

# 神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

## Publication Work of Saint Fathers in Optina Pustin' -Part1

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-04-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 清水, 俊行, SHIMIZU, Toshiyuki メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2396">https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2396</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



# オプチナ修道院における聖師父文献の出版事業(1)

## —パイシイからキレエフスキーにいたる 聖師父文献の翻訳史を中心に—

清水 俊行

### 序章

正教会の神認識というものは、霊的な体験の発見が奉神礼 (Богослужение) を通じて実現されるものとして、伝統的に認知されてきた。教会生活の意義もその点に認められ、それが実生活の礎になっていると言っても過言ではない。19 世紀のロシアにおいても、こうした理解は久しく忘れられていた中世以来の霊的伝統への回帰を促し、世俗の知識人を修道院へ、さらにはそこで開花した長老制へと惹きつけていくことになった。とはいえ、一般の正教徒にとって、神秘主義的な正教神学が学問的知識同様に簡単に理解・習得されるわけではなく、教会生活の核心部分でもある聖体礼儀 (Божественная литургия) を介して初めて体験されうるものであったことは言うまでもない。「正教は聖体礼儀の実践があるところに維持されてきたし、今も維持されている」<sup>1</sup>という長司祭メイENDORF 言葉を待つまでもなく、キリスト教、なかんずく正教の知識の源泉は、つねに神秘主義的な教会体験に基づくものであり、それが神の国へ旅することをも意味していた。それならば、奉神礼が依拠するキリスト教 (典礼) 神学とは、祈りによる体験的蓄積の神学であり、それが 19 世紀のロシアのインテリゲンツィアにとっては、キリスト教教義に関する知識を生活の中で吸収する唯一の方法であり、源泉でもあったと見なす根拠もこの点にあるとすることができるのではなかろうか。

現在、東方キリスト教が世界でも有数の神学的伝統を担っていたという事実そのものが忘れ去られようとしている。例えば、大ワシレオス、イオアンネス・クリュソストモス、証聖者マクシモス、グレゴレウス・パラマスといった神学者の著作の内容に関する問いに対して、現在どれほどの知識人に答える準備と能力が備わっているだろうか。さらに、ロシアの教会生活の実践者として多くの偉

<sup>1</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское наследие в Православной Церкви. Киев. 2007. С. 168.

業を残したラドネシの克肖者セルギイ、ソラの克肖者ニール、パイーシイ・ヴェリチコフスキー、そしてオプチナの長老等の活動の神学的基盤にそれらがどれだけの影響を与えたかといった問いになればなおさらである。

グラディシェワ氏も指摘しているように、ローマを中心とする世界史的規模の科学的思考の発展にカトリシズムが果たした役割はいくら強調してもしすぎることはないが、西欧の神学や諸学問に見られるキリスト教精神のこうした理解は、奉神礼を唯一の教科書とするロシアにおいて驚くほど欠落していた。<sup>2</sup>だが、歴史を介して思想が受け継がれるという展望を認識していたことは確かであり、中世のキリスト教神学は、疑いなく、古代から現代にいたるまで綿々と受け継がれてきた伝統の発展経路に位置づけられていた。その意味では、ロシアの思想・哲学の淵源をビザンツ神学に求めようとする志向性はより明確に打ち出されるべきであった。古代からキリスト教への移行や聖師父学の時代は、聖アウグスティヌスのみならず、上述の東方師父たちによって綿密に考証されており、その大半はキリスト教教理の基礎を敷いた人物であるにもかかわらず、それらはほとんど知られていないのが現状である。

19世紀のロシア作家としていち早くこの問題に着目したゴーゴリは、『友人との往復書簡撰』において、「ロシア文化にとっての黄金時代」にあたるこの時代のロシア国家について先見の明を示した。ここでは、モンゴル・タタール人の侵入によってロシアの精神的伝統が断絶を余儀なくさせられた後、そこで失われたものを回復させようと試みたものの、甚大な損害を蒙ったこと、しかも、20世紀の無神論的革命に先立ち、長司祭シルベストルの家庭訓からデイドロ、ダランベールといった百科全書派に代表される18世紀ヨーロッパ啓蒙主義への急進的傾倒が一世紀以上にわたって続くことが、ゴーゴリによって予見されていることを指摘するにとどめよう<sup>3</sup>。

その結果、ロシアでは、とりわけ西欧風の教養を身につけた上流貴族階級において正教的教会生活の経験が失われていった。つまり、彼等は源泉を持たない合理主義神学と結びつくことで、東方神学は外面的な儀式に取って替えられたのである。こうした意識は、19世紀の後半にイグナーチイ・ブリャンチャニノフ主教が以下の言葉で表現したことに近かった。

われわれは何と困難な時代に生きていることか。“地上から克肖者は乏しくなり、人の子等の真理も減少してしまった”。こうして神の言葉

<sup>2</sup> С.Г. Гладышева. И.В. Киреевский о судьбе святоотеческого наследия в России. В кн.: Христианская культура и славянский мир. М., 2010. С. 32.

<sup>3</sup> Маслин М.А. «Велико незнание России...» В кн.: Русская идея. М., 1992. С. 4.

に飢える時代が到来した。分別の鍵を持っているのが聖書学者やファリセイ人たちというありさまだ！...キリスト教も修道制もまさに臨終の時を迎えている。敬虔さの形態は、かつてないほど偽善的ではあるが、なんとか支えられている。だが、人々は敬虔の力を...否認してしまった。ならば、泣いて、黙り込む以外にない。<sup>4</sup>

だが、もうひとつの真実も重要である。つまり、上記の事情にもかかわらず、正教的人生設計の試みは完全に消えてしまうことがなく、維持され、伝えられてきたことである。その再生はつねに聖師父の伝統とそこに基礎を置くビザンツ神学に着目することによってなされた。つまり、ルーシがビザンツより受け継いだ経験と思想の合一は一度ならず復興させられてきたという事実である。イワン・キレエフスキーは古代ロシアを論じつつ、こう書いている、「知識の組織的原理と...キリスト教哲学は絶えず集められ、生きながらえてきた。...ギリシャの聖師父たちはいずれも...未だ形をなしていない大学の聖なる起源でもあるロシアの修道院の静寂の中で翻訳され、読まれ、筆写され、研究されてきた。...これら聖なる修道院はロシアの精神的な中心部をなしている」<sup>5</sup>。

しかし、改めて強調するまでもなく、ピョートル以降の近代化の潮流は、正教信仰者の精神的経験と神学との間にかつて交わされた関係を忘却の彼方へと追いやってしまった。キレエフスキーはこの時期についてこう書き残している、「実際に16世紀になると、われわれは多くの点で形式への敬意が、精神の敬意を凌駕していることに気づく。もしかすると、こうした不均衡の始まりをもっと早く調査すべきだったのかもしれないが、16世紀にはそれはもう明らかになっていた」<sup>6</sup>。

この時期には、修道士の禁欲的理想が世俗の活動家や為政者の理想にとって替えられたことで、修道院の数が減少し、修道生活そのものの全体的な停滞期に入ったばかりでなく、修道院は啓蒙活動の源、学問的な知識の保護者にして宣伝者としての地位を徐々に失っていった。つまりキレエフスキーの言葉どおり、修道院が「大学として体をなすことはなかった」のである。その代わり、ピョートル時代には、17世紀には始まっていた「ロシアの神学が西欧の虜となる」現象、さらには、教育全般の世俗化が急速に発展していくことになった。もっとも、修道院以外の場所に教育施設が創設されたことを以て、プロテスタ

<sup>4</sup> Святитель Игнатий Брянчанинов. Собрание сочинений 7-х тт. Письма. Т. 7. С.153. М., 1993.

<sup>5</sup> Киреевский И.В. Цитата по: Фудель С.И. Собрание сочинений в 3 тт. М., 2005. Т. 3. С. 214.

<sup>6</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 236.

ント的意味における神学の合理主義化、ましてや世俗化への転換と見なすことは早計である。この問題については、セルギイ大修道院とその教育施設について論じたフロレンスキーが自著の中で詳しく論じている通りである。パーヴェル・フロレンスキーはスラヴ・ギリシャ・ラテン・アカデミーを「大修道院(Лавра)の養い子」と位置づけ、ロシア固有の教会伝統における最初にして最高の教育機関として認めたのみならず、アカデミーが「その四百年に及ぶ活動の後に、ようやく生まれ故郷の住処に安息の地を見出した」ことに、それにもまさる歴史的意義を認めようとしているのである。<sup>7</sup>

国家の近代化の流れのなかで、修道院においても、俗世においても、神秘的・禁欲的経験を根底に有するかつての生活様式の意義は次第に低下していったが、この傾向は18-19世紀になっても止むことはなかった。だが、上で指摘した通り、正教的営みを基盤とする古き伝統が消失することはなかった。それは世俗化の度合いを強めていく社会と共存する道を探りつつ、自らは水面下に身を隠したと言うべきかもしれない。いずれにせよ、修道生活の経験と聖師父神学との関係が断絶することにはならなかったのである。

この点できわめて重要かつ特徴的な役割を演じたのが、パイーシイ・ヴェリチコフスキーであった。実にこの人物をもって、18世紀ロシアの修道生活の復興が開始されたとも言う。だが、皮肉なことに、パイーシイの修道士としての船出は、後の成功を裏うちするような優れた指導者との出会いがなかったことに最大の特徴があった。この間の経緯については、すでに別稿で触れているので繰り返さないが<sup>8</sup>、ここで想起しておきたい重要な点は、彼はこうした不運に不満を抱くことなく、ロシア内外の修道院をめぐる歩き、聖師父文献を渉猟した結果、アトス山におけるセルビア、ブルガリア正教の修道院の中で、ギリシャ語の優れた写本を発見する。彼はロシア(モルダヴィア)へ帰還した後も、修道生活全般にまたがる経験の伝播のために尽力し、自ら率先して原文の翻訳、出版にいたる一連の文献編纂の中心的役割を果たすことになるのである。

だが、文学史が雄弁に物語るように、19世紀前半の、西欧流に啓蒙化されたロシア社会は、俗化した修道院の掲げる理想に何の関心も示さなかった。それはあたかも、パイーシイ・ヴェリチコフスキーが素地をつくった修道制の伝統とは無縁の営みを行なっているかのようであった。例えば、プーシキンは同時代の第一級の聖人であるサロフの聖セラフィムのことを知らなかったし、自作

<sup>7</sup> Флоренский П. Троице-Сергиева лавра и Россия. В кн.: Сергей Радонежский. Сборник. М., 1991. С. 382.

<sup>8</sup> 拙稿「ロシア正教と禁欲主義の伝統—ロシアにおけるフィロカリア受容について」、神戸外大論叢、第50巻第3号、1999年、65-96頁参照。

の詩に宛てたフィラレート府主教の返歌を直々に受け取るまで、モスクワにかかる博識な神学者が存在することも知らなかったことは、両世界の関係の希薄さを象徴する出来事である。

西欧的な生活様式が当時の人々の生活や教育に深く浸透していたことは疑いのない事実であるが、それを享受する人々にとって、それは現実の世界観の表現というより、むしろこの時代を生きるために必要不可欠な身だしなみのようなものとなっていた。西欧文化を自国の文化に接木することは、いかにその内容が歪曲されて病んだものであれ、他方では、目標とされた国内からの知識の発信の可能性を考えれば、その価値は無条件に認めざるをえなかった。だが、それを正教の霊的体験の中に定着させる点については、西欧主義者にとっても、必ずしも明瞭ではなかった理念をそのまま受容するのを感じなかった。むしろ、「受容のプロセスは自他の間《差異》を実感させて、客観的評価や、それに対する批判的態度を取る可能性をも生み出した」<sup>9</sup>と言える。西欧文化がロシアの民族精神を養ったという常識が、長らく国家の公式見解とされてきたことも、逆説的な意味で、問題の深さを表しているのである。

だが、教養階級が西欧文化を受容することの真の意味を発見し、それに自らが関与していることを大々的に宣言したのは、プーシキンよりも若い同時代人のスラヴ派の人々であった。彼らは教会に対して冷淡であるか、形式的とは言え信仰を保っていた 40-50 年代の教養階級出身の友好的かつ人道的な知識人であったが、それでも全員が知恵と心の働きのすべてを教会に委ねていたという点では共通しており、その意味では、神意によって生まれた集団といっても過言ではなかった。とりわけ、ホミャコフ、キレエフスキー兄弟、アクサーコフ兄弟、サマーリン、コシエリョーフは、霊的生活の実践と神学の諸問題の解決には不可欠な人材であった。西欧的教養と教会生活の和解と結合こそ、初期スラヴ派の思想家たちが提起した問題の本質であったが、具体的に行なったのは、俗人にとっては未知の分野であった聖師父の遺産の発掘であった。この分野で指導的役割を演じたのはイワン・ワシーリエヴィチ・キレエフスキーである。

雑誌「ヨーロッパ人」を編集したことから“モスクワのヨーロッパ人”と呼ばれ、ドイツ留学の時代からヘーゲルやシェリングと文通していた当代一流の西欧主義者のキレエフスキーは、まずはノヴォスパスキー修道院の長老フィラレート（プチャーシキン）、その後オプチナ修道院の長老マカーリイ（イワノーフ）の指導下に入ったことで、期せずして、パイーシイ長老を端緒とする 19

<sup>9</sup> Гладышева С.Г. Указ. соч. С. 38.



