

19 世紀ロシア文学におけるイエズス会のイメージ

——『カラマーゾフの兄弟』読解へのステップ——

望月 哲男

1. 問いと方法

本論で扱う問題は、ドストエフスキーの作品におけるカトリックのイメージ、とりわけイエズス会士の表象に関する。

親スラブ派的なロシア正教徒の立場から反カトリックを標榜していたドストエフスキーは、教皇庁に直結した活動的な修道会としてのイエズス会に対しても、警戒的な態度を隠さなかった。『作家の日記』(1876-77)の評論群は、そうした立場を端的に示している。

しかし評論の類におけるほぼ一義的なイエズス会論に比べると、彼の小説に言及されるイエズス会士イメージは、微妙なニュアンスの幅を含んでいる。とりわけ『カラマーゾフの兄弟』(1879-80)は、イエズス会士という概念への親近度や思い込みの差異が、主人公たちの人格や世界観の指標となっている例だといえる。このような現象がどんな背景と意味を持っているかというのが、本論の問いである。

本論では主としてこの問題の文学史的背景を検討する。すなわち 19 世紀ロシアの文学作品や評論におけるイエズス会士イメージの類型を調べることにより、『カラマーゾフの兄弟』に現れた同会士のイメージのルーツやその特徴を探るのが本論の主な目的である。

以下、『カラマーゾフの兄弟』におけるイエズス会士イメージの諸相、ロシア文学におけるイエズス会士イメージのタイプの順に論述し、最後にドストエフスキーにとってこのテーマが持ちえた意味および彼のイメージ受容の特殊性について、考察を加える。

2. 『カラマーゾフの兄弟』におけるイエズス会士イメージ

2-1 イメージの諸相

『カラマーゾフの兄弟』にはイエズス会士(иезуит)という語が直義と転義を合わせて複数の異なったニュアンスで用いられるが、¹ その指示内容はほぼ以下のように分類できると思われる。

¹ иезуит の辞書的語義: 直義である「イエズス会士」のほかの転義としては、хитрый, лукавый,

1) 詭弁家

使用頻度の高い転義のケース。この意味において際立ったイエズス会士のキャラクターはフォードル・カラマーゾフの婚外子と見られるスメルジャコフで、カラマーゾフ家での最初の集合場面（1-3-7「教義論争」）に、印象深い信仰論上の奇説をもって登場する。すなわち異教徒の捕虜となり、棄教を拒んで殺されたロシア兵士のエピソード²を題材に、棄教は神の裁きの対象とならないという議論を展開してみせるのだ。

「[...]というのも、迫害者たちに向かって一言でも答える間もなく、そういう風に心で思っただけで、私はもう神様の手でキリスト教徒の資格を剥奪されてしまっているからです。そこで、すでに資格を奪われているとすれば、私があの世界に行ったときに、一体どういう具合に、どんな法に基づいて、キリストを否定した罪をキリスト教徒として問われなければならないのでしょうか[...]」 『カラマーゾフの兄弟』1部3篇7章（14:119）³

信仰を、神を相手としたゲームのように捉えたうえで、一般原則を個別的な論理に屈服させようとするこの議論は、明らかにカトリックの修道会で発展した決議論⁴の戯画的模写

происливый человек（悪賢い、狡猾な、陰謀的の人間：Даль В. Толковый словарь русского языка. СПб., 1903）が基本的なもの。類義的形容辞として、лицемерный（偽善的）、коварный（陰險な）、двуликий（裏表のある）、жестокий（残忍な）、неразборчивый в выборе средств для достижения цели（目的のために手段を択ばぬ）、способный ради достижения своих целей на всякое вероломство и подлость（目的達成のために裏切りや卑劣な手段も辞さない）なども、この語の辞書の説明に用いられる。

² ロシア帝国のコーカンド併合の前夜、1875年の反乱に追われたフドヤル・ハンがロシアに助けを求めたのを受け、同国に侵攻したロシア軍第2トウルケスタン大隊の下士官フォーマー・ダニーロフのこと。ダニーロフは捕虜となり、イスラームへの改宗を強要されたが、ロシア皇帝とキリスト教への義務の名でこれを拒否し、拷問の末75年11月フェルガナのマルギランで没した。ドストエフスキーはこの人物の振る舞いをロシア民衆の精神的偉大さの証明とみなし、『作家の日記』（1877年1月号）で称揚している。

³ 以下ドストエフスキーの引用に際しては、ソ連科学アカデミー版30巻全集の巻数と頁数を付記する。下線の強調は以下も全て引用者による。

⁴ 決議論／良心例学（casuistry, казуистика）：決議論は、法や倫理規範を一律原則的に現実に適用するのではなく、個々具体的な場合（case, казус）に則して、規範の趣旨と人間の意志や状況を勘案しつつ、柔軟に適用しようとする議論の姿勢および手法を示す。

決議論的姿勢が言説の真偽の判断や行為の選択に応用されるとき、蓋然性と安全性という両尺度に沿った価値判断をもとに4つの異なった立場が生まれる。すなわち蓋然性が低くても安全性が高い意見を採るべきとみなす立場（tutorism）、安全性が低くても蓋然性の高い意見を選ぶべきとみなす立場（probabiliorism）、安全性が低い意見と高い意見との蓋然度が同じなら、前者を選んでよいとする立場（aequiprobabilism）、一定の条件下では相対的に蓋然性が低く、かつ安全性が低い意見を選んでよいとする立場（probabilism）である。

他に、意志の誘導（悪しき行為が行われたとき、その行為の本来の目的が正しいものであったという前提の下に、これを許すべきとする論理）、両義論法（曖昧な言葉や論理で真意を隠す方法）、心内留保（断言や誓約を行う際に一部の情報を留保隠蔽し、結果的に虚構を真実化する方法）なども決議論に付随する論理レトリックとみなされる。これらは神学的推論・判断の方法である以外に、聴罪司祭が罪を告白した信者に対して、心の平安を保たせるための実践的技術という側面を持っていた。

決議論はユダヤやイスラームなど宗教的規範の強い世界にはどこでも潜在するが、キリスト教世界ではとくに中世後期のドミニコ会やフランチェスコ会などの宗教教団で開発され、16世紀

となっている。近代において決議論は主としてイエズス会と結び付けられていたことから、家長フォードル・カラマーゾフの以下のような反応が生まれる。

「いや、お前はなかなかの詭弁家（казуист）だぞ！ なあ、イワン、こいつはきっとどこかでイエズス会の連中と付き合っていたんだぞ。おい、悪習芬々たるイエズス会野郎（иезуит смердящий）め、お前は誰に教わったんだ[…]」 同前（14:119）

詭弁家イエズス会士のイメージは作品中でより拡大されていき、究極には個的信念に従って公的原理を解釈しようとする立場一般を指すものとなる。長兄ドミートリーの裁判をめぐる判断において、敬虔な主人公アリョーシャもその意味のイエズス会士的な立場に陥る。

アリョーシャ：「もし仮に兄さんが父さんを殺したんだとしたら、僕は兄さんが自分の十字架を放り出すことを残念に思うだろうよ。でも兄さんは無実なのだし、そのような十字架は兄さんには大きすぎるんだよ。兄さんは苦難によって自分のうちにあるもう一人の人間を生き返らそうとしたんだね。僕は思うんだけど、兄さんはこれから一生、たとえどこまで逃げても、いつもただそのもう一人の人間を忘れさえしなければいいんだ。それで十分なんだよ。兄さんがもっと大きな十字架の苦しみを避けたという事実は、単にそれだけいっそう大きな負債を心中に感じる助けとなってくれるはずで、そうした意識をこの先一生もちつづけていくほうが、ひょっとしてあそこへ（流刑に＝引用者）行くよりも、もっと自分の更生に役立つかもしれないよ[…]

ドミートリー：「[…]つまり俺のアリョーシャはイエズス会士だったってわけだ」 同エピローグ II（15:185-186）

2) 悪徳修道士

破廉恥漢、偽善者という、より一般的な意味に展開された「イエズス会士」概念は、誹謗や罵倒の常套句である。斟酌したフォードルによる次の人物評では、直義と転義のあわいで、ロシア正教会の長老がイエズス会士呼ばわりされるという形容矛盾が生じている。

