

# ロシアの哲学・思想における古典 —20 世紀初頭を中心に—

大須賀 史和

## 1. 哲学・思想における古典

哲学や思想にとっての「古典」と言った場合、主として西欧でのそれを考えるならば、ギリシア哲学や中世のスコラ哲学などが幅広く該当しようし、近代哲学の「古典」という意味でならば、デカルトやカント、ヘーゲルなど「現代」に属さない主要な哲学・思想すべてを意味することであろう。ロシア思想史の文脈では、キレーエフスキーやホミャコフらのスラヴ主義が 20 世紀には「古典スラヴ主義」と呼ばれるようになるが、これは第一次世界大戦時に盛り上がったエルンらの「ネオ・スラヴ主義」との対比で、1830 年代のスラヴ主義に「古典」が冠されたものである<sup>1</sup>。

とはいえ、それらが「古典」たりうるのはその領域の思想的営為において単に時期が早いという順序の問題だけでなく、後の時代の哲学や思想が参考としうるような知見、構想を含む先行研究として大きな意義が見出される場合であろう。すなわち、そこに含まれる理念や構想の有効性が承認されるだけでなく、その発展的な応用によって新たな知見を提供しうるということである。この場合に、「古典」は「古典」でありつつも、生きた哲学や思想の源泉としての輝きを放つことになる。逆に言えば、後の時代の思想家や哲学者が先行の思想的遺産の内実を十分に理解し、それを発展的に継承するだけの力量を備えていることも「古典」が成立する条件の一つだと言えるかもしれない。

20 世紀初頭、特に 1910 年代後半以降のロシアでは、その意味で古典が時代の問題連関の中にしっかりと根を張った形で定着しつつあったと言える。イリインによるヘーゲル研究やローセフによるギリシア哲学・東方神学研究はその代表例として指摘することができよう。本稿では、20 世紀初頭のロシア思想の状況と可能性について、その一端を確認することを試みてみたい。

## 2. ロシア思想史における古典の成立

初めに、ロシアにおける古典哲学受容の歴史を大雑把に整理してみたい。近年の様々な研究によって示されているように、この領域では 19 世紀前半から中頃にかけての時期にメルクマールとなる一連の出来事が見出される。まず、ネザーコットやチホラースによって示されたように<sup>2</sup>、19 世紀中頃のロシアではプラトンやプラトン主義哲学に関する研究が積極的に行われていた。また、それを受けた日本での研究によって、詳しい歴史的状況がかなりの程度まで明確にされてきた感がある。例えば、兎内は 19 世紀初頭の宗教教育規則の改正でラテン語と同じ程度にギリシア語教育が行われるべきことが決定されていたことを指摘して

おり<sup>3</sup>、下里はネザーコットが取り上げていない19世紀半ばの複数のプラトン研究の内実について考察している<sup>4</sup>。

もっとも、御子柴が指摘しているように、神学教育という領域で考えるならば、すでに17世紀前半のキエフに設立されたモヒラ・アカデミーにおいて、神学のみならず、ラテン語、ギリシア語、ヘブライ語などの言語や中世ヨーロッパのリベラル・アーツ、さらにアベラールやアキナス、スコトゥスら中世のラテン教父の著作が教授されていた。また、この時期にはカトリックの教会文献の内容が借用されてスラヴ語に翻訳されており、宗教・神学教育の領域での「西欧化」はすでにピョートル以前に進行していたことが分かる<sup>5</sup>。

こうした傾向はモスクワのギリシア・ラテン・アカデミーがモヒラ・アカデミーから招聘された教授たちによって指導されたことでモスクワにも伝播しており、17世紀のロシアの神学教育においては、カトリックの神学教育に近い内実が見られた。これに対して、18世紀になるとフェオファン・プロコポヴィチのようにスコラ哲学、特にアリストテレス哲学から離れようとする傾向も見られるという<sup>6</sup>。だが、プロコポヴィチ自身のラテン語の講義録が残されているように、18世紀半ばでも神学教育の中心言語はラテン語であり、スラヴ・ラテン・ギリシア・アカデミーでギリシア語やヘブライ語、ロシア語の学習が強化されたのは1775年のカリキュラム改革の時だとされている<sup>7</sup>。