世紀の修道生活の再興がロシアにもたらした「経験的神認識」の伝統にコミットすることになった。それまで西欧の啓蒙主義の本質をカトリズムに認めていたキレエフスキーが、ロシアに生き残っていた霊的経験に長老を通して直に触れることで、西欧から東方、ビザンツ、そしてアトスに伝わる伝統へと視点を移したとしても何ら不思議はなかった。20世紀初頭にキレエフスキーを研究した長司祭セルギイ・フーデリが彼の「すべての書物にまして聖なる正教の長老を見出すことを重要とみなした」<sup>10</sup>ことを高く評価したこともうなずける。それ以上に、キレエフスキーをもって、ロシアで聖師父学（教父学）に起源をもつ神学思想を復権させる理念を実行した人と見なすこともできよう。彼は妻ナタリア・ペトローヴナとともに、聖師父文献の翻訳、校正、出版の事業を担当し、主宰者の一人として活躍したが、そこで扱った文献は、階梯者イオアンネス、シリアのイサアク、ストゥディオスのテオドーロス、新神学者シュメオーン、ソラのニール、それにこれらの文献を最初に収集したパイーシイ・ヴェリチコフスキーの伝記と翻訳も含めると、26冊の書物と小冊子を数えた。書籍の出版はすべてオプチナ修道院で行なわれたほか、翻訳から校正までのすべての作業が修道士から神学大学教授や俗人の学者までが総力を結集させて行われたことを考え合わせれば、その組織能力の高さは特筆すべきである。

思想家としてのキレエフスキーの方向性について言えば、すでに述べたように、論考「ヨーロッパの啓蒙の性格とそのロシアの啓蒙に対する関係について」（1852年）、それに「哲学における新しい原理の必然性と可能性について」（1856年）において、東西の啓蒙活動の相互関係の問題点を整理し、「我が国の知的活動の方向性、個人生活の意味、共存関係のあり方のすべてがその解決にかかっている」<sup>11</sup>と申明するほど、ロシアにとって決定的な意味を持つものであった。簡潔に言えば、キレエフスキーは西欧の思考様式をロシアの教養階級にとって唯一絶対的なものではなく、世界史において独特で、西欧とは異なる起源をもつ祖国に関する一種の原理的異論と見なしていた。のみならず、彼は西欧の教養が導入される以前の、ロシアは「野蛮人の集まりにすぎない」<sup>12</sup>といった偏見を、同国人たちが克服する可能性についても言明していた。以下の一節は、現代のロシア的思考様式の覚醒について語る彼の予言的見解である。

<sup>10</sup> Фудель С.И. Славянофильство и церковь. В кн.: Собрание сочинений в 3 тт. М., 2005. Т. 3. С. 197. フーデリはキレエフスキーがコシエリョーフに宛てた書簡について語っているのである。

<sup>11</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения в Европе и о его отношении к просвещению в России. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 200.

<sup>12</sup> Там же.

ロシアの学者が、偏見のない、探るような視線を己の、そして祖国の内側に向けたのは、過去 150 年のなかで初めてのこともかもしれない。彼らはそこに新しい知的生活の要素があることを学び、以下のような奇妙な現象に驚かされたのである。つまり、ほとんどすべての領域において、ロシアとその歴史、その信仰、啓蒙の根本的基盤、それに古くからのロシアの生活や民族の性格と知性に基づく啓蒙の明るく、未だ温かい痕跡を辿ることのできるほとんどすべての領域について、彼らは騙されていたことに気づいて啞然としたのである。それは、誰かが故意に彼らを騙そうとしたからではなく、西欧的教養に対する絶対的な愛着、ロシアの野蛮性に対する無意識的な偏見といったものが、これらの問題に対するロシアの分別を曇らせてしまったのである。<sup>13</sup>

理性と信仰の関係から言えば、この比重によって西欧とロシアは明確に区別されるというが、17 世紀のアレクセイ・ミハイロヴィチ帝の時代に、文化、学問から社会、日常生活にいたるまで完全に西欧化したロシアの中で感じられた西欧文化の危機という停滞現象は本場の西欧以上であったというキレエフスキーの評価自体、アイロニーもあるうが、その理由は、「西欧人は固有の抽象的理性を過度に発展させることで、抽象的理性に発していないものも含め、いかなる信念に対する信仰をも失ってしまうが、こうした理性偏重の結果、ついには全能性に対する自身の信仰の最後の一滴まで失ってしまった」<sup>14</sup>ためであった。社会との関わりの中で、学問的成功や新事実の発見といった知的発展が優勢になると、人類の知識の集積から導きだされる最終的結論は人間の内的意識にとっては否定的な価値しか持たなくなってしまう。本質的意味の欠如した人間生活が陥る危機的な状態でもある、所謂霊的アパシーの病こそ、現代における宗教の持つ意味を考えるうえできわめて重要な概念であることをキレエフスキーは気づいていたのである。

ここで確認しておきたいのは、キレエフスキーは西欧文化との断絶を主張しているわけではないということである。むしろ、彼は西欧との関係なくしてロシアの運命はないと考えていた。それを前提として、彼が訴える西欧文化や西欧哲学の受容方法の見直しとは、ロシア思想の解決として、その役割と関係性を見直すことであり、ロシアの神学思想は西欧の形而上学や聖師父学の路線の上で発展しているという固定観念からの転換の契機を求めることでもあった。

<sup>13</sup> Там же. С. 204-205.

<sup>14</sup> Там же. С. 203.



つまり、「ロシアの自意識は、独自の霊的土壌の上で独自の哲学を構築することが“可能であり、不可欠である”という結論に至るのである」<sup>15</sup>との見解を表明する。キレエフスキーの予言したロシア神学思想の転換の発展も、ロシア社会の独自の霊的基盤への変化も、革命によって頓挫することになるが、その後、ロシア神学思想（宗教哲学）の問題を受け継いだのは白系ロシアの亡命者たちであった。とりわけ、ウラジーミル・ロスキー、ゲオルギイ・フロロフスキー、イオアン・メイェンドルフらの研究は祖国の思想と、4世紀の聖師父に始まり、証聖者マクシモスやグレゴリオス・パラマスらを介して、ビザンツの神学思想の伝統との関係を復活させた。

本論では、オプチナ修道院のマカーリイ長老の霊の子となったキレエフスキーがパイーシイ・ヴェリチコフスキーによって始められ、修道士や俗人が共同で受け継いだ聖師父文献出版事業を通して自らの思想的信条をいかに変化させ、それまでの思考経路とは異なるビザンツの神学思想に馴化していったのかという問題に絞って考察してみたいと思う。

## 第一章 19世紀前半のロシア・宗教思想の顕在化とキレエフスキーをめぐる環境の変化

キレエフスキーの生きた時代は、ロシア思想がかつてないほど精力的に人格の哲学（*философия личности*）の正教的な根源を志向し、歴史の意味を掘り下げるために過去に向き合った時代である。その結果、ロシア思想はホミャコフのように存在の意味を考察し、「見える理性」を志向するか、キレエフスキーのように「知恵と心の全一性」、つまり「信仰する理性」を志向するかという選択に行きつくことになるが、これは奇しくも、ロモノーソフが学問の最終目的として掲げた、永遠の書物のなかで、いかにして「万人に不死を与えるか」という問題にも繋がっていた。19世紀の創造的インテリゲンツィアが求めたものが新しい秩序や真理ではなく、ピョートル帝政の条件の中で、世代を超えて受け継がれてきた生きた伝承性を再建することであった点は注目に値する。こうした歴史の法則を文学の領域で最初に表現したのはプーシキンであるが、その具体的内容を練りあげたのは、ロモノーソフらに代表される超越的志向性を持つ学者や思想家たちであった。マグニツキイ、カラムジン、ウヴァーロフ、シェヴィリョーフ、ナデージジン、チャアダーエフといった人々は各々依拠する立場こそ異なるものの、一様に同様の志向性を有していた。

その後、19世紀初頭の国民的歴史文化教育の理念に賛同するホミャコフや

<sup>15</sup> Там же. С. 201.

キレエフスキーを中心とする「モスクワ派」が発足したことは周知の通りである。とはいえ、このグループの賛同者が全員思想的一致を見ていたわけではなく、彼らが自覚的に徒党を組んだわけでもないように、その才能や目指す方向は千差万別であった。当時はまだ“スラヴ派”という名称もなかったのである。だが、彼らが描いた理想とは、帝政ロシアを聖なるルーシへと導いた父祖の信仰の「闇を照らす一条の光」に刺し貫かれていたと言ってもよいだろう。

その最初にして最大の契機となったのが、ロシアにおける長老制 (старчество) の復活である。19世紀という時間軸から見れば、サロフの聖セラフィムは、その存在自体が長老制の復活を体現していたと言いうる。なぜなら、彼こそ「聖神 (Святой Дух) の獲得」という何世紀にもわたって実践されてきた技術を習得した学校でもあったからである。こうした人々のおかげで、ロシア的理念は聖師父の信仰規則にも、そのロシア的モデルであるラドネジの聖セルギイとその弟子たちの事業にも関わりを持つことになった。

その結果、「人里離れた僧庵の静寂の中で、いかなる世俗の目的も持たない謙遜な修練士が、希望と恐怖の波にも、生活の喜びと苦悩にも気を紛らわすことなく、思弁と祈りを、思想と信仰を、自己完成の業と自己認識の業を結び合わせ、こうして抽象的概念によるばかりではなく、自己の存在の充満 (вся полнота своего бытия) をもって、聖なる書物と聖師父の神学的な思考の中で彼に開示された最高の叡智の獲得へと向かう」<sup>16</sup>ことになる。この禁欲主義的な運動は社会的な広がりを見せるようになり、こうして獲得された「思弁」は世界におけるあらゆる思惟の頂点をなすとともに、その基盤と見なされるようになったのである。

後期のキレエフスキーに特徴的なこうした思想は、かつては不可知とされていた「自己充足したインテリゲンツィアの終わりなき宗教の迷宮からの扉を開く鍵、すなわち、信仰する理性の鍵 (ключ верующего разума)」<sup>17</sup>として説明されるようになった。「自己の存在の充満をもって最高の叡智の獲得へ向かう」という志向性が、キレエフスキーの場合は、モスクワのノヴォスパスク修道院の修道司祭フィラレート (スヒマ名フェオードル) とオブチナ修道院の長老マカーリイ (イワーノフ) との霊的交流が始まったことで、予め運命づけられることになったと言っても過言ではなかった。

<sup>16</sup> И.В. Киреевский. «Лука да Мария» Народная повесть, сочинение Ф. Глинки. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С.190.

<sup>17</sup> М.М. Панфилов. Ключ разума (Духовный кодекс Ивана Киреевского). В кн.: Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX-XXI веков. М., 2007. С. 205.

知恵が主の法 [おきて] の中を泳ぎまわるように自らを教え込む必要があります。その法を指針として、自分の生活を作り上げるべきなのです。<sup>18</sup>

これはサロフの克肖者セラフィムの教え (наставление) である。この長老のもとに、祝福をもらうためにモスクワから二度ばかり、病弱な少女が連れてこられていた。この少女こそ、後にイワン・キレエフスキーに嫁ぐことになる、ナタリア・ペトローヴナ・アルバーネワであった。さっそく、“みすばらしいセラフィム長老” は彼女の重い病をたちどころに癒してしまう。この体験は、彼女の霊の世俗離れした一隅を暖め、生来の宗教的本性を輝かすものとなる一生忘れえぬ思い出となった。加えて、神を畏れる敬虔さが、少女時代から彼女に備わっていたとなればなおさらである。彼女はわずか6歳にして、ノヴォスパスク修道院のフィラレート神父の霊の子となったのである。このフィラレートがパイーシイ・ヴェリチコフスキーに発するアトスの伝統の正統な継承者であったことを思うと、彼女が霊父に聖師父の伝統の真髓を教わり、『フィロカリア (Добротолюбие)』の教会スラヴ語訳テキストを読まされていたことは想像に難くない。

フェオードル・プリーシキン (後のノヴォスパスクのフィラレート長老) は若い頃、サロフの荒野の厳格な修道学校に通っていたが、その頃、たまたまプローホル・モーシニン (後のサロフのセラフィム長老) も当地で修行していた。その後、セラフィム神父は、修練士チモフェイ・プチャーロフに出会い、「知恵のいとなみ (умное делание)」<sup>19</sup>の手ほどきを行なっている (1805-08年)。ところが、強靱な体力と熱烈な信仰の持ち主であった商家出身の青年チモフェイは、この「知恵のいとなみ」を完成の域に導くために、あえて修道院を離れて、森のスキト (少人数の修行者のみによる厳格な修道生活の場) に移ると、パイーシイ・ヴェリチコフスキーの経験豊かな継承者たちの指導下に入ることを希望したのだった。将来掌院モイセイの修道名を取ってオプチナへ移った後、その主管として (1842-58年) ロシアの長老制の復活に尽力することになるのは他ならぬこの人物であった。また彼の実兄イサイヤ (イオナ・プチャーロフ) が克肖者セラフィム神父の永眠から9年後にサロフの僧院の管轄者に任命されたことも、サロフとオプチナがともにパイーシイ・ヴェリチコフスキーの伝統

<sup>18</sup> Сокровенный старец Серафим Саровский. Житие. Поучения. Беседа о стяжании Благодати. Духовные наставления. 11. Чем должно снабждать душу? М., 2007. С. 110.