「[…]あいつ（ゾシマ長老：引用者）はイエズス会士だよ。といってもロシア式のな。あれも貴族の出だから、人前で演技ばかりして[…]聖人の振りをしなきゃならんことに、内心

以降イエズス会のもとで大きく発展した。具体的現実には規範を捉え、個人の主体性と責任の問題意識を根底に持つ決議論は、ルネッサンス的ヒューマニズム、不可知論、ブルジョア意識の形成などとの関連で、積極的に評価される要素も多い。ただし世俗の良識にとっては、単に悪徳を免罪するための方便と受け取られることも多かった。決議論という語は、諸言語でしばしば「こじつけ、詭弁」の意味で用いられる。

近代的人間論の観点からのより積極的な決議論解釈としては、たとえば以下を参照されたい。ベルンハルト・グレットウイゼン『ブルジョア精神の起源』野沢協訳、法政大学出版局、1974年；グスタフ・ルネ・ホッケ『文学におけるマニエリスム：言語錬金術ならびに秘教的組み合わせ術（I）-（II）』種村季弘訳、現代思潮社、1977年；*Бродский А.И. Casus conscientiae: Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики // Homo philosophians. Сборник к 60-летию проф. К.А. Сергеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.*

憤懣をたぎらせているんだよ[……]神なんかこれっぽっちも信じてはおらん[……]何かしらあいつにはメフィストフェレスじみたような、いやむしろ『現代の英雄』に似たところがある[……]おまけにひどい好色漢でね[……] 同1部3篇8章(14:124)

一方、イワン・カラマーゾフの幻覚として登場する悪魔は、破廉恥なイエズス会士という、いわば直義と転義を合体させた源イメージに言及している。彼はイエズス会の懺悔室で起こる性的墮落のゴシップを、ヴォルテールばりの風刺口調で紹介するのだ。

「ところで例のイエズス会の懺悔室だが、あれはまったく、滅入ったときなんかは絶好の気晴らしの場所さ[……] 同4部11篇9章(15:81)

3) 世界支配の追求者

歴史的なイエズス会士、すなわちカトリック対抗改革の雄として世界を舞台とした布教・啓蒙に貢献し、国際関係や経済の分野でも勢力を張り、教皇権至上主義や教皇無謬論などのイデオログとしてフランス革命後のヨーロッパ史に多大な影響を与えたカトリック修道会の成員のイメージは、両極端の価値評価を伴って現れる。一方はこれを、(ロシア正教の理念とは相容れない)カトリック教会の地上的権力志向を体現した「教皇の軍団」だとするもので、二人のカラマーゾフ兄弟が世界観を語り合う「プロとコントラ」の篇でアリョーシャが言う次の定義が典型である。

「彼等(イエズス会=引用者)は単なるローマ教会の軍団で、皇帝を、つまりローマ教皇を頭にいただいて、全世界に及ぶ地上の王国を未来に打ち立てようとしている[……]それが彼等の理想なのですが、そこには秘密も高尚な憂いも一切ありません[……]。彼等の願いはごく単純に、権力と、地上的な穢れた幸福と、人間の隷属化です[……]未来の農奴制のようなもので、彼等は地主の立場に収まろうとしている[……]それが彼等のすべてですよ。おそらく彼等は神を信じてもいないでしょう」 同2部5篇5章(14:237)

4) 博愛ゆえの独裁主義者

同じ会話の中でイワン・カラマーゾフは、イエズス会をヒューマニズムや博愛の観念で解釈しようとしている。彼の語る「大審問官」のプロットも、イエズス会の中核に屈折した人類愛の主体を読み込むことから生まれたのだ。

「どうしてお前はイエズス会士や異端審問官たちが、単に物質的な穢れた幸福のみのために集まっていると考えるのかということだ。どうして彼等の中にほんの一人でも、大いなる悲哀に苦しみ、人類を愛する受難者が紛れ込んでいてはいけないのか? いいかい、仮にそうした物質的な穢れた幸福ばかりを求めている者たち全員の中に、たった一人でも僕の老異端審問官のような人間がいたとしようではないか。その人物は自らを自由で完全な者とするために、荒野で草の根を食らい、鬼神のようになって肉体を克服しようと努めながら、しかし生涯人類を愛しつづけていた。そうした人間が、あるときふと悟り、気づいてしまうのだ——たとえ自分の意志を完成したとしても、その結果同時に、何百万という

残りの神の子等が単に愚弄されるために作られたのだということを、そうした者たちが決して自分の自由をうまく扱えないのだということを、哀れな反逆者は永遠に塔を完成する巨人にはなれないということを、かの偉大なる理想家が調和世界を夢見たのは、そんな鷲鳥連中のためではなかったのだということを思い知らされてしまうのだとしたら、意志の完成のもたらす精神的幸福もたいしたものではないと。そうしたすべてを理解した結果、彼は引き返して合流したのだ[…]] 同上 (14:238)

二兄弟が描くイエズス会士像の対立は、両者のイエス・キリストのイメージの差異と対応しており、さらには1) でみたイエズス会的詭弁の二側面とも遠く呼応しているように見える。このような形でイエズス会士のイメージは、登場人物の世界観の指標として、作品の深部に導きこまれている。

2-2 イメージの背景

本来、長大な二部作の第一部として構想された『カラマーゾフの兄弟』は、執筆期(1870年代末)を現在としてその13年前の時期、すなわちロシアで農奴解放や地方行政・司法制度改革など一連の大改革が行なわれた後の、1860年代後半を舞台としている。地主兼酒舗経営者フォードル・カラマーゾフの屋敷があるスコトプリゴニエフスク(家畜追い込み町)という奇妙な名前の地方都市には、長老制で有名なロシア正教会の修道院があるという設定である。⁵ ちなみにイエズス会は、これよりはるか以前の1820年にロシアを追放されているので、この地方都市以外はモスクワとペテルブルグしか知らぬ大半の登場人物にとって、現実のイエズス会士と接する可能性はきわめて限られていただろう。つまり時代的にも場所的にも、カトリックの戦闘的な修道会とは縁の薄い世界に生ずる物語である。そこに上記のように多様なイエズス会士の影が出現する背景は何だったのか。

こうした疑問は作品論自体の枠内では解決しにくいですが、イメージ史というアプローチは、多少なりと有益な考察のヒントを与えてくれるように思える。すなわち一方でロシア社会におけるイエズス会士イメージの形成や表現の歴史をたどり、他方でドストエフスキー自身の創作史におけるイエズス会士イメージの特徴や変遷をたどることで、この作品にうごめく架空のイエズス会士たちの影を、より明確に輪郭付けられるのではないかと。

実際、カトリックの東方布教の推進役であったイエズス会は、リヴォニア戦争の処理役としてイワン雷帝のモスクワに派遣された教皇特使ポッセヴィーノ(1534-1611、在ロシア1581-83)以来、正教国ロシアにおいて断続的な活動史をもっていた。⁶ とりわけイエズス

⁵ この地方都市は、ドストエフスキーが晩年を過ごしたノヴゴロド州西部の町スターラヤ・ルッサを主なモデルとしている。また修道院とゾシマ長老は、カルーガ州コゼリスク郡のオープンチナ修道院と同所のアンヴローシー長老をモデルとしている。同長老はロシア文人の間にも信奉するものが多く、ドストエフスキーも1878年に訪問している。

⁶ イエズス会のロシアでの活動については以下の資料を参照。本文末に簡略年表を付した。

会の拠点国家だったポーランドがエカテリーナ 2 世によって分割併合された 18 世紀末には、多数のイエズス会士と関連施設がロシアに帰属することになった。同時期に発布された教皇クレメンス 14 世によるイエズス会の解散令（1773）をエカテリーナが国内では無効としたため、ロシアは 1814 年にピウス 7 世がイエズス会再建令を発するまで、同会の公式活動が可能な数少ない国のひとつとなった。パーヴェル帝時代をピークとするロシアとイエズス会の蜜月期に、同会はロシア帝国の西部や南部そして両首都へと足場を広げ、教育・思想文化・政治上の影響を及ぼして、一定数のカトリックへの改宗者を生んだ。19 世紀初期のペテルブルグでは、イエズス会が聖エカテリーナ教会と聖パウロ・ペテルブルグ・コレギウム（後に貴族コレギウム）および付属の貴族寄宿学校を擁して、ゴリーツィン、トルストイ、ガガーリン等々の名門の子弟を含む 56 人の生徒（1805 年現在）を有していた。⁷ またサルディニア大使として駐在した（1803-1817）教皇権論者ジョセフ・ド・メーストルのような、反革命的立場のイエズス会擁護者も、祖国戦争の状況下でさえ自由な言論の場を持ちえた。