兎内が指摘する19世紀初頭の宗教教育規則の改正は、こうした動きが拡大したことを示すものと考えられるが、一連の動向の結果として19世紀中頃に古典語や古典哲学の研究が進展する下地ができていたと見ることもできよう。だが、下里によれば、こうした動きにも紆余曲折があり、1840年代の在俗司祭向けの神学教育ではロシア語化が進められ、また世俗のギムナジウムでも1849年の学則改正で古典語の全員必修制が廃止され、古典ギリシア語は大学文系進学希望者のみに教授されたという。それでも、1840年代初頭にはカールポフによる『プラトン全対話編』のロシア語訳が行われ、1860年代には神学関係の雑誌の刊行も相次ぐなどして徐々に研究水準が向上した様子も窺われる<sup>8</sup>。

以下で取り上げるローセフはモスクワ大学の古典学講座で学ぶ中で、ギリシア語やラテン語原典を用いた研究を開始していることから、20世紀初頭には原文を原語で理解し、かつ歴史的に蓄積された解釈を踏まえるという研究作法が大学レベルでも一般化し、若い哲学徒が自らの研究対象とし始めていた状況も伺われる。その意味では、約三世紀を費やして古典哲学がロシアにおいて真に「古典」として利用される環境が整ったと言えるのかもしれない。

ちなみに、こうした神学・哲学研究環境の変化には、13世紀の西欧スコラ哲学における教育観の変化とその後のルネサンスの進展との類縁性も感じられる。ロジャー・ベーコンは「哲学研究梗概 *Compendium Studii Philosophiae*」(1271)において、不十分な古典語の知識しか持たない学生たちが、ラテン語に翻訳された数少ない文献、それも誤訳の多い文献に依拠して哲学を学ぼうとしていることを批判し、ヘブライ語やギリシア語などをしっかり学んで十分に使いこなせるようにしてから、原語に依拠して聖書そのものや幅広い教父の著作、そして古典哲学の文献を研究するようにすべきだと述べている<sup>9</sup>。ベーコンの提言が具体的にどのような形で、その後の時代にどのような影響を与えたのか、直接的な因果関係には判然としない面があるとはいえ、ヨーロッパの学問において徐々に古典語の知識が一般化し、原典を用いた研究の深化によってスコラ哲学や神学研究の深化のみならず、西欧におけるルネ

サンスが招来されたとすれば、ロシアにおける古典研究の確立過程は西欧のそれとさほど異なるコースを辿ったわけではないと言えるのではないだろうか。その意味では、20世紀初頭の古典研究の開花期がロシア・ルネサンスと呼ばれる時期と重なっていることも、単なる偶然とは言えないように思われる。

### 3. 古典の展開例

次に、ローセフの『名の哲学』<sup>10</sup> (1927) の議論を例として、古典研究がどのように彼の構想に組み込まれているかを見てみたい。この書はローセフの言語哲学的体系をまとめ上げたものであるが、そこには同じ年に刊行された彼の古典哲学研究の成果である『古典古代のコスモスと現代の科学』(1927)に見られる知見が明らかに用いられているからである。後者の書はプラトン、アリストテレス、プロティヌス、プロクロスなどの原典からの翻訳や用語研究を含む古典研究そのものであるが、この中では第一次大戦中や革命直後にドイツやロシアで刊行された研究文献が多数引用されており<sup>11</sup>、大戦から革命へという混乱を経たソ連時代の初期に、古典研究がどのように継続されていたかを窺わせる具体例の一つになっていると言える。

以下では、やや詳細に議論の内実を追いながら、ローセフが古典をどのように利用して自らの哲学的構想を作り上げたのかを見てみたい。

#### a) ローセフの言語哲学的構想

まず、ローセフ言語哲学の概要をまとめておきたい。彼の言語論の基本線はシンボル論の徹底した展開にあるが、それが複層的に、多様な局面で展開されることに特徴がある。

最初に音声と意味の結合をめぐるレベルでの議論を見ておこう。発話者が言葉を音声として発する時、そこには通常ならば必ず何らかの意味が伴っている。名前の場合であれば、端的にはその名前によって名指される対象そのものが「意味」となる。こうした言葉、ないし名前の内実を分解していくと、まず純粋な音声とその音声によって指示されている「非音声的意義」、すなわちその語に付与された文法的要素（各種の意味素<sup>12</sup>）など、音声そのものとは異質な「意味の構成要素」が結合しているという事態が見出される。ローセフはここに最初の「シンボリックな結合」を見出している（正確には、音声は非音声的意義の「シンボロン」だという言い方がなされる）<sup>13</sup>。ここでの音声と意義の関係はソシュールの「シニフィエ／シニフィアン」の対立と同様に恣意的であるが、ローセフはその恣意性にもかかわらず、両者が相即不離な関係にあり、言葉によって瞬時に意味が伝達されるのはなぜかという問いに解答を与えていこうとするのである。