<sup>19</sup> 「知恵のいとなみ」とは、アトスから導入されたイエスの名を呼ぶ祈りの形式で、心の中に知恵の働きを持ち込むことで「聖神の獲得」を可能にする。「心のいとなみ (сердечное делание)」と呼ぶこともある。

の継承地となっていることの縁を感じさせる。さらなる淵源をたどれば、ラドネシの典院セルギイのもとでルーシの精神的統一の必要性和第三のローマの理念の構築を学んだモスクワ帝室と修道士たちの連帯性もこれによって説明されるし、一度時代を下れば、ペテルブルグの帝国崩壊に先立つ、帝政ロシア最後の司牧者、オブチナの阿姆ヴローシイとクロンシュタットのイオアン神父への道もその延長線上にあったという事実には驚かされる。奇しくもロマノフ王朝最後のツァーリ、ニコライ2世が克肖者セラフィムの列聖に直接参与したことは、そこに潜む隠された意味の深さを雄弁に物語るエピソードではあるまいか。

しかし、サロフのセラフィムが知名度と影響力から見て、「聖神の獲得」を求める「知恵のいとなみ」の成功例としていかに優れた存在であったとはいえ、中世よりロシアに流入してきたビザンツの「靈性」の生き証人としては、一個人の成功例にすぎなかった。正教の禁欲主義的伝統の復活と、その発達の担保となりうるものとは、18世紀末からパイーシイ・ヴェリチコフスキーがギリシャ語から翻訳した聖師父文献のロシアにおける普及をおいて他になかった。すでに他の箇所でも触れたが、この所謂「フィロカリア」の学校こそが、「知恵のいとなみ」の実践者であったオブチナのマカーリイ・イワーノフ長老をノヴォスパスクのフィラレート長老に結びつけた。つまり、フィラレートの助言にしたがって、マカーリイ長老はプロシヤンスク修道院（ブリャンスク県）から、セラフィム神父直伝の「知恵のいとなみ」に理解を示したモイセイ・プチーフ神父の住むオブチナに移籍することになったのである。彼はこのオブチナで、聖師父の古典的著作の出版に先鞭をつけることになる。これもやはりオブチナがパイーシイ・ヴェリチコフスキーの名と数多くの糸で結ばれていたことの証である。

この事業に関して、マカーリイ長老の代えがたい助手を務めることになったのは、ナタリア・ペトローヴナとイワン・ワシーリエヴィチのキレエフスキー夫妻であった。この二人はフィラレート長老亡き後、マカーリイの霊の子となるが、フィラレート長老は、あたかも出版事業の来たるべき開花を予感したかのように、この二人に数多くの貴重な手稿を残したと伝えられる。あるとき、友人で社会評論家のアレクサンドル・コシェリョーフがキレエフスキーに向けて発した「何から読んだらいいのか」という問いに対して、書簡で以下のように答えていることも特徴的である。

君にとってあらゆる書物、あらゆる思考以上に重要なことは、君の指導者となり、君も自分の考えを余すことなく開陳し、それに関して、多少なりとも賢明な彼自身の意見ではなく、聖なる師父の判断を聞くこと

ができるような、聖なる正教の長老を見出すことです。ありがたいことに、そのような長老はロシアにまだいます。君が真摯にそれを探せば、見つかるでしょう。それはモスクワにもいますが、言うまでもなく、在俗の司祭ではありません。(1851年7月10日付)<sup>20</sup>

こうした信念がキレエフスキーに確立されたのは、疑いなく、フィラレート長老やマカーリイ長老との交流によるところが大きい。概して、インテリゲンツィアが信仰にたどり着く道のは果てしなく遠く険しいものである。イワン・キレエフスキーにおいても例外ではなかったし、それどころか、初期のキレエフスキーの思索が目指していた教会外的方向性は、神への疑念の表明というかたちを取ることもあったことから、しばしば妻を悲しませたといわれる。そんなイワン・キレエフスキーにも転機が訪れた。フィラレート長老の霊の子である妻に、その長老自らが自分に十字架を贈ってくれるなら、その十字架を胸にかけてもよいと約束したのである。妻の願いに対して、長老はその場で自分のかけている十字架を外して、「彼が救われんために」と言って渡してくれたのであった。イワン・ワシーリエヴィチは跪いて、「これからは自分の霊の救いに期待をかけるよ、フィラレート神父が手ずから十字架を外してわたしに贈ったということは、神がわたしを救いに呼び招いたということなのだから」<sup>21</sup>。イワン・ワシーリエヴィチのこの回心は胸に十字架をかけるか否かといった外面的な変化に始まるものであったが、コシェリョーフは妻ナターリアの言葉に依拠しつつ、イワン・ワシーリエヴィチの思想と感覚における転機はこの瞬間に始まったと断言している。

だが、この十字架の一件は、外面的な関係を暗示するにとどまらなかった。つまり、フィラレート長老がモスクワのノヴォスパスク修道院でひとり「知恵のいとなみ」に従事していたのは、サロフで同時に同じ修行を行なった聖セラフィム長老との繋がりがあったからではなかろうか。譲り受けた十字架の象徴性は「知恵のいとなみ」を介して、キレエフスキー夫妻をモスクワ、サロフ、オプチナにまで結びつける力となっていたのである。因みに、モスクワのスラヴ派の中には、キレエフスキーほど修道院や修道士との親密な関係を持つ思想家はいなかった。彼の転機の内容が「知恵のいとなみ」、すなわち、「絶え間なきイエスの祈り」の実践を前提としているとなればなおさらであろう。キレ

<sup>20</sup> И. В. Киреевский. Письмо к А.И. Кошелеву. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002, С. 93-94.

<sup>21</sup> А.И. Кошелев. Материалы для биографии И.В. Киреевского. Полное собрание сочинений в двух томах. М., 1911. Т.1. С. 286.

エフスキーはマカーリイ長老に宛てて、この祈りの合理的妥当性について説いているイオアンネスとワルソノフィオスの書物を参考にしつつ、根源的な問いをいくつか投げかけている。

428 の問の答：祈りによって、言葉を発することなく、心の深みに入っていくことが心地よいのは完成された人、夢想到に迷い込むことなく、自分の知恵を統御することのできる人だけである。このような技術を学び始めた初心者は、深い海を泳げない人 (не умеющие плавать) のように、深さを感じたら陸に上がらなければならない。そして少し休んでから、この泳法を完全に体得し、習熟した人々の仲間に入れるようになるまで、再び深みへと潜っていくことになる。(1855年3月22日付)<sup>22</sup>

ここで奇しくも、サロフのセラフィム長老の譬に「泳ぐ (плавание)」という語が使われていることにも注目しておきたい。「知恵は祈りを介して深い海を泳ぐことを学ぶ」というキレエフスキーの理念的雛形の起源は、セラフィム長老の教訓に出会い、フィラレート長老の十字架をかけるようになってから20年の隔たりを経て響き合っているのである。キレエフスキーはこうして、祈りというこの世のものならぬ果てしなき世界への浸透こそが、隠された人間の本质を徐々に変容させることになるという思想をすでに獲得していたのである。これこそ、セラフィム長老が幾度となく説いている「聖神の獲得」へと向かう新たな生活の第一歩であった。その意味で、キレエフスキーは霊的な素質を持つ貴族であり、その信仰のもつ繊細かつ大胆な色彩は、なんとも形容しがたい秘められた神秘のようなものであったようだ。ナタリア・ペトローヴナの言葉通り、イワン・ワシーリエヴィチの「改宗」は外面的には写真のように一点一画疑いがないものであるが、その内容はといえば、彼の教会生活の最も近い目撃者でさえ杳として掴めないというのである。

## 第二章 キレエフスキーが見たビザンツ神学の光芒とロシアの正教的啓蒙の意味

研究者パンフィーロフの言葉を借りれば、キレエフスキーの信仰する「理性の鍵」は、まず「ロシアにおける啓蒙活動の歴史的起源ともいえる有機的体系、つまり修道院を開いた」<sup>23</sup>ということに尽きる。キレエフスキー自身もこ

<sup>22</sup> И.В. Киреевский. Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова), старца Оптиной Пустыни. 1846-1856 годы. 81-е письмо. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 396-397.

<sup>23</sup> М.М. Панфилов. Ключ разума (Духовный кодекс Ивана Киреевского). В кн.: Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX-XXI веков. М., 2007. С. 211.



う言う、「ロシア全土に群をなして散在している我が国の修道院は、しばしば国内のあらゆる階層出身者から成っており、全土の知的啓蒙に対する関係は、ちょうど西欧の諸大学が西欧人に施すそれのようなものだった。それらが中心となって、国民思想の性格を決定づけてきたのだ」。<sup>24</sup>もともと、ルーシは受洗後、急速に西洋並みの文化的繁栄を遂げたわけではなかったが、それでも変容の道を歩みだしたことは特記すべきことである。「そこ [ルーシ] では知識の組織的原理が集められ、それ自体が学問に正しい基礎を与えうるキリスト教哲学によって生きていた。ギリシャ人の聖師父たちの著作は、最も深遠な著述家たちも含めて、我が国の成立しなかったこれら大学の聖なる萌芽となった修道院の静寂の中ですべてが翻訳され、読まれ、筆写され、研究されていた」からである。因みに、哲学的で思慮深いシリアのイサアクはすでにロシアの 12-13 世紀の文献（写本）目録に含まれている。キレエフスキーはこう感慨を漏らしている、「しかもこれら修道院は民衆と不断に接触できる関係にあった。この一事をもってしても、我が国の下賤な階級に対して、われわれがなし得ない啓蒙などあったであろうか」。<sup>25</sup>

中世ロシアに聖師父文献がどの程度普及していたか、われわれには知るすべがないが、そうしたエピソードをひとえに古代への理想化と断じてしまうことはやはりできない。『ソ連邦に保管されているスラヴ・ロシア語の写本総カタログ』の 11-13 世紀の項には、断片も含めれば、シリアのエフレム、神学者グレゴリオス、ダマスコス、イオアンネス、階梯者イオアンネス、ストゥディオスのテオドーロス、証聖者マクシモス等の文献が挙げられている。<sup>26</sup> 19 世紀までの認識によれば、当時まで古写本に関して最も広範な収集を誇っていたのは、セルギイ大修道院のコレクションであった。ところが現在では、シリアのイサアクに関して知られる唯一完全な写本は、1900 年にブルガリアの学者からキエフ大学の図書館にもたらされた 13 世紀のものと認定されている。ともあれ、セルギイ大修道院所蔵の文献にも、複数のシリアのイサアクの古写本が含まれており、最古のものには 1381 年の年号が記されている。<sup>27</sup> キレエフスキーが念頭に置いていたのは、おそらくこのことであり、1839 年に『ホミャコーフへの

<sup>24</sup> И.В. Киреевский. «Лука да Мария» Народная повесть, сочинение Ф. Глинки. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 190.

<sup>25</sup> И.В. Киреевский. В ответ А.С. Хомякову. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 125.

<sup>26</sup> Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII века. М., 1984. С. 368.

<sup>27</sup> Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: В 3 ч. М., 1878. Ч.1. С. 152. Цитата по статье А.В. Гвоздева: Мистико-аскетическая традиция в историософской концепции И.В. Киреевского. В кн.: Иван Киреевский. Духовный путь... С. 372.