イエズス会はまさにこの発展振りが警戒を生んで、上記のごとくアレクサンドル 1 世治下の 1820 年にロシアを追放されるので、以下で検討するような 19 世紀文学作品の大半にとって、イエズス会は近過去の歴史的題材か、もしくは外国や帝国辺境に関連した題材となる。だがそれがこのテーマの重要性を損なうことはなかった。ポーランドにおける対ロシア反乱、ヨーロッパ諸国におけるローマ教皇庁と世俗権力との対抗、世紀後半の社会主義革命運動などとの関連で、イエズス会は頻繁に政治社会的な関心の中心に登場していたからだ。60 年代中期のドストエフスキー兄弟の雑誌『エポーハ』も、教皇庁とイエズス会に関するルポルタージュを何件か載せている。

イエズス会はロシアをめぐる国際的論壇にとってもアクチュアルな存在であった。とりわけ 1850 年代からはパリを中心としたロシア人イエズス会士⁸による啓蒙・布教活動が、内

Dmitry Tolstoy (Translated by Mrs. M'Kibbin), *Romanism in Russia: An Historical Study* (Vol. I-II. London, 1874); *Трубников К.В. Немецъ и Иезуитъ въ Россіи*. СПб., 1882; *Мякотин В.А. Иезуиты в Россіи* // Ф.А. Брокгауз и И.А. Эфрон (Изд.) Энциклопедический словарь. Т. 26. СПб., 1894. С. 632-633; *Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к Россіи* // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. М., 1897; *Андреев А.Р. История ордена Иезуитов. Иезуиты в Российской имперіи XVI- начало XIX века*. М.: Русская панорама, 1998.

⁷ 同時期にはベラルーシとリトワ以外にもイエズス会の施設が広がり、サラトフ、タンボフ、カザニ、アストラハン、ペンザ、ヴォロネシ、ロマノフ、シベリア、リガ、ハリコフ、オデッサ、クリミアに宣教師が存在していた。また 1812 年にはポラツクのコレギウムをベースにイエズス会アカデミーが創立され、大学のランクが与えられた。ミャコーティンによれば 19 世紀始めのロシアのイエズス会士数は 349 人、アンドレーエフによれば 1817 年のイエズス会士数は 337 人だった。*Мякотин В.А. Иезуиты в Россіи*. С. 632; *Андреев А.Р. История ордена Иезуитов...* С. 100.

⁸ 19 世紀にイエズス会士となってヨーロッパで活動したロシア人として有名な人物には、イワン・ガガーリン (Иван Сергеевич Гагарин: 1814-1882)、イワン・マルティノフ (Иван Маргтынов: 1821-1894)、エヴゲーニー・バラーピン (Евгений Балабин: 1815-1895)、パーヴェル・ピルリング (Павел Осипович Пирлинг: 1840-1922) などがある。また同じカトリックの救世主会 (レデンプトール会) に入ったヴラディーミル・ペチェーリン (Владимир Сергеевич Печерин: 1807-1885) の名も、しばしば「ロシア人イエズス会士」の一員として言及されることがあった。たとえば政治

外のロシア知識人の複雑な反応を引き起こすようになる。たとえば名門貴族出身のイエズス会神父イワン・ガガーリンは、1856年にロシアのカトリック化の可能性に関する著書を著し、後にもとペテルブルグ大学博士候補のイワン・マルティノフがこれをロシア語に訳している。イワン・アクサーコフやサマーリンなどのスラブ主義者にとって、ロシア教会の理念を正面から批判する同胞は無視しえぬ論敵であった。またゲルツェン、オガリョーフなど在外の反帝政論者にとっても、亡命と国際的言論活動という手法をまったく別の価値観と目的で使うロシア人イエズス会士は、大いに気になる存在であった。彼らをめぐる議論は1850年代から60年代にかけて、スラブ派の新聞やゲルツェンの媒体を舞台に展開されることになる。これはまさにドストエフスキーの長編の背景となった時代でもあった。

イエズス会士イメージの文学的表象という点でも、ロシアは18世紀末にさかのぼる歴史を持っているし、時々の西欧文学からも強い影響を受けてきた。大まかに捉えるならば、以下に見る近代ロシア文学中のイエズス会士のイメージ類型は、ヨーロッパ文学におけるものと大きな差はない。しかし東西キリスト教文化圏の差異と19世紀ロシアの宗教的非開放性が、特殊な陰影を生んでいる。たとえば多くの作家はイエズス会をカトリック理念の典型的体现者と見ているし、イエズス会の一特徴をなす教育活動での積極的イメージは、ロシアでは発展しなかった。総じてイエズス会は近代西欧における宗教的価値と世俗的価値の落差が生んだ畸形の教団のごとく見られたし、それゆえにイエズス会のテーマはロシア的価値観を確認するための鏡のような役割を果たした。ドストエフスキーもそのようなバイアスを持ってイエズス会を見た作家の一人だった。

2-3 補足：ドストエフスキー一族の宗教的背景

ドストエフスキーにとってイエズス会のテーマが特殊な意味を持っていたかもしれないという蓋然性を示す資料として、彼の一族の地理的、宗教文化的出自に触れておきたい。

ロシア帝国におけるイエズス会およびカトリック一般の活動史の主舞台となる西方の諸地域は、ドストエフスキー家のルーツでもあった。本来キリスト教に改宗したキプチャク・ハン国民の血を引くといわれるドストエフスキー家の始祖ダニエラ・イワーノヴィチ・ルティエーシシェフがドストエフスキーを名乗るのは、16世紀にリトワニア大公国のピンスク（現ベラルーシ）にドストエヴォ村を拝領したとき以来である。⁹ この一族のうち作家に連

的亡命者ゲルツェンは、ロンドン郊外の救世主会の礼拝堂でペチェーリンと出会い、そこから受けた感慨を「イエズス会士ペチェーリン」との会見記として『過去と思索』に書き込んでいる（後出）。なお在外ロシア人イエズス会士は、神学や布教活動のみでなく、歴史学、考古学、アーカイヴ学の方面でも貢献している。マルティノフ、ガガーリン、バラービンらは、1855年からパリでカトリックの東方布教を一つの目的とした「聖キリュロス・メトディオス協会」を運営、スラブ文庫を創刊して学術文献、中世スラブ手稿文献、定期刊行物を発行、聖人伝や古文書学のほか、ユニエイト史をも研究している。См. Любина Г.Е. Русская научная эмиграция XIX века в Париже: общий взгляд и уроки // Вопросы истории естествознания и техники. № 2, 2002.

⁹ ルティエーシシェフの仕えていたピンスク公フョードル・イワーノヴィチ・ヤロ斯拉ヴィチよ

なる家系はやがて南下して、18世紀にはポーランド領のポドーリヤ県ヴラツラーフ郡ヴォイトフカ村（現ウクライナ）に居住していた。

この地域一帯が東西キリスト教圏の境界であり、カトリック、ユニエイト（合同派）、¹⁰正教の信者群を混在させたまま1793年の第2次ポーランド分割でロシアに併合された世界であった。ドストエフスキー自身の先祖にもカトリックやユニエイトが含まれていた。最も近いところでは作家の祖父アンドレイがユニエイトの司祭（*протоиерей*）であったとされる。父ミハイルはこのウクライナの神学校で学びながら医学を志し、1809年にモスクワに出て帝国医学専門学校に学んだ後軍医となったものだが、ドストエフスキーが自らの家系の近過去を取り巻いていた宗教的混沌を自覚していたとしたら、それは彼のカトリック意識やイエズス会意識にも影響を与えていただろう。

