

《論文》

20世紀初頭のロシア正教会における讃名派駁論

—^{ヘシユカスム}静寂主義の受容と神名解釈—

渡辺 圭

[Аннотация]

Опровержение имяславия в Русской Православной Церкви
в начале XX века:
принятие исихазма и толкование имен Божиих.

Ватанабэ Кэй

В данной статье автор анализирует опровержение имяславия в Русской Православной Церкви в начале XX века. В то время споры вокруг имяславия поставили богословские вопросы об именах Божиих. Предыдущие исследования имяславия сосредотачивают внимание на его богословском содержании с точки зрения философии имени в России. Не только в Японии, но и в России в официальной церкви в начале XX века учение об именах Божиих до настоящего времени достоверно не было рассмотрено в связи с имяславием. В спорах об имяславии официальная церковь считала представителей имяславия еретиками. Если одно богословское учение становится ересью, то на его фоне всегда существует ортодоксальное учение. В этой связи для изучения имяславия необходимо выяснить позицию церкви в то время.

Как Платон, так и Дионисий Ареопагит считали, что проблема имен Божиих занимает важное место в мистической мысли. В связи с традицией Молитвы Иисусовой, в православной теологии продолжает обсуждаться эта проблематика. Тема настоящей работы связана с этой традицией, т.е. традицией исихазма в России. Во время имяславских споров исихазм как богословское учение еще не распространялся вне монашества. Актуальность настоящей статьи заключается в том, что автор выясняет сущность толкования имен Божиих Русской Православной Церковью в начале XX века при помощи анализа текстов оппонентов, выступающих против представителей имяславия.

キーワード：イエスの祈り、異端、ロシア正教会、讃名派、神名論

0. 序論

キリスト教の「祈り」においては、「神の名前」で呼びかけることが重要な役割を担っ

ている。信者たちは名前を通じて不可知の絶対者の臨在を体感する。この宗教的な営為をめぐって、20世紀初頭のロシア正教会では神学的な議論が交わされることとなった。それが、20世紀初頭のロシア正教会における讃名派問題である¹。同派にまつわる論争には、神の名前から始まり、名前そのものの哲学上の認識論に至ったという点で、プラトン（紀元前 427/428-347/348）の『クラテュロス』²や、東方正教神学における6世紀初頭のディオニシオス・アレオパギテースの『神名論』³等のプラトニズム・ネオプラトニズム的な言説と共通する問題系を見出すことが可能である。ロシアにおける讃名派関連の研究では、讃名派を弁護した宗教哲学者たちの「名前の哲学」に関心が集中し、讃名派を異端と断じた教会側の言説は議論の俎上に載せられることはなかった。本稿では、これまで等閑視されてきた讃名派の反対派の思想について考察し、20世紀初頭のロシア正教会が讃名派に対峙することにより、如何なる神名解釈を行ったのかについて論じる。この考察は、当時「正統」を自認した教会側と、讃名派の修道士たちの思想との見解の相異点を浮き彫りにすることを眼目としている。時代背景にあるのは、修道思想としての「^{ヘシユカスミ}静寂主義」の受容をめぐる問題である。本稿では、認識の主体として人間が認識する客体を識別するために「名前を付ける」という行為について、当時のロシア正教会がどのような解釈を与えていたのか、その一端を照射する。讃名派の思想は当時「異端」であると糾弾されたが、ある言説が「異端」として成り立つためには、「正統」の存在がなくてはならない。「異端」とは相対的な概念であり⁴、「正統」とされる教義もまた、「異端」との論争により錬成されていくからである。

1. 20世紀初頭のロシア正教会における讃名派問題

本稿の議論の前提となる、ロシア正教会における20世紀初頭の異端論争讃名派問題について概観しておく。1907年にカフカスのバタルパシンスク（現在のチェルケスク）⁵で『カフカス山脈にて:イエスの祈りによる主と我々の心の内的統一に関する二人の隠修士、長老の対話、もしくは、現代の隠修士の霊的行い』（以下『カフカス山脈にて』と略）⁶の初版が刊行された。これは、苦行の地を求め、カフカス山脈の「荒れ野」に隠遁した「長老」、修道士スキマ僧イラリオン（1845-1916）が東方正教会の伝統的祈祷法「イエスの祈り」の達人である「長老」ディシデリイとの対話を通じてこの祈りの功德について論じた

