

第一次大戦期のスラヴ主義

——ベルジャーエフとモスクワのスラヴ派——

大須賀史和

0. 本報告の目的

革命前のロシア思想史において注目される現象として、第一次大戦期におけるスラヴ主義の復権が挙げられる。その背景には、ドイツとの対決が国際的な政治情勢の結果としてではなく、異なる理念に立脚するドイツとロシアの形而上学的な対決が現実化したと考えられたことがある。この文脈からすれば、対独戦にはドイツ＝ゲルマン世界に対するスラヴ世界の精神的闘争としての意味が見出され、ロシアが世界の中で発揮すべき独自の使命を実現するための手段として戦争を正当化できるようになる。こうした方向性に沿って、論文「カントからクルップへ」¹においてカント哲学とクルップによる武器製造に思想的な一貫性を見出し、ドイツ的な精神性を批判したのが Вл.Ф.エルン (1882-1917) であった。彼は『時代がスラヴ主義を標榜している (Время славянофильствует)』² によって当時の風潮を象徴的に表現し、スラヴ主義復興の先頭に立ったのである。

当時のエルンの主張について、Н.А.ベルジャーエフ (1874-1948) は 1915 年 5 月に『ロシア思想』に掲載した論文「ドイツ哲学に関する議論に寄せて」³ の中で次のような特徴を指摘している。それによれば、エルンは「急進的なドイツの軍国主義はドイツ哲学の現象的な所産」であるとし、後者の本質を「内在主義と現象主義、ソフィアの否定、女性原理や大地、自然からの断絶」に見ているという。これはドイツ的な精神性がロシアのそれとは正反対の傾向を持つと言うのと同義であり、ドイツを和解しがたい敵として表象することに通じていく。こうした対立的把握は戦争を正当化するのみならず、ロシアだけが正義を有しているという独善的な主張にもつながりかねない。それは「ロシア的な理念」の提起という思想史的問題にも波及すると考えられる。

そうした時、上述のベルジャーエフの指摘に示唆されているように、当時の新たな「ス

¹ Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Русская мысль, 1914. №12. С.116-124; Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991, С.308-318.

² Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915; Эрн В.Ф. Сочинения, М., 1991. С.371-398.

³ Бердяев Н. А. К спорам о германской философии // Русская мысль. 1915, №5. С.115-121.

ラヴ主義」に大戦前からの宗教哲学的思想運動の影響が見られることは特筆しておくべきだろう。エルンが上記の著作の元となった講演を行ったのも、C.ブルガーコフが創設したモスクワ宗教哲学協会においてであったという事実もそれを裏付けている。

だが、スラヴ主義の復権が 20 世紀初頭の宗教哲学の興隆と深く関連していた一方で、双方の動きに深く関わっていたベルジャーエフが批判的な発言を行っているように、全体が一枚岩だったわけではない。エルンが当時のスラヴ主義と宗教哲学という二つの思想的モチーフから、対ドイツ戦争に対応した愛国的＝保守的傾向の伸長を促していることは明らかだが、それを批判するような多様性も存在していたのである。

本稿では、以上のような状況認識を踏まえて、同じ 1915 年にベルジャーエフが発表した論文「ロシアの魂における『永遠に女々しきもの』について」⁴ によって引き起こされたスラヴ主義陣営の内部での論争に着目していくことにする。これに対しては、エルンの他にヴァチェスラフ・イヴァーノフ（1866-1949）、B.B.ローザノフ（1856-1919）らが反応しており、彼らの主張とベルジャーエフの応答から当時の思想状況を後付け、それぞれの論者の立場や主張を整理する。それによって、各論者の立場や戦争に関する言説をめぐる微妙なニュアンスの相違を明らかにし、大戦期におけるスラヴ主義復興の実相を分析したい。また、当時のスラヴ主義の復権は、革命後における「ロシア的な理念」の構築という大きな思想史的問題とも関連するため、その点もある程度視野に入れていくことにする。

1. 論争の経過

1) 1915 年 1 月 14-15 日付『株式通報（Биржевые ведомости）』紙 14610 号-14612 号にベルジャーエフが「ロシアの魂における『永遠に女々しきもの』について」を発表する。この中ではローザノフの作品に見られる精神性が批判されており、エルン、イヴァーノフ、セルゲイ・ブルガーコフ（1871-1944）らにも同様の傾向があるとされている。

2) これを受けて、エルンが「ワルキューレの急襲」⁵ を 1 月 30 日付の同紙 14642 号に掲載する。エルンはベルジャーエフをスラヴ主義陣営の仲間と見ていたため、突然の批判に戸惑った様子を見せており、内容的には物足りなさの残る反批判となっている。

3) エルンに対する再批判として、ベルジャーエフは 2 月 18 日付の同紙 14678 号で「スラヴ主義の追従者たちへ」⁶ を発表する。ここではさらに突っ込んだスラヴ主義批判が展開されており、次のイヴァーノフの論文の呼び水となっている。

4) イヴァーノフは 3 月 18 日付の同紙 14734 号に「生ける伝承」⁷ でベルジャーエフに応

⁴ Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Судьба России. Кризис искусства. М., 2004. С.41-53. 以下、文献は本稿で参照した出典と共に示す。

⁵ Эрн В.Ф. Налет валькирий // Судьба России. Кризис искусства. М., 2004. С.295-303.

⁶ Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства // Мутные лики. М., 2004. С.71-78.

⁷ Иванов Вяч. Живое предание // Мутные лики. М., 2004. С.304-314.

答した。この中では、スラヴ主義の主張に普遍主義的なパースペクティブを持たせると共に、ドイツ観念論の影響を払拭し、キリスト教的プラトン主義に立脚させようという試みが提示されている。それはイヴァーノフのシンボリズムの立場とも呼応して、一貫した思想として確立されている。従って、この時期のスラヴ主義の思想傾向を考える上では、この論文とそれに対するベルジャーエフの反批判が最重要文献であると思われる。

5) イヴァーノフの反論に対して、ベルジャーエフは4月8日付の同紙14771号で「死せる伝承」⁸を公表する。ここでは、イヴァーノフのプラトン主義的な解釈を施されたスラヴ主義が批判されており、超越的なものの記号である物に隷従する姿勢に「宗教的唯物論」を見出す独自の視点が示されている。また、ベルジャーエフはイヴァーノフとは異なるシンボリズムを擁護しており、スラヴ主義解釈に多様性があることを明らかにしている。

6) ローザノフは1916年6月10日付の『新時代 (Новое время)』紙14461号に掲載された「《メシアニズム》の理念」⁹でベルジャーエフの『創造の意味』¹⁰を批判的に取り上げた。

7) これに対し、ベルジャーエフは7月28日付けの『株式通報』紙15690号に「ロシア的な怠惰の賛美」¹¹を公表して、ローザノフの問題提起に徹底した反論を加える。

8) ローザノフは7月30日付の『新時代』紙14511号に「ナロードの魂の哲学から」¹²と題する論文を公表して再反論する。だが、ここでの両者の議論は必ずしもかみ合っているとは言えない。むしろ、そこでの齟齬に互いの根本的な思想的態度の違いが現れており、それがスラヴ主義理解という具体的問題に反映しているという点が興味深い。

このように、ベルジャーエフとエルン、イヴァーノフとの論争は1915年初頭から春にかけて比較的短期間のうちに速いペースで行われている。一方、最初にベルジャーエフの批判の矢面に立たされたローザノフとの論争は、一年ほどおいた1916年半ばに行われている。なお、ローザノフによるベルジャーエフ評は他にも幾つか存在しており、当時のスラヴ主義に言及したものも見られるが、ベルジャーエフの応答が確認できるのはこの1916年のもののみである。このため、本稿でもこの時の議論のみを検討していくことにする。

以下では、これら8本の論文からそれぞれの主張について検討していくことにする。

⁸ Бердяев Н.А. Омертвевшее предание // Мутные лики. М., 2004. С.79-93.

⁹ Розанов В.В. Идея «мессианизма». По поводу новой книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества» // Н.А. Бердяев. Pro et contra. СПб., 1994. С.276-279.

¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

¹¹ Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени // Судьба России. Кризис искусства. М., 2004. С.94-101.

¹² Розанов В.В. Из философии народной души (На возражение Н.А. Бердяева о «русском мессианизме») // Мутные лики. М., 2004. С.337-341.

2. ベルジャーエフの問題提起とエルンの「反批判」

1) ベルジャーエフ「ロシアの魂における『永遠に女々しきもの』について」

a) ローザノフの文学の特性とロシア的な「女々しさ」

この論文でベルジャーエフが取り上げているのは、ローザノフの著書『1914年の戦争とロシアの再生』¹³である。ベルジャーエフはローザノフの文学的力量を高く評価しているが、その一方で、ローザノフの作家的本性に秘められた一つの特質を指摘している。

ローザノフは今やロシア随一の文体家であり、本物の天才のひらめきをもった作家である。…彼にとって書くことは身体組織の生物学的機能である。そして、彼は自らの生物学的過程に決して反することなく、それらを直接紙の上に書き込み、生き生きとした流れを転移させる。…彼にはあらゆる男性的な精神、突風の力に抵抗する能動的な力、内的な自由というものが完全に欠如している。…こうした本性の構造ゆえに、ローザノフは常に事実や力、歴史に跪拝することを迫られる。彼にとっては生の奔流そのものが、その力と共に神なのである。¹⁴

ベルジャーエフは印象を芸術的に文章化するローザノフの文学的力量を認めつつも、そこに「生への跪拝」、外的状況への受動的適合のみがあり、能動的関与が欠如していると考えている。そして、このようなローザノフの特質を「ロシアに特徴的なもの、真にロシア的なもの」と捉え、それを「永遠に女々しきもの (вечно-бабье)」と呼ぶのである。この言葉はソロヴィヨフの「永遠に女性的なもの (вечно-женственное)」とは明示的に対比されている。そして、この「受動性」が「ロシアそのものの内にも感じられる」として、ロシア的な精神性を理念的に把握する試みを展開していくのである。¹⁵

ただし、この時点ではベルジャーエフはローザノフ的な特質を「国家」との関係においてのみ考察している。従って、この段階では後年の『ロシア的理念』等の著作に見られる「ロシア的なもの」の総合的考察とは趣が異なることを念のため指摘しておきたい。

b) 国家に対する関係

ベルジャーエフに一連の議論のヒントを与えたのは、ローザノフが自著の終わり間近で書いている騎兵連隊との遭遇のエピソードである。ローザノフはペトログラードの通りで騎兵隊の行進と出会った時、彼らの男らしい姿を見て、まるで自分の身体組織が「女性的なものに転倒してまった」かのような印象を受けた。そして、彼は自分の中に「女性的な

¹³ *Розанов В.В. Война 1914 года и русское возрождение. 1914; В.В. Розанов. Последние листья. М., 2000. С.253-340.*

¹⁴ *Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе. С.41-42.*

¹⁵ *Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе. С.43.*

優柔不断さや従順さ、そして『近くにいたい』、見たい、目を離したくない」という衝動を感じたと書いている。¹⁶ また、ローザノフは「力こそが世界における唯一の美である」¹⁷ というニーチェ的な言葉も発しており、この経験を「世界や歴史の神秘との接触」だと感じたようである。だが、ベルジャーエフはむしろそれはロシア史やロシアの魂が秘めているある種の神秘との接触だと考えている。そして、次のような議論を展開するのである。

極めて芸術的に伝えられたローザノフの女性性とは、ロシア・ナロードの魂の女性性でもある。ロシア国家という世界の中でも最も大きな国家が形成された歴史は、無国家的なロシア・ナロードの生活の中では理解されえないが、この神秘によって理解可能になる。ロシア・ナロードには人格が集団に従順、謙譲であるという国家的な才能がある。ロシア・ナロードは自らを主人とは感じておらず、国家という巨人の前では常に年頃の娘のように振る舞い、自らを女性として感じるのである…。¹⁸