『カラマーゾフの兄弟』の作者が自身のルーツに無自覚でなかっただろうことは、登場人物の命名からも推測される。すなわち祖先の最初の定住地だったドストエヴォ村の隣村のひとつはスメルジャーチェエ村という名だったが、これは長編随一のイエズス会的主人公スメルジャコフの名の借用源と考えられる。もしも作者が名前だけでなく、この地域の多宗派的環境の記憶までこの人物に担わせたのだとしたら、スメルジャコフの詭弁的信仰論の発生源も推測されようというものだ。つまり19世紀中期のノヴゴロド州住民スメルジャコフにはイエズス会との接点は乏しそうだが、理念型としての大リトワニア公国住民スメルジャコフは、フォードル・カラマーゾフの評言どおり、イエズス会士から決議論を習得できる環境にあったのである。

もちろんこの家系の問題は、何よりもまず作家自身に跳ね返ってくる。『カラマーゾフの兄弟』のイエズス会テーマそのものが、決して純正教徒的でない作者の宗教的出自に対する自己パロディという意味合いを持ちうるのである。

3. ロシア文学中のイエズス会士のイメージ

『カラマーゾフの兄弟』におけるイエズス会士像の相対的な特徴を知るために、以下では19世紀ロシア文学におけるイエズス会士イメージの類型化を試みる。紙幅の都合もあるため、各イメージを示す代表例を引用する作業を重視し、例文の背景や引用部の文脈については最低限のコメントにとどめる。また『カラマーゾフの兄弟』以外のドストエフスキー作品の例も同列に扱う。

り拝領したもの。ドストエフスキーの家系については以下を参照。*Волгин И.Л. Родиться в России. Достоевский и современники: жизнь в документах. М.: Книга, 1991.*

¹⁰ カトリック教徒のポーランド王ズィグムント3世が東方教会のカトリックへの統合を目的にブレスト・リトフスク（ブジェシチ・リテフスキ）公会議（1595-96）により導入した教会制度。東方典礼を守りながらローマ教皇の権威に従うという折衷的なあり方で、ウクライナやベラルーシを中心に普及した。

1) 悪徳修道士

西欧の悪漢小説やゴシック小説に出てくる悪役の一類型。典型例が若きレールモントフの未完の戯曲『スペイン人』(1830)のソッリーニ神父にみられる。これはスペインで異端審問官をつとめるイタリア人イエズス会士で、謙虚禁欲の仮面の下の素顔は好色で世俗的野心も強く、浮浪者を買収しては、美女の誘拐や敵の殺害を行わせている。そうしていながら、「イエズス会的」寛容主義によって自他の良心を安らげる、典型的な偽善者である。

「わたしは継母に取り入って／諸君が娘を誘拐するのを邪魔させぬようにしよう／継母はきっと話に乗る／なぜならばもし娘がいなくなれば／夫の死後の遺産はすべて彼女のもの／[...]／あのエミリヤをわたしのもとへつれてくるなら[...]／ありたけの金を諸君にやってもいいくらいだ／毒でも脅しても火でも哀願でも、ありとあらゆる手を使え／継母も下女も父親も、殺すなら殺せ／中略／ただし気をつける！ わたしは諸君に秘密を打ち明けた／くれぐれも裏切ることのないように／もしも陰謀のかけらでも表に出るならば／一人残らず異端審問にかけよう」 ミハイル・レールモントフ『スペイン人』¹¹

2) 学者・教育者

学者・教育者たるイエズス会士という別のステレオタイプが、ニコライ・グレーチの小説『黒衣の女』(1834)に見られる。18世紀的なコスモポリタンの主人公であるアリマーリの回想に出てくるイエズス会教師にはカトリック修道士の気配は希薄で、むしろ古典文芸を賛美する学究・情熱的な教師の面影が強調されている。

「[...]ついに僕は尊敬すべき老師にむかって、勉強テーマが無味乾燥なせいで、僕の中の勉学への情熱がすっかり潰えてしまったこと、若い人間が死んだ言葉を長いこと研究するなんて土台無理だということを、思い切って打ち明けた。

『死んだ言葉だと！』侮辱された老師は叫んだ。『死んだ言葉だと！ おいお前、よくも言ったな！ 死んだ言葉というのはな、人間が地上的な必要や欲望を表現するのに使う言語を言うんだ。だがな、ギリシャ語というのは——プラトンやデモステネスの言葉であり、ホメロスやソフォクレスの言葉であり、すなわち神の啓示の言葉なのだ。それをお前は、死んだ言葉と呼ぶのか！ ギリシャ語は生きている、アダムの太陽と同じように生きているのだ！』」ニコライ・グレーチ『黒衣の女』¹²

学者・教育者のイメージはガガーリンやマルティノフらのロシア人イエズス会士にも関連するが、文学中では積極的な発展を見なかった。

¹¹ Лермонтов М.Ю. Испанцы (по авторизованной копии без заключительной части от 1830) // Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. М.: Художественная литература, 1976. С. 146-147.

¹² Греч Н.И. Черная женщина // Сочинения Николая Греча. Т. 1. 2-е изд. СПб., 1838. С. 259.

3) 詭弁家

イエズス会的決議論の戯画が現れるのはトルストイの『戦争と平和』(1868-69)。ピエール・ベズーホフの妻エレンがペテルブルグのイエズス会を通じてカトリックに改宗した上で離婚のお伺いを立てると、良心の指導者(руководитель совести)たるイエズス会神父は曲折に満ちた論理でそれを正当化しようとする。

「[…]あなたは自分のしようとしていることの意味をわきまえないまま、一人の男性に結婚の貞節の誓いを与え、相手の男性の側は、結婚関係に入りながら婚姻の宗教的意味を信じず、宗教冒瀆を犯した。この結婚は、当然それが持つべき相互的な意味をもたなかった。だがそれにもかかわらず、あなたの誓いはあなたを拘束していた。あなたは自分の誓いを破ったのだ。あなたがそれによってなしたことは何だろうか？ 許されるべき罪(péché véniel)か、それとも致命的な罪(péché mortel)か？ 許されるべき罪だ。なぜならあなたは、悪しき企みをもたずにその行為をなしたからだ。もしもあなたが今、子供をもうけるという目的をもって、新しい婚姻関係に入るとするなら、あなたの罪は許されるだろう。だがここでもまた問題は二つに分かれる。第一は[…]

だがこの煩雑な屁理屈は、エレンの直截な詭弁によって覆されてしまう。

「私は本当の宗教に改宗したのですから、嘘の宗教が私の身に課した義務に縛られることはありえないでしょう」 レフ・トルストイ『戦争と平和』(第3巻第3篇)¹³

この戯画との対比で面白いのが同じ60年代に書かれたドストエフスキーの『罪と罰』(1866)で、追い詰められた弱者が倫理侵犯を正当化する論理が決議論の名で呼ばれている。

「[…]つまりこれが全部のカギなんだ。兄のため、母のためなら身を売れる。何もかも売ってしまえるというわけだ！ ああ、そういう場合には、人は道徳的な感情も押し殺してしまうし、自由も安らぎも、良心だって、全部すっかり市場に売りに出してしまうのさ。[…]それどころか、自分専用の屁理屈(казуистика)まで考え出すだろう。いわば臨時にイエズス会士の薫陶を受けて、自分自身を安心させようとする、つまりよき目的のためにはこうする必要がある、本当にこれが必要なんだと自分に言い聞かせるのさ」 ドストエフスキー『罪と罰』1部4章(6:37-38)

これは貧しい大学生ラスコーリニコフが献身的な妹の短慮を批判しているのだが、注目すべきはこの兄のナポレオンの超人論自体が、倫理的な決議論を含んでいることだ。

「[…]ところが一方で分析は、つまり問題の道徳的な解決というやつは、どうやら彼はすっかり済ませていた。彼の決疑論は剃刀のように研ぎ澄まされていて、すでに心のうちに意識的な反論を見出すことはなかったのである。」 同1部6章(6:58)

¹³ Толстой Л.Н. ПСС. Т. 11. М.-Л.: Гос. изд., 1932. С. 282-283.