¹ 讃名派については、渡辺圭「ロシア正教会における20世紀初頭の異端論争『讃名派』問題：その思想的特徴と『アトス山の動乱』の背景」『ロシア史研究』第76号、2005年；渡辺圭「ロシア正教会の宗教思想史における讃名派問題：『イエスの祈り』の受容の歴史をめぐって」（博士論文）、千葉大学社会文化科学研究科博士後期課程：千大院社博甲第文64号、2010年参照。

² プラトン著、水地宗明訳「クラテュロス——名前の正しさについて——」1974年、『プラトン全集2』岩波書店、1-171頁。

³ デイオニシオス・アレオパギテース著、熊田陽一郎訳「神名論」『キリスト教神秘主義著作集1：ギリシア教父の神秘主義』教文館、1992年、135-262頁。

⁴ 筆者がここで述べた「異端」の相対性は、上田閑照の定義に依拠している。「元来、ある流動的な状況の一つの決着として、正統と異端とが、特定の歴史的連関において相関的に決まってくる」。上田閑照『エックハルト：正統と異端の間で』、講談社学術文庫、1998年、42頁。

⁵ 現在のカラチャイ・チェルケス共和国の首都。

⁶ 筆者は、第4版を使用した。Схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. На горах Кавказа. Издание четвертое, исправленное. СПб., 1998 (Оригинал: Баталпашинск, 1907).

約 900 頁に及ぶ大著である（「スキマ僧」とは一定の禁欲苦行を積んだ修道士の最高位）。「イエスの祈り」とは、「主イエス・キリスト、神の子、罪人なる我を憐れみたまえ」という唱句を間断なく反復することにより神との恒常的な交接を志向する東方正教会修道制の伝統的祈祷法である。この伝統は、^{ヘシユカスム}静寂主義（исихазм）と呼ばれている⁷。それは、東方正教会における「タボル山の光」についての 14 世紀半ばの神学論争に淵源を持つ。「タボル山の光」は、「イエスの聖性の発現」を如実に表すものとして、東方正教会の修道思想において重要な位置を占めてきた。これは新約聖書においてイエスがタボル山上（なお、聖書では山の名前は示されていない）で弟子たちに「^{つくれざるもの}非被造の光」を現したとされるエピソード（マタ 17：1-8、マコ 9：2-8、ルカ 9：28-36）である。アトス山の修道士たちは「イエスの祈り」の実践中に（光や炎等のシンボリックなかたちで）神を見る、と述べたが、カラブリアのヴァルラームはそれを異端の教えであると断罪した。これに対し、聖グレゴリオス・パラマスは「タボル山の光」のエピソードから「神のエネルゲイア」論を展開し、人間は「神の本質」^{ウーシヤ}は知り得ないが、「神のエネルゲイア」には与り得る、と説いた。こうして展開された神学論争を経て、聖グレゴリオス・パラマスの教説が認められたのである⁸。

「イエスの祈り」の体得に邁進する二人の「長老」の対話篇という体裁をとった『カフカス山脈にて』は、優れた自然描写を含んでおり、そこには当時のカフカスの「荒れ野（пустыня）」での隠遁修道者たちの暮らしぶりを窺うことが出来る。この『カフカス山脈にて』の中でイラリオンは「全能なる神の名前は神自身である（имя Бога всемогущего — есть Сам Бог）」という表現を用いた⁹。これは、クロンシュタットの聖イオアン（1829-1908）の著作『キリストにおける我が生命（Моя жизнь во Христе）』（初版の発行年については諸説があるが不明。筆者が確認した最古の版は 1893 年）からの引用として提示されたものであり¹⁰、カフカスのイラリオンは聖イオアンに依拠して「神の名前」の神聖さを説いたのだった。そこでイラリオンは、「主イエス・キリスト、神の子、罪人なる我を憐れみたまえ」という「イエスの祈り」の言葉の中にある「イエス・キリストの名前自身」が神であると主張したのである。「汎神論」をも想起させる「全能なる神の名前は神自身である」というイラリオンの言説は、後に神の名前をどのように解釈するのか、という「神名論」の問題として、東方正教会修道制の聖地であるギリシアのアトス山で騒乱を巻き起こすこととなった（1913 年）。

『カフカス山脈にて』は、アトス山のロシア人修道士コミュニティの間に広まり、上記のイラリオンの言説に共鳴する当地のロシア人修道士たちは、教会側から「神名派（名前を神とする者たち ^{имябожники}）と称され（ロシアの宗教哲学者たちは彼らを「讚名派（名前を讚美する者たち ^{имяславцы}）」と呼んだ）、「新たな教説」を信奉する異端として糾弾された。これがロシア正教会の 20 世紀初頭における異端問題「讚名説」をめぐる論争であ