さて、音声と非音声的意義とのシンボリックな結合は、具体的・個別的な発話における意味の伝達の次元を問題としているが、一般的に想定される言葉の意味はより大きな広がりを持っている。一つの言葉が文脈によってそのニュアンスを変えるとすれば、それらの意味的総体もその言葉に属していると考える必要がある。それをローセフは「第二のシンボロン」<sup>14</sup>と呼ぶが、これは多様な意味領域を一つの言葉、ないし名前が代表しているという意味での「シンボリックな結合」だと言えよう。

しかし、その言葉によって示されうる多様な意味領域が単に形式的に想定されているだけ

では実際のコミュニケーションは成立しえない。話し手は自分の語る意味内容を具体的な事物と結びつけているはずであり、それを言葉の意味として理解しているはずである。ローセフはこの「主観的な意味内容」を「ノエマ」と呼び、それと結びつけられている「対象の本質」が言葉に「受肉」しているとして、それを「アイデア」と呼んでいる<sup>15</sup>。もちろん、この場合は対象の本質そのものが言葉の中に転移するというより、対象の本質として理解されている「意味内容」が言葉に込められているという事態を言い当てようとしたものだと言える。だが、ローセフの言語論が興味深いのは、まさに対象の本質のように話者の外部に客観的にあるものを単に意味の立脚点として捉えるだけでなく、それを言葉の内的な構成要素の一つとしている点である。実際に、「アイデア」は主観的な理解と対象の本質の「出会いの舞台」であるともされており、言葉が外部に客観的に存在するものと意味的な次元で深く結合していることを汲み取る姿勢がローセフにはある。

こうした言語観は後で見るとプラトンのアイデア論的な構想に依拠したものであるが、それと同時に「対象の本質」のシンボルとして言葉が機能していることを捉えているという意味では、やはり一貫したシンボル論によって構成されていると言える。また、こうした発想は通常の話者と対象を結ぶ媒介項としてのみ言葉を考える見方からすれば大きな転換だと言えよう。任意の話者による発話が一般的な意味を持ちうるのは、このように客観的に外部にあるものが言葉の内部に、それも構造的に取り込まれるからだとすることで、話者が常に主体的な地位から言葉で対象を指示する構図とは異なる捉え方を可能にするからである。

#### b) 古典的思考との接点

ローセフのシンボル論的言語論の基本的な考え方は上に見た通りだが、彼の構想の原点となったのは、言葉が対象と同一視される一方で、対象は言葉そのものではないという言葉に潜む根源的な矛盾への着目であった。実は、こうした矛盾への着目は東方キリスト教神学における神名論に見られるものであり、ローセフはそれを自覚的に一つの言語論として確立しようとしたと言える。神名論においては、祈りの中で唱えられる神の名は神自身と同一視される。だが、それと同時に神自身はその名とは異なるとも考えられている。この一見矛盾する説明は、現実にはすべての事物と名称の関係に当てはまる。

「ある物 A」を「A」という名前（＝記号）で名指す時、名前「A」はまさにその A という物として呼ばれるわけだが、それが「A」という名前であることは恣意的に決まっていることであり、「ある物 A」そのものとは実は無関係である。このような論理的なパラドクスをはらむがゆえに、神名論は神の名において現れるのは神のエネルゲイア（現れ）であるという見解を導いた。現れとしての名は神と同一視できるが、神はその現れによって尽くされるわけではない。この神名論の発想がローセフのシンボル論的言語哲学の大枠を提供しているのである。従って、後述するように、ローセフの議論は単に古典哲学を援用したわけではなく、キリスト教神学の発想にも立脚点を持っている。このことは彼の哲学的構想と古典哲学との関係を考える上でも見落とすことのできない部分である。