国家権力の象徴、あるいは近代ロシア国家を成立させた力の象徴である軍人に自らを投影するのではなく、それを常に受動的に、従順に受け入れる女性的な立場に自らを重ね合わせてしまう性向にロシア的な精神性の特徴があるというのがベルジャーエフの理解である。この主体的意識の虚弱さは、1909年の論集『道標』におけるインテリゲンツィア批判でも指摘されたものである。¹⁹ それゆえ、この視点は次のように敷衍されることになる。

国家権力に対するローザノフの関係は無国家的、女性的な国民のそれであり、彼にとって権力は常に彼の外部にある原理、彼の上にある、彼には縁のない原理である。ローザノフは、我が国の急進派と同様に、国家と政府を救いがたいほどに混合し、国家は常に「彼ら」であり、「我々」ではないと考えている。国家に関するローザノフの言葉の中には、何か隷属的なものがあり、男性的な権力とは永遠に無縁な何かがある。それは成人の、男性的に成熟した存在たるべく召命された国民には不釣り合いな、ある種の放心状態である。遠さと異質さによって畏敬の念を呼び起こす国家の力を前にした、その隷属的な女々しい放心状態の中で、ローザノフはスラヴ派を迫害した公式の政府権力を賛美してすらいる。新たな印象の流れがローザノフに押し寄せたのである。²⁰

¹⁶ *Розанов В.В.* Война 1914 года. С.232; 339. この文章はベルジャーエフの論文にも引用されている。 *Бердяев Н.А.* О «вечно-бабьем» в русской душе. С.43-44.

なお、本稿では2000年刊行のローザノフ著作集を参照した。頁付けはベルジャーエフの示す原著のページとリプリント版のページを記すこととする。

¹⁷ *Розанов В.В.* Война 1914 года. С.233; 340.

¹⁸ *Бердяев Н.А.* О «вечно-бабьем» в русской душе. С.44.

¹⁹ *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С.1-21.

²⁰ *Бердяев Н.А.* О «вечно-бабьем» в русской душе. С.47.

このように、ベルジャーエフはロシア人の「女々しさ」と、「国家」を自らの外部に「他者」として感じることに密接な関連を見ようとしている。すなわち、ロシア人が「国家」に対して主体的に関与しようとしなないのは、常に「国家」を自らが従属すべき「他者」として捉えているからに他ならず、しかもこの「他者」に対して常に従属的にしか関与しないことによってロシア国家の拡大と維持に貢献してきたのだとされる。それによって、スラヴ派が主張するようなナロードの無国家的性格と、現実のロシア帝国の成立・拡大の間にある齟齬を説明することが可能になるとベルジャーエフは見ているのである。

言い換えれば、彼は当時のスラヴ主義に現実への主体的な関与を妨げる要素を見出したのであり、それによって政治的な意識や行動に歪みを生じる可能性があると考えた。それゆえ、『道標』における革命批判と同じような強い批判をスラヴ主義に対しても加えたのである。このように、ベルジャーエフのスラヴ主義批判は 1905 年革命以後のロシアにおいていかなる政治的意識が必要かという問題意識と密接に関連しているのである。

c) スラヴ主義の創造的克服

次に、スラヴ主義に対するベルジャーエフの基本的な立場を確認しておきたい。

スラヴ主義を復活させたのは戦争であるように見える…。だが、Вл.ソロヴィヨフ以後には、もはや古いスラヴ主義への回帰など存在しない。それ以上に、スラヴ派的な決まり文句は思想よりも実生活によって否定されている。ローザノフには、戦争によって呼び起こされた愛国的、民族的な高揚がスラヴ主義の復活であるように見えるのだ。今という歴史的な日はスラヴ派的な基盤も、西欧派的な基盤も、共に完全に覆しており、我々は新たな自己意識と生活の創造を義務付けられている。…世界大戦は、当然のことながら、ロシアとヨーロッパ、東と西についての古い問題提起の克服へ導く。戦争はスラヴ派と西欧派の内的な争いを絶ち、限定された地平しか持たない地方主義的なイデオロギーとしてのスラヴ主義も、西欧主義も共に廃棄したのである。果たして、世界史の中でも例外的な世界的な事件が我々に何も教えず、新たな意識の誕生にも導かず、我々が戦争前に振り切ろうとしていた古いカテゴリーに我々をとどめ置くなどということがあるだろうか。ロシアの再生はスラヴ主義の再生などではなく、古いスラヴ主義と西欧主義の終わり、新しい生活と意識の始まりとなるだろう。²¹

ベルジャーエフには、理論的にも、現実的にも、ロシアと西欧を東と西として対立させる構図が成立しなくなっているという意識があり、世界大戦という事実も新たな世界認識を要請するものとして受け取られている。ならば、古いスラヴ主義的主張は不可能であり、政治的意識も大きく変化しなければならないはずである。にもかかわらず、ローザノフのような受動的な意識が依然としてある種の感銘を与えるとすれば、そこには極めて根深い

²¹ Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе. С.45.

問題があると言わなければならないし、変化を促すための創造的な努力も必要となる。

それゆえ、ベルジャーエフの目からすれば、旧来の意識を引きずったまま、スラヴ主義と愛国的感情を混同し、「受動性や従順さへの誘惑、女性的な宗教性による民族的なスチヒーヤへの隷属に我々を引き渡そうとしている」知識人にも厳しい批判が加えられるのである。そこで名指しされたのが C.H.ブルガーコフ、Вяч.イヴァーノフ、B.エルンに他ならない。ベルジャーエフは、彼らにおいては「強力な、大地の民族的なスチヒーヤの力に対して、それらスチヒーヤを支配下に置くよう召命された男性的な、光をもたらす強固な精神が対置されていない」ため、常に「ショーヴィニズムの危険性」があるとしている。²²

当時のスラヴ主義に対する理解とベルジャーエフの批判の動機は以上のようなものであった。そこには第一次革命後にロシアの精神的再生を最大の課題としたベルジャーエフの思想的な歩みから引き出された直観がある。だが、それは当時の状況の中で、批判された側に必ずしも的確に理解されていたとは言えない。ベルジャーエフ自身も、彼が直観的に把握した内容を極めて舌足らずに語っている。そのため、むしろ反応を示したエルンやイヴァーノフとの議論を通じて、よりの確な形で思想が表現されることになるのである。

2) 「ワルキューレの急襲」

a) ベルジャーエフの批判に対する困惑とエルンの「スラヴ主義」

エルンはベルジャーエフの批判に対して真っ先に応答したが、手早く書かれたと思われる反論を見る限り、エルンがベルジャーエフの批判を正確には理解していなかったことが推察される。次のような恨み節ばかりが多く見られることも、その傍証になろう。

スラヴ主義に対して論難が加えられている。スラヴ主義の恐るべき罪を許すことはできない。スラヴ主義は復活している。それ以上に、新しい、予期せぬ、批判者にも思いもよらない形で復活している。これは様々な人々に炎のような憤激を呼び起こしている。…H.A.ベルジャーエフは私にとっては友人である。…だが、何もかもよく知っている近しい人物が、奇妙な癩癩を起こしてゲームを妨げ、机をひっくり返し、自分のパートナーに対する社会の不信を呼び起こそうというのであれば、…黙ってはいられない。²³

また、エルンは当時のスラヴ主義的主張は、1910年前後に各人が行っていた主張の延長線上にあるもので、戦前からの思潮を受けていることを強調している。そして、その例として1911年刊行のブルガーコフの『二つの都』²⁴ や、イヴァーノフが1908年に行ったロシア的理念についての講演などを挙げている。²⁵ そして、こうした指摘には、ベル

²² Бердяев Н.А. О «вечно-бабьем» в русской душе. С.46.

²³ Эрн В.Ф. Налет валькирий. С.295-296.

²⁴ Булгаков С.Н.. Два града. М., 1911.

²⁵ Эрн В.Ф. Налет валькирий. С.302-303.

ジャーエフも 1912 年に『ホミャコフ』²⁶ 論を著していたではないか、という暗黙の注釈があるように思われる。このように、全体として、エルンにはベルジャーエフに対する明確な反批判の論点があったとは言えない。そこに「時代」の思潮の代弁者としてのエルンの限界があったとも言うが、この論文にはエルンのスラヴ主義が拠って立つ基盤を示唆する箇所があり、それが次なる論争の契機となるのである。

b) ロシアに対するスラヴ主義的期待

エルンは彼のスラヴ主義が単に反ドイツ的な愛国主義を喧伝するだけのものではなく、伝統的なスラヴ主義が主張してきたロシアの正教的的精神性に対する期待を唱道するものであることを強調している。だが、あたかも無意識のうちに発されたかのような次の言葉には、当時のスラヴ主義をめぐる思考のあり方が端的に示唆されている。

ロシアの魂が三つの国家の巨人的な軍隊との壮大な戦闘の中で、次々と献身的な勇敢さという偉業を發揮し、目も眩むような緊張の中で輝かしい力と自らの太陽のような精神の鋼を振り向けている時に、ベルジャーエフは突然「ロシアの魂にある永遠に女々しきもの」について語る事が適切だと見ている。つまり、「結婚式」で「葬式」について話すことが、それ以上に「結納」で何かの空想的な婚約者について話すことが適切だと見ているのである。…ロシアの大地では、時間の深みの中にあるエーテルの次元で天上の婚約がすでに行われたのだ。ロシアの魂の唯一の花婿はキリストであり、その証人はロシア史の聖なる秘密の指導者である。²⁷

エルンは、「ロシアの魂」の勇敢さや精神的な強さを賛美するだけでなく、ロシアが唯一の選ばれたキリスト教国であることを示唆するような発言まで行っている。だが、それが容易にロシアにのみ正義があるというショーヴィニズム的な主張に転化しうることへの反省は希薄である。その意味では、ベルジャーエフの批判がそれなりに的を射ていることを示してしまっただけである。だが、彼は自らがキリスト教的な外見を持つある種の摂理主義的観点に依拠していることや、そこでロシアを「女性」として表象することにはいかなる意味があるかを暗示している。これは当時のスラヴ主義を背後で支えていた思考連関を明らかにしているという点では実に興味深い。すなわち、宗教哲学的な問題意識がロシアの歴史的地位に関する思考と結合し、それがキリスト教的発想に由来する「ロシア的理念」の萌芽的形態に寄与しているということである。だが、この論文ではそれ以上の理論的發展が見られないことや、次に取り上げるベルジャーエフの再批判にエルンが答えていないこと、さらにはこの論争の約二年後の 1917 年 5 月にエルン自身が夭折しているなどのことから、スラヴ主義をめぐる彼の思想のその後の展開を精査することは困難になっている。

²⁶ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.

²⁷ Эрн В.Ф. Налет валькирий. С.303.