⁷ 「イエスの祈り」について筆者はこれまでに次のような論考を發表している。渡辺圭「無名の巡礼者：あるロシア人巡礼者に関する考察」『千葉大学社会文化科学研究』第 8 号、2004 年、159-167 頁；渡辺圭『アトス山の動乱』その後：掌院ソフロニイ・サハロフの『神名論』のための予備的考察『ロシア思想史研究』第 3 号、2006 年、203-216 頁参照。

⁸ 大森正樹『エネルゲイアと光の神学：グレゴリオス・パラマス研究』創文社、2000 年、参照。

⁹ *Схимонах Иларион. На горах Кавказа. С.69.*

¹⁰ *Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Извлечение дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. тт. 1,2. М., 2001 (Оригинал: СПб., 1893). Т.2. С.309.*

る。やがて、アトス山における修道士間の争いは激化し、この争いはロシアとギリシア間の外交問題にまで発展し、アトス山で修行していたロシア人修道士の多くはロシア本土に強制送還されたのだった（「アトス山の動乱」）¹¹。当時讃名派を擁護する立場に立ったのは、「神の名前も『聖物』としての崇敬を受けるべきである」という考えを持ち、同派の思想に共鳴した С.Н. ブルガーコフ（1871-1944）や В.Ф. エルン（1882-1917）、П.А. フロレンスキイ（1882-1937）、А.Ф. ローセフ（1893-1988）等の 20 世紀ロシアを代表する哲学者たちであった。讃名派に同情を寄せた上記の哲学者たちのうち、ブルガーコフ、フロレンスキイ、ローセフらは同派の思想を分析・吸収し、「名前」そのものを哲学の考察対象とするようになる。彼らの「名前」にかんする思索は深められ、ブルガーコフの『名前の哲学』（主要部分執筆 1918-1923 年）、フロレンスキイの『名前』（1923-1926 年執筆）、ローセフの『名前の哲学』（1923 年執筆）等に反映された¹²。これが、20 世紀初頭のロシアにおける「名前の哲学（философия имени）」の流れである。

讃名派問題の意義は次の通りである。①教会史という観点からすると、讃名派問題は教会における「神の名前」の再定義を促した（ちなみに、ロシア正教会ではまだ「神の名前」の確固とした神学的位置付けはなされていない。そのため、教会内にはいまだに讃名派を異端とする者と正統とする者の両方の立場がある）。②ロシアにおいても西欧中世の普遍論争や静寂主義^{ヘシユカスム}をめぐる論争のような神学論争が存在することを認識させた。③讃名派問題は、東方正教会神秘主義の伝統である静寂主義^{ヘシユカスム}の 20 世紀初頭ロシアにおける「発見」をもたらした。④ロシア思想史の観点から考えると、讃名派問題は「名前」を哲学の考察対象とする「名前の哲学」形成の動因となった。名前をアイデアの発現のように解釈するこの潮流は 20 世紀ロシアの「名前の哲学」独自のものであるのか、あるいは、否かについては、他国の哲学史との比較考査が要請される。

2. 讃名派研究小史¹³

2.1. ロシアにおける先行研究

この節では、讃名派の先行研究を時系列に見ていきたい。この作業は、讃名派関連の研究において関心の所在を検討する上で不可欠であり、「はじめに」で述べた、同派の反対派が等閑視されてきたという筆者の指摘の証明論（доказательство）となる。はじめに、本国ロシアの研究史を概括する。教会の領域で発表・出版されたものとしては、1997 年にモスクワ総主教庁発行の論文集『神学論叢』第 33 号¹⁴に東方正教会修道制の聖地ギリシアのアトス山とロシア正教の関わり¹⁴の歴史に関する論考が寄せられた。そのうち、А.Г.クラヴェ

¹¹ 註 1 論文参照。

¹² 筆者は、次の版を使用した。Булгаков С.Н., *Философия имени*. СПб., 1998. フロレンスキイの『名前』については、次の著作集を用いた。Священник Павел Флоренский. *Имена (ономастология) // Сочинения в четырех томах. Том 3(2)*. С.171-358. また筆者は、次のものでローセフの『名の哲学』を参照した。Лосев А.Ф., *Философия имени // Бытие-имя-космос*. М., 1993. С.613-801.

¹³ この節は、註 1 の博士論文における「讃名派研究史」を軽量化し、さらに新たな資料を追加したものである。

¹⁴ *Богословские труды*. Вып.33. Издательство Московской Патриархии. М., 1997.