回答』を書いたとき、彼はこの真実を知らなかったものとグヴォズジェフは推察している。だとすれば、フィラレート長老からは聖師父文献の優れた翻訳者であるパイーシイ・ヴェリチコフスキーがイサアクの新訳に取りかかるにあたり、古いスラヴ語の写本を用いたとだけ聞かされていた可能性が高い。その実、アトスに存在した貴重な 1389 年版の写本は 1859 年に修道司祭レオニード・ガヴェーリン (当時のロシア正教会エルサレム・ポドヴォリエ管長) によってパレスチナにもたらされ、それがオブチナのマカーリイ長老に贈られていた。マカーリイ長老の死後、それはオブチナのスキトの文書館に保管されていたが、ソヴィエト政権により修道院が閉鎖された後は、モスクワのレーニン図書館の手稿部に移管され、現在に至っている。

シリアの克肖者イサアクはキレエフスキーが最も敬愛した正教著述家であった。サロフのセラフィム長老も自らの指導に際して依拠したといわれるこの「沈黙の教師 (Учитель молчания)」<sup>28</sup>にイワン・ワシーリエヴィチが出会ったのは 1836 年のことである。爾来、数奇な運命によって、この著作をオブチナ修道院で出版するために翻訳と注釈を作成することが彼の晩年の主たる仕事となった。キレエフスキーによれば、修道院文化の根幹を支える霊的書物の編集出版に携わる人々とは、伝統的に「俗世を離れ、華美な暮らしを逃れて森へ入り、人気がない峡谷でキリスト教ギリシャの最も深淵な叡智についての書物を研究し、それを理解する人々に教えるためにそこから出て行った」<sup>29</sup>人々、つまりこれこそが聖なるロシアの隠遁者たちであった。

このことは聖師父の教理がキリスト教の伝来とともにロシアに導入されていたことを彼が認識していたことを意味している。つまり、キリスト教的教養というロシア古来の知がロシアの生活習慣を基盤として定着したのは、彼らの霊的指導の影響なくしてはありえなかったからである。キレエフスキーは東方キリスト教・中世ロシア的な知性を西欧的な知性から区分させるための分水嶺を敷くことから開始するが、その前提となる理解は、西欧の書誌文化に特徴的な体系の論理的全一性、内的過程のカタログ化に対して、中世ロシアの書誌文化には西欧にない生きた組織体の有機的全一性という特性があったというものであった。ところが、時代が下るにつれて、「ロシア的知性」の発展は次第に変容し、西欧の影響下に入っていく。中世ロシア文化においてキリスト教の教理は「十全かつ純然に」表現されていたが、そこには同時に、根本的な長所のみな

<sup>28</sup> サロフのセラフィムは、シリアのイサアクの「祈りと瞑想」の哲学をロシアで実践した苦行者の一人であった。セラフィムは千日間の無言の業を通して、「心の祈り」を確立させたのみならず、ロシアにおける静寂主義 (ヘシュカスムス) の最初期の実行例であった。

<sup>29</sup> И.В. Киреевский. В ответ А.С. Хомякову. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 125-126.

らず、その後の発展にとって大きな危険が存すると見なしたのである。

ロシアが拠って立っていた伝承（*предание*）への尊敬は、自覚症状もなく、それを甦らせる精神から、その表面的形式への尊敬へと移り変わってしまった。イワン雷帝がその熾烈な結果でもあり、その一世紀後には分裂の原因ともなり、さらには自らの限界によって、知識人のある一派において、自身と相容れないもう一つの面、すなわち他者の形式と他者の精神への志向を生み出すことになったロシア的教養の一面性が生じたのはそのためなのである。<sup>30</sup>

この現象をロシアの聖性史の中で跡付けるためには、キエフ国家からモスクワ国家への移行期を経た 14 世紀まで遡る必要がある。14 世紀に入ると、ビザンツやアトスにおける修道制のめざましい発展にともない、キリスト教の真の伝統は神秘的かつ禁欲的傾向を強め、世俗を離れて自己完成を目指すといった苦行的厳格さの中に認められるようになっていく。こうした伝統がモスクワ・ルーシに浸透してきたのもこの時代のことであり、その代表者はラドネシのセルギイであった。キレエフスキーはこうした伝統のロシアへの伝播について、「聖職者は国民すべての階級、社会の最下層から最上層までの階層から分け隔てなく構成されていたが、それはすべての階級と身分にその最高の教養を、最古の源泉から、当時ツァーリグラド、シリア、アトスにあったこの時代の啓蒙の中心地から直に汲み取って広めることになった」<sup>31</sup>と説明している。

これに関連して、主著『ロシア神学の道』の中で、14 世紀をロシアの隠遁の再生期、危機と分裂の前夜と見なした長司祭ゲオルギイ・フロロフスキーの指摘も注目に値しよう。その見解によれば、「第三のローマ」の理念は結果的に正教的視野を狭め、それを西欧に向かわせたというのである。その意味では、それに続くイオシフ派の所有派とニール・ソルスキーの非所有派の有名な論争も、そうした東西両伝統の対照性を背景にしていると見なしうる。

非所有派は他ならぬ世俗に発する道でありながら、世俗で何も持つべきでないという。…他ならぬこの逃避を旨とする外ヴォルガの長老たち<sup>32</sup>の運動の真理は、観照の真理であり、知恵のいとなみの真理なので

<sup>30</sup> И.В. Киреевский. О характере о просвещении Европы и о его отношении к просвещению России. В кн.: Избранные статьи. М., 1984, С. 237.

<sup>31</sup> Там же. С. 222-223.

<sup>32</sup> 15-16 世紀の正教会を二分するこの論争は、イオシフ派に対抗するニール・ソルスキーを中心

ある。…外ヴォルガの長老たちが世俗に戻るのは、そこで組織をなすためではなく、教会生活そのものをさえ世俗化させようとする動きと闘い、修道制に帰すべきことを想起させ、主張するためなのだ。<sup>33</sup>

フロロフスキーが外ヴォルガの長老たちを、教会の世俗化から荒野へと逃避した最初期のビザンツ修道士たちの事業の直接の継承者としている点は、上で指摘したキレエフスキーの見解と根本的に共通している。イオシフ派とニール派の間には明確な矛盾と対立点があったとはいえ、これらの伝統は同一の教会の二律背反的特質である以上、体と霊の関係さながらに、両者ともそのいずれからも目を離すわけにはいかなかったのである。

その結果、修道院の機能的タイプには社会奉仕の理念を重視するもの（イオシフ派）、知恵のいとなみを重視するもの（ニール派）との二つの伝統へと分化していく。そのうち保守的・教理的伝統に基づく修道タイプは共住型（κοινό-βίος）を取り、そこでは修道院の土地所有以外にいかなる私物をも認めない、軍隊式とも言いうる厳格な規則が敷かれていた。こちらの特徴である生産活動と教育、慈善事業はこのような修道制をベネディクト修道会の規則に依拠した西欧的修道制へと否応なく近づけていた。他方、神秘主義・禁欲主義的修道制は、一定の自由が与えられた特別形態（ιδιόρυθμον）とも呼ばれるもので、独立した僧庵（ケリア）に二、三人ずつが居住し、手作業を行うために不可欠な道具を所有し、独立採算による修道生活を行っていた。こうした場合、多くの修道士たちは自らの意思を全面的に委ねた長老の指導のもとに暮らしていたのだ。こちらの伝統においては、孤立し、沈黙が厳守される、隠遁生活が定着し、社会との繋がりは完全に絶たれていた。このタイプの修道制は14世紀のロシアの北方に数多く建設されたことが知られている。後者のタイプをさらに極限まで押し進めたものが、単独による孤立した修道形態であり、おのれの肉体に対するあらゆる配慮はすべて神のみに委ねられるというものであった。因みに、ロシアに長老制を導入したパイーシイ・ヴェリチコフスキーは後者の伝統（特別形態）を修道生活の理想にとってより相応しいと見なしていた。これについては後述する。

キレエフスキーが古代ロシアを賞賛するのは、修道院が教育の中心となり、

---

として展開するが、実際にはニールの教師であった典院ポルフィーリイ、パイーシイ・ヤロスラーヴォフ、ヴァシアン・パトリケーエフ、長老ゲルマン等、ペロゼルスクやヴォログダの修道院の神父たちが主導していた。彼らは総じて外ヴォルガの長老たち（заволжские старцы）と呼ばれている。

<sup>33</sup> Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. 1988. Париж. С.20-21.

国家に対する教会の役割は、体に対する霊の役割と果たすといった、宗教的信念が一致している点で、それが全一的（цельность）であるからに他ならない。

教会は修道騎士団、異端審問裁判、その他西欧の世俗・宗教決議のような世俗機関にまで教会性という性格を付与することはなかったが、人々におよその知的・道徳的信念を浸透させつつも、国家の自然発展を妨げることは決してなく、目に見えぬ形で国家を至上のキリスト教的原理の実現へと導いていくのである。<sup>34</sup>

ところが16世紀になると、法的規範が伝承に優越するものとして制定されるようになり、キレエフスキーはそこに教会や社会生活の整備のためにビザンツの政治体制から借用された論理的分別がロシアに定着する最初の兆候を見出すのである。

16世紀には、実際に、形式に対する敬意が多く、点で精神に対する敬意に優越し始めていることに気づく。こうした不均衡の始まりは、もっと以前に探すべきだったかもしれないが、16世紀にはそれはすでに顕著なものとなってくる。…同時に、ビザンツの個別法的決議が研究されるようになったばかりでなく、全教會的決議とほとんど相並び立つものとして尊敬されるようになっていった。そうになると、もはやそれらは全体的義務を負うかのように、ロシアにも適用すべしといった要求が表明されるようになる。<sup>35</sup>

改めて強調するまでもなく、ロシア正教の聖性の泉は伝承によって維持された東方教会の知恵であり、その内容は聖神の獲得を通じた変容であり、形式を重視する合理的理性による法秩序の確立とは無縁のものであった。この点を象徴的に表しているのが、ロシアの聖像画の進歩であろう。エヴゲーニイ・トゥルベツコイは書いている。

14-15世紀にかけてのロシア民族の霊的な成長を表す正確な指標はやはり聖像画（икона）である。我々はここで、偉大な民族的成功<sup>36</sup>の時代

<sup>34</sup> И.В. Киреевский. О характере просвещении Европы... В кн.: Избранные статьи. С. 225.

<sup>35</sup> Там же. С. 236-237.

<sup>36</sup> ロシアはモンゴル・タタールの軛から解放されると、イワン3世は、滅亡したビザンツ帝国の衣鉢を継いだのみならず、東方教会（正教）の盟主として、宗教的にも、政治・軍事的にも前代

は、同時に禁欲主義が深まった時代でもあるという逆説的な事実に出くわすのである。すでに指摘したように、ルーシの聖セルギイの時代から修道院の数は急速に増加し始めた。これに関しては、ワシーリイ・クリュチェフスキーも認めているように、この時代に「俗世を棄てようとする志向が高まったのは、俗世に様々な災厄が増えたためではなく、俗世に道徳的な力が高まった」ことによるものであった。こうした霊的な力の増大自体は聖像画においても、ハリストスの受難についての強烈な感受性の中にも顕著に現れてきているのである。<sup>37</sup>

このようにロシアの伝承のもつ精神的 content よりも、形式の重視への移行を東方教会の中心的理念からの逸脱とする見方が、キレエフスキーに限ったことではないことは明らかであるが、そのキレエフスキーでさえ、成熟した哲学者としての経験と知見を以って、正教会に関する論評に対する批判を易々と展開すべきではないといった謙遜を堅持していたことは驚くべき事実である。事実、彼は自らの思想を無分別に文壇に曝け出そうとせず、むしろ内面的思考の統制下に長らく温めるタイプの思想家であったが、それでも必要を感じれば、自分以外の外部の検閲に訴えることがあった。それは彼が論文『ヨーロッパの啓蒙の性格と、ロシア啓蒙に対するその関係について』を執筆したとき、それを印刷に回すより早くマカーリイ長老のお目通しを願うために、オブチナ修道院に送付した点に現れている。

慈悲深い神父様、あなたにお願いがあります。仮にたまたま、私のために私の論文をお読みくださるご好意に与ることができるのでありますれば、そこに修正を要する箇所を見いだして、手を加えていただくといった労をとっていただくことはできませんでしょうか。...私が東方教会の聖師父と古き時代のロシアについて語ることにに関して、あなたの注釈をいただけましたら、それは私にとってきわめて重要な意見となるでしょう。私は真実を語っているつもりですが、同時に、それがあなたのようなお方だったら、これについてどのように判断することができるのだろうかと感じている次第なのです。<sup>38</sup>

---

未聞の指導的地位を確立させることになる。

<sup>37</sup> E.H. Трубецкой. Россия в ее иконе. В кн.: Три очерка о русской иконе. М., 1991, С.77.

<sup>38</sup> И.В. Киреевский. Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова), старца Оптиной Пустыни. 1846-1856 годы. 22 –е письмо. В кн.: И.В. Киреевский. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 317.