だが、言葉のシンボル論的考察はこれに留まらない。ローセフは「対象の本質」そのものの構造もシンボリックだと考えているのである。『名の哲学』の特徴は、名が「対象の本質」を指し示しているという側面だけを捉えて終わるのではなく、この「対象の本質」そのもの

の構造分析にまで踏み込んでいるところにある。そして、そこで新プラトン主義的な弁証法が展開されることになる。

それをごく簡単に素描すれば、次のようになる。まず、ローセフは物の本質の姿としての「エイドス」という概念を用いている<sup>16</sup>。ちなみに、後述するように、「エイドス」はプラトンにおいては「イデア」とほぼ同じ意味で用いられる用語である。そして、すでに見たように、ローセフは意味の分析において「イデア」を言葉の中で対象の本質が受肉するための舞台として捉えていた。そうであるとすれば、彼が「エイドス」と「イデア」という二つの概念をテクニカルな区別によって単に使い分けていたとは考えにくく、ここで「エイドス」概念が対象の本質の姿を表すとしても、「イデア」概念と何らかの関わりを持つてくることが予想されると言えよう。

この点に見通しを付けるためにも、もうしばらくローセフの議論を確認してみたい。本質の姿である「エイドス」は本質を一定の形で表すものであるが、認識論においてしばしば問題となるように、本質が認識にとって不可知な部分を持つとすれば、「現れないエイドス」もあると言わなくてはならない。とすると、エイドスには「現れる」部分と「現れない」部分があることになる。エイドスがこのような相違を自らの内に内包すると同時に、やはりそれが常に一つの本質のエイドスであるとすれば、エイドスは一つの姿としてあるという不動性と共に、自身の内に相違と同一性という相矛盾する契機、すなわちそうした矛盾の運動を許す動性をも内包していると考えなくてはならない。

このような「現れ」のダイナミズムを内包する本質の構造をローセフは次のような形で規定している。まず、1) 本質は端的に「存在するもの」であり、それが 2) 姿としての「エイドス」を伴うが、そこには現れる部分と現れない部分という相違がはさまれているため、3) 本質には変容性があり、可動と静止、同一と相違という矛盾した契機があると見なされなければならない。そして、これらの三つの異なる契機が一つの本質を構成しているのであるから、それらを一つに包含する 4) 本質の「身体」が必要になる。つまり、上記三つの契機が受肉した身体がなくてはならない<sup>17</sup>。この四つの項からなる本質の弁証法的説明こそ、ローセフがプラトン主義哲学の系譜から析出したものであった。

そして、この身体において本質が現れているとすれば、本質はそれ自身がシンボルの性質を持っていることになる。なぜなら、本質は単に本質であるのではなく、弁証法的な動性を持つことによって、姿を持つと同時に変容し、それが身体において一つの総体として出現するのであるから、本質の身体は本質の持つこの多様な契機のシンボルとして機能していると言ふべきである。そして、この本質自体の持つシンボルの性質こそが、言葉＝シンボルが成立する根源でもあるとローセフは考えているのである<sup>18</sup>。

簡単に言ってしまうと、ある対象は、言葉や名と同じように、それ自身の内に本質を受肉させている存在であり、自分が内包している本質を表すシンボルに他ならない。こうした捉え方は、言葉の中に対象の本質が受肉するための舞台として「イデア」が必要だとした主張とパラレルになっており、対象の本質の受肉という現象が言葉においても、対象そのものにおいても同じように生じていると主張するものである。すなわち、言葉はある本質のシンボルとしてそれを意味的に表すが、対象も自分の本質のシンボルとしてその本質を物的に表しているということである。従って、一見テクニカルに区分されているように見えた「イデア」

概念と「エイダス」概念は、同じシンボリック思考の中で等価性を持たされていることになる。それはプラトンに見られた用語の混用を一定程度保持すると共に、「イデアの分有」などとして知られるプラトン主義の考え方を積極的な言語哲学的理論として展開するものでもあったと言えるだろう。

### c) 用語考証の例

さて、ローセフの言語哲学的構想におけるプラトン哲学の影響がある程度確認できたところで、彼の古典哲学研究成果が具体的にどのようなものであったのかを確認してみたい。先に指摘したように、プラトン自身は「イデア」を固定した用語としては使用しておらず、「エイダス」と混用していた。このこと自体はギリシア古典研究においては初歩的な知見に属することであるが、それはいわゆる「イデア論」というものが必ずしも厳密に規定された議論ではないことをも示していると言えよう。その意味で、プラトンにおいて「イデア」や「エイダス」が全体としてどのような内実を指そうとしていたのかを検討することは古典哲学研究の枠内で要請される課題であると言えよう。