ツキイの「神の名前の崇拝に関する事件について」¹⁵と、主教ヴァシーリイ（ゼレンツォフ）による「神の名前についての教説と関連した神名派へのロシアの教会最高権力の対応、その全体像」¹⁶の二つの論文は、直接讃名派問題に関わるものである。1998年には讃名派論争を引き起こす発端となったカフカスのスキマ僧イラリオンの著作『カフカス山脈にて』の第4版が M.Б.ダニルシキンの責任編集によって刊行された。これは、ロシア正教会神学および学術的神学的研究アカデミー教育会議によって承認された「教会公認」の出版である。

2000年には『カフカス山脈にて』に続き、スキマ僧イラリオンのもう一つの著作『神の聖体礼儀、もしくは神聖なる聖体機密について』（初版1911年）¹⁷の第二版が刊行された。これは総ページ数僅か80ページという小冊子であり、一般の正教信者にむけた「聖体礼儀（Евхаристия）」¹⁸の解説書となっている。2001年には、A.M.ヒトロフと O.Л.ソロムナの編集による讃名派資料集『ロシア讃名派の忘れられたページ：1910年から1913年までのアトス山での事件と1910年から1918年までの讃名派の活動に関する資料と記事の集成』が刊行された¹⁹。讃名派関係公文書資料を書籍の形にまとめたこの労作は、ロシア教会史上の「忘れられた1ページ」となってしまった讃名派問題の本質に迫るための情報提供に主眼を置いている。2002年には「讃名派」とその反対派双方の論文や記事を編集した著作選集『讃名派アンソロジー』²⁰が刊行された。このアンソロジーの編者である E.C.ポリシチュクと C.M.ポロヴィンキンは、同書の前書きにおいて、近年の教会および宗教哲学の領域での讃名派問題の関心の高まりを指摘し、同アンソロジーはあくまで「資料としての中立的立場」を貫き、同派に対して「賛成（за）」もしくは「反対（против）」のどちらの立場をとるかは、この資料の使用者に委ねるとしている²¹。

2003年には、長司祭コンスタンチン（ボルシ）の編集による『讃名派：神学・社会評論分野の記事、資料、論評集成』²²が刊行された。これは、歴史資料と讃名派の修道士の著作、宗教哲学者の書簡等を収録しており、総計991ページにおよぶ大部の書である。同年には、リヴォフ主教座による冊子『神の名前に対する崇拝への正教会の見解：1913年のアトス山での事件』も発行された²³。これは、讃名派を完全に異端であるとし、否定的に扱ったものである（それ故、讃名派に対しては「神名派」という呼称が用いられている）。2005

¹⁵ Кравецкий А.Г., К Истории спора о почитании Божия // Богословские труды. Вып.33. С.155-164.

¹⁶ Епископ Прилукский Василий (Зеленцов). Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим // Богословские труды. Вып. 33. С.165-205.

¹⁷ Схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. О Божественной Евхаристии, или о таинстве Святого Причащения. Издание второе. СПб., 2000 (Оригинал: 1911).

¹⁸ 聖体礼儀は、キリストの体と血の供犠を指す。この儀礼において信者は、パンとぶどう酒をイエスの聖体、聖血として拝受するのである。カトリックではミサ、もしくは聖体祭儀、プロテスタントにおいては聖餐式といわれる。

¹⁹ Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикации по афонским событиям 1910-1918гг. и движению имяславия в 1910-1918гг. М., 2001.

²⁰ Имяславие. Антология. М., 2002.

²¹ Там же. С.6

²² Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 1. М., 2003.

²³ Православный взгляд на почитание имени божия. События на Афоне 1913г. Львов, 2003.

年には、讃名派の問題が発生した当時アトス山で修行していた修道士クリメントの著作『神名派の暴動、もしくは、『カフカス山脈にて』という本がもたらしたもの』が復刊された（初版は1916年）²⁴。これは、『神の名前に対する崇拜への正教会の見解：1913年のアトス山での事件』と同様に、讃名派を完全に「異端」とする流れに属する。2007年になると、讃名派問題に関連したアルヒーフ資料集の決定版ともいえる『神の名前にかんする論争：1912-1938年におけるアルヒーフ資料』²⁵が登場した。同資料集の編集を担当したオーストリアおよびハンガリー教区主教イラリオン（アルフェエフ、当時、2009年からヴォロコラムスク府主教）は、讃名派を個別の研究対象として体系的に考察した第一人者であるが（後述）、「編集者より」と題された短い前書きにはこの資料集の刊行の具体的な目的は記されていない。こちらも全783ページと大部の書となっているが、後書きも無く、純粹に情報の提供のみに徹した編集方針が貫かれている。資料は、ロシア国立歴史公文書館やスタヴローポリ国立公文書館、モスクワ総主教庁教会外交関係部局公文書館からのものであり、四つの項目に分類されて収録され、それが同書の四つ章になっている。