しかし、キレエフスキーが十年以上の歳月にわたって取り組んできた、ロシアの神秘的・禁欲主義の伝統がロシア史にもたらした影響に関する考察は、マカーイ神父との関係が始まった当初（1839年頃）より批判的な形で一応の持論を作り上げていた。

我が国の歴史の一つの事実がこのような不幸な一大改革<sup>39</sup>の原因について我々に説明してくれています。その事実とは、百章会議（Стоглавый Собор）です。教会内に異端が現れた途端、精神の分裂は生活の中にも反映せざるを得ませんでした。程度の差こそあれ、真理から外れた党派が次々と現れてきます。新機軸を導入しようとする党派が古い党派を打ち負かしてしまうのは、古きものは、様々な異論に曝されることによって崩壊するからに他なりません。…このため、誤謬や無知による文献の歪曲が起こり、個人の判断や自分勝手な批評眼から修正が施されることになるのです。そのため、ピョートル大帝以前に、政府は分離派という名のもとに排除されることになる大多数の国民と見解の相違に曝されていきます。ピョートルは国家の一党派の長として、社会の中に別の社会を作ってしまう、すべてを従わせることになるのはそういうわけなのです。<sup>40</sup>

ここで問題にされている「古い党派」とは、言うまでもなく、百章会議で敗北したニール・ソルスキーを中心とする「非所有派」、古い神秘的・禁欲主義的伝統を固守してきた人々のことである。その結果、14世紀にラドネシのセルギイ以降、ビザンツから流入してきた静寂主義の伝統は、事実上、ピョートル時代に途絶えてしまうことになる。正確には、ピョートル改革によって、正教の伝統は、教理的伝統も、神秘的・禁欲主義的伝統もともに実体を持たないものとされてしまったと言うべきであろう。それは総主教座の廃止にとどまらず、教会自体を、神秘的力を削ぎ落とした国家の一機関とすることで、プロテスタント的国家の実現を志向する共同体を生み出すことになったのである。そればかりか、ピョートル以降の政権はこぞって修道院文化に対して無理解であり続け、それを世の役に立たない障害者の社会現象と断罪したため、とりわけその本質でもある神秘的・禁欲主義的伝統を根絶させ、その影響力を最小限に抑えようと努めた。なかでも、修道士の数を減らす方策が修道制という制度自体の

<sup>39</sup> ピョートル1世による改革を指している。

<sup>40</sup> И.В. Киреевский. В ответ А.С. Хомякову. В кн.: Избранные статьи. С. 126.

衰退を促したほか、僧庵に書くためのインクを置くことを禁止したことは、修道院の啓蒙的働きをも著しく低下させることになった。こうした動きも、正教会が庶民に正しい教えを啓蒙することを妨害し、国民が西欧発祥の異端的セクトの理念を熱心に取り込むことを助長したと言ってよいだろう。

歴史的に見れば、中世ルネサンス期に定着した書物の知識の価値基準には、その路線にしたがって進歩する人間の自我を神化させる傾向があったため、それを通過していないロシア的教養のイデオロギーにとっては受け入れがたいものだった。キレエフスキーは「ロシア的知性」は生まれながらにして正教的であり、そこからの逸脱は、西欧の書物の影響というよりは、彼らが通曉した教理、習慣の歪曲、教会への親近感の欠如に起因するものと見なしていたのである。他方、ヨーロッパ的な「教養人」のタイプは、良識と分別の宗教に属していると考えた。彼は書誌文化に根ざした合理主義的原理の自己充足への信仰の起源を、改革に対する熱狂的反応を予定したスコラの文献の教義的強圧に晒された要求的神秘主義と不可知論の変種と見なしていたのである。

西欧の信仰者が信仰を救うためには、その盲目性を保ち、分別との接触から死守する以外に方法はないように思われる。…信仰における内的な統一と自由の欠如は、抽象的思考の中に統一を求めることを余儀なくさせる。人間の分別とは、神の啓示と等しい権利を得ると、初めのうちこそ宗教の基盤として働くものの、それ以後は、自らが宗教にとって代わるようになる。<sup>41</sup>

キレエフスキーは地上的、個人的、社会的快適さを促進することができる西欧の法の潜在能力を予測することはできても、文化の書誌学的な崇拜を完全に受け入れることは許容できなかった。西欧人は自己意識の内奥において、「現実とのあらゆる関係から切り離されると、自身の肉体として的人格が苦悩したり、不安をいだく理由がないことを条件に、万物に同情し、万物を等しく愛し、万物を志向することのできる観劇者さながら、地上における抽象的存在になる」<sup>42</sup>と分析する。キレエフスキーによれば、西欧人に特有の書誌文化の一面性は、プロテスタント的聖書学の発展に際して大いなる効力を発揮したものの、その内実は、解釈者たちが東方教会の聖師父の遺産を排除し、聖書の文字を「いかなる個々の人格にも」受容可能な平均的水準の理解に適合させることに成功し

<sup>41</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: Избранные статьи. М., 1984. С. 240.

<sup>42</sup> Там же. С. 257.

たにすぎなかった。

プロテスタンティズムによって覚醒させられた哲学は、それが内面的にいか  
に高尚で規律正しいものであれ、各人に備わった論理的理性の領域に限定せざ  
るをえなかった。その意味で、キレエフスキーは、すべての認識能力をひとつ  
の力に統合することや、真理全体を認識するために必要不可欠な知恵の内的全  
一性は万人の財産とはなりえないと結論せざるをえなかった。それに際して、  
彼は皮肉をこめてこうも言う、プロテスタントにとっては「相対の理性、否定  
的・論理的理性のみが共通の権威と見なされ、それだけが自分の結論を特定の  
個々の人格に対して無条件に是認することを要求することができたのだ」<sup>43</sup>と。  
神学的・哲学的ヨーロッパ気質に関する彼らの手の込んだ総括は、独自の民族  
文化の空間においてさえ、きわめて限られた読者のグループによってしか受け  
入れられることがなかったという指摘がそうした実態を如実に物語っている  
(ヘーゲルの哲学についても)。

ロシア的教養のイデオログたちは、分裂したロシア・インテリゲンツィア  
に教養人 (книгородный человек) へと奇跡的に変容して欲しいと期待したわけ  
ではまったくなかった。彼らはそもそも芸術・美学的、学問的、神学的教養に  
万能薬の役割を付与しようとしたわけではなかったからである。彼らの考えで  
は、書物を介した交流が時宜を得た好ましいものになるのは、人格的な交流と  
の共鳴を妨害する動きに個人として対抗しようという衝動が生まれるときに限  
られるのだ。キレエフスキーはその根拠を以下のように説明する。

神学研究は万人に可能なものでもなければ、万人に必要なものでも  
ない。愛智 (哲学) の課業も万人になしうるものではない。知恵を浄  
め、それを至高の統一体へと集約する内的な注意を養うために、間断  
なく特別な訓練を行うことは万人に可能なことではない。しかし、自  
分の生活が進むべき道を自分の根本的な信仰の確信に結びつけ、いか  
なる行動も共通の志向の表現となり、個々の思想が共通の根拠を探し、  
一步一步の歩みを共通の目的へと導くために、主要な課業と個々の特  
殊な事業とをそれに一致させることは、万人にとって可能かつ不可欠  
なことである。それがなければ、人間の生活は何の意味ももたなくな  
ってしまう。そうした人間の知恵は計算機となり、心はたまたま吹い  
た風が唸るだけの霊のない弦の集まりとなるため、もはやいかなる行  
動も道徳的な性格をもたなくなり、人間自体の存在がなくなっていま

---

<sup>43</sup> Там же. С. 244.

う。なぜなら、人間自体がその信仰でもあるのだから。<sup>44</sup>

霊的文学の知覚心理に並外れた洞察力を生かして、ロシアにおける聖師父文献の出版活動のために多大な貢献を果たしたキレエフスキーは、いかなるロシア人にとっても人格的基盤を形成する、つまり「人生の道」を「信仰の確信」に結びつけるためには、所属する社会階層に関わりなく、幼少時からの教会スラヴ語の習得を必要不可欠と見なすようになることも併せて指摘しておくべきだろう。初等学校における「非教会的印刷物」の優勢は、キレエフスキーによれば、その後、未成年が「多くのことを知っていても、学んだことをすぐに忘れてしまう。読書をするにも、翻訳小説を読むだけならば、最も重要なことがら、つまり神の法に関する、聖書を読み、奉神礼を会得しようとする習慣によって培われていない彼の認識は、たちまち記憶から消し去られてしまうことになる」<sup>45</sup>からである。

さらに、キレエフスキーは、聖師父文献は教会スラヴ語の翻訳（現代ロシア語の注釈付き）で読む場合のみ有益であると言うのである。その理由は、「西欧語では、西から東を志向する人が辿る揺らぎなき途上において確信を得るための最も重要ないくつかの箇所、それらは歪められている」からであるという。このような場合、読者がいずれを選ぶかは、当人の霊的な経験の高さに関わらず、その精神的姿勢にかかっていると言うしかない。なぜなら、「すでに建てられている建物の亀裂を塞ぐことは、新たに建て直すよりも困難であるからである」。<sup>46</sup>

キリスト教の教理概念が千年にもわたって西欧語によって歪められてきた結果、「われわれは古代の聖師父の文献を読みながら、それらに自分流の理解を付け足してしまうことで、西の教理に合致しないものにも気づかなくなってしまう」といった現象が生じてしまう。こうした状況をふまえて、ロシア人読者には、基本的な教理のみならず、それらが導く結論にいたるまで、「正教の教理とローマ・カトリックの教理との相違について詳しく説明してくれる神学入門書が必要である」<sup>47</sup>と訴える。それがあれば、ロシア人読者は聖師父文献を、それが真実であることを完全に自覚して読むことができるからである。キレエフ

<sup>44</sup> И.В. Киреевский. Отрывки. (Перв. публ.: журн. «Русская беседа», 1857 г. 1, Кн. 5.) В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 283.

<sup>45</sup> И.В. Киреевский. О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 145.

<sup>46</sup> И.В. Киреевский. Письмо к А.И. Кошелеву (от 10 июля 1851 г.) В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 93.

<sup>47</sup> Там же. С. 95-96.

スキーの時代に、聖師父への入門書という役割を担う書物と言えば、『ロストフの聖ドミートリイの著作に基づいて刻まれた霊についてのアルファベット』と『府主教フィラレートの説教』くらいしかなかったとなれば、なおさらである。

1856年に「ロシアの談話」誌に掲載されたキレエフスキー最後の論文「哲学にとっての新しい原理の必然性と可能性について」は、正教国家ロシアの由来と来るべき運命、そしてこれから歩むべき道を解き明かそうとする内容をもった、哲学者の思想の総決算とも言える論文である。彼は言う、「体系を学校的に構築することへの関心は冷めてしまったが、教養ある人々はだれしもが、社会生活のすべての迷路を通して、また学問の新発見のあらゆる奇跡と、そこから想定されるあらゆる無限の可能性を通して、自己の抽象的思考の指導的触手を伸ばすためにさらなる努力をしている。新しい哲学体系の発生は終わったが、合理的哲学の支配は続いている」。<sup>48</sup>

キレエフスキーは決して、学問や社会活動の成果を否定したのではなかった。彼にとって、「ロシアの民族的書誌文化の中に占めてきた正教の古典教養の優位性」は争う余地のない真実であった。だが、「教会に属する読者にとっても、霊的な言葉の放つ光はときに眩しすぎて理解できないことがある。そのため、捉えがたく永遠性と響きあう、今日の人々とは比較にならない霊的心構えを有する人々によってその昔に創られた、力相応にテキスト理解を助けてくれる注釈、つまり、誰にも理解できる“世俗的な”言い換えが必要なのである」。<sup>49</sup>

ならば、キレエフスキーにとって「哲学にとっての新しい原理」とは何か。パンフィーロフは「社会的意識の“生きた”有機的形式」と定義づけている。キレエフスキーの本意によれば、それは聖書と聖なる教会伝承への知的橋渡しをする哲学的原理を著した書物ということになる。この背景には、やはり19世紀ロシアのインテリゲンツィアが、総じて初期キリスト教会の教養から乖離したことを憂う哲学者の意思が隠されていることを読み取るべきである。キレエフスキーが思い描く理想郷とは、ロシアの民衆もインテリゲンツィアも、生来の認識力を結集して一致した国民的自己意識を獲得するために、民衆は生活面における歴史・文化的伝統への忠誠を維持し、インテリゲンツィアはそうした伝統の存在を見出して、書物による啓蒙的使命を果たしていくことであった。

民衆のために書物を著すことは、それ自体善行であるのみならず、

<sup>48</sup> И.В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии. К кн.: Избранные статьи. С. 240. (邦訳「哲学の新しい原理の必然性と可能性」長縄光男訳 横浜国立大学人文紀要 第一類 哲学・社会科学 第二十九輯 別冊、1983年10月刊)

<sup>49</sup> М.М. Панфилов. Указ. соч. С. 219.