ローセフは『古典古代の哲学と現代の科学』において、プラトンのこの二つの用語がどのようなニュアンスで用いられているかを詳しく考証しているが、もちろんこれはローセフ一人の業績ではなく、先行研究を踏まえてのものである。その結果、ローセフは1) 意味が視覚的に捉えられること、2) 多数的なものの統一性、3) 多様な現象における意味の自己同一性、4) 範型として機能すること、5) 言葉において定着したもの、6) 意味的な本質、独自性など6通りの意味合いがあると述べている。これらがプラトンの著作に見られるイデアやエイダスの意味、ないしは概念内容であり、そこからイデアやエイダスをめぐるプラトンの弁証法的思考が析出されるとローセフは主張する<sup>19</sup>。大まかに見れば、1～3は上に見たローセフの「エイダス」に関する議論と関連し、4～6が「イデア」概念に関連している。こうした形でローセフはプラトンが用いていた多様な意味合いを全体としては保存しつつも、現代的な議論としてのテクニカルな概念規定を行っていたと言える。

また、本質とエイダスに関する議論において展開されていた新プラトン主義的な四項的弁証法は、言語哲学のみならず、芸術哲学や音楽の論理などにおいても展開されている。一般に、こうした弁証法的展開はプロティノスの「一者」、ないし始原の一者からの「イデアの流出」をめぐる議論などに典型的に見られるとされ、またこうした構想がシェリングの発想と近いこともあって、19世紀前半からロシアでは着目されていた。

しかし、ローセフの議論を追っていくと、こうした理解だけでは十分ではないように感じられる面も見えてくる。一つには、ローセフの議論の背景には明らかにヘーゲル的な弁証法の影響もあり、上のような19世紀ロシア思想史的理解に対して、「20世紀的」とも言えるような面があるように推察されるからである。ヨーロッパでのヘーゲル哲学再興の動きと歩調を合わせるように、1918年にはロシアでもイリインによる神学的なヘーゲル理解<sup>20</sup>が提出されるなど、革命前後の時期にはローセフにとって参考となるような研究例が次々と提出されていた。

その一方で、今日ではプロティノスが「一者」の構想をプラトン理解に持ち込んだことの独自性を指摘し、プラトンからアリストテレスの批判を経由してプロティノスの流出論へと

いう展開がプラトン主義のあるべき発展の姿だったとは言えないとする見方も見られる<sup>21</sup>。『古典古代の哲学と現代の科学』では、プラトンの『パルメニデス』や『ティマイオス』などのテキストと、プロティノスやプロクロスらの議論を適宜組み合わせることによって「一者」の弁証法的運動の議論が展開されているため、ローセフは従来のプラトン主義の歴史的発展という見方に依拠していたと言えるだろう。

だが、新プラトン主義的な弁証法は、いわゆるイデアと知性の同一視と呼ばれる問題と関連して、彼のシンボル論的言語論にとって大きな意味を持ったように思われる。ローセフは対象の本質の側に「知性」の契機を指定し、本質自身の自己認識やそこでの人格性、さらには知情意の発生までを演繹する議論を展開している。こうした知性論は一つの「存在するもの」でありながら、自己の本質を認識するほどの知性を獲得した人間という存在を説明することを一つの目的とするものであるが、同時にそれは人間知性を超越する神的知性をも説明する、一元化された存在論的世界観を構築しようという壮大な哲学的構想の土台ともなっている。

言わば、プロティヌス的な「イデアの流出」が神的なイデアから被造物へ向かう方向性で語られるのに対して、ローセフはまさに石のような単なる「物」の水準から上昇する知性の弁証法的プロセスを提起しているのである。こうした議論についての詳細な検討は別の機会に委ねざるをえないが、言葉において対象の本質が転移する舞台が「イデア」と呼ばれていたように、知的志向性が外部に存在する対象へ向けられ、それが一定の主観的理解を生み出すとすれば、世界を一定の理解へとまとめ上げる知的志向性が被造物である「存在するもの」の側にも蔵されていると言わなくてはならない。後にソロヴィヨフの哲学を「唯物論」と評して憚らなかったローセフのユニークなイデアル＝マテリアリズムは、イデアから物質へ向かうだけでなく、物質からイデアへ上昇しうる道を古典哲学から看取していたのであり、それが独自の言語哲学的立場をも可能ならしめたのである。