3) 「スラヴ主義の追随者たちへ」

a) ベルジャーエフの応答と新たな問題提起

エルンの応答に対して、ベルジャーエフは新たな問題提起をすると共に、自らの「スラヴ主義」の枠組みをより明確な形で提出している。先の論文では、あたかもベルジャーエフがスラヴ主義を全否定しているのではないかと思われるほど、批判の比重が大きかった。特に、ロシアとヨーロッパの対立図式に依拠した見方そのものの無効性を主張し、スラヴ主義・西欧主義を共に地方主義として指弾する姿勢からすれば、ベルジャーエフがエルンの「仲間」であったと言えるのか疑問が生じるほどである。

歴史的に考えれば、ナポレオン戦争以後のロシアは常にヨーロッパの政治状況に否応なく対応せざるをえない立場に立たされたが、クリミア戦争後に対西欧関係が冷却化したことで、再び東西対立が一定の現実性を持った。この時代に汎スラヴ主義が大きな社会的影響力を持ち得たことも、対立意識の強さを裏書きするものだったと言えよう。だが、世紀転換期にソロヴィヨフが偏狭な民族主義を批判し、普遍主義的なキリスト教理解を示そうとしたことに時代の変化が反映されていたとすれば、エルンが語ったような形での民族主義的宗教理解は時代錯誤的なものだったと言っても過言ではない。同じ大戦下の状況の中にいたにもかかわらず、ロシア国家をめぐる政治的状況の理解の仕方や、それと宗教的理解との関係についてベルジャーエフがエルンらとは異なる観点に立ったのは、ロシアの歴史的な位置付けに対する認識の相違ゆえであると思われる。その意味では、将来的にロシアが歩むべきコースについての見解が異なることも頷ける。

だが、「スラヴ主義の追随者たちへ」では、ベルジャーエフの「スラヴ主義」がより明確な輪郭を持って現れてくることになる。彼は先の論文と同じ調子で、世界大戦後に「ロシアが最終的にヨーロッパの生活圏の内部に入る」ことを確信しているが、それによって「ヨーロッパのために自らの偉大な精神的潜勢力を開示する」と述べており、やはりロシアの独自性に対して大きな期待を持っている。また、「スラヴ主義の基本的テーゼのすべて—西方キリスト教と比較した東方キリスト教の特別な意義、西欧文化に対する関係、国家権力に対するナロードの関係、またロシアの宗教使命とその生活様式との結合などについてのテーゼ—は徹底的に再検討され、新しい民族的自己意識にとって替えられなければならない」²⁸ という認識も示している。この意味で、ベルジャーエフにもスラヴ主義の刷新を目指すネオ・スラヴ主義的傾向が確認できるのである。

その場合、エルンらとの相違はスラヴ主義的期待の解釈や再構成の仕方に現れてくる。

ロシアの魂がすでに開闢以前から自らの花婿たるキリストとの婚姻を定められていたと語るのには宗教的に許し難い。キリストとロシアの大地との婚約はまだ先の話であり、それは事実や所与ではなく、課題である。聖なるルーシは宗教的理想であって、偶像では

²⁸ Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства. С.74-75.

ない。人間は自由であり、魂も自由であるがゆえに、魂の前には創造的な課題が、その能動性による事業が立てられる。もしロシアの運命が予め決められており、墮落の危険もないのならば、自由はなく、能動的な意志の前にはいかなる課題も理想も立てられることはない。そうして、理想は偶像に変貌する。ロシアの魂とキリストとの開闢以前からの婚約という存在論的主張は精神的反動、受動性、隷属の源泉である。²⁹

ベルジャーエフは、ロシアが予めキリストとの結合を定められたものであるとするエルンの宗教的＝スラヴ主義的期待を批判している。だが、それは所与として考えられた場合に問題があるのであって、追求すべき課題とするならば、それはむしろ重要な提案になりうると見ている。こうした発言から、ロシアがキリスト教国として特定の役割を果たすことに対する期待は、エルンもベルジャーエフも共有していることが分かる。見解の相違があるのは、その歴史的な具体化の過程に関する捉え方である。従って、ロシアがヨーロッパ世界と深く結合した時代においても、スラヴ主義の宗教的な期待そのものは有効である。それが先の「地方主義」批判と矛盾しないのかは大きな問題となろう。

だが、この時期のベルジャーエフに関して言えば、彼は「普遍主義的民族主義」とでも呼ぶべき独自の見地に立っている。³⁰ これはいわゆるメシアニズム理解とも深く関連するが、一つの特定の民族のみにある特別な使命が与えられ、他の民族はこれにまったく関与しないという理解があるとすれば、各々の民族にそれ固有の役割があるとするメシアニズムも可能である。ベルジャーエフは後者の立場に立っており、ロシアにはロシア固有の役割があるとする立場を打ち出している。そして、それが具体的に何であるかは、ロシア人自身が探求し見つけ出すべき課題として措定される。それゆえ、予めすべてが決定されているかのような理解に対しては厳しい批判の矢が放たれることになるのである。

b) 「国家」理解をめぐる宗教哲学的観点との関係

エルンのスラヴ主義的期待に示されたような予定調和的な発想に対して、ベルジャーエフは時代の要求に応える課題追求的な方向性を示そうとしたと言えよう。だが、そのためにはいかなる戦略が可能であろうか。この問題に対する回答として、ベルジャーエフは国家との関係をめぐる自身の考察を発展させ、その根底にあるロシア人の宗教的な精神性を問題にするという方向性を示している。そして、その文脈にそって、当時の宗教哲学的思想運動に内在する伝統主義も批判の俎上にのせていくのである。

ロシア人の民族的な大胆さと成熟ぶりはその国家の成熟ぶり、すなわちロシア国家が「我々の」国家、ロシア・ナロードの国家、全国民的な権威と力の表現であることの最

²⁹ *Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства. С.77.*

³⁰ 拙稿「ベルジャーエフにおける宗教哲学の導因と問題」『スラヴ研究』44号、1997年、82-83頁を参照されたい。

終的な自覚に現れる。国家は礼拝や忘我の対象、…仕えるべき異民族の力ではなく、ナロードの生活の哲学や意志の内在的な表現である。ローザノフは礼拝を唱導し、神秘的な力、神秘的な事実として国家権力をほとんど神格化している。…こうした傾向はブルガーコフにも、多くの「ロシア的傾向」の表現者にも見られる。…彼らは教会の聖職者からの類推で国家にも聖職者を求めており、国家権力も天使的な原理となっている。これに対して、人間的な原理として自然的・歴史的過程のあらゆる相対性を伴う国家権力の理解を断固として対置する必要がある。それは国家の世俗化の道であり、国家の内在的な変容のために、つまり人間精神の内部から、人間の創造的な活動を通じて聖別された社会へと国家が変貌するために、国家から超越的な聖別を除去する道である。…ロシアにおける人格の精神的な解放は、宗教的唯物論によって、すなわち客体的・身体的なもの、物質的・相対的なものを絶対的なものとして神格化することによって、人間精神に負わされた結合や束縛を断ち切ることでなければならない。³¹

予定調和的な発想は愛国主義のみならず、現状肯定的な思考にも大きな力を与える。ベルジャーエフはそれが政治的意識のみならず、宗教的意識の水準でも同じように作用していると考えている。それゆえ、より深い水準での意識改革を迫るために、単に政治的自由や言論の自由という現象面を云々するのではなく、宗教的意識の次元を批判対象に加え、精神的な解放による主体性の回復を政治的にも宗教的にも要請することで、国家に対する政治的意識と宗教的な意識の持ち方を共に変革しようとするのである。

この場合、事実としての国家への跪拝と聖なるルーシという民族的・宗教的期待への跪拝は、いずれも「超越的な聖別」を介して、すなわち神によって定められたものとして受け取られるという構造を共有することで、一つのイデオロギーに収斂すると理解されている。それゆえ、政治的にも宗教的にも予めの超越的聖別は退けられねばならず、具体的な生の課題である以上は何事も人間的課題として理解するという「世俗化」が必要だと考えられることになる。なお、ここに見えている「宗教的唯物論」なる概念は、一見したところ形容矛盾であるようにも思われるが、イヴァーノフとの論争においてきわめて興味深い概念として展開されていくことになる。

c) 「プラトン主義」批判の提起

「スラヴ主義の追従者たちへ」における新たな示唆は、当時のスラヴ主義に内在する思考形式に問題の根源があるという直観であった。そして、それと関連して、当時のスラヴ主義的主張の根底をなすとされる「プラトン主義」に対する批判が提起されている。

プラトン主義によって偽装された、事実や力としてのロシアへの跪拝は自らに偶像を作るものである。これはロシアが実現すべく召命された偉大な課題、偉大な理想を男性的

³¹ Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства. С.76-77.

に自覚する道、新たなより良きロシアを自覚する道における深刻な障害である。この感覚はロシアの魂の内に置かれた完成と正義への渴望に対する愛にどれほど対立することか。³²

だが、ここでのベルジャーエフの発言は、当時のスラヴ主義に見られる「プラトン主義」の傾向に問題あることを示唆してはいるものの、なぜそれが「事実や力への跪拝」へ導くことになるのか、具体的な説明は与えていない。これについては、先ほどの「宗教的初物論」と共に、次のイヴァーノフの反論とベルジャーエフの再反論から検討してみたい。

3. イヴァーノフの応答に見る思想的構成の相違

4) 「生ける伝承」

a) イヴァーノフの立場

この論文はベルジャーエフの議論に対する反論として提出されているが、部分的にベルジャーエフの主張を認める姿勢が示されているほか、エルンの主張に対する同意や批判も織り交ぜられており、イヴァーノフに独自のスラヴ主義の立場があったことを強く窺わせる内容となっている。初めにイヴァーノフの立場を明らかにするために、ベルジャーエフとエルンの主張に関連した発言から見ていくことにする。

まず、イヴァーノフは「我々が学ぶ時代が終わり、ロシアはヨーロッパの全体を構成する部分となった」ことを認め、「スラヴ主義も死んだのであり、我々にその不死の魂を残すことなく息絶えた」と述べている。³³ このように、スラヴ主義に対する歴史的な認識については、イヴァーノフはベルジャーエフの見解に賛同している。だが、ベルジャーエフがエルンを批判した際に大きな問題とした「国家との関係」という点では、イヴァーノフは両者に対して批判的な立場を示している。

まさに西欧主義的な思考構造に固有なのが、ナロードに対して自立的で異質な組織として権力機関を対置することだった…。スラヴ主義に特有だったのは、権力の本性に関する対極的な観点である。それは権力がナロードに内在するという理論を擁護した。まさにベルジャーエフが誤解によって極めて救済的に思い描いているこの国家的・法的内在主義は、我々の現実の自由の運命にとって最高度に危険である。だが、それが危険なのは、そこに現存の関係を理論的に正当化する疑似餌が含まれているからに過ぎない。むしろ、それはまったく別の形に転換できたのである。スラヴ派に対する政府の恒常的な猜疑心はそれによって説明される。実際に、彼らは国家権力の基底に（契約的な）封建

³² Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства. С.78.

³³ Иванов Вяч. Живое предание. С.310.