4) シニカルな戦略家

目的が手段を正当化するというシニカルな認識を持った戦略家のイメージは、イエズス会士の概念ときわめて強固に結びついている。たとえば極端なイエズス会論を書いたユーリイ・サマーリンは、パスカルにも似た嘲笑的口調でイエズス会の心理方程式を描いている。

「実際のところ、個人の良心に対するイエズス会の態度は、ローマ教皇の最高権力に対する彼等の態度と同じである。彼等はそれを何よりも上位の、無限の高みに祭り上げ、そしてそれに対して他の誰がするよりも低く、地に付くほどに平身低頭して見せる。だがそういう彼等の目的は、跪拝している相手を思いのままに操り、そしてその対象を通じてすべての者を自らに従わせることなのだ。」 ユーリイ・サマーリン『イエズス会士およびそのロシアへの態度』(1865)¹⁴

これは「イエズス会士は神を信じてすらいない」という前出のアリョーシャ・カラマーゾフのコメントに通ずるところがある。

ニコライ・レスコーフはこの種の「ジェスイットのシニシズム」を 1860 年代後半の新世帯革命活動家たちの内に見出している。首魁たちの逮捕で沈滞した学生組織をエゴイスティックな目的で立て直そうとするパーヴェル・ゴルダノフは次のように振舞う。

『仲間たち』のサークルがポーランド人たち¹⁵といちやつきあっているのに気づくと、彼はジェスイティズムの標語を掲げた。『仲間たち』は、はじめその言葉を聴いて怪訝な顔をしたが、ゴルダノフは彼らに対して、過去の失敗の状況を雄弁に描き出して見せた。つまりこれまでの失敗というのは、かのバザーロフ的システムの杜撰さからじかに生じたものであり、もし今後も社会に対する旧式な、すなわちニヒリスティックな関係体制をとり続けるならば、避けられぬ失敗である。そう言った後に彼は、世間に対する犀利狡猾な闘争の疑いなき優位を示したのだった。聞き手の中には、はじめのうちこの新方針にいくぶん当惑げな者もいたが、ゴルチェフは自然科学を引き合いに出した。つまり、ウサギは環境に適合しようとして、冬は白く、夏は黒っぽくなる。昆虫ときたら、しばしば身の回りの事物とまったく色が変わらないではないか——そう言うだけでもう十分だった。ゴルダノフの原理ははじめ検討の対象となり、それから急速に彼の崇拜者たちの血肉となっていくのだった。」ニコライ・レスコーフ『いがみ合い』(1870-71)¹⁶

これは『ポーランド教理問答』や『革命家の教理問答』といった 1860 年代の没倫理的扇動文書の戯画でもあるようだ。もちろんほぼ同時期に書かれたドストエフスキーの『悪霊』のピョートル・ヴェルホヴェンスキーも、こうした戦略家の一人だった。

ドストエフスキーは創作の初期からこのようなシニカルな行動者イエズス会士のイメージに敏感であり、ある意味でそれにとり憑かれていたようだ。たとえば『分身』(1846)の

¹⁴ Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 6. М., 1897. С. 109.

¹⁵ 1860 年代のポーランド独立運動に関わった革命家たち。

¹⁶ Лесков Н.С. На ножах // Лесков Н.С. Собрание сочинений в 6-и томах. Т. 2, кн. 1. М.: АО Экран, 1993. С. 162.

ゴリヤートキン氏は、5等文官ベレンジェーエフ邸の裏廊下にもぐりこんだ奇態な状況下で、自分が決してなりきれない行動者のイメージと格闘している。

「[...]それからふと頭に浮かんだのは、かのイエズス会士たちは、目的さえ達成できるならばどんな手段もいとわないということを自らの原則としたということだった。このような歴史的な論拠で幾分元気の出たゴリヤートキン氏は、次のように独り言を言ったものだ。『へん、イエズス会士なんてろくでもない。イエズス会士なんて、一人残らず大ばか者ばかりだ。あんな連中なんかみんなこの俺が尻を蹴飛ばしてやる。この食器部屋が[...]一分でも空っぽになりさえすれば、イエズス会の連中がなんと云おうが、俺はそのまままっすぐに出て行ってやる[...]』」 ドストエフスキー『分身』4章(1:132)

傍若無人な目的追求者のイメージをめぐるこうした内的葛藤は、ナポレオンに対するラスコーリニコフ、スメルジャコフに対するイワン・カラマーゾフのコンプレックスを、いち早く先取りしているようだ。

5) 世界支配の追求者

シニシズムや戦略性がカトリックの世界戦略という概念と結び付けられると、宗教教団の衣を着た世界支配の追求者というもうひとつのステレオタイプになる。古いところではカラムジーンの『ロシア人旅行者の手紙』(1791-92)にそのイメージが登場する。教皇庁によるイエズス会の解散令が生きていた時代なので、教皇の軍団ならぬ独立した陰謀家集団のニュアンスである。

「[...]だが、やがて私はベルリンのイエズス会活動のほうに話題を変えた。というのも、しばらく前からドイツで、というよりむしろベルリンで報道されているところでは(話し相手のニコライも請合っているのだが)、再度ヨーロッパを支配しようと懸命に画策している、秘密のイエズス会士集団が存在するということだったからである。その宣教師たるやカリオストロカそれに似たような連中で、派手な約束で信じやすい人々に取り入り、いつのまにか秘密イエズス会のボスたちの権力に隷従させてしまうらしい[...]。それで最近では、学者の間でも無学者の間でも、牧師の間でも兵隊の間でも、いろんところで秘密イエズス会士探しが始まった。ある種の作家の作品にも、何かしらイエズス会的要素があるのではと詮索されている。」ニコライ・カラムジーン『ロシア人旅行者の手紙』第1巻(15)
(1789年7月1日付)¹⁷

¹⁷ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Серия «Литературные памятники». Л.: Наука, 1984. С. 37.

イエズス会=陰謀集団のイメージは西欧文学に連綿と描かれてきたが、19世紀におけるその代表的な描き手でロシアにも多大な影響を与えたのはウジェーヌ・シュエであろう。

「これは従来のいかなる国の警察よりもはるかに正確で情報に通じた警察組織である。ヴェネツィア政府さえイエズス会には出し抜かれた。1606年にイエズス会を追放する際に、同会の全書類を押収したヴェネツィア政府は、相手の大いなる、労をいとわぬ好奇心を非難したものだ。かような完成度にまで達したこの警察、この秘密の異端審問所は、あたかも一つの政府に匹敵するほどの強力さをもっているように見える。すなわち、情報能力に優れ、企画遂行において粘り

ドストエフスキーもイエズス会のこの側面に多大な警戒心をはぐくみ、たとえば次のようなきわめて神経質なコメントをしている。

「他の革命家たちなら誰でも、たとえもっとも過激なあるいは赤化した連中でさえ、政権転覆を狙う際には、一般的な所与の条件もしくは法規範を、たとえ幾分なりと考慮に入れるものである。しかるに革命的イエズス会士は合法的に振舞うことができず、必ず常軌を逸した行動に走る。この黒色軍団は、人類の、市民社会の、文明の外部に立ち、それ自身の原理にのみ立脚しているのだ。この国家の中の国家、この教皇の軍団は、ひたすら自分の理念の勝利のみを必要としている。そしてその目的を邪魔するものはすべて滅びよ、自らを除いた残余の勢力はみな滅びよ、己と同調せぬものは、文明も社会も科学も、ひとしなみに息絶えよ、とうたっているのだ。」 『作家の日記』(1877,5/6,IV, 2; 25:162)

6) カトリック的世界観の体現者

決議論から狡猾な世界戦略にいたるまでのイエズス会の活動と、世界におけるその受容はどのような世界観に支えられているのか。そこに関心を持ったのは、ロシアでは主としてスラブ派の思想家たちだったようだ。前出のサマーリンの著作には、イエズス会活動の内面的動機とそれを受け入れる社会の心理構造に関する考察が含まれているが、それは究極的にはカトリック社会の精神分析というべきものとなっている。