次に、宗教哲学の分野を見てみたい。讃名派問題の再燃は、ソ連邦崩壊以降のロシア宗教哲学ルネサンスと分かち難く結びついている。ブルガーコフ、エルン、フロレンスキイ、ローセフらの20世紀初頭ロシアの宗教哲学者たちは、讃名派を弁護する側に立って論文を書き、それぞれ独自の「名前論」を展開した。讃名派に直接関連したこれらの哲学者の代表的な論考は、ブルガーコフの「アトス山の事件」（1913年）²⁶、エルンの「聖宗務院の書簡の分析」（1917年）²⁷、フロレンスキイの「哲学的前提としての讃名」（1922年）²⁸等である。これらロシア文化史における「銀の時代」を生きた宗教哲学者たちの再評価にとともに、哲学の分野で讃名派の問題が論じられるようになった。宗教哲学誌『原理（начала）』は、1996年と1998年に讃名派を特集した²⁹。1996年の讃名派特集号第一巻の「編集部からのことば」をまとめてみよう。それによると、1996年当時、宗教哲学、神学の文献には、讃名派についての学術的な研究書が不足していた。А.Ф.ローセフ以降、この人物に匹敵するような思想家がロシアに現れなかっただけでなく、「普通の」神学、哲学は存在しなかった。ソ連邦時代は、「宗教的教育」や「観念論的形而上学」などといったものは、存在そのものを抹消されていたのである。共産主義イデオロギーが効力を失った後のロシアにおける宗教意識のめざましい復興は、20世紀初頭の「銀の時代」における「新しい宗教意識」を想起させるが、現代の「宗教意識」は、神の名前に関する論争が行われた時代のレベル

²⁴ *Святогорский монах Климент. Имябожнический бунт, или плоды учения книги «На горах Кавказа».* М., 2005.

²⁵ *Споры об Имени Божию. Архивные документы 1912-1938 годов. Составление и общая редакция епископа Илариона (Алфеева).* СПб., 2007.

²⁶ *Булгаков С.Н., Афонское дело // С. Н. БУЛГАКОВ: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1.* СПб., 2003.

²⁷ *Эрн В.Ф., Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божию (1917) // Начала. №1-4. Имяславие. Вып.1.* М., 1996.

²⁸ *Свяц. Павел Флоренский. Имяславие как философская предпосылка // Сочинения в четырех томах. Том 3 (1).* М., 1999. С.252-287.; *フロレンスキイ著、桑野隆他訳「哲学的前提としての賛名」『逆遠近法の詩学——芸術・言語論集』*水声社、1998年、301-375頁。

²⁹ *Начала. №1-4. Имяславие. Вып.1.* М., 1996; *Начала. №1-4. Имяславие. Вып.2.* М., 1998. (『原理』誌の讃名派特集号第2号は現時点で未見であり、二次資料から内容を間接的に知るのみである。)

には達していないのである³⁰。このような状況を鑑み、『原理』誌は讃名派に関する記事や論考を特集することとなった。

2000年には、自らを「讃名派である」と主張する哲学者 П.И.ポストヴァロヴァが論考「神の名前の崇拜と神の本質に関するアトス山の論争、およびその神秘・神学的、哲学的言語学的基盤」³¹を發表した。ポストヴァロヴァは、20世紀の哲学思想の特徴の一つに、「言語の問題への関心」を挙げる。そして、ロシアにおいては、20世紀初頭にギリシアのアトス山で巻き起こった神の名前をめぐる論争、讃名派の問題が、「名前と言葉の現実主義的哲学 (реалистическая философия имени и слова)」の形成を促したとし、20世紀の西欧の哲学思想界と同様の「言語の問題への関心」を見出すことが出来るという³²。