的原則ではなく、ローマ的原則、すなわちナロードの意志を権力につくよう要請された個人や人々の手に「委任」するという原則を置いていた。言い換えれば、彼らはナロードの主権という主張を自らの構成に対する前置きとしたのであり、君主制の中に君主制的に自己規定した人民主権主義を見ていたのである。とはいえ、この前提が持つ民主主義的な先鋭さは、ナロード表象の宗教的色彩によって緩和されていた。…ナロードの歴史という神意の道を規定する際、神の前での責任をソボール的な良心によって自分から取り除き、教会の秘蹟によってこの世界的な事業に定められた者にこの規定が委任された。この古来のロシア的な王国表象、そして教会の息子としてのツァーリ表象や自由な家族としてのナロード表象の中には、空想的な「婚約」や皇帝教皇主義のための場所はなかった。そうしたものに偶発的に傾斜しても、まさに事物の理性そのものによって、わが国のナロードや国家という身体の内的な健全さによって、それは阻止されたのである。³⁴

イヴァーノフはスラヴ派のラディカルな側面とされる人民主権主義的前提と自発的な権力委任という構想を評価しているが、これに立脚した「内在主義」には危険な側面があることを指摘している。引用文ではやや分かりにくいだが、イヴァーノフはロシアにおける帝権と国民との関係が封建的関係であったとすると、その場合は権力の「委任」ではなく、封建的な主従関係を契約によって締結したと見なされるため、専制体制に正統な根拠があるという主張を可能にしてしまうと考えている。それゆえ、ベルジャーエフのような曖昧な内在主義では不十分であることを批判しているのである。

イヴァーノフはあくまで権力が「委任」されたものであり、権力を委ねられた者に不適切な行為がある場合に、「委任」を解消する権利がナロードの側にあるという解釈を確保しようとしているようである。だが、統治者の交代を可能にする合法的制度がない以上、それは民衆反乱による帝権の交代を容認することになりかねない。従って、そうした急進的色彩を和らげると共に、人民主権的解釈によってもたらされる政治的混乱を避けるための知恵として、「ソボール的な良心」によって家族的な国家＝教会共同体の調和を維持する道が選択されたことを強調したいのだと思われる。

こうした政治文化がルーシ古来の理想であるとするれば、男性的な主体性は十分に維持されており、女性的に表象されたルーシとキリストとの婚約という神秘的な解釈を持ち出す必要はなくなる。また、聖俗両権にまたがる独裁体制としての皇帝教皇主義が逸脱に過ぎないことも自明である。だが、現実の歴史を見た場合に、逸脱によって生じる危険を「事物の理性」、すなわち「ナロードと国家」の内的健全さが阻止してきたと果たして断言できるであろうか。また、その場合の「事物の理性」とは何であるかについては、これという言葉及がないため、いかなる理路によって阻止が可能なのかも明言されていないのである。

³⁴ *Иванов Вяч. Живое предание. С.312-313.*

b) スラヴ主義の「ジンテーゼ」をめぐって

イヴァーノフのスラヴ主義は、古典スラヴ主義の思想にどのような解釈を付与するかという点で、ベルジャーエフやエルンとの立場の相違を生み出していると言えよう。だが、それは単なる字句解釈の範疇には収まりきらないようにも思われる。例えば、イヴァーノフはベルジャーエフが批判する「地方主義」について、こう述べている。

歴史的な観点からスラヴ主義について言えるのは、その中で民族的な現象に対する最初の予断（それは今「地方主義」と呼ばれている）の克服が弁証法的に行われているということである。価値判断において多くの危険と不正を含むこの予断は、スラヴ主義を現象主義的な西欧主義と同じ平面に定位させてしまい、民族的存在の問題についてではなく、あれこれの文化形式の優位性に関する論議を引き起こしたのである。³⁵

先に見たように、イヴァーノフはベルジャーエフが示したスラヴ主義の歴史的把握に概ね同意していたが、それはあくまでも古典スラヴ主義についてのことで、当時のスラヴ主義の中ではかつての限界を超える「弁証法的克服」がなされているかのように述べている。これと関連して、イヴァーノフは「スラヴ主義の罪は、そのイデオロギーが純粋な精神的経験によらない根源に初発から依存してしまった結果である」³⁶としており、古典スラヴ主義と当時のスラヴ主義が異なる理念的基盤に依拠していることすら窺わせている。

それゆえ、ベルジャーエフが時代の変化に即して、国家との関係や宗教意識の面で主体性の確立を求めているのに対して、イヴァーノフはそれを一面では容認しながらも、結論としては微妙に異なる主張を行うことになるのである。

わが国の政治的自由が望ましい発展を遂げるべきだとする民族的・宗教的構想が、スラヴ派的理念の生きた伝承の言語の上で形成されることは明らかである。それは自らの歴史的成熟の段階に応じて、ナロードが祖国の運命に対する大きな宗教的責任のすべてを自らに受け入れる用意と意志に関わる。この意味でのみ、ベルジャーエフが国家の領域で「内在的承認」を呼びかけることにも賛同することができる。だが、一般的に言わねばならないのは、キリスト教が純粋に超越的なカテゴリーにおいても、極端な内在主義のカテゴリーにおいても偽って解釈され、経験されるのと同じように、あらゆる内在的承認が意識の新たな段階ではあらゆる超越的なものを正当化し、高めてしまうということである。この豊かにされ、完成されたジンテーゼにおいては、純粋な超越主義という初発の状態の一面性や不完全さも、ベルジャーエフが全般的世俗化として記述しているアンチテーゼの一面性や不完全さも、同じように廃棄されるのである。³⁷

³⁵ *Иванов Вяч. Живое предание. С.309-310.*

³⁶ *Иванов Вяч. Живое предание. С.310.*

³⁷ *Иванов Вяч. Живое предание. С.313-314.*

イヴァーノフは、ロシア国家に対する主体的責任というベルジャーエフの主張の正当性を認めつつも、新たな展望は「スラヴ派的理念の生きた伝承」の上に築かれるとしている。また、後半部分で示されているように、ベルジャーエフの主張する主体的な国家との関わりを意味する「内在的承認」も、スラヴ主義の陥穽として批判されている「超越的承認」、すなわち予め神のような超越者によって特定の使命が定められているとする見方も、偽りの解釈に転化しかねない危険性を持っていることが指摘されている。むしろ、その双方が一致するような「ジンテーゼ」において、双方の持つ危険性が廃棄された状態に達しなければならないというのが、イヴァーノフの見立てである。

このように、イヴァーノフはベルジャーエフの批判の狙いをよく理解しており、既存のスラヴ主義的観点の不備を踏まえた独自の展開をはかろうとしている。問題はイヴァーノフの求めるジンテーゼがどのように実現されるのか、またその場合に主体性はどのようにして発揮されるべきなのかという点である。これについては、次のようにやや混乱を生じさせるような発言も見られる。

Вл.エルンは戦争に関する彼の先鋭的な書物の表題そのものによって、「時代がスラヴ主義を標榜している」と主張している。気付いて欲しいのは、人ではなく、時代が、すなわち事態の意味が、事物の力が、歴史の理性が主語だということである。こうした超個人的な理性に我々の個人的な理性はどう対するべきであろうか。…スラヴ主義の中にあつた本質的なもの、すなわち聖なるルーシに対する信仰とでも呼びうるものは死んではいないし、死ぬことはないと確信している。…ルーシへの信仰とは、信仰の対象としてのルーシの存在を主張することである。…ロシアの大地とロシアのナロードは自明な外的経験としてではなく、英知的な本質として受け取られる。それに帰された存在は単に現象において存在するだけではなく、形而上学的なレアーリノスチである。スラヴ主義とは、何よりもまず、民族的な自己規定の形而上学なのであり、その場合の形而上学とは宗教的なものである。英知的なルーシが聖なるルーシである。³⁸

イヴァーノフはスラヴ主義を標榜しているのは主語である「時代」だということを強調する。この点で、主体性の問題で予め後退してしまっているという印象は否めない。だが、一連の発言からして、イヴァーノフが主体性の問題をただ単に回避しているとは考えにくい。むしろ、「事態の意味」や「事物の力」、「歴史の理性」という「超個人的な要素」が時代を動かしているという発言に理論的な根拠があり、それが目指すジンテーゼを可能にすると考えていたのであるとすれば、イヴァーノフにはベルジャーエフとは異なる独自の構成があつたことになる。こうした問題意識から、イヴァーノフのスラヴ主義理解をさらに詳しく分析してみたい。

³⁸ *Иванов Вяч. Живое предание. С.305-306.*

c) イヴァーノフ流スラヴ主義の新たな地平 —— 普遍主義とイコン論的理解

先に引用した文章の中で、イヴァーノフは古典スラヴ主義が「誤った根源」に依拠したことによって、限界を抱えたという主旨のことを述べていた。では、彼はどのような根源に依拠したスラヴ主義ならば、「正統」なものたりうると考えていたのであろうか。

スラヴ主義の古いイデオロギーがゲルマン的な形而上学の強力な影響を経験したということは誘惑的なことではないだろうか。…だが、スラヴ主義にとって、別のより純粋な思弁の源泉—プラトン主義という古来の伝承を不可侵のものとして保持する—源泉が東方教会の形而上学の中で開示されるまで、さほどの時間を必要とはしなかった。…現象の中にある本体的なものと理念のレアーリノスチを否定する実証主義や唯物論その他の思想傾向は、スラヴ派の形而上学とは何の関係もない。純粋な西欧主義にとって、ルーシとは単なる現象であり、ルーシへの信仰はスラヴ派とはまったく異なるものを意味する。スラヴ派のそれは愛の英雄的な努力によって刻印された、未来の自由な存在、天恵、偉大さ、文化的開花への希望だったのであり、その差し迫った開花への確信でもありうる。ロシアの魂は西欧派にとっては心理学的な概念であって、存在論的な概念ではない。それはナロードの経験的な性質である。スラヴ派の目からすれば、ロシアの魂は神秘的な個性として現れており、それに対する歴史的、日常的、心理学的な規定のすべては、単なる外面的表皮、身体の一時的な衣服、その隠された不死の顔貌が持つ、神のみに見える過渡的な様相にすぎない。³⁹

イヴァーノフはスラヴ主義の「正当な」根幹として正教的に理解されたプラトン主義を挙げ、あたかもそれが既知の事柄であり、それに依拠した形而上学的構成もすでにスラヴ主義的な思想の文脈に敷衍されているかのように述べている。これは思想史的に見て極めて興味深いと共に、決して自明とは言えない内容を含んでいる。

イヴァーノフは単なる「現象」としてのルーシや、心理的概念としてのロシアの魂に対して、来るべき未来の自由なルーシと、存在論的な概念、神秘的な個性としてのロシアの魂を対比し、歴史的、心理学的な規定は外面的表皮や過渡的な様相でしかないと述べている。当時の思想史的文脈を考えれば、このような現象と本質の二元論には、新カント主義哲学の二元論的世界観の影響を見ないわけにはいかない。だが、イヴァーノフはこれを「プラトン主義」的な思想伝統に位置する東方正教的な形而上学として提示している。

戦時の愛国主義と反ドイツ感情の高まりという歴史的背景を考えれば、イヴァーノフもエルンと同様に、ドイツ的な形而上学の影響を払拭したがるのではないかという推測も成り立つ。つまり、オルタナティヴとなる先祖を探した結果として、「プラトン主義」の影響が云々されたということである。だが、エルンとは異なり、イヴァーノフには極めて普遍主義的な傾向があり、単にそれだけの理由でプラトン主義が持ち出されたとは考え

³⁹ *Иванов Вяч. Живое предание. С.306.*

にくい。例えば、イヴァーノフには、エルンと似たようなスラヴ主義的期待を語りつつも、ショーヴィニズム的な傾向とは一線を画そうとする姿勢が見られるのである。

ルーシの隠された顔貌が聖なるものであるということ、それはスラヴ派の信仰であり、この信仰自体には民族的な傲慢さはない。それは他の聖物を排除するものではなく、全世界の教会の多くの真正なるもの、普遍的な神人的身体のスボルノスチに含まれる他の聖なる顔貌や民族的天使を否定するものでもない。逆に、それは論理的にそれらを前提とする。なぜなら、それは民族的人格（народные лица）の神秘的レアーリノスチという一般法則の承認に立脚するからである。わが国のスラヴ主義が上記の信仰をいわゆるメシアニズムと区別する明白な境界を決して踏み越えることなく、神を孕むルーシの使命を神が実現を求めた要求と決して同一視しなかったという特徴をその長所として評価すべきである。ロシア・ナロードは神を孕む民と考えられてきた。なぜなら、神を孕む民とは、正教の教えに従えば、キリストの中で復活し、ある種の神秘的な形態で神化する人すべてのことだからである。⁴⁰