「(カトリック／イエズス会的観点によると＝引用者)人間は生来自由である。つまり、欲するところをなすことができるし、それが彼の権利である。だがこの権利は、もう一つの権利、すなわち創造主の被造物に対する権利によって限定を受ける。この創造主の権利が法によってあらわされるものであり、法が人間に義務を課し、その自由を狭め、服従を要求する。服従は人間の義務である。つまり自由と法が対立するわけであり、この場合の法とは、むろん枷であり拘束であり制限である。自由は法を認め、法に従うが、しかし無条件に従うわけではなく、その要求が疑いなく実効性を持つ度合いに応じて、またその強制力の程度に応じて従うのだ。その強制力は、侵犯者に課せられる刑罰の性格によって測られる。自由は自らの権利を留保しており、明確な範囲を要求する。これは自由にとって重要な関心事であり、他とは比べ物にならぬ重要課題である。問題の性質から言って、自由がどこまで許されるかという議論は、必ずや訴訟事件的な性格を帯び、民事裁判的原理を取り込む。／[…]／殺すなかれ、盗むなかれ、隣人を愛せといった類の一般的で広い、絶対的な規則は、私を満足させない。私は正確に、細かく、綿密に規定してもらいたい――

強く、統一性と、そして会の憲章にあるとおり成員の団結性においてきわめて強力な政府のごとくである。この会の指導者がどれほど大きな力を持っているかを理解するのは難しくない。だからイエズス会の総会長がブリサック公爵に次のように言ったのももっともだろう。『公爵、この部屋から私は、パリだけではなく中国も統治しております。いや中国だけではなく、全世界も。しかも誰一人として、それがいかに行われているのか知らぬままに』ウジェーヌ・シュー『さまよえるユダヤ人』(1844-45) Eugène Sue, *Le juif errant* (Paris: Michel de l'Ormeriaie, 1980; Reprint of Paris: Paulin, Libraire-éditeur, 1845), t. 1, p. 128. (強調は引用者)。

個々別々の場合において、それぞれの法が、いったい何を私に要求し、どの程度私はそれに従うことを義務付けられており、そしてどの点で私は自由なのかと。理想は理想として、もの好きな者たちに残しておけばよい。ただ私には示してくれ——やっても罪にならないのは何であり、見逃せないのは何なのか。」 サマーリン前掲書 (127)

「決議論者たちは、果てしない完璧さと、欠点を持つ人間の本性との間を調停しようとした。人間の心の秘密を熟知した彼等は、極端な厳格さがかえって頹廢しか生まないのに対して、賢明な妥協の精神が墮落した力を蘇らせることを確信するようになったのだ。彼等は教義の秘められた偉大さに敬意を持って対しており、その目的はただひたすら、道徳的生活の要求と世間で支配的な意見とを結び合わせながら、宗教を広めることであった[……]キリスト教の誕生以来、世間はそのある種の戒律の厳しさに不平を言ってきたが、イエズス会はそうした不満者たちの援助に駆けつけたのである。」 同上 (120)

サマーリンの議論は、パスカル的な決議論批判とイワン・カラマゾフの博愛主義者たるイエズス会士像とをつなぐ輪のひとつかもしれない。

7) 迷える理想家

さらに深くイエズス会士の内面に踏み込んだ言説の中には、彼らを矛盾した社会の犠牲者、誤れる理想主義者と捉えるものがある。これはとりわけ抑圧的なニコライ 1 世時代のロシアへの幻滅から亡命し、イエズス会士になったロシア人に関する論評に現れる。同時期の亡命者であるゲルツェンは、自分とあい似た思想環境で過ごしたロシア人イエズス会士たちの心理に深い関心を持っていた。

「(ガガーリンのイエズス会入信は：引用者) 理解できることだ——おそらく本格的な教育も強固な才能も無いが、知恵と熱い心に恵まれた貴族が、天の配剤でフランスを、ヨーロッパを垣間見たのだから。自国は暗黒の、恐るべき世界。人類の道程は不明。現代思想の根本をなす基盤原理も、理性の自律も、歴史もすべて未知の世界 (*terra incognita*) である。とそこに、イエズス会士との、狂信的カトリック教徒との、偶然の出会いが生じ、不慣れな人間の眼前に、自らの原理原則を大胆に展開した(己の権威で原理原則を強引に前進させた) 教義が、はじめて現れる。すると驚嘆した人間は、すでに命脈の尽きた原理に身をゆだねてしまうのである」 ゲルツェン『日記』1843年1月8日付 「ガガーリンはフランスに帰化し、その後に聖職者となってから、ロシアに帰って来るつもりだという。人間を、とりわけロシア人をして、あらゆる一時的なものを無視せしめるような信念はすべて、それ自体としてではなく、人間にとって尊重すべきものである。ただしこの計画はまったく不可能だ。彼はロシア国境で止められて、入国を許されないか、それともそのまま行方不明になってしまうだろう。そもそもいったい何のために、彼はそんな苦行に邁進するのだろうか？ すでに死んだ、滅びた理想のためか？ 万人の利益を考えるまでに成長したロ

シア人は、恐ろしい空虚さを紛らわすためなら、どんな愚論にも飛びつく用意があるということだ。」 同 1844 年 11 月 2 日付¹⁸

「(ペチェーリンの亡命後：引用者) モスクワの人々はしばらくの間、彼の件について沈黙していたが、そこへ突然われわれは、ペチェーリンがイエズス会に入り、修道院で修練を受けているということを知りつけ、何か果てしなく重苦しい気持ちになった。¹⁹ 貧困、無関心、孤独が、彼をだめにしたのだ。私は彼の『死の勝利』を読み返し、いったいこのような人間がカトリック信者に、イエズス会士になりうるものかと自問した。そもそも彼はすでに、警官の警棒のもと、憲兵の監視のもとで歴史が作られる帝国を出ていたのだ。その彼がなぜこんなにも早く、別の権力を、別の命令者を必要としたのだろうか？

人間を選別にかける、ひたすらめまぐるしい西欧社会の中で、このロシア人は自分から切り離された、寄る辺なき者と感じたのだ。彼はあまりにも天涯孤独だったのだ。自分を縛っていた縄が解け、不意に外からの圧力から解放された運命が自身の手落ちてきたとき、彼は何をしたらいいのか分からなくなった。運命を扱いかねて、軌道を外れ、目的も境界も失って、イエズス会の修道院へと転落していったのだ！」 ゲルツェン『過去と思索』7部6章 (Герцен, 11: 392)

ゲルツェンは、1853 年の 4 月初めにロンドン郊外の聖マリア礼拝堂にペチェーリンを訪ね、後に短期間文通している。ペチェーリンは書簡の中で、哲学、文学、科学よりも宗教が歴史を変える力を持つという世界観を説き、自分がロシア国民たることを拒否する根拠として、ロシアが物質文明の価値観に支配されて、不死や永世の信仰が失われていることをあげている。これに対してロシア農民の革命性に期待をかけるゲルツェンは、瞑想主義や反物質主義の危険性についての反論を行っている。

「でもいいですか、仮に自由の代わりに反物質主義の原理や君主制の原則が勝利したとすれば、そのときは、われわれが安心して暮らせるどころか、今でもローマやミラノや、フランスやロシアの一部で行われているように、吊るされたり、焼かれたり、串刺しにされたりされずに済むところを、ひとつ教えてほしいくらいです。」 同上 (Герцен, 11: 401)

カトリック修道士と革命論者のすれ違いは明白だが、ゲルツェンはそうした差異を越えた運命共同性を彼らとの間に感じていたようだ。1840 年代後期に書きかけられて中断した中編小説『義務が第一』(1854 部分発表) にはイエズス会に入会する亡命ロシア地主貴族アナトーリー・ストルイギンが登場するが、この人物の半生にはゲルツェン自身の経歴と、ペチェーリンおよび前出のガガーリンの人生の細部が組み合わされていた。²⁰ とすれば、主

¹⁸ Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-и томах. Т. 2. М.: АН СССР, 1954. С. 257-258, 387-388.