同情の心をもつ人間が想像し得るかぎりの最大の益をもたらす行為に含まれる。我が国の民衆は健全で知的な食べ物を必要としているのだ。<sup>50</sup>

### 第三章 パイーシイ・ヴェリチコフスキーから受け継がれたオブチナ修道院の聖師父文献の出版活動

オブチナ修道院の聖師父文献の翻訳と出版活動は、19世紀ロシアの宗教文学史の中でも頂点に位置する最大の啓蒙事業の一つと言っても過言ではない。ここに活躍する翻訳者や出版者たちは、いずれも前世紀のパイーシイ・ヴェリチコフスキーの弟子たちに発する教養ある伝統継承者であった。パイーシイ・ヴェリチコフスキー自身は、霊的生活と自己完成の根幹をなすものとして、長老制による霊的涵養を復活させたことで知られる。このパイーシイの代表的な研究者であるセルギイ・チェトヴェリコフ神父は、以下のような短い言葉の中に、彼の長老制の指導者としての素質を見事に表現している。

この人物の中には、個人の聖なる暮らし、教育への愛、共同で修道生活を営む兄弟〔修道士〕たちに対する卓越した指導力、数多くの優秀な弟子たちの関心を自分に惹きつけて、霊的に教育し、周囲に正教的精神修養の大修行所を組織する能力、そして、聖師父の禁欲主義文学の古い翻訳の改訂と新規翻訳という重要かつ必要不可欠な事業を行なうに足る偉大な文学的才能といった要素が驚くべき形で結びついていた。<sup>51</sup>

パイーシイの弟子たちは19世紀全般にわたって、ロシア中に散在する修道院で一旦は消滅した修行の伝統を復活させることに成功した。そのため、将来のオブチナの長老たちは、パイーシイの直弟子の弟子、もしくは見習い修道士の身分でオブチナにやって来て、修行の実践と翻訳活動を通じて長老制というものを理解し、体験したうえで復活・繁栄させることができたのである。事実、文献出版の分野におけるパイーシイ長老とその弟子たちの活動の成果にはめざましいものがあつた。禁欲主義的著作集『フィロカリア』に収められた24点の聖師父著作が翻訳されたほか<sup>52</sup>、ワルソノフィオスとイオアンネス、アヴァ・

<sup>50</sup> И.В. Киреевский. «Лука да Мария». Соч. Ф. Глинки. В кн.: Избранные статьи. С. 188.

<sup>51</sup> Протоиерей Сергей Четвериков. Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество. В кн.: Правда христианства. М., 1998. С.5.

<sup>52</sup> この選集には、大アントニウス、シナイのグレゴリオス、ディアドコス、イリヤ・エクディオス、隠修者イサイヤ、イエルサリムのイシキウス、カルバトスのイオアンネス、ダマスコのペトルス、カリストスとイグナティオス、カシアノス、苦行者マルコス、カブソカリヴィトスのマクシモス、ニキタス・ステタス、修道士ニキタス、斎者ニルス、新神学者シメオン、シ



ドロフェイ（ドーロテオス）、シリアのイサアク、階梯者イオアンネス、証聖者マクシモス、新神学者シュメオン、アヴァ・タラシオスとテオドーロス・ストゥディオスなどの作品も続いて翻訳出版された。

パイーシイの伝記はこうした活動を以下のように性格づけている。

パイーシイ・ヴェリチコフスキーは同時代の世界樹にギリシャ的修道制の祈りと禁欲主義の伝統を“接ぎ木”した人間となった。彼は何よりも禁欲的修行の実践を念頭に置いてそれを実行した。すなわち、長老制を復活させ、コリンフの成聖者マカリオス（1731-1805）や聖山の克肖者ニコデモス（1749-1809）に倣って、ビザンツの聖師父の神秘的伝統に基づく修道制の復活を予感させる新たなスラヴ語版の“集大成”『フィロカリア』を編纂したのである。そして、絶え間なき“イイススの祈り”についての古来の教理を復活させ、様々な攻撃からそれを擁護し、その類稀なる人格を中心に成立した文献学者、翻訳者、筆耕たちからなる多国籍学校の主催者として君臨した。<sup>53</sup>

同書には、パイーシイ長老が弟子たちに指導した翻訳の鉄則についても、いくつかの指摘があるが、その本質は「逐語訳の原則」を貫くことであった。こうした立場の背景には、聖書やその他の教会文献のギリシャ語からスラヴ語への翻訳の原則が総じてこれに順ずるものであったという事情が挙げられる。<sup>54</sup> このパイーシイ学校の翻訳規則は、長老マカーリイ等によってオプチナ修道院にも導入された。その方法とは、パイーシイの翻訳から取られた写本が多数持ち込まれ、ギリシャ語の原文との照合の後、必要最小限の注釈と解釈をつけて出版するというものであった。これについて、長老マカーリイ自身がキレエフスキーに宛てて、「こうした労力が忘れられ、わずかな作品にのみ使われる方法とならないように」<sup>55</sup>と書いたように、出版活動に欠くべからざる理念として、徹底すべきものであったことがうかがえる。

幼少期から聖師父の著作に親しんでいたとはいえ、プラトン（パイーシイの若き時代の修道名）の修道生活の船出が決して順風満帆とはいかなかったこと

---

ナイのフィロフェオス、フィリモーノス、テオリープトス、エデッサのテオドーロスとフェオフィアノスの著作が収められている。

<sup>53</sup> Преподобный Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII-XIX вв. М., 2004. [рипринт] С. 17.

<sup>54</sup> Там же. С. 18.

<sup>55</sup> И.В. Киреевский. Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова) старца Оптиной пустыни. 1846-1856 годы. 5-е письмо. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 301.

についてはすでに述べた。彼が生まれ育ったウクライナはユニエイト（合同）教会の影響が強く、13歳で入学を許されたキエフ・モギラ・アカデミーにしても、学問的には東方の聖師父学よりも西方のスコラ哲学への傾倒が顕著だった。だが、こうした外的な要因の他に、彼はキエフで修道士になった後も、ウクライナに聖師父の禁欲的伝統を受け継いだ霊的な師父（霊父）を見いだすことができなかったことは、逆説的ではあれ、その後の進路を決定づける要因となったのである。そうした状況を打破するために彼が考案した方法こそ、聖師父文献の写本を翻訳して出版することであった。これは、彼にとって、霊的な指導者を探し出すことに匹敵する意味を持っていた。パイーシイはウクライナを出て、アトス山の規則を保っていたモルダヴィアのキルクルのスキト（僧庵）に到着すると、早速その契機が訪れた。彼はそこで、シリアのイサアクの古い写本を見出したのである。プラトンは「自分の庵室にすわって、歓喜の涙を流しながら、イサアクの言う、悔改と祈りの母たる真の沈黙を学んだのだ」<sup>56</sup>と書き残している。

間もなく彼はスキトで自身の天命を予感させてくれる師父たちに出会うことになる。プラトンは彼らから「知恵のいとなみ（祈り）」について以下のようなことを学んでいた。

真の謙遜（*смирение*）が生まれるもとは真の奉仕（*послушание*）がある。それによって、我意と判断、そして現世に発するすべてのものを抑制することができる。これこそが真の修道のいとなみの始まりであり、終わりなき終わりなのである。これは見る（*видение*）こと、知恵による真の沈黙や分別の働きのみならず、心の中で常に働き続けるその聖なる力の一部によっても、心の働きを注視し、その中で実行されている知恵の祈りに注意を払うことでもあるのだ。<sup>57</sup>

ここで言う“見る〔知る〕”こととは、禁欲的伝承によれば、理性の働きを重んじる論証的思考によって得られるものではなく、聖神の恩寵を求める祈りを通じた知恵と心との共働によって得られるものなのである。この場合、謙遜は法悦的認識を可能ならしめる最重要の要件となる。後期キレエフスキーが全身全霊を賭けて獲得しようとした、“全一性”に関する認識論的原理とは他ならぬこうした祈りによって可能となる有機的な人格でもあったのである。

<sup>56</sup> Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского. 2-изд. с приб. М., 1847. С.17.

<sup>57</sup> Там же. С. 20.

修道士プラトンは知恵の祈りを習得することによって、禁欲主義の伝統の中核へと入っていくことを躊躇しなかった。モルダヴィアから近いアトス山には、その生きた手本があったからである。しかし、彼は 1747 年にアトス山に入ったものの、ここでも理想的な師父を見出すことはできなかった。彼はこうした逆境に曝されながらも、謙遜から、そこに神意の現れを認めずにはおれなかった。つまり、彼はここでパイーシイの名を取って (28 歳)、所蔵されていた多くの聖師父文献の写本を渉猟することを許されたのだった。彼自身が予感した通り、師父に代わる聖師父文献が自らにもたらしてくれる恩寵の意味を神が祝福したかのようであった。

心と思いを同じくする一人の兄弟〔修道士〕とともに、わが人生を、王道を行くが如く歩むことにした。神父の代わりに神をわが指導者とし、聖師父の教えを胸に懐いてである。互いが従属しあい、奉仕しあい、一つの霊と一つの心を持ち、自分の暮らしに必要なものはすべて共有財産とし、こうした修道生活の道に備えるべく、聖書の言葉に基づいて、聖師父たちが証言してきた方法によってである。<sup>58</sup>

パイーシイのこうした経験は、長老や師父がいなくても、書物を介して神秘的伝統に与ることができたことを示している。それから翻訳活動が彼の修道生活に占める中心的奉仕となるのは時間の問題であった。1757 年頃から、パイーシイの周辺にモルダヴィア語とスラヴ語に通じた兄弟たちが集まるようになった。パイーシイは彼らに推されて司祭となり、パントクラートル修道院付属の預言者イリヤのスキト管長に就任した。すると、スキトの礼拝規則の誤謬は正され、万事が聖なる修道規則に則って厳格に営まれるようになった。スキトは文字通り、聖師父文献の翻訳とその実践を旨とする修道学校となり、その結果、パイーシイ自身がアトスで霊的な生活の基盤に据えるべきものとして教え込まれた、神への恐れに発する我意の切断と長老への服従が、そこで修行するすべての修道士たちに聖なる掟として課されることになった。パイーシイは昼間兄弟たちと手仕事に従事したが、夜は文献翻訳に従事した。彼がギリシャ語や古代ギリシャ語の学習を本格的に始めたのはこの頃のことである。

パイーシイは文献収集の経緯をモルダヴィアのフェオドーシイ長老に宛てて書き送っている。それによると、彼の関心を惹いた聖人はアトスではあまり知られていなかったため、彼らの著作の写本を探し出すことは困難をきわめた。

<sup>58</sup> Там же. С.250-251.

それでも大ワシレオスのスキトでは、ダマスコのペトルス、大アントニウス、シナイのグレゴリオス、フィロテオス、イシキオス、タラシオス、新神学者シュメオンなどの著作の写本を見出した。これらはすべてギリシャ語で書かれたものだったが、ギリシャ人の修道士でさえそれらを正確に読みこなすことができなかつたため、スキトの修道士たちは特別な方法でそれを脳裏に焼きつけて、他の修道院に保管されている写本を探し回るという手段を取らざるを得なかつたという。こうした探索のさなか、パイーシイのスキトに住み着いた修道士の数は増え続け、僧庵は手狭になつたため、パイーシイはワラキア (1768-74年に露土戦争の結果、ロシア領に組み込まれた) のドラゴミールナ修道院に戻る決断をしたのだった。パイーシイは帰還後、スヒマを纏い<sup>59</sup>、共住型の修道規則もアトスで用いられているものを導入した。彼が弟子たちに知恵の祈り (умная молитва)、発意の痛悔、我意の切断といった禁欲主義的技能を積極的に教えるようになったのはこの頃からである。さらに、トラペズナヤ (食案) で修道士が食事している間、彼らのために、大ワシリイ、テオドーロス・ストゥディオス、新神学者シュメオン、階梯者イオアンネス、シナイのグレゴリオスなどの著作を自らが作成したスラヴ語訳で誦読した。彼はその当時、「いかなる体と霊のいとなみであっても、心の働きがなければ、それを実行する者にいかなる成果ももたらさない」<sup>60</sup>という確信を持つにいたっていた。

シリアのイサアクの著作『苦行についての言葉 (Слова подвижнические)』について、キレエフスキーは「最も敬愛した正教著述家」と言ったが、この作品こそパイーシイが正教文献の最高峰と評価し、翻訳した版が弟子のレオニード・カヴェーリンを介してロシアのオブチナに贈られ、マカーリイ長老の指導下にあつた修行者がもれなく正真正銘のバイブルと崇めていた著作である。パイーシイが若くしてこの書物に注目し、キエフの修道院にいた頃からすでに、覚書を作っていたことにもそれは表れている。彼の目には、同書は「正教の神秘的・禁欲的伝統の人間学と認識論が見事に表現された」理想的な書物と思われたのである。<sup>61</sup>

パイーシイの伝記においても強調されているように、当時この種の書物を翻訳することは、当然のことながら、多くの困難をともなつた。パイーシイが使用したイサアクのテキストには、彼自身にも理解できない箇所が多かつたか

<sup>59</sup> スヒマ (схима) とは、永年にわたり禁欲的で厳格な修行を課してきた修道士に許される、教会が認める最も上位の修道位階であり、生活上の制約が大きい。

<sup>60</sup> Жизнь и писания Молдавского старца Паисия Величковского. С. 41.

<sup>61</sup> А.В. Гвоздев. Мистико-аскетическая традиция в историософской концепции И.В. Киреевского. В кн.: Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX-XXI веков. М., 2007. С. 380.