ここには、ベルジャーエフが批判した「地方主義」を超える普遍的パースペクティヴが提示されている。イヴァーノフはスラヴ主義とメシアニズムを区別しているが、内容的にはベルジャーエフの「普遍主義的民族主義」に立脚したメシアニズム的期待と類似した主張になっている。こうした意識から、単にドイツ的な思想の影響を排除することを目的として「プラトン主義」を対置するという発想が出てくるとは考えにくい。

それゆえ、むしろ 1910 年代の正教神学研究において、プラトン主義的伝統を再評価する動きが表面化してくるといふ当時の哲学研究の動向との関連を考える方が適切であるように思われる。だが、「プラトン主義」の問題は、イヴァーノフとベルジャーエフの立場の相違を生み出している主要な契機にもなっていると見られるものの、「生ける伝承」にはその論理構造の理解に資するような発言はほとんどない。むしろ、これに反論したベルジャーエフによってイヴァーノフ流プラトン主義の特徴が指摘されているため、ここではイヴァーノフによるベルジャーエフ批判の内容を確認し、論点を整理するにとどめたい。

こうした理念構造（スラヴ主義のこと—引用者）の中に H.A.ベルジャーエフが故意に「女性的なもの」を見ているということが私には理解できない。…花嫁の発見、彼女にかけられた魔法から隠されたレアーリノスチを解放すること、それは男性的な行為の常なる根源的なモチーフである。だが、ベルジャーエフはスラヴ主義を標榜する者たちの中にまったく別の魂や意志の構造があると疑っている。彼はロシアのナロードの有する宗教的伝承と神秘的経験の原理に見られる一種のイコン崇拜を偶像崇拜であると誤って考えており、イコン崇拜という内在的経験を偶像の奴隷的な神格化という超越的経験と混同

⁴⁰ *Иванов Вяч. Живое предание. С.307.*

している。彼は全般的な「世俗化」を呼びかけており、哲学的思考も、芸術的創造も、日常も、家族も、国家も、人間が自分自身の中にそれらの「内在的な聖化」を見出すまでは、すべてが非宗教的になるべきであり、そのために生活や文化の全領域から「超越的承認」を除去することとして世俗化を考えている。この呼びかけは宗教的ニヒリズムにとっては自然だが、キリスト教的、神秘的な世界観の基盤の上での教会的な世界建設という象徴的原理から個人を根本的に切り離すという条件の下でのみ確固たる立場として考えられるアイコン破壊以外の何物でもない。⁴¹

先にイヴァーノフは主体的な政治的意識を確保するための戦略として、ベルジャーエフの主張する「世俗化」に賛同していた。だが、どうやらそれは全面的なものでなく、また「アイコン崇拜」に見られるロシアの伝統的な思想構造に照らした場合には、皮相なものではないという確信があるように見える。それゆえ、スラヴ主義理解の根幹部分における相違が政治的主張の相違に直結するわけではないことは分かるが、正統な根幹たる正教的プラトン主義に依拠したスラヴ主義を継承・解釈させようとしている点で、ベルジャーエフの言うスラヴ主義の克服とは明確な相違も認められる。特に、権力や責任の委任が宗教的理念の歪曲を引き起こすことはなく、それが偶発しても「物の道理」が阻止するという楽観主義の根拠は謎のままである。また、世俗化とアイコン破壊との関連なども必ずしも明確には述べられてはいない。だが、これら一連の問題構成は個々別々の主張の集積体ではなく、プラトン主義的スラヴ主義解釈という理念構成から演繹されたものと考えられる。次に、このイヴァーノフ的な思考連関をベルジャーエフの反批判から読み解いてみたい。

5) 「死せる伝承」

a) 「プラトン主義」批判と「世俗化」・「宗教的唯物論」の内実

ベルジャーエフはイヴァーノフの「プラトン主義」的な観点に対して興味深い反論をしているが、全体的にそれが必ずしも肯定的な意味を持つとは考えていない。そのため、双方がそれなりに相手の主張の主旨を理解しているとは言え、最終的にそれぞれの立場を受け入れるには到らなかったであろうとも思われる。こうした点も視野に入れつつ、まずはスラヴ主義とプラトン主義の関係についてのベルジャーエフの発言を見ておきたい。

B.イヴァーノフは自らのスラヴ主義の定義をあまりにプラトン主義と、プラトンのイデア界と結合させようとし過ぎている。これは…歴史的に裏付けられた具体的なスラヴ主義にとっての特徴ではまったくない。プラトン主義への熱中は、スラヴ主義とはまったく異質な現代の哲学的傾向の結果である。彼らの中で極めて強力だったのは、日常生

⁴¹ *Иванов Вяч. Живое предание. С.311.*

活の蓄積、歴史的な民族的身体との結合であった。⁴²

この指摘は思想史的に見た場合、かなりの程度正鵠を射ていると思われる。1910年代は宗教哲学の復興期であると同時に、19世紀のアカデミックな哲学研究の成果に裏打ちされたギリシア哲学ルネサンスの時代でもあった。この時期にプラトン主義の復興という動向を代表者した思想家としては、イヴァーノフとも近い関係にあったフロレンスキーや C.ブルガーコフが挙げられる。彼らの正教神学研究にはソロヴィヨフ哲学における「ソフィア論」などの強い影響が見られる。⁴³ また、直接的にはギリシア哲学研究を手がけていたわけではなかったソロヴィヨフがキリスト教的に理解したプラトン論⁴⁴ を提出していることも、象徴主義に対するソロヴィヨフの影響を考えた場合、見逃すべきでないと思われる。

ある意味では、対独戦開始という状況は、1900年代のロシアの思想界において有力だった新カント主義を中心とするドイツ哲学の影響に対して、プラトン主義哲学と正教神学を前面に押し出す梃子の役割を果たしたとも考えられる。また、あくまでも傍証に過ぎないが、1920年代に正教的プラトン主義に立脚する哲学構想を提出したローセフが1910年代にギリシア古典哲学研究に没頭していたことも当時の思潮の一面を示している。

このような思想界の動向をベルジャーエフが知らなかったはずがない。しかも、この時期には、宗教哲学を志向する思想家の中でも方向性の違いが顕著になってきている。1912年に叙任されたフロレンスキーはもとより、正統神学に強く傾斜していくブルガーコフらにおいては、正教神学に忠実たろうとする保守的な傾向が強まり、ベルジャーエフのように左派的な傾向から宗教哲学に接近した思想家との距離が開き始めたのである。もっとも、公式の正教会からはフロレンスキーやブルガーコフの教義理解に逸脱傾向があることが指摘されているため、彼らが教会内部の保守派を代表していたわけではない。⁴⁵ だが、いず

⁴² Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.103-104.

⁴³ もっとも、ソロヴィヨフ哲学の成果に対する直接的な言及は必ずしも多くは見られない。これには公式の正教会とソロヴィヨフとの間にあった緊張関係が関連していると思われる。例えば、フロレンスキーの『真理の柱と礎』の第11章「ソフィア」では、ソロヴィヨフの所説と直接関連づけた議論はなく、「ソフィア」概念がロシアにおける正教的伝統において正統な位置を占めていることを証明するために多くのページが割かれている。言わば、ソロヴィヨフ的な視点を正統神学の中に位置付けることが試みられていると言えよう。

см. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. гл. XI. -Письмо десятое: София. М., 1990. Т.1. С.319-392.

⁴⁴ Соловьев Вл.С. Жизненная драма Платона. Соб. Соч. Т. 9.

⁴⁵ 一例として、フロレンスキーが1912年に提出した学位論文審査後の経緯が挙げられる。この時、口頭試問を通過したフロレンスキーの学位論文をそのままの形で刊行することを宗務院が認めなかったため、書き直しを行い、タイトルも変えて『真理の柱と礎』として1914年に刊行されている。また、この時期にカフカース地方のアトス山で起こった讃名派事件に際して、宗務院が軍隊を導入して事態の沈静化を図ったことをフロレンスキーやベルジャーエフらが批判するという出来事もあった。その概略については、拙稿「A.F.ローセフの言語哲学——時代と思想」平成11-12年度科学研究補助金成果報告、13-14頁、お

れにせよ、世俗の思想家が主導した宗教哲学運動は岐路に差し掛かりつつあり、「正統なキリスト教的理念」をめぐる様々な議論が戦わされている。そして、それは革命を経た後には、「正統なロシア的理念」をめぐる争いに発展していくのである。⁴⁶

こうして、ベルジャーエフの立場からすれば、スラヴ主義をプラトン主義的に解釈することは、スラヴ主義を伝統的な正教的思考の束縛の下に置くことを意味したと言える。それゆえ、イヴァーノフ的な政治的＝宗教的理解をスラヴ主義の本来あるべき理解と認めることはできなかったのである。そして、そこから現れた批判において、当時のプラトン主義的傾向に見られる最大の特徴が指摘されることになるのである。

国家権力に対するスラヴ主義の関係についての B.イヴァーノフの説明は、すべてのスラヴ派にとって国家権力は超越的な宗教的承認を有しているという私の確信を支持するものでしかない。権力がナロードに内在するという B.イヴァーノフの論は「内在的」と「超越的」という言葉による遊びである。「超越的なもの」の受け入れはすべてそれを「内在的に」するとも言える。だが、この形式的な土壌の上で我々が行動を開始することはできない。権力は聖なる神的な起源を有するのか、自然的な人間的起源を有するのかという先鋭的な問題が残るからである。国家権力という現象を自然的・社会的な発展の中に導き入れることは可能だろうか。スラヴ派的な権力の本性に対する観点は、相対的なものを絶対化する根本的な偽りを犯しており、絶対的なカテゴリーを自然的で歴史的な過程に拡大し、精神を物質に縛り付けていると私は考えている。それは絶対的で精神的な生活を相対的で物質的な現象に固定する、宗教的唯物論の所産である。⁴⁷

ベルジャーエフは、イヴァーノフ流の「ジンテーゼ」が示す曖昧さを指摘し、それでは「相対的なものを絶対化する」傾向を阻止できないと批判している。それは国家権力についても同じであり、本質的に相対的、地上的なものである権力の神格化を阻止することはできない。その結果、王権神授説のような後知恵による粉飾を許してしまい、国民の主体的な政治行動を妨げることになるかとやり返しているのである。

その際に、ベルジャーエフは「絶対的で精神的な生活を相対的で物質的な現象に固定する」傾向を「宗教的唯物論」だと言って批判する。これは地上的な存在の堅固さに依拠して、あたかもそこに超越的な力が顕現しているかのように捉える姿勢を指しているが、恐らくは、ここに「プラトン主義」的なスラヴ主義解釈の本質が含まれていると考えられる。プラトン主義に対しては通常「観念論」という概念が当てはめられるため、それを「唯物

よび「ベルジャーエフの思想——哲学の形成と問題群」東京外国語大学博士論文、86-87頁を参照されたい。

⁴⁶ 革命後における「ロシア的理念」の本家争いの例として、И.イリインとベルジャーエフの論争(1926年)などが挙げられる。これについては、拙稿「亡命宗教哲学者の見た悪夢」『ロシア思想史研究』第2号(2005年)、161-184頁を参照されたい。

⁴⁷ Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.107.