¹⁹ 既述のようにヴラディーミル・ペチェーリンは同じカトリックの救世主会 (レデンプトール会) に入信したが、ゲルツェンは彼をロシア人イエズス会士と同列にみなしていた。

²⁰ 主人公の領地の位置、父親像などはゲルツェンのそれと重なるが、主人公がベルギー滞在中にカトリックに改宗するという設定はペチェーリンの経験を想起させ、また主人公の亡命と改宗のきっかけを作るポーランドの伯爵の名前 (クサヴェリイ) は、ガガーリンの周辺人物を連想させる。なによりも青年ストルイギンの生きた 1820-30 年代のロシアそのものが、ペチェーリン

人公が亡命地でカトリックに入信し、さらにその「前線部隊」であるイエズス会の修道士となるという設定も、単なる個的で数奇な人生のプロットではありえない。ゲルツェンはおそらくペチェーリンやガガーリンの選択を、祖国で進行している政治的抑圧と倫理的頹廢に、在外ロシア知識人はいかなる戦略で対抗すべきかという問題への、一つの解答とみなしていた。そのうえで、宗教的なレベルでの「ロシア的なもの」への否定ともいえるカトリックへの改宗が、幻滅したロシア知識人の精神を救い、世界に貢献する力となりうるかという、一つの思想的実験を行なおうとしたのではないだろうか。結果として主人公は宗教的苦行のうちに救いを見出せず、実験は失敗に終わるのだが。²¹

祖国への絶望からカトリック修道士になるロシア人というテーマは、60年代以降のドストエフスキーにとっても重要なものだった。ムシキン公爵（『白痴』1868）の恩人パヴリシチェフやヴェルシーロフ（『未成年』1875）などにそれが現れている。ムシキン公爵は恩人がイエズス会士になったというゴシップに驚愕しながら、やがてそこにさえ積極的要素を見出すことになる。

「[...]つまりロシア人は、仮にカトリックに改宗するならば、必ずイエズス会に入る、それも一番の地下組織に入る。仮に無神論者になるとしたら、必ずや神への信仰を、強制的に、つまり剣をもって根絶しようとし始めるのです。ではいったいどうして、どうして一足飛びにそれほど逆上してしまうのか？ お分かりではありませんか？ それはですね、この地で見失った祖国を発見した気になって、喜んでいからです。祖国の岸辺を、大地を見出し、口づけしようと身を投げるわけです！ ロシアの無神論者やロシアのイエズス会士は、決して単なる見栄から、下劣な虚栄心から生まれるわけではなくて、心の痛み、心の渇きから、気高き事業への、堅固な大地への憧れから生まれるのです。そうしたものを一度も知らず、信じることをやめていたわけです！」 『白痴』4篇7章（8:452）

たちの経験をゲルツェン自身の経験と同じ問題平面で読解することを可能とするコンテクストを提供していた。主人公は父親の暴君的地主ぶりに怖れと怒りを抱いて育ち、デカブリストの乱の後の政治的圧迫とロシアの大学の沈滞振りに幻滅し、1831年、ポーランド反乱の際にロシア軍将校として派遣され、帝国の人民抑圧の構造をつぶさに目撃したあげく、祖国ロシアへの嫌悪を抱いてヨーロッパへと出る。被抑圧民であるポーランド人やユダヤ人へのシンパシーや、亡命という選択肢のリアリティの問題も含めて、このストーリーの骨子は、ゲルツェン自身を含めた同時代の貴族青年に共通した心的経験の反映と受け取ることができるだろう。

Красовский Ю. Ранняя редакция повести «Долг прежде всего» // Литературное наследство. Т. 61. М.: АН СССР, 1953. С. 27-28; *Анциферов Н.П.* Комментарии к публикации письма И.С. Гагарина к Герцену // Литературное наследство. Т. 62. М.: АН СССР, 1955. С. 61-62; *Герцен А.И.* Долг прежде всего (1854) // Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-и томах. Т. 6. М.: АН СССР, 1955. С. 409-424.

²¹ ペチェーリンは1860年代の改革期にロシアへの期待と望郷の念を復活させ、スラブ派の新聞とコンタクトを取って、再度ロシア文壇の話題となった。イワン・アクサーコフは1865年の『ジューニ』紙でこの不幸な同胞の救済を訴えている。「[...]われわれの兄弟がこうして悲しみ、苦しんでいるのだ。われわれの血を分けた魂が、あたかも籠の小鳥のように身をもがき、うめき苦しんでいるのだ。たとえカトリックの衣装を着ていても、彼は断然われわれの同胞であり、われわれの関与と同情を身に受ける完全な権利をもつのだ。一体彼には帰って来る資格が無いというのか？ もはや遅いというのか？」 *Гершензон М.О.* В.С. Печерин // История молодой России. М.-П.: Гос. Изд., 1923. С. 159-160.

4. 結語：両義的イメージの背景

以上概観したように、19世紀ロシア文学に含まれるイエズス会士イメージには一定の幅があるが、優越しているのは消極的な観念連想群であった。このことは近代ヨーロッパ文学におけるイエズス会士イメージの傾向と大まかに重なっているが、²² また特殊ロシア的な事情も推測される。根本的な要因は、宣教や教育活動を中核としながら政治や国際関係の領域での世俗的な活動に積極的にコミットしていくイエズス会のあり方が、カトリック教会とローマ教皇庁の「世界観」や「世界戦略」を前衛的に代表するものとして、ロシア正教的感性の反発をあおったという点であろう。

もちろん文化や宗教の領域における国際的な開放性や寛容さを持っていたアレクサンドル1世時代半ばまでのロシアには、たとえば後のチャアダーエフに見られるように、カトリックを文字通り普遍宗教とみなすような立場も存在しえた。だが1820年代以降の宗教的純血主義政策によってロシアでの活動基盤を奪われるとともに、イエズス会はロシア社会に具体的で積極的なイメージを生み出す方途を失ったといえるだろう。

ただしロシアにおけるイエズス会士イメージには、単に否定的というよりは両義的というべき要素も多く含まれる。これはとりわけロシアとイエズス会が接点を持ちえた辺境や国際的環境の中で醸成されたイメージだと考えられる。

たとえばエカテリーナ女帝の時代にロシア帝国に編入された西部・南部（旧ポーランド領ウクライナ、ベラルーシ、そしてポーランド自体）では、ニコライ1世の元でユニエイトやカトリックの住民に対する抑圧的な政策が採られ、それが波状的に起こるポーランドでの反ロシア運動（カトリック教会もその大きな構成要素だった）と相乗的な関係にあったが、こうした状況は良心的なロシア知識人がカトリック修道会に対して両義的なイメージをはぐくむ温床となりえただろう。1831年にポーランド反乱の鎮圧に赴いてロシア軍の残虐性を目の当たりにした将校が、亡命してイエズス会士になるというゲルツェンの『義務が第一』のプロットは、時代の集合的心理外傷の代償的記述と言えるかもしれない。また1860年代のロシアの急進派学生がポーランドの反ロシア活動家の戦略を真似てジェスイティズムの標語を掲げるというレスコーフの戯画的設定（『いがみあい』）も、同様なポーランド・コンプレックスの別の表現であろう。いずれの場合にもイエズス会そのものへの共感は見られないが、ロシア帝国の矛盾への戦略的アンチテーゼとして、イエズス会的なあり方がひとつの可能性として措呈されている。そのような目で見れば、ロシア人イエズス会士マルティノフやガガーリンとホミャコフ、アクサーコフ、サマーリンらスラブ主義者との間の論争も、本来ロシア教会の内部でこそ行われるべき宗教と国家・社会のかかわりに関する原則論議を、カトリックと正教という枠組みで代理実演したものとも受け取られよ

²² ロシアに影響を与えたと見られるイエズス会テーマを含んだ作品には以下のようなものがある。パスカル『プロヴァンシアル』、ヴォルテール『カンディード』、シラー『招霊妖術師』、マチューリン『放浪者メルモス』、シュー『さまよえるユダヤ人』。

う。そしてサマーリンの文章に垣間見えるように、こうした論争の中こそ、(評価は別に
して) 社会の倫理的・心理的要請にダイナミックにこたえる修道会という、ロシアの修道
世界とは別種の理念タイプも描き出されたのだった。

本論の主題であるドストエフスキーの文学との関連で重視すべき点も、この社会と宗教
の関連という文脈でイエズス会的なあり方が持つ批判的な価値と関連すると思われる。

「ロシアの無神論者やロシアのイエズス会士は、決して単なる見栄から、下劣な虚栄心
から生まれるわけではなくて、心の痛み、心の渇きから、気高き事業への、堅固な大地へ
の憧れから生まれるのです」というムィシキン公爵のエキセントリックな評言は、ガガー
リンやペチェーリンに関するゲルツェンの両義的な見解と幾分重なっている。²³ また「人間
の心の秘密を熟知した」イエズス会が「極端な厳格さがかえって頹廃しか生まないのに対
して、賢明な妥協の精神が墮落した力を蘇らせる」と確信して、迷える大衆の救済に赴い
たというサマーリンの分析は、神の要求と人間の能力のギャップに絶望した修道士が地上
の擬似楽園を構想するという「大審問官」の思想と類似点を持っている。いずれの場合に
もイエズス会的な志向や価値観それ自体が積極的なメッセージになっているとはいえない。
むしろイエズス会は、ロシアの修道世界が発達させてこなかったように見えるもの、すな
わち社会的な「事業」に積極的に関与する聖職者のイメージを喚起する方便として、言及さ
れているのではないだろうか。