らである。だが、彼が写本を比較照合する必要に迫られると、まずはアトスの修道院でブルガリア語訳の写本が発見され、ドラゴミール修道院に戻った後も、修道司祭ニキーフォロス・フェオトキスという人物から 1770 年にライプツィヒで出版されたギリシャ語版を贈られるといった幸運に恵まれた。しかし、同書を読むための語彙集は存在しなかったため、論旨を理解するためには、弟子たちが作成したモルダヴィア語の逐語訳を用いるしかなかった。そんな折、パイーシイが書き残した注釈は興味深い。「スラヴ語訳の本はギリシャ語のそれよりも表現が豊かになる。思うに、それはシリアのイサアクの表現よりも真実を言いあてているかのようだ。そのため、何らかのニュアンスを含むスラヴ語訳は、例外なくそのまま利用することにする」。<sup>62</sup>

伝記によると、1786 年には、パイーシイはすでに完成した語彙集と十分なギリシャ語の知識を駆使して、シリアのイサアクの新訳に取りかかっていた。その時、パイーシイはアトスから注文に応じて持ち込まれたギリシャ語の写本を所有していた。彼は印刷されたギリシャ語版を底本として用い、ギリシャ語の手書写本は副本として用いたという。しかし、彼はこの古写本の価値をも高く評価しており、上に引いた言葉どおり、スラヴ語訳にはこちらから直接借用したと証言している。総じて、彼は自分の翻訳に意味的な明解さを追求しながらも、忠実さには背くことのないように、ギリシャ語で明確に表現されている概念がスラヴ語においてうまく翻訳されていない場合、該当する単語と単語の間に関係を表す何種類かの印を書き込んでいた。翻訳行為に完成はなく、終わりなき理想に近づくための不断の変更可能性を残そうとしたのか、あるいは、後進の翻訳者たちに改善課題を残そうと意図したのかもしれない。

こうした態度は、シリアのイサアク以外の著作に関しても、一貫して適用された。それ以後、オプチナ修道院で出版されたパイーシイの個人訳としては、証聖者マクシモス、ストゥディオスのテオドーロス、パラマスのグレゴリオス、シナイのグレゴリオス伝などがあり、それ以外に、彼の指導のもとで弟子が訳した大マルコス、階梯者イオアンネス、大ワルソノフィオス、タラシオス、新神学者シュメオンなどもあった。いずれにせよ、翻訳に際して、羊皮紙や写本の単語が判読できない場合や、数行にも亘って脱落しているような場合、パイーシイが翻訳者に遵守するよう求めた原則は、1) 恣意的な単語やフレーズを付け加えない、2) 複数の写本を照合することで失われた原テキストを再構成する、3) 単語の霊的な意味をその形式的な意味に優先させることであった。<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно-подвижническия. М., 1854. (рипринт) С. IX.

<sup>63</sup> См. А.В. Гвоздев. Указ. соч. С. 382-383. Гвоздевは、パイーシイ伝に指摘されているイ



シリアのイサアクのパイーシイによる翻訳が出版されたのはニヤメツ修道院（モルダヴィア領）においてであったが、当時外国からロシアへの宗教文献の持ち込みは禁じられていたため、ロシア国内で流行することはなかった。このことは、禁欲主義的修行をロシアに広め、古き正教の祈りの伝統を復活させようという運動にとって大きな障害となっていた。しかし他方、パイーシイが活躍したモルドワラキア地方はロシアと国境を接する隣国であったため、ロシア国内における修道院の迫害期（とりわけ、エカテリーナ2世期）に、こうした伝統の再興を準備する格好の温床となっていたことも事実であった。

そもそもパイーシイ自身は、禁欲主義文献の翻訳が俗世に広まることを望んでいなかった。その理由は、「師父の書物、それも真の奉仕とは何かについて、知恵の冷静さと沈黙のもたらす意味ついて、集中と知恵、すなわち心の中で知恵が働きかける祈りについて書かれた書物が役立つのは、専ら修道士にとってであり、一般の正教徒にとってではない」<sup>64</sup>からであった。

このような厳格な修道精神をもって、聖師父文献の翻訳に命を献げてきたパイーシイ自身も晩年になった1793年、弟子たちとともに20年間取り組んできた『フィロカリア』のスラヴ語訳が遂に日の目を見ることとなった。同書はペテルブルグの府主教ガヴリイルの祝福を得て出版された、ロシア文学史上最大級の規模を誇る禁欲主義文学の金字塔であるが、これこそピョートル以前のロシアに存在していた修道制の復興を促す契機となった文献である。<sup>65</sup>

こうした動きに呼応するかのように入、19世紀に入って、宗教活動に寛容であったアレクサンドル一世の時代になると、教会や修道院をめぐる事情は一変する。つまり、パイーシイとともに研鑽を重ねた修道士たちが、国境を越えてロシアの修道院に流入し始め、知恵の祈りを広めるための布教活動を展開するようになったのである。こうした禁欲主義的伝統を復活させる潮流が、長老制の復活を果たしたオブチナ修道院に集結したことは、僥倖と言うべきであろう。こうしてパイーシイの翻訳事業は、ロシア全土の修道院に散在していた弟子たちによって継続される礎が築かれたのである。

オブチナから比較的近い場所では、スモレンスク県のロスラーヴリの森に僧庵を作って修行を実践したドシフェイ、ワルナワ、ニキータ、イアコフ、ワシリスク、ゾシマ、アドリアン、アフナーシイといった長老たちは、パイーシイ流の禁欲的修行を踏襲したことで、ロシア全土の修道士たちに広く知られて

---

サアクの著作と翻訳とを比較調査しており、その結果を活用させていただいた。

<sup>64</sup> Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского. С. 232.

<sup>65</sup> ギリシャ語（原語）からなされた邦訳がある。『フィロカリア』全9巻（新世社）2006～刊行中。



いる。<sup>66</sup>また、アトス山やドラゴミール修道院でパイーシイと共に暮らした修道司祭クレオパとスヒマ僧フョードルは、ワラーム修道院に移り住んだことで、北方ロシアにこの伝統が発展する基盤をつくった。この二人の弟子であったのが、オプチナで1830年代に長老制を復活させることになる長老レフ（レオニード）・ナゴルキンである。

パイーシイの翻訳をロシアに広めるという意味で顕著な貢献を果たしたのは、師パイーシイとモルダヴィアで7年以上生活を共にしたスヒマ僧のアファナーシイ（ザハーロフ）である。彼は1777年にパイーシイによってロシアに送られてきた。彼はノヴォスパスク修道院の修道士アレクサンドルとフィラレートと縁を結ぶことになるが、それは彼らとパイーシイとの間に面識こそなかったものの、以前に文通した時期があったからである。このうちのフィラレート（プリヤーシキン）こそ、繰り返しになるが、死の直前にキレエフスキー夫妻にパイーシイ由来の写本を一部譲り渡した彼らの霊の父だったのである。

マカーリイ長老の伝記を著した掌院レオニード（カヴェーリン）は、マカーリイ神父がパイーシイ派の正統な継承者であったことをこう断言している。

マカーリイ神父は自らの長老アファナーシイ神父のもとで、福たるパイーシイ神父の聖師父文献の全翻訳から取られた正確な写しを見出した。新たに作成し直したのもあれば、パイーシイの版を改訂したものもあった。テキスト照合の作業は、成長著しいこの修練士〔マカーリイ〕にとって長い間、庵室でのお気に入りの仕事となっていた。その後、彼がプロシャンスク僧院からオプチナのスキトへ移ると、やはりパイーシイの親しい弟子であったフョードル神父の弟子、長老レフ（レオニード）神父の指導下で修行することになった。マカーリイ神父は聖師父文献に関しては彼〔レフ長老〕以上に精通していた。<sup>67</sup>

長老マカーリイ（イワーノフ）は、パイーシイ・ヴェリチコフスキーの翻訳を読みつつ、自己完成を獲得するために「知恵の祈り」を实践した、禁欲主義の正統な後継者であったが、この先人の功績の意味を「至高のキリスト教的愛智（высшее Христианское любомудрие）を獲得した苦行者たちの著作を収集し、翻訳した」点に見ていたことは疑いない。つまり、マカーリイ長老も、「心の中

<sup>66</sup> Иеромонах Ераст (Вытropicкий). Историческое описание Оптиной пустыни. В кн.: Неизвестная Оптина. СПб., 1998. С. 66-67.

<sup>67</sup> Житие Оптинского старца Макария. Сост. Архимандрит Леонид (Кавелин). Оптина пустынь. 1995. С. 153-154.

の知恵の働きによって絶え間なく行われている、内的ではありながら、活動的で観照的でもある祈りの作用によって、ハリストスを愛する霊〔たましひ〕が浄められ、啓蒙され、神との結合に向けて高められる」<sup>68</sup>というメカニズムを理解したのみならず、自らもそれを志向していくことを決心したのである。そしてこの精神の全一性に基づく「至高のキリスト教的愛智」こそ、キレエフスキーがロシアに固有の啓蒙の根本的原理として復興させようとしたものであった。キレエフスキーにとって、パイーシイ長老の労作は、スラヴ派の世界観を諾う哲学・神学的意義のみならず、ロシアの未来の運命をも占う歴史哲学的意義をも持つものであった。つまり、古代ロシアの霊的、社会的生活全体を貫く神秘的・禁欲的伝統の断たれた糸を再発見し、紡ぎ続けることこそが国家が突きつけられた啓蒙の目的であると確信したのである。これこそがキレエフスキーに論文『ヨーロッパの啓蒙の性格とそのロシアの啓蒙との関係について』を書かせることになった原動力である。

10世紀以降に書かれた東方教会の師父たちの宗教哲学は、紛れもなくキリスト教的で、深遠で生命力があり、分別を理性的メカニズムから至高の、道徳的に自由な思弁へと高めてくれる哲学、つまり驚くべき豊饒さ、深さ、心理描写の繊細さによって、信仰のない思想家にとってさえ教訓的でありうるような哲学である。もっとも、それ自体には多くの利点があるものの（神学的意義はさておき、ここでは専ら思弁的利点のみを問題にする）、この哲学は西欧の理性的な方向性とは縁遠いものだったため、西欧の思想家たちによって一度も評価されたことがないばかりか、さらに驚くべきことに、今日に至るまで殆ど知られていないと言ってもよいくらいなのだ。<sup>69</sup>

19世紀の中葉にはマカーリイ長老の指導のもと、聖師父文献の出版に向けての綿密な準備作業が開始された。マカーリイ長老を間近で支えたのは、アマヴローシイ神父（後のオブチナの長老）、修道司祭レオニード・カヴェーリン（後のトロイツァ・セルギイ大修道院の掌院、主管）、修道司祭ユヴェナーリイ・ポロフツェフ（後のヴィルナとリトワの大主教）、修道司祭クリメント・ゼーデルゴリム（かつてモスクワ大学古典文学講座の博士）であった。俗人からこの事業に積極的に参加したのは、イワン・キレエフスキーのほか、ステパン・シェ

<sup>68</sup> Там же. С.154.

<sup>69</sup> И.В. Киреевский. О характере о просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. В кн.: Избранные статьи. М., 1984, С. 220.