#### d) 古典哲学とキリスト教神学の関係をめぐって

最後に、チホラーズが提起している一つの問題について瞥見しておきたい。すでに見たように、ローセフの哲学的構想は一方でギリシア古典哲学、他方でキリスト教神学を源泉としている。だが、チホラーズはこの二つが何の摩擦もなく融合することはありえないと見ている。例えば、『古典古代のシンボルイズムと神話』には、キリスト教によるプラトン、プラトニズムへの「呪詛 анафема」について述べている箇所がある。ここからチホラーズはキリスト教とプラトニズムの間に鋭い緊張関係があったことをローセフが明確に認識していたとしている。そして、さらにローセフがキリスト教とプラトニズムの結合形態を1) 正教的・東方的なもの（パラミズム）、2) カトリック的・西方的なもの、3) ヴァルラーム的・プロテスタント的なものの三つに分けており、自身は1)のパラミズムにシンパシーを抱いているものの、結果的にキリスト教とプラトニズムを直接的に結びつけるような哲学を打ち立てたとは言えないのではないかとしている<sup>22</sup>。

これは本質的にプラトニズムとキリスト教神学が密接に関連しつつも、他方で互いに相容れない要素を持っているという意味では正しい指摘であると言える。だが、この二つの要素を哲学的に結合するという「正教哲学」の試みは、上述のように、神名論のような東方キリ

スト教の神学を支える教説とプラトンや新プラトン主義の構想を結合して、極めて独自の言語論的世界観を提示するような「哲学的構想」を提起したことによって、ある部分では明確に遂行されていたと言すべきではないだろうか。

それと同時に、『古典古代のシンボリズムと神話』が刊行されたソ連体制下の1930年には、すでにキリスト教について正面から議論するには極めて難しい状況があったことも考えなければならない。実際に、同年に刊行されたローセフの『神話の弁証法』は、検閲を無視して刊行されていたことが発覚した結果、逮捕と1年半に及ぶ拘禁の後に収容所送りになる原因となったのである。検閲によって削除が指定された箇所が分かる2001年のリプリント版<sup>23</sup>によれば、対象となったのは主として宗教に関する記述だったことも確認できる。

また、キリスト教によるプラトニズムへの呪詛という問題も、プラトニズムの歴史的歩みが語られている箇所<sup>24</sup>の一部であり、中世のキリスト教会がプラトニズムに対して必要以上の敵意を見せた時期があることを示そうとしていたようにも見える。つまり、過去の歴史的経緯を語ることによって、暗にそうした理解に行き過ぎがあったことを示唆しようとしていた可能性も考えられるのである。

さらに言えば、信仰としてのキリスト教は哲学的構想を超える霊的営みとしての側面も持っている。そこでの「事実」があらゆる知を超えた「生」として信仰者に現れるとすれば、その領域には古典哲学に限らず、あらゆる現世的思惟の介入を超える次元もあるとは言えないだろうか。ローセフに限らず、フロレンスキーやブルガーコフにも黙して語らない次元があったように、哲学に課せられた役割と範囲の中では十分にキリスト教神学的な観点と哲学的観点の結合は果たされていたかもしれないのである。

#### まとめにかえて

ローセフにとっての古典研究は、正確を期そうとするならば、キリスト教化されたギリシア哲学と呼ぶべき潮流の系譜の中に位置するものであった。それが言語現象を説明しうるシンボル論としても展開されているところに、現代にも通ずる問題関心の発露があると言える。そして、言語哲学という特殊な領域に留まらず、さらにはそれを本質的存在構造や知性論、さらには学問論へと続く一つの存在論的な哲学体系にまとめ上げていこうとしたことで、細分化した現代の学問が見失った総合的な知の構築という偉業へと結実したように思われる。その意味では、表面的に見える問題関心こそ現代的であるとはいえ、そこで展開された思考の内実は極めて反現代的なものだったと評することも可能である。その意味では、現代の限界を超える知の模索において、再び古典を経由することに一つの可能性を見出すことができるのかもしれない。

#### 註

1 「古典スラヴ主義 *кассическое славянофильство*」という用語法は第一次大戦中のベルジャーエフの評論などに見られる。

*Бердяев Н.А., Славянофильство и славянская идея // Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918.*

2 F. Nethercott, *Russia's Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840-1930)*.

Aldershot: Ashgate, 2000.