この類推で言えば、ゾシマ長老がアリョーシャに与える「修道院を去って世間に出よ」と
いう忠告も、また作品の続編でアリョーシャが革命的活動家となり皇帝暗殺に関与する
という構想も、イエズス会のテーマと間接的につながっているかもしれない。とすればゾシ
マとアリョーシャという聖なる人物たちがスメルジャコフと同列にイエズス会士呼ばわ
りされるという設定も、単なる逆説的ミスティブケーションとみるべきではないだろう。²⁴

²³ ドストエフスキーが『過去と思索』に載ったゲルツェンとペチェーリンの議論に関心を持っ
ていたことは、『白痴』のレーベジェフや『悪霊』のステパンの言説にその一部が引用されてい
ることからも知られる。

²⁴ もちろんこの小説のイエズス会のテーマは、同時代ロシアにおけるカトリック・イメージの
問題範囲を超えて、より普遍的な意味を持っている。それは何よりもイエズス会的決議論の現代
的意味という問題であり、法、恩寵、自由意志、信仰といった概念を変数として語られる、神と
人間の論理を二重点とした「道徳的遠近法」(ルネ・ホッケ)の有効性の問題である。これに
ついては、以下を参照されたい。グスタフ・ルネ・ホッケ『文学におけるマニエリスム：言語錬
金術ならびに秘教的組み合わせ術 (I) - (II)』種村季弘訳、現代思潮社、1977年；望月哲男「決疑
論の展開：『カラマーゾフ兄弟』の一面」『ドストエフスキーの現在』江川卓・亀山郁夫編、JCA
出版、1985年；中村雄二郎『悪の哲学ノート』岩波書店、1994年；清水孝純『「カラマーゾフの
兄弟」を読む (I) - (III)』九州大学出版会、1998-2001年。

資料： ロシア／イエズス会／文学的イメージ・関連年表（16～19世紀）

前 史

- 1534 ロヨラらイエズス会を結成（1540正式認知）。
- 1564 スタニスワフ・ポジウシ、イエズス会をポーランドに誘致。
- 1581 イワン4世、リヴォニア戦争収束のため、イエズス会の教皇特使ポッセヴィーノを招聘（-83）。
- 1588 ルイ・ド・モリナ『神の恩寵の賜と自由意志との調和について』
- 1596 ブレスト・リトフスク公会議でユニエイト（合同派）創立。
- 1604 ポーランドのイエズス会が偽ドミートリーをローマ教皇に仲介、カトリック布教の一環として
僭称者に随行、モスクワに入る（-06）。
- 1608 ジグムント3世のモスクワ遠征にイエズス会随行（-12）。
- 1644 アントワーン・アルノーら『イエズス会士の道徳神学』
- 1656 ブレーズ・パスカル『プロヴァンシアル』（-57）
- 1686 対トルコ神聖同盟の関連でイエズス会士のロシア訪問が復活、ネメツカヤ・スロボダに住んで
布教活動（-89）。
- 17世紀末～ アイルランド出身の教皇主義者パトリック・ゴードン（1635-99）の仲介でモスクワにイエ
ズス会学校ができ、貴顕の子弟を教育（-1719）。

活動の盛期

- 1772 第1次ポーランド分割により、西ドヴィナ川北東地方とドニエプル上流の一角がロシアに併合
され、ポラツク、ヴィテプスクなどの6つのイエズス会コレギウムと、約200人のイエズス会士がロシア
領に入る。
- 1773 教皇クレメンス14世の教令によってイエズス会解散、エカテリーナ2世、同令の交付を拒否、
ロシアとプロイセンのみがイエズス会の公式活動地に。
- 1774 ポラツクにイエズス会修練所を開設、新会士募集育成を許可。
- 1781 ドストエフスキーの祖父アンドレイ、ポドリヤ県ブラツラフ郡のユニエイト司祭に。
- 1782 ロシア・イエズス会総会長代理設置、モギリョフ（ベラルーシ）にカトリック教会大司教座。
- 1791 カラムジーン『ロシア人旅行者の手紙』（-92）
- 1793 第2次ポーランド分割：ピンスク（ベラルーシ）、ポドリヤ（ウクライナ）などドストエフスキー
一族ゆかりの地がロシアに編入される。
- 1800 パーヴェル1世、教皇ピウス7世にイエズス会の再建公認を要請、翌年ロシアに限り認められ
る。パーヴェル：1）ヴィルノのアカデミーの長にイエズス会士を任命、西方諸県の教育活動を委嘱、2）
同会士にペテルブルグ居住を許可、3）首都の聖エカテリーナ教会を授与、4）同所に聖パウロペテルブ
ルグ・コレギウムを創立。
- 1809 ドストエフスキーの父アンドレイ、ウクライナを去ってモスクワの帝国医学専門学校に入学。
- 1812 ポラツクのコレギウムをベースにイエズス会アカデミーが創立され、大学のランクが与えられ
る。教皇権論者ジョセフ・ド・メーストル（サルディニア大使）ら、亡命者や外交官によるイエズス会宣
伝盛んに。

- 1814 イエズス会再建の教皇教令。
- 1815 宗務院総裁 A.N.ゴリーツィンの甥、カトリックへ改宗。アレクサンドル1世、両首都からイエズス会士を追放。
- 1820 ロシアからのイエズス会士追放令。
- 関係断絶・イメージ醸成期 —————
- 1825 プーシキン『ボリス・ゴドゥノーフ』
- 1830 ポーランドで11月蜂起：ユニエイト弾圧を含む「ロシア化」政策盛んに。レールモントフ『スペイン人』
- 1834 グレーチ『黒衣の女』
- 1840 ペチェーリン、カトリックに入信し、翌年救世主会修道士となる。
- 1844 ガガーリン、イエズス会にはいる。シュエ『さまよえるユダヤ人』(-45)
- 1846 ドストエフスキー『分身』
- 1848 イタリアの対オーストリア民族統一戦線を教皇が裏切り、共和政府に追放される。
- 1849 チュッチェフ『教皇制とローマ問題：ロシア的視点から』
- 1850年代～ 教皇主義的ウルトラモンタニズムの高まり。
- 1852 ゲルツェン『過去と思索』(-68)
- 1853 ホミャコフ『西欧の信仰に関して正教徒より数言』
- 1854 ゲルツェン『義務が第一』未完のまま発表。
- 1855 ロシア人イエズス会士マルティノフ、ガガーリン、バラービンらパリの「聖キリュロス・メトディオス協会」を運営。
- 1856 ガガーリン『ロシアはカトリック化しうるか』
- 1861 ゲルツェン「Pater V. Pescherine」；ペチェーリン「死の勝利」//『北極星』(第6号)
- 1863 ポーランド一月蜂起。ドミートリー・トルストイ『ロシアにおけるローマ・カトリック』(-64)
- 1864 『誤謬表』：教会および教皇の絶対的優越権の自己主張。ムント「イエズス会とその教程」『エポーハ』
- 1865 サマーリン「イエズス会神父マルティノフへの回答：書簡I-V」//『ジェーニ』；レスコーフ『追い越された者たち』
- 1867 モローシキン『ロシアにおけるイエズス会：エカテリーナ2世期から現代まで』(-70)
- 1868 トルストイ『戦争と平和』(-69)；ドストエフスキー『白痴』
- 1870 第一ヴァティカン公会議における教皇不可謬性の宣言。イタリア統一と教皇領国家の終焉(ヴァティカンでの教皇の捕囚化)。レスコーフ『いがみ合い』(-71)
- 1870年代～ ドイツ帝国宰相ビスマルクと教皇派勢力(とりわけイエズス会)の対決。
- 1870 ドストエフスキー『悪霊』(-72)
- 1879 ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(-80)