論」だとするのは誤認であるように見えるかもしれない。だが、ここでベルジャーエフが言わんとしているのは、おおよそ次のような論理である。

アイデアの分有というプラトンの発想からすれば、相対的な存在のそれぞれが超越的なアイデアをそれ自身の内に分有していると言える。A という存在が A である以上、いかなる A も A のアイデアを分有するのである。こうした見方からすれば、国家が国家である以上は、いかなる国家も国家のアイデアを分有していることになる。そして、もしロシアの国家権力が「本質的に」ナロードに起源を有しているならば、ロシア国家がロシアの国家であり続ける以上、その権力がナロードに由来するという属性も維持されるはずである。その意味では、ロシア国家は何らの神権を想定せずとも、アイデア的な原理を分有することによって超越的な承認を得るのである。

その場合、人間の主体的な行為としての国家権力の内在的承認は、国家がまさに国家としての内実を備えていることを主観的に確認することを意味する。それは、アイデアの分有という「客観的承認」を追認することと同義である。こうして内在的承認と超越的承認は最終的に同じ一つの承認へと収斂する。それはスラヴ主義的な承認、すなわちナロードに権力の起源を持つロシア国家という本質の承認においても同じことである。それゆえ、内在的、超越的という初発の区別は、ジンテーゼの段階では一つに包摂されることになる。

イヴァーノフにこうした理解があるとすれば、彼がなぜ楽観的に事物＝国家の理性が逸脱を阻止すると述べるのができたのか合点がいく。本質を離れた国家はもはや国家たりえないのであり、それは国家の瓦解と同義であろう。従って、真正なルーシという隠れた本質＝アイデアがより明確な姿を現すような働きかけは重要であるが、それは一面的な内在的承認だけでは不十分なのである。

だが、こうした論理を認めないベルジャーエフからすれば、これは現実の国家の中に国家の本質をなす理念がすでに内蔵されているという予断に過ぎず、それによって現存の事物＝国家の正統性を追認する恐れがある。そして、「あるもの」はまさに端的に「あるもの」にほかならないという素朴な同一性の確認にこそ、現存する事物だけが真の存在に他ならないとする「唯物論」の憶見があると言いたいのである。それゆえ、ベルジャーエフはイヴァーノフのプラトン主義的スラヴ主義を否定し、徹底的に国家権力を人間的、相対的現象として捉え直す「世俗化」が必要だと主張し続けなければならないのである。

世俗化はその反面として精神生活を物質的必然性の枷から解放する。世俗化は相対的なものは相対的であって、絶対的ではなく、カエサルのもものは神のものではないという真理と正義を宣言する。国家や家族、経済、科学、芸術の世俗化への志向は、それらを自由放免するばかりでなく、正義への志向と虚偽への嫌悪でもある。正義は何よりも高い。この正義愛のパトスこそ現代のスラヴ派が見落としているものである。…私を驚かしたのは、西欧では権力が征服の結果であり、ロシアでは純粹にナロードに起源を持つという、とうの昔に歴史によって反駁され、真実味をまったく失った古いスラヴ派の理論を

B.イヴァーノフが反復できると考えていることである。…ロシアの特殊性は地上の到る所で極めて一様な国家形態や経済形態の中ではなく、精神の中に求める必要がある。恒久的な宗教的意義を流動的な国家現象や経済現象に付与することは、スラヴ派が陥った宗教的自然主義の段階にあることを意味する。世俗化とは自由と正義の勝利である。生活全体の宗教的聖化は外部からではなく、内部から行われる必要がある。生活は外面的ではなく、内面的に聖化され、明るくされるべきである。人間の能動性や人間の創造のための道はこうして開かれるのである。⁴⁸

ベルジャーエフは超越的に聖別された「物」が神格化され、それが事実への跪拝を生み出すことが「プラトン主義」的理解の最大の問題点であると考えている。ここに、ローザノフ的な「女性性」と同じ問題が露呈しているのである。そして、イヴァーノフは人民主権論と権力委任というスラヴ主義的発想に従うことで、一方では理想的な理念を提示しているとは言え、同時に誤った歴史認識を正当化してしまっており、現実と理念の混同というスラヴ派の過ちを繰り返してしまっている。こうした連鎖を断ち切るためにも全面的な世俗化が必要であり、相対的なものと絶対的なものの相違を確認し、生活の全領域の意味を人間自らが付与し直すことによって、それらを能動的、創造的に聖別しなくてはならないというのがベルジャーエフの結論である。こうして、国民が主体となって国家を義認するという構図の必要性の主張へと回帰することになるが、それによって一連の主張が極めて首尾一貫したものであることも明らかになるのである。

b) シンボリズム理解の相違

「プラトン主義」的理解をめぐるベルジャーエフの一連の発言は、「シンボリズム」の問題とも密接に関連している。次に、その点を確認してみたい。

まったく不可解なままなのは、B.イヴァーノフが世俗化への呼びかけの中にイコン破壊を見ていることである。私は自分が決してイコン破壊者ではなく、一度もその傾向を示したことはない。B.イヴァーノフに断言できる。私は宗教的唯物論の反対者だが、断固として宗教的シンボリズムの地盤に立っている。イコンや礼拝など、宗教生活のすべての「身体」は私にとって深い象徴的意義を持っている。世俗化はシンボリズムには向けられない。世俗化は宗教意識の中にある物質的・相対的なものの絶対化から、客体的・対象的なリアリズムから解放するだけである。これらの問題はすべてラディカルな再検討を要求しており、それらを伝統的に、単純化して解決することはできない。物質的、客体的・対象的な生活のすべては、精神生活や人間の精神的な道のシンボルや記号にすぎない。だが、人間精神は自分自身が客体化したものに隷属することができ、客体的・対象的世界を最終的な存在論的レアーリノスチとして受け取ることもできる。その時に、

⁴⁸ Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.107-108.

隷属と墮落が始まり、創造的な生命が消えるのである。古い宗教意識の中では、物質的な対象が人間精神を支配しており、自由な運動を妨げている。それゆえ、世俗化が必要なのであり、その背後に宗教的発展の過程が隠されているのである。⁴⁹

ベルジャーエフとイヴァーノフのシンボリズム理解には、微妙だが大きな相違がある。ベルジャーエフは物をあくまでも記号として、相対的なものとして捉える立場を徹底しようとしている。そして、超越的な承認を排除することで、まさにそれが記号であり、相対的な存在であることを再確認する過程として「世俗化」を主張している。だが、見方を変えれば、この立場では、イコンそのものが持つ相対的な物質性に超越性が宿る、あるいは地上的な身体が変容するという思想を切り捨てることにもなりかねない。

正統な神学的観点からすれば、このイコンにおける「身体の変容」こそがイコン崇拝の本質的な契機を構成する。そこでは、物は単なる記号ではなく、ある種の神的な力が作用する場となる。そのため、イコンは奇跡を起こすと考えられる。言い換えれば、イコンにおいては神的なエネルギーの作用に示されるような超越的承認があると同時に、人間の側からもそこに神的なエネルギーの介在を認める内在的承認とが交差している。つまり、イコン論は相対的なものの聖化、すなわち相対的なものにおける絶対性の獲得という問題と不可分である。逆に、人間の側からの内在的承認だけに頼ろうとすれば、超越的なものの承認が恣意的になる可能性がある。それは偶像崇拝を生み出す。その意味では、徹底した世俗化はイコン破壊に他ならないというイヴァーノフの批判も理解できる。

以上のような議論から、シンボリズムをめぐる理解の相違が「プラトン主義」理解の相違とリンクしていることも見えてくる。ある「物」が超越的なものの記号であるということは、その「物」がイデアという超越的なものを分有していると認めることと同義である。ならば、その「物」がそれであり続ける限り、偶像崇拝は起こらない。超越的なものが分有されていない「物」は、偽りの超越的聖別を詐称しようとしても、本物が備えているはずの属性を持たないために、必ず詐称が露見するはずである。それは極めて「客観的」に知られる事柄であり、本物のイコンは奇跡を起こし、偽物は奇跡を起こさないなどの結果をもたらす。その意味で、「物の理性」は偶像崇拝を拒むと言えるのである。

イヴァーノフの楽観主義は、こうしたプラトン主義的シンボリズムの所産だったのではないだろうか。この場合、政治的世俗化はこうした物の理性によって拒否されるはずの詐称を改めて暴く人間の主体的行為として是認することができる。イヴァーノフが一方で世俗化を承認し、他方でその限界を指摘するという見かけ上の「二重性」は、このように理解したとき、実は極めて首尾一貫した論理に依拠したものであることが分かるのである。

だが、ベルジャーエフは世俗化とイコン破壊は別物であり、世俗化はシンボリズムには向けられないと言う。恐らく、彼は相対的なものと超越的なものとの関係を人間が洞察することとしてのシンボリズムを一貫して神秘的な過程として捉え、物の相対性とイデア的

⁴⁹ Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.108-109.

本質の超越性はシンボリックな関係性としてとどまり、決して「物」において癒着しないと考えていたのではないだろうか。つまり、イコンはまさに物として存在しているが、ある種の神秘的な過程を通じてそこに神的なエネルギーが作用するのを「人間が」洞察できるのであり、イコンを通じた奇跡を目撃できるのである。

従って、本質的なのは人間と神が神秘的な交流を結ぶということであり、イコンはそれを仲介するシンボルとして重要な役割を果たすが、しかしイコンそのものは神ではないということである。正統神学もイコンが神そのものだと認めない。ならば、精神のシンボルである物が客体化されることによって、相対的なものである「物」への隷従、すなわち偶像崇拜が始まると考えられる。それを許せば、あらゆる相対的なものが超越的承認を詐称できることになる。これこそがベルジャーエフによって「宗教的唯物論」として指弾されている事態にはかならない。物が記号であるという立場を徹底すれば、「物」から超越的聖別を排除することに何の躊躇も必要ない。こうした議論は、ベルジャーエフが 1930 年代に展開する「客体化」論の基本的発想へと通じていくが、そのことは彼が一貫してイヴァーノフ流の正教的プラトン主義＝宗教的唯物論に抵抗し続けたことの証左となろう。

c) ベルジャーエフの斯拉ヴ主義解釈

「プラトン主義」理解とシンボリズム理解をめぐっては、ベルジャーエフとイヴァーノフは大きく異なる立場に立っているが、両者は斯拉ヴ主義的な理念に対する期待そのものは共有している。問題はそれをどのように伝承し、発展させていくのか、しかもそれをどのような路線で推し進めるのかという点にあり、結果的にまったく別の見解に到達したのである。ベルジャーエフは自身の斯拉ヴ主義に対する期待を次のように語っている。

私は斯拉ヴ主義がわが国の民族的な自己意識の歴史において巨大な役割を果たしたと考えており、斯拉ヴ主義の中に何か恒久的なものがあり、今に至るまでそこには生きた種子が残っていると信じている。…だが、斯拉ヴ主義には死した伝承、死した概念や言葉もある。…あらゆる理念的傾向が持つはずの生きた創造的エネルギーは、その傾向の理念や教条、教説の繰り返しにおいて表現されるのではない。…斯拉ヴ派とドストエフスキーの生きた創造的な事業を継承すること、それは彼らの巻いた種子を発展させ、成長させることであり、彼らよりも先へ進むばかりでなく、彼らを克服し、時にはそれを焼き尽くすことである。教説や教条、綱領を反復することは、生ける伝承ではなく、死した伝承への忠誠を意味する。⁵⁰

私も V.イヴァーノフに劣らず、ロシアは信じることしかできないと確信している。そして、斯拉ヴ派が聖なるルーシを信じたように、私も予言的なルーシを、来るべき都を探求するルーシを、彷徨するルーシを信じている。予言的、探求的、彷徨的なルーシとは

⁵⁰ *Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.102-103.*

ロシアの隠された英知的本質でもある。この点でルーシはまったく独自であり、世界のいかなる国にも似ていない。ロシア・ナロードの中にのみ、すべてに絶対的なもの、究極的なものを求める傾向があり、相対的なものや中間的なものでは満足できない、予言的で黙示的な傾向がある。そして、私はロシアの予言的召命を、宗教的に新たなものを世界史の終わりの時代に開示するその特別な使命を信じている。⁵¹