Тихолаз А.Г., Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв. 2003.

3 兎内勇津流「アレクサンドル 1 世期のロシア正教教育改革とプラトン」北海道大学スラブ研究センター研究報告集 25『プラトンとロシア III』2008 年、5-6 頁。

4 下里俊行「19 世紀 30-50 年代ロシアのプラトン解釈の諸相 - 神学的・美学的・社会学的・哲学的読解の交錯」北海道大学スラブ研究センター研究報告集 20『プラトンとロシア II』2007 年、21-45 頁。

5 御子柴道夫『ロシア宗教思想史』成文社、2003 年、124-126, 133-135 頁。

6 同書 215 頁。

7 同書 268 頁。

8 下里前掲 24-26, 30, 44 頁。

9 ベーコンの原文はラテン語だが、ここでは以下の英訳を参考にした。

Medieval Sourcebook: Roger Bacon: Despair over Thirteenth Century Learning. p.425. <<http://www.fordham.edu/halsall/source/bacon1.html>>(2010 年 7 月 7 日閲覧)

初出: C.G. Coulton, ed, *Life in the Middle Ages*, (New York: Macmillan, c.1910), Vol 2, 55-62.

"These are boys who are inexperienced in the knowledge of themselves and of the world and of the learned languages, Greek and Hebrew, which (as I will prove later on) are necessary to study; they are ignorant also of all parts and sciences of the world's philosophy and of wisdom, when they so presumptuously enter upon the study of theology, which requires all human wisdom, as the saints teach and as all wise men know...For many books of Holy Writ are not translated; both two books of the Maccabees which I know to exist in the Greek, and many other books of many prophets, which are cited in the Books of Kings and Chronicles. Moreover, Josephus in his Antiquities is utterly false as to the course of time, without which nothing can be known of the history of the Sacred Text; wherefore he is worthless until he be reformed by a new translation, and sacred history perishes. Moreover, the Latins lack innumerable books of the Hebrew and Greek expositors, as Origen, Basil, Gregory Nazianzene, Damascenus, Dionysius, Chrysostom, and other most noble doctors, in Hebrew as well as in Greek."

10 Лосев А.Ф., Философия имени. //Бытие Имя Космос. М., 1993.

11 例えば、この書の「注釈と補遺」の最初の 3 ページだけでも以下のような文献が見える。

Jong, K.H.E. de, *Hegel und Plotin*. Leiden, 1916.

Блонский П. П., Философия Платона. М. 1918.

Aster, Ernst von, *Geschichte der antiken Philosophie*. Berlin, Leipzig, 1920

Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin, 1924.

12 ローセフの「意味素」の捉え方は現代の言語学に見られる概念区分と相違があるが、煩雑になるため本稿では論じない。

13 Лосев, Философия имени. С. 634-635.

14 Там же, С. 635-636.

15 Там же, С. 640-645.

16 この議論は主として『名の哲学』第 2 章「名の対象の構造」で展開されている。

17 Лосев, Философия имени. С. 682-686.

18 これは主として『名の哲学』第 2 章 15 節「名のエイドス的対象性の五形式 - 図式、トポス、狭義のエイドス、シンボル、神話」での議論から看取できるが、実際には極めて煩雑な議論が行われている。Там же, С. 696-700.

19 Лосев А.Ф., Античный космос и современная наука. (1927) // Бытие Имя Космос. М., 1993. С. 574

- 20 *И. А. Ильин*, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. М., 1918; СПб., 1994.
- 21 山口義久「プロティノスにおけるイデアと知性」『大阪府立大学人文学論集』1985年3号、33-49頁。
- 22 *Тихолаз*, *Платон и платнизм в русской религиозной философии*. С. 109-112.
- 23 *Лосев А. Ф.*, *Диалектика мифа*. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001.
- 24 第6章「プラトニズムの社会的本性」

※本稿は科学研究費補助金基盤研究(C)「近現代ロシアにおける存在論的な意識・知性理解と倫理的関心についての研究」(課題番号 22520015)による研究成果の一部である。