ヴィリョーフ (1806-64)、ミハイル・ポゴージン (1800-75)、ミハイル・マクシーモヴィチ (1804-73)、ヴィクトル・アスコチェンスキー (1813-79) 等であった。<sup>70</sup>

1836年にオブチナのマカーリイ長老と知り合い、その後長年にわたって、妻とともに長老の追隨者にして霊の子であり続けたイワン・キレエフスキーは、1845年に雑誌「モスクワ人」の編集主幹となると、早速マカーリイ神父の編纂した『パイーシイ・ヴェリチコフスキー伝』を掲載した。それからキレエフスキーがオブチナの出版事業に本格的に参入した後も、キリスト教思想の真髄とも言える聖師父文献のシリーズがロシア語（スラヴ語）で順次出版されていくことになった。

キレエフスキーはマカーリイ長老の祝福により、大部分の出版に翻訳者補助として翻訳の校訂に関わり、妻のナタリア・ペトローヴナはそれに付随する様々な事務手続きに関して夫を助けた。1856年に永眠したキレエフスキーの手になる出版物の中からとりわけ重要度の高いものを列挙するならば、以下のようなだろう。『ソラの克肖者ニールがスキト（僧庵）の暮らしについて弟子たちに宛てた伝言』（モスクワ、1849年）、『霊の糧として摘み取られた穂』（モスクワ、1849年）、『我等が克肖なる神父大ワルソノフィオスとイオアンネスによる弟子たちとの問答を通じた霊的生活に関する指導の書』（モスクワ、1852年）、『聖ママントの僧院出身の典院にして司祭たる、我等の克肖なる神父新神学者シユメオン：三つの言葉』（モスクワ、1852年）、『パイーシイ・ヴェリチコフスキー長老によってギリシャ語から翻訳された、ストゥディオス僧院の典院にして我等の克肖捧神なる神父・証聖者テオドーロスの啓蒙教理書』（モスクワ、1853年）、『我等が克肖神父なる証聖者マクシモスの天主経解釈と齋に関する問答形式の説教』（モスクワ、1853年）、『パイーシイ・ヴェリチコフスキー長老の翻訳によるニネヴィヤの主教たりし我等の聖神父シリアのイサアクの霊的な修行についての言葉』（モスクワ、1854年）、『パイーシイ・ヴェリチコフスキー長

<sup>70</sup> ステパン・ペトローヴィチ・シェヴィリョーフ (1806-1864)、文芸評論家、文学史家、スラヴ派陣営の論客。雑誌「モスクワ観察者」の主筆 (1835-37)、「モスクワ人」の編集者 (1841-56)などを歴任した後、モスクワ大学のロシア文学講座の教授を務めた。

ミハイル・ペトローヴィチ・ポゴージン (1800-1875)、スラヴ派に近いスラヴ主義史観を持つ歴史家。雑誌「モスクワ人」の同人として、出版活動にも従事した (1841-56)。

ミハイル・アレクサンドロヴィチ・マクシーモヴィチ (1804-1873)、ウクライナ生まれの歴史家、民俗学者、植物学者。ゴーゴリやポゴージンとの知己により、1857年より雑誌「ロシアの談話」の主筆となり、翌年から再興された「ロシア文学愛好家協会」の主幹となる。

ヴィクトル・イパーチエヴィチ・アスコチェンスキー (1813-1879)、ヴォロネジの神学校を卒業した作家、雑誌記者。1858年に「家庭の談話」を創刊し、独自の立場から正教的文明とロシア文化、文学に関する評論を発表する。

老によってギリシャ語からスラヴ語に翻訳されたものにロシア語訳を付して進堂祭（ヴヴェジェンスキー）オブチナ修道院から出版された、我等の克肖なる神父、アヴァ・タラシオスの愛、節制、靈的生活に関する数章』（モスクワ、1855年）である。<sup>71</sup>

キレエフスキーと霊父マカーリイ長老との間に構築された真摯さと信頼に基づく人間関係については、両者の間で百通にもわたって交わされた往復書簡が何よりも雄弁に物語っている。キレエフスキーは激務に曝された長老の健康を気遣って、以下のような書簡を書き送っている（1854年7月6日付）。

われわれ一同の心の健康はあなたの身体の健康にかかっております。お身体のことを、隣人同様にご自愛ください。神がわれわれ一同をその暖かい翼で覆い隠してくださるには、そもそもわれわれのことを願って、神父様が一声発してくだされば十分なのですから。慈悲深い神父様、われわれ一同が健やかでいられるように、この真の信仰に身を委ねてゆっくりお休みください。神父様のみならず、われわれのやすらぎの敵でもある気苦労に充ちたお考えを頭からすっかり追い出してください。そうしてクッションに横になって、われわれについての気苦労を、眠ることのない主に委ねてください。...わたしに文章を書き、それを終えることができますように、それが他人やわたし自身にとっても益あるものとなりますように神父様の祝福をお願いします。わたしはわれわれの宗教的理解と学問や生活面についてのそれ以外の理解全般とを繋いでいる、忘れがちな糸について書きとめたいと思っているのです...<sup>72</sup>

キレエフスキーの知性を長老はいかに評価していたのかという点についても、マカーリイ長老以外の長老の言葉に注目しておきたい。レフ、マカーリイ、アムヴローシイと続く長老制の伝統の正統な継承者として認められているイオシフ神父（リトフキン）はロシア文学者たちとオブチナの修道士たちとの文化的接触に関する興味深い覚書を残しているが、キレエフスキーについてはこう記している。

これは力強い、多面的教養のある、彼と同時代の西欧哲学の思想の高みに立つ知性だった。...しかし、彼は自分の知識に満足していなかった。つまり彼の霊は最高度の真理を探し求めていたのである。マカーリイ神

<sup>71</sup> В.В. Каширина. Литературное наследие Оптиной Пустыни. М., 2006. С. 60.

<sup>72</sup> И.В. Киреевский. Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова). 1846-1856 годы. 68-е письмо. В кн.: Разум на пути к истине. С. 379.

父との対話は彼の知的視野を明敏化し、拡張すると同時に、彼の哲学的知識を、心からの信仰の覆いで包み込むこととなった。天上の叡智の塩が溶け込んだ父祖の言葉、聖神の膏〔あぶら〕の徴を宿し、義と真理に飢え渴く、衆人の霊に平安と静謐をもたらしてくれる深遠でありながら同時に素朴な言葉、こうした言葉は知識欲に富む彼の知恵を完全に満足させたのである。爾来、彼は自分の学者仲間たちの関心をドイツ思想の宝刀ヘーゲル、シェリング、カント等の哲学的知性から引き離し、彼らの関心のある者には忘れられ、ある者には知られてさえいなかった“生命の水”の源泉（神の言葉と聖師父の著作）に向けさせることに全力を注ぐようになった。<sup>73</sup>

結論から言えば、キレエフスキーのこうした試みが一定の成果を挙げたことは疑いの余地がない。1850年の6月中旬には、ゴーゴリとマクシーモヴィチが連れ立って小ロシアへ向かう途中、キレエフスキー夫妻の領地ドルビノ（トゥーラ県）を訪れている。周知の通り、ゴーゴリは晩年、聖師父文献を読んで数多くの覚書を作成しているし、マクシーモヴィチもこれ以降、オプチナの聖師父出版事業を積極的に支援するようになった。

さらに雑誌「モスクワ人」でキレエフスキーの同人でもあったステパン・シェヴィリョーフも1852年にオプチナを訪れて以来、この出版事業に大きく関わるようになった。また、ドイツ人の牧師の息子であったカール・ゼーデルゴリムはキレエフスキーの紹介でオプチナ修道院の長老たちと知り合い、その後、正教に改宗した。モスクワ大学で西洋古典学の学位を取得したゼーデルゴリムは、オプチナで剪髪を受けて修道士（クリメント）となると、その該博な知識を生かして、当地の聖師父文献のテキスト校閲の分野で絶大な貢献を果たした。さらに、1855年には、アレクサンドル・コシェリョーフとチェルチイ・フィリップ<sup>74</sup>が同時にオプチナを訪れたが、その目的は、彼らが計画していた正教系の雑誌「ロシアの談話（«Русская Беседа»）」発刊のための祝福を得るため

<sup>73</sup> Иосиф (Литовкин), скитоначальник. Н.В. Гоголь, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский и К.

Леонтьев пред старцами Оптиной Пустыни. В журн. Душеполезное чтение. 1898. No.1. С. 157-162.

<sup>74</sup> Александр・イワーノヴィチ・コシェリョーフ (1806-1883) 社会評論家、スラヴ派の陣営に身を置き、地主として帝政を財政面でも支援するなど、様々な領域で社会活動を行う。彼の支援で「モスクワ文集」(1852年)、スラヴ派の雑誌「ロシアの談話」(1856-60年)などの雑誌の他、1861年にはキレエフスキーの2巻選集を出版した。

チェルチイ・イワーノヴィチ・フィリップ (1825-1899) 元老院会員、二等文官、宗務院総裁を歴任。1846年からスラヴ派陣営に近づき、雑誌「モスクワ人」ではキレエフスキーの同人としても活躍する。ギリシャ語の知識を活用して、正教神学研究を深めたほか、ロシア民謡の収集家としても知られる。

あった。このコシェリョーフこそホミャコーフやキレエフスキーに聖師父を読むことの意義を説き伏せられた一人であった。彼は薦められた書物を読んだ感想をイワン・アクサーコフに宛てて書き送っている (1852年11月8日付)。

自分のことを話せば、...大ワシレオスの著作に熱中しています。神学者グレゴリオスはもう通読し、今や大ワシレオスを読み終えようとしています。クリュソストモス〔金ロイオアン〕の作品もかなり読んだのですが、この三人の成聖者の誰に軍配をあげるべきかはわかりません。三人とも神と人類への愛に燃えています。彼らはいずれも完全なキリスト教的な自由の中で行動して書いています。三人とも恭順でありながら厳格、謙遜でありながら不屈で、しかも温厚でありながら勇敢なのです。成聖者グレゴリオスはその明解さと気高さによって知恵を満足させてくれます。成聖者大ワシレオスは直接霊に訴えて、それを溢れんばかりの愛の感情で満たしてくれます。クリュソストモスは特別な力をもって意志に働きかけてきます。それを読むと、より優れた人間になって行動したい、つまりキリスト教を生活の中に取り込みたいと願うようになるのです。クリュソストモスはきっとあなたのお気に入りの聖父になるに違いありません。あなたは彼を隅から隅まで読む必要があります。大ワシレオスはとりわけキレエフスキーに、神学者グレゴリオスはホミャコーフに好まれるに違いありません。...この間わたしはいろいろなことを考えましたが、そろそろ異教的世界、つまりわれわれの社会や社会生活習慣と縁を切って、ハリストスの教えとそれに適った生活様式により愛着をいだくべき時にきたように思われてなりません。われわれは皆ハリストティアニンを自称していますが、その実、生活も、考え方も、感覚も異教徒たちと変わるところがほとんどありません。われわれにとって宗教とはいったい何なのでしょう。この点をどこかの隅に押しやったまま、その前では灯明を灯し、それでいて一日中、まるで救世主などまだこの地上に現れていないかのような生活をしているのです。ハリストティアニンがヨーロッパを見る目はきわめて教訓的です。そこに本物の信仰はほとんどなく、すべては現世に都合の良いように作られています。それでいて、彼らはキリスト教の利益のために働いていることに疑いをすらいだいていないのです。学問にしる、芸術にしる、生活にしる、現状は救世主の神性が登場する前の時代によく似ています。哲学は啓示の必要性を意識するところまで来ています。芸術はすべてを語り尽くして、早くも凋落の淵にあります。生活は鈍感な感性へと移行し、生気を与えてく



れる霊的な発露のかけらもありません。…18世紀から19世紀前半にかけての教会は見るからに落ちぶれてしまっています。今はそれを復活させなければなりません。わが国の教会は、言うまでもなく、他のどこよりも営みを維持しており、そこでハリストスの教えはなによりも生気を帯びて、浄らかなのですから。<sup>75</sup>

この時期、オプチナの長老たちやキレエフスキーと交流することで、その後の人生に大きな転換を体験した学者や作家の数は枚挙の暇もないが、共通して言えることは、彼らにとって聖師父文献を読むことは、ある意味で新たな価値観を予感させるための啓示となり、その汲めども尽きぬ靈感の泉となっていたことである。その意味でも、オプチナ修道院の出版活動は、多くのロシア人に聖師父文献の存在を知らしむる役割を果たしたが、ここで今一度注目すべきは、その大部分の禁欲的著作の翻訳はマカーリイ長老の存命中（1788-1860）に行われたことである。オプチナに翻訳者のグループが組織され、ロシア語の禁欲主義的語彙の体系が編纂され、翻訳活動の原則が成立したのは、まさに彼がオプチナの長老として君臨していた時代のことであった。修道院はさながら翻訳学校となり、そこで若き修道士たちの教養と祈りの実践が育まれるといった様相を呈していた。

キレエフスキーはその論文『ヨーロッパの啓蒙の性格とそのロシアの啓蒙に対する関係について』（1852年）の中で、名前こそ挙げてはいないものの、ロシアの啓蒙に果たしたパイーシイ長老とその後継者たちの功績について言及していることにも注意を払っておきたい。

…こうした教養もロシアにおいては急速に成長した。その水準を窺い知るためには、今日まで現存する15世紀のいくつかの著作に、ヨーロッパで知られていなかったばかりか、ギリシャ本国でさえその崩壊後に失われてしまったギリシャの著作のロシア語訳が含まれていることを一瞥すれば十分であろう。のみならず、それらがつい最近、アトスの未だ十分に研究されていない宝庫の中から苦労して発見されたといったケースもあれば、修道院の庵室の孤独な静けさや、しばしば人気のない森の中で研究され、筆写された師父たちの著作が今もって古文書館に残されていることもある。ところが、これらの師父たちの最高度の神学的・哲学的思弁や深遠

<sup>75</sup> Колюпанов Н.П. Биография Александра Ивановича Кошелева. В 2-х тт. М., 1892. Т. 2. прил. С. 41-42. Цит. по указ. кн. В.В. Кашириной. С. 63-65.

な思想に満ちた著作が、いずれのドイツの哲学教授の力をもってしても及ばないほどの水準にあるのである。<sup>76</sup>

ビザンツからロシアへと継承された書誌文化が民族的自意識の形成に寄与したことを正教会における聖師父文献の受容の中に確認することができるという確信は、キレエフスキーを新たな思想の方向へと誘っていくことになるのである。

(以下次号に続く)

Keywords: パーシー・ヴェリチコフスキー マカーリイ(イワーノフ)  
長老 イワン・キレエフスキー オブチナ修道院 聖師父文献

---

<sup>76</sup> И.В. Киреевский. О характере о просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. В кн.: Избранные статьи. М., 1984, С. 223.