敢えて言うならば、イヴァーノフは伝統的に受け継がれてきた「物」としてのロシア国家の中に、そのアイデアであるような「魔法にかけられた花嫁」としての「真正なルーシ」を探し求めることが可能であると考えていた。そのための手がかりも、国家が国家である以上、すでに現前している「物」としての国家に残されているはずである。一方、歴史的な経緯を経て成立した現存の国家に歴史以前の「婚約」という超越的な承認を与えて聖別することを拒否するベルジャーエフは、既存の経験を「世俗化」によって丸裸にしようとする。それゆえ、自ら内在的承認を与えうるような来るべき理想は、自ら新たに構築しなくてはならないことになる。だが、そこで「彷徨するルーシ」が果ての無い探求の旅を完遂するための手がかりは極めて少ないように思われる。こうした相違は「ロシア的な理念」の構築にも大きな差異をもたらすと思われるが、その考察は別の機会に譲ることにする。

4. ローザノフの「批判」に見る問題

6) 「《メシアニズム》の理念」

a) メシアニズムの危険性の指摘

エルンやイヴァーノフとは異なり、ベルジャーエフの批判に直接的に答えなかったローザノフは、「《メシアニズム》の理念」の末尾で次のように述べてベルジャーエフの構想に対する自身の違和感を述べている。

私は最近モスクワで刊行されたわが国の哲学者で評論家の H.A.ベルジャーエフの新しい本(大著だ)について話したかったのだった。そこで、彼はロシアに呼びかけている、つまり我々全員に「宗教的創造」を呼びかけているのだ。それは宗教的な英雄主義、宗教的な偉大さなどである…。それは教皇やルターを思い出させた。驚いて、恐怖で目が覚めしまった。とても安楽な夢を見ていたのに。目が覚めて、この小さな文章を書いた。私は「恐れて」おり、それは「ルーシの運命」にはならないという意味で。⁵²

ローザノフはベルジャーエフが示したような「男性的主体性」に対して依然として懐疑的であり、宗教的創造が世界的使命を唱道していることに危険性を見ている。そして、そ

⁵¹ Бердяев Н.А. Омертвевшее предание. С.106.

⁵² Розанов В.В. Идея «мессианизма». С.279.

れが西方キリスト教に見られるような人間的恣意の傲慢に近づくことを警告している。だが、面白いことに、ローザノフの批判はスラヴ主義にも向けられているのである。

ロシア人にはスラヴ派のメシアニズムがあり、極めて重要なものとして、スタヴローギンの「神を孕む民」という有名な独白と、プーシキンを記念した公開講演でドストエフスキー自身が語ったメシアニズムがあった。驚くべきは、「この席がどれほど危険か」ということを誰も考えなかったことである。すなわち、首位を狙うこと、特別な地位を、支配を狙うことが一般的に、全世界的にどれほど危険であるかということだ。⁵³

ローザノフがベルジャーエフとドストエフスキーという、見方によってはスラヴ主義の代表者とも言える論者をあたかも西方キリスト教的なメシアニズムを唱道する陣営に属するかのように扱っているのは興味深い。ただ、その批判は必ずしもメシアニズム的な志向を持つことそれ自体に向けられているわけではない。これについては、「ナロードの魂の哲学から」を検討するときに確認できるはずである。ひとまずは、ローザノフの主張をおおまかに整理しておくことにする。

b) 怠惰と相対的な「生」の賛美

この論文でのローザノフの主張は、次の二つの発言に集約されていると思われる。

「メシアニズム」は…突然頭をぼうっとさせ始めるような「魅惑的な夢想」から生まれる。…「首位の座」は明らかに神に属し、人間やその集団、国民には属さず、決して属してはならない。ここから狂気が説明される。率直に言って、我々は「神の座」に座りたいのだ。自分のために神の玉座を望んでいるのである。…それからすれば、怠惰への欲望は素晴らしい。…「怠惰」にはルーシの形而上学的な原則が含まれており、「怠惰」こそがまさに我々を最も有害な悪から護っているという考えに私は達している。⁵⁴

ドストエフスキーの「謙譲」も、率直に言って、狡猾である。…誰よりも謙譲になるなどとは。だが、誰よりも謙譲だったのはキリストただ一人であり、ドストエフスキーの秘められた意図は自分の愛するナロードに「キリストの席、キリストの玉座」を示すことであった。…だが、「怠惰」はより確かである。怠惰はもっと救済的である。それはいかなる「異端」にも導かない。なぜなら、その本質は「小窓のそばに座って待っている」ということにあるからだ。晩にはお茶を楽しもう。その場合には、夢もはっきりしていて、何を叫ぶこともない。安楽で無垢な夢があるだけだ。…「マクベス夫人」の夢はやってこない。「玉座」には「マクベス夫人」の夢が途切れることなく現れるだろう。それは

⁵³ Розанов В.В. Идея «мессианизма». С.276.

⁵⁴ Розанов В.В. Идея «мессианизма». С.277-278.

恐ろしい、まったく恐ろしい席である。私はなぜ人々がそれを恐れないのか理解できない。堂々として世界を包括する「謙讓」ではなく、素朴で私的な謙虚さ、個人的な謙虚さこそ良いものである。…「怠惰があれば」、「それ」を促進できる。我々は何のために、どこへ急がねばならないのか。生活以上のものを生きることが所詮できないのだし、恐らくは誰もが「自分の生活」を生きている。私は戦争の時代については語らない。今我々は皆急いでおり、そうしなければならない。そうでなければ、敵が我々の許に厄介になりに来るからだ。⁵⁵

ローザノフは積極的に世界の中で自分が占めるべき席を探し求めることが危険であるならば、いっそ怠惰でいた方が「安全」だという思想を唱道する。ドストエフスキーに見られるように、いかに「謙讓」を主張しようとも、それが要求である以上、傲慢な使命の唱道に変化する余地を持っている。ならば、日々の相対的な生の楽しみへ回帰することで、それを避けようというのがローザノフの提案である。そして、彼は「ルーシの位置、ルーシの信仰とは永遠の相対性である」として「生の過程そのものための生」を賛美する。⁵⁶

こうした発想は宗教に依拠する意識が希薄な者にとっては受け入れやすいものであり、世俗化の進んだ今日では多くの支持を得られるかもしれない。特に、「この生には何の『結論』も必要ない」⁵⁷ と考えることができるならば、すべてが相対的なものであっても差し支えない。だが、通常であれば生の継続に多くの余地があるはずの人々に死を与え、「この生」の結論を目の当たりにさせる戦争の意味が問題とされている時に、ローザノフ流の怠惰の勧めがどれほどの支持を得られたかは大きな疑問である。もっとも、1916年半ばには厭戦気分も相当の広がりを見せてくるため、そうした雰囲気はローザノフが敏感に嗅ぎ取っていた可能性もある。

7) 「ロシア的な怠惰の賛美」

a) 二つの東方性と「怠惰」のメシアニズムへの批判

ローザノフの問題提起に対して、ベルジャーエフは「彼は世界が戦い、ロシア・ナロードに最大の能動性が、そのすべての力の集中が要求され、もはや小窓のそばに穏やかに座って待つことができず、安楽な夢を見ることも不可能な時に、ロシア的な怠惰の賛美を宣言するという大なる大胆さを引き受けている」⁵⁸ と述べ、敢えて厳しい時代状況に逆行しようとするローザノフの蛮勇に一定の理解を示している。しかし、だからと言って、ベルジャーエフがローザノフの提案に同意できたわけではない。

⁵⁵ *Розанов В.В. Идея «мессианизма». С.278-279.*

⁵⁶ *Розанов В.В. Идея «мессианизма». С.279.*

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ *Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени. С.97.*

あらゆるメシアニズムに対して、ローザノフは大胆にもロシア的な怠惰の賛美を対置している。…ローザノフは俗物的なロシアの秘密を打ち明けている。彼はロシアのためのいかなる「普遍性」もきっぱりと退け、地方主義の側に立っている。私はすでに以前からローザノフ主義者を神秘的俗物と呼んできた。ローザノフには俗世間の生活の秘儀がよく分かっている。…絶対的な生活、全般的な救済、天上と同じ神の王国を地上に求める純粋にロシア的な宗教的渴望は、俗物的な神秘家の視界の外にある。…彼にはロシア人を私的な人間、俗物から市民や責任ある生活の創造者に変えるという思想が不快なのだ。だが、巨大なロシアの歴史という事実そのものが、ロシア・ナロードの中にローザノフの心にとって心地よい特性、すなわち怠惰や私的な謙譲ばかりがあるのではないことを示している。巨大なロシア国家、世界でも最大の国家は一体どのようにして作られたのか、どのような力によって、どのような方法によって？ この創出は大きな、決して謙譲ではない歴史を前提とする。だが、血と精神によって、ローザノフはロシア史やロシア国家を作り出し、統治することに慣れた者たちに与そうとはせず、小窓のそばで静かに待ちながら、無垢で謙譲でなければならなかった者たちに与するのである。彼に残されているのは「怠惰」と私的な「謙譲」のメシアニズムを唱道することだけである。これもまたある種のメシアニズムであり、ローザノフにも彼がドストエフスキーに毒づいたことが跳ね返ってしまうのかもしれない。何を望んだかと言えば、誰よりも怠惰であること、そして偉大なナロード、偉大な国家に属することである！ この独特な「メシア的怠惰」には、世界のどの国民も浸っている余裕はないし、そのように怠惰ではいかなる国民も滅んでしまうだろう。…スラヴ派のイデオロギーには、ロシア的な怠惰に由来する何かがあったが、それは隠され、覆われている。ホミャコフは嘲笑を誘うような怠惰を恥じた。ローザノフは東方的・ロシア的なイデオロギーの根幹に横たわる怠惰の根源力を恍惚として暴露している。受動性、怠惰、平静な直観、それがキリスト教的東方を非キリスト教的東方に似せる東方の根源力である。この受動性と怠惰に対立するのが人間の能動性、現実性、創造、能力の発揮、責任である。⁵⁹

ベルジャーエフはローザノフの唱道する「怠惰」では何事も立ちゆかなくなっているという状況認識を前面に押し出しているが、それと共にロシアの歴史的現実と相容れない理念では、それ自身もある種の「メシアニズム」に転化してしまい、ローザノフが避けようとした危険や陥穽に足をすくわれることになるかと思われている。この点に、イヴァーノフ流の楽観主義とは異なる問題領域が示されているが、そこでも古典スラヴ派との近接性が指摘されているのは興味深い。恐らく、怠惰な人間は自己を個人として確立しえず、集団的存在として責任や選択を回避する傾向を持つというような捉え方が背景にあると思われる。だが、引用の末尾でキリスト教的東方と非キリスト教的東方という対比が見られるように、「東方」性にも二つの異なる傾向があることが示唆されている。

⁵⁹ Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени. С.95-96.

