュートス』京都大学学術出版会、2007年、108-109、151-156頁。

ここから分かるように、プラトンが宗教的認識をアプリオリに発明したとみなすべきではない。反対に彼はしばしばまさに意図的に自分の哲学的思想を祖国の神話全体に適合させているのである。宗教の^{マテリア}素材的側面は、彼にあっては純粋に客観的な側面であり、人生と歴史という経路を通じて生起した側面であり、彼の〈唯一神〉についてのアイデアが徐々に具象化した側面なのである。だが、歴史的に受容された素材を加工すること、諸々の神話を解釈し、それらを相互に関係づけ、現存在全体を包摂する体系の中で〔それらの諸神話の〕意義を明らかにすること—このことが哲学者の神霊の仕事であったし、それ〔哲学者の仕事〕は、歴史的現実の個別の諸現象のうちに断片的な声を聞き取りながら、それらの声を素晴らしい和声を奏できるように統一することができるような偉大な知性の崇高なアイデアを顕現させるものであり、〔それゆえ〕このアイデアはキリスト教世界においてさえもその影響力を失うことがなかったのである。このように、プラトンの哲学は、全人類の宗教的・道徳的な諸思慮の体系的な総括と見なす必要がある。つまり、プラトンは、まさにあらゆる時代を生き抜き、自己の観想において知性と心情のあらゆる志向を結びつけ、バラバラで多様な性質を帯びたものを調和ある形で組み合わせた一つの^{ポエム}詩として物語ったのである⁹⁴。

こうして、カールポフにとってプラトンは、その古来の神話をを用いた詩的な物語による真理探究の営みにおいて、（すでに彼が1856年論文で明らかにしたところの）東方から正教信仰とともにロシアに口伝された「実践的愛智」の営みと調和するものとなるのである。このように解釈するならば、カールポフによるプラトンの対話篇のロシア語訳の意図は、歴史的に形成された民族の内では伝承された神話をを用いた語りの中で真実を明らかにしていくというプラトンの姿勢を具体的に示すことにあったと解釈することができるのである。この姿勢こそ、まさにカールポフの言うスコラの哲学に対置される「実践的愛智」の原型であり、スコヴォロダーが要求したものであった。

冒頭に提出したプラトンとロシア正教をめぐる三つの難題に立ち戻ってみよう。カールポフが描くプラトンは、まさにキリスト教神学から見た三つの「異種性」を強く身につけた哲学者、つまりギリシャの多神教という「異教」的性格を帯び、ギリシャ人という民族的特殊性を帯び、彼自身は神（神々）からの直接的な啓示や靈感を受けた予言者や詩人ではなく、むしろそれらの神話的・宗教的伝承を素材とし、それらを知的観想によって加工・解釈した在俗の哲学者の典型であった。だが、このようなプラトン像は、まさにこれら「異教性」・民族性・在俗的知性という特殊性の諸契機を帯びているが故に、いわば創世以来の全人類の多種多様な肉的素材的存在（マテリア）を媒体にした「一つの真理」つまり「唯一神についてのアイデア」を詩的・具象的に顕現させる生きた語りの象徴となるのである。この語られるものが「真実」である限りにおいてプラトンとキリスト教とは一致するのであり、伝承された諸神話を素材として知性と道徳的心情を信仰に結びつける「語り」の姿勢においてプラトンは、東方からスラヴ・ロシアに伝承された「実践的愛智」と調和する、

⁹⁴ Карпов. Статья о Платоне. С. 114.

とカールポフは考えたのである。ようやくここにおいて、1850年代半ばにはまだ深い溝で隔てられていたプラトンとロシア正教との間に架け橋が見いだされたのである。そして、このことは、アリストテレス的スコラ哲学でもなく、また福音（聖書）主義や理性主義哲学でもなく、歴史的な聖なる伝承とともに敬虔な心情と道徳的生活実践を重んずるロシア正教固有の哲学の象徴としてのプラトンのイメージ⁹⁵がほぼその輪郭を整えたことを意味しているのである。

⁹⁵ このイメージは、あくまでロシア正教的なプラトン像である点で、かつてシェヴィリョーフが明らかにした美学的プラトン像とも異なるし、またユルケーヴィチが浮き彫りにした、イデア的世界と感覚的世界とを対立させる二元論的なプラトン像とも異なるものであった。下里「19世紀30-50年代ロシアのプラトン解釈の諸相」、44頁、参照。