インドの宗教のヨガ行者や正教の聖者に見られる東方の偉大な神秘的直観は、もちろん半ばまどろんだ状態には分類されえない。彼らの中には西欧のそれよりもはるかに大きな、偉大な精神の内的な活動がある。だが、受動的で怠惰な、日常的で、俗物的な東方は人間のまどろみである。わが国で最も怠惰な者たちは、彼らのために精神的にすべてのことを行わなければならなかった聖者たちに完全に寄りかかろうとした。ローザノフは、ロシアの有機的な集団に、粗放的な経済と文化を常に許容する母なるロシアの広大さに依拠して、穏やかで、快適さを失わない生活をただで受け取ろうとするロシア人の典型を代表している。彼は常に母なるロシアが彼を救い、あらゆる困難から連れ出してくることを期待しており、自分自身でロシアを救わなければならないとか、大地が人間を管理するのではなく、人間が自らの大地を管理しなければならないとは考えない。⁶⁰

ベルジャーエフは「東方性」にも受動性と積極性の二つの異なる側面があることを指摘し、そのいずれを選択するのかという問題を提起している。だが、先ほどは「東方性」にキリスト教的なものとは非キリスト教的なものがあると述べていたのに、ここでは聖性と俗物性の対比が変わってしまっている。その意味で、「東方性」という概念について、ベルジャーエフ自身に明確な理解があったか否かという点では疑問もある。もっとも、「東方」をめぐる思想は、ベルジャーエフに限らず、その内実が極めて曖昧なものが多く、詳細な説明は望むべくもないように思われる。ある意味では、この曖昧さゆえに、スラヴ主義的な問題構成の内部に柔軟性が生まれてくるとも考えられるが、それによって現実から乖離してしまうならば、ローザノフに指摘されたような形での「メシアニズム」に転化する危険性をそれ自体も孕んでしまうことは明らかである。それはベルジャーエフ自身の「メシアニズム」にも潜んでいるように思われる。

ロシア・ナロードの精神的に緊張した生活の中には、その宗教的探求、その絶対的な正義への渴望、その来るべき都への期待の中には、ローザノフ的なものに対立する精神が感じられる。そこに偉大な、新しい生の潜在力が、全世界にとっての、世界の解放という事業にとってのロシアの意義がある。そして、ロシアに関して最大の根拠を持って、ローザノフに対立することを言うことができるだろう。ルーシの位置、ルーシの信仰、ルーシの運命は永遠の相対性ではなく、永遠の絶対性である、と。絶対的な生への渴望、相対的な生活で妥協できないというのが特徴的なロシア的性格である。…生に対する絶対的な関係、相対的なものを知ろうとしないこと、それがロシアにとっての危険である。スラヴ派、ドストエフスキー、Л.トルストイ、Вл.ソロヴィヨフ、Н.フォードロフ、彼らはロシアの精神文化の精華であり、絶対的なものだけを求め、相対的なものには同意しなかった。19世紀のロシア文学全体が絶対的なものに対するロシア的な渴望を語って

⁶⁰ Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени. С.97.

おり、最大限綱領主義を含めたロシアのインテリゲンツィアの歴史全体が、そしてロシアの民衆セクトと民衆の宗教運動の歴史全体が同じことを語っている。⁶¹

こうした発言は晩年の『ロシア的理念』に見られるベルジャーエフのロシア論の原型をなすものと言って良い。言い換えれば、ベルジャーエフは自らの「スラヴ主義」が正統的なものであるという確信を一貫して持っており、それを展開させることで時代が求める新たなロシアのあり方を描き出せると信じていたのである。その基本路線は一連の論争を契機として徐々に明確化され、正教的プラトン主義や東方的怠惰というスラヴ主義内部での選択肢を排除した、主体的行為者によって来るべき理想のルーシを探求しつつ、内在的に国家や社会を承認していくような「スラヴ主義」に収斂したのである。

8) 「ナロードの魂の哲学から」

a) 意図せぬ者が担うメシアニズムの待望

ベルジャーエフの徹底的な批判に対して、ローザノフは意外な反論を用意している。

Н.А.ベルジャーエフも、И.А.ゴフシュテッテルも（同じように私に反対していたが）二人とも「メシアニズム」に関する私の論文のいくつかの章句に気付いていない。それはすなわち歴史における特別な使命であるが、これを私は根本的に、そして現実の歴史において否定してはいない。だが、それは「予めせぬ形で」訪れることを、それも通常はそんなことにかかわらない諸民族に訪れるということを指摘したのだ。つまり、この事業は「神の手」によるものであって、「人間の手」によるものではない。予め意図された「メシアニズム」は成功せず、「うまくいかない」。奇妙に見えようが、私が自分の論文を書いていたときに考えていたのは、まさに「ロシアのメシアニズム」だったのである。また、私が「政治的メシアニズム」について考えていたとは、もっとありそうもないように見えよう。だが、私はそれを考えていたのである。⁶²

ローザノフはメシアニズムを否定するのではなく、それが「意図せぬ者」によって担われるという発想から、あえてメシアニズムの「主体」たらんと「しない」ことによって、それを待望するという逆転の論理を提起している。全体として、「果報は寝て待て」の論理だと言え、国民が「国家の主体」、政治的主体となるという発想は依然として希薄である。だが、この一見破綻した論理は、その背後に強烈な確信を隠し持っている。それはロシアについてのローザノフの信仰とでも言うべき内容を含んでいる。

⁶¹ Бердяев Н.А. Апофеоз русской лени. С.98.

⁶² Розанов В.В. Из философии народной души. С.338.

ロシアのように巨大なものが（神もそれを無駄に、「無為のために」我々に与えたわけではあるまい）、言葉や宣言においてではなく、大きな体を「横にしてごろごろさせ」、その巨大なわき腹を暖めることによって、全世界に、すべての国家に、すべての文明的な人類に、「本当に我々には自分のわき腹以外には何も必要ないのだ」ということを表し、示し、証明したなら、我々のわき腹に向けて鞭を当てたり、革の鞭で脅したり、クルップを持ち出したりせずとも、まさにこの「ロシアの暖かさ」に向かってすべての弱い、悲しみに満ちたもの、虐げられ、これ以上戦うことのできないものが流れてくることは疑いえない。…そのためには、断固として「ごろごろする」弱い力があれば、あとは何もいらぬのだ。…とにかく、努力する必要はない。…そして、それぞれの民族に言おう。「もし、誰かから迫害を受けたら、そいつのところに行こう」と。そう、そこではもう立ち上がることができる。だが、ロシアの巨大さがあれば、もはや誰も誰かを攻撃しはしないと確信できよう、ロシアが唯一何かに対して「立ち上がる」とすれば、不幸におびえる罪なき者を守るためなのだから。⁶³

ローザノフは、ロシアに巨大な国家が与えられたことには、ある種の神命があったと考えている。言わば、ロシアは初めから守護者として召命されているのであり、ロシアが立つときは罪なき者のためだという理想主義がある。これもベルジャーエフが指摘するロシア国家の現実とは乖離しているように思われる。その一方で、ローザノフのように相対的な生という日常的な現実を重視し、国家や政治に直接関わることを避けようとする論者にすら、国家に対する空想的な信任があるということは意外なことにも思われる。だが、ある意味では、こうした現実離れした信頼感があるがゆえに、積極的な政治的関与を退け、怠惰のメシアニズムに寄りかかることができるのかもしれない。それが果たして本当に「安全な思想」たりえたか否かは、その後のロシア史が証明しているように思われる。

5. 結語

最後に、スラヴ主義をめぐる一連の論争について、一応のまとめをしておきたい。

1) ベルジャーエフとエルンとの議論によって、スラヴ主義復興の政治的な意味をめぐり、異なる問題意識が存在していることが確認され、また古典スラヴ派的な期待がなおも有効性を持ちうるか否かが問われた。そして、2) イヴァーノフとベルジャーエフとの議論によって、「スラヴ主義」を成立させる基本的問題構成において、正教的プラトン主義に依拠しうるか否か、またその延長にあるシンボリズムの発想に依拠しうるか否かという点で相違があることが確認された。それは、「ロシア的な理念」をどのような路線の上で構築すべきかを問う試みの先駆けであった。3) ローザノフとベルジャーエフとの議論からは、世界大戦の時代に対する歴史的認識のあり方と、それを踏まえた上でいかなる思想的な態度

⁶³ *Розанов В.В. Из философии народной души. С.339.*

決定を行うか、いかなる「メシアニズム」がありうるかが問われた。

だが、このような相違がありながらも、来るべき未来に対して何らかの期待を抱くことなしには、激動するヨーロッパの政治状況に巻き込まれたロシアの行く末を見定めることができないという危機感が共有されており、ロシアの独自性や世界において果たすべき役割について明確な指針が求められていたがゆえに、「スラヴ主義」という過去の思想的遺産に脚光が集まったことが確認できると思われる。その意味では、時代状況が招来したのは「スラヴ主義的言説」の復活であり、その「再構成」の試みだったと言えよう。

また、その内実の理解・解釈に潜む相違には、当時の思想的・文化的状況が反映していた。イヴァーノフはソロヴィヨフ哲学や正教神学の共通起源としてのプラトン主義をスラヴ主義理解にも適用しており、プラトン哲学—正教神学—ソロヴィヨフ哲学—20世紀象徴主義という系譜に自覚的だった。そこに1910年代という時代の一つの傾向がある。一方、これらに対するベルジャーエフの批判の背景には、彼自身にそうした関心や素養が希薄であったことも影響していたように思われる。ベルジャーエフはギムナジウムから大学へという当時の知識人に比較的多く見られたコースではなく、陸軍幼年学校からキエフ大学法学部へ進んでいるが、政治活動参加を理由としてわずか一年で放校処分になっている。このため、通常はギムナジウムで受ける古典教育を受けておらず、アカデミックな哲学研究からも遠く離れたところで独自に哲学研究を行っていた。その結果、ベルジャーエフの場合は、正教神学—古典スラヴ派思想—ドストエフスキー—自由・創造の哲学という思想連関が成立したと言えよう。初期のベルジャーエフが自身の思想に対するソロヴィヨフの影響をしばしば語っているのに対して、後年には古典スラヴ派とドストエフスキーへの依拠を強調するようになる背景には、こうした系譜の相違に対する自覚があると言えるかもしれない。いずれにせよ、シンボリズム理解やアイコン理解などをめぐって、背景の相違から異なる解釈が現れるという多様性が生じていた点に、世俗の知識人が牽引した宗教哲学運動の特色を見ることもできるのではないだろうか。

最後に、20世紀初頭のスラヴ主義に関連した問題として、そこに見られる「存在論的傾向」について一言しておきたい。プラトン主義やシンボリズム理解において「物」の捉え方に大きな特徴があったように、この時代の「存在論的関心」は哲学・思想の構成において極めて大きな意義を持っている。それはロシア国家やロシア・ナロードの「本質」に即して、国家や国民のあるべき姿を論じようとする傾向に如実に現れている。だが、国家やナロードの存在自体は自明だとしても、その本質に関して共通理解があったわけではない。にもかかわらず、理解・解釈の多様性を考慮はあまり見られず、逆に他の論者よりも正しい認識を示し、それを正当だと認めさせることが論争の目的であるかのように見なされている。イヴァーノフがベルジャーエフの「世俗化」を一定程度容認した場合も、彼の持つ前提の枠内でそうした解釈が許容されるからに過ぎず、根本的に見解が相違する部分では、互いに自説を曲げない頑固さの方が際立っている。

この本質論への拘泥という傾向は、近代ロシア思想史にかなり広範に見られる現象であ

るが、それは哲学や思想の使命は事物の本質を探究することだという考え方が根強く残っていたためだと思われる。その結果、国家や家族、経済などの「存在」を、それらの本質と共に考察する「存在論」がロシアにおける形而上学の出発点となり、また結論までの議論をも規定していたように思われる。それは日常の相対性を賛美したローザノフにおいても例外ではない。本質主義的思考の危険性に敏感な今日の我々からすれば、この「存在論的傾向」はロシア思想の伝統と我々との間の相違を表す指標となるのかもしれない。だが、そこに世界や存在に対する感受性の相違が現れているとするならば、「世俗化」のような構想が持つ意義も今日の我々とは異なっていた可能性もある。その意味では、単にこうした「形而上学」への傾向を批判的に捉えるばかりでなく、その内実について違和感を抱きつつもさらに深く考察することが求められるのではないだろうか。