2003年には、現代ロシアの東方正教神秘主義思想家、С.С.ホルージイが、論考「讃名派と銀の時代の文化：キリスト教新プラトン主義モスクワ学派という現象」を發表した³³。ホルージイは、人間が樂園にいた頃のアダムの姿へと回帰する「神化」³⁴において、「神から人間への働きかけ＝エネルギー」と「人間から神への働きかけ＝エネルギー」の「協働 (シネルゲイア)」の概念が重要であるとし、「シネルゲイア人間学研究所」を組織し、東方正教神秘主義思想の現代的意義をアピールしている思想家である³⁵。論考「讃名派と銀の時代の文化」において、ホルージイは、讃名説の哲学的解明は、現在最も切実性を帯びた問題であると述べている。ホルージイによれば、Вл.С.ソロヴィヨフ (1853-1900) を源流とするロシアにおける「全一の形而上学 (метафизика всеединства)」³⁶を新たな段階へと導く動因となったのが讃名派なのである³⁷。彼の同論文は、現代のロシア哲学における讃名派に対する評価の一端を垣間見せている。

教会や宗教哲学以外の分野で發表された研究を見ておきたい。ロシア文化史の専門家であるアレクサンドル・エトキント (1955-) は、1998年の著作『鞭身派：セクト、文学、そして革命』³⁸において、「ローセフ」と題された項目の中で讃名派がアトス山で起こした

³⁰ Начала. №.1-4. Имяславие. Вып.1. С.3.

³¹ Постовалова В.И., Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания // VIII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия. Сборник докладов конференции (27 января 2000года). М., 2000.

³² Там же. С.119-120.

³³ Хоружий С.С., Имяславие и культура серебряного века: Феномен московской школы христианского неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003. С.191-207.

³⁴ これは、「神が人となったのは、人が神になるためである」という思想を基盤とする。人祖アダムは神に似せて創造されたが、墮罪によって樂園を追われ、人間における神の似姿は歪曲した。その失われた最高の被造物の姿を取り戻すのが、「神化」のプロセスである。См.: Георгий Мандзаридис. Обожение человека. По учению Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2003.

³⁵ См.: Хоружий С.С., Очерки синергийной антропологии. М., 2005.

³⁶ 創造主である神との協働により、人間をはじめとする被造物全体の宇宙的変容、万物の統一を志向する思想。御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集①：西欧哲学の危機』東宣出版、1973年；御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集②：神人論』東宣出版、1972年；御子柴道夫訳『ソロヴィヨフ選集③：人生の靈的基礎』東宣出版、1973年、参照。

³⁷ Хоружий С.С., Имяславие и культура серебряного века: Феномен московской школы христианского неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. С.191.

³⁸ Эткинд Александр. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998. 「鞭身派 (Хлыст)」と

事件とロシアの「名前の哲学」について言及している。エトキントのこの著作は、ロシア教会史上に発生した諸々の宗教セクトの思想に、社会やそこに流通している紋切り型の価値観に対する「革命・変革の意思と志向」を読み取るものである。エトキントによると、讃名派は、神自身の名前の中に生きた神を見出した。これは、讃名派による「ラジカルな発見」であり、「ラジカルな発見」である。また、これは、「記号論」の範疇での発見でもある。何故なら、「物質とそれに付けられた名前は現実と一致するのか？」という問題を解決するためには、名前それ自身が有する問題を再検討しなければならないからである。スイスの言語学者フェルディナン・ドゥ・ソシュール（1857-1913）の言語学においては、記号の問題は、最も単純な記号である「音素（фонема）」の分析から始めるのが妥当とされている。それに対して、エトキントによれば、讃名派においては、全く逆のアプローチがとられる。同派において記号の問題は、最も複雑な記号である「神の名前」の分析から始められるということである³⁹。以上のように、エトキントは20世紀のロシア文化史における「興味深い一エピソード」として讃名派の問題を受容したのである。

2002年には、H.ベスレプキンの『ロシアにおける言葉の哲学—ロシア言語哲学の歴史に寄せて』の増補第2版が刊行された。同書の「ロシア哲学ルネサンスと言語の存在論的定理」の章において、フロレンスキイ、ブルガーコフ、ローセフらの「言葉にかんする存在論的教説（онтологическое учение о языке）」が考察されている⁴⁰。2006年に刊行されたE.H.グルコの『神性名前学：讃名派、象徴派、そして脱構築における神の命名』⁴¹は、神の名付け行為を人間による世界認識の営みとして捉えた言語哲学分野の著作である。グルコは、世界認識の哲学としての「神性名前学（божественная ономотология）」を哲学と神学の両方の領域に跨るものとしており、同書で取り上げた様々な哲学者、思想家たちの学説には相互の影響関係、連続性は無いと述べている。グルコにおいては讃名派の思想が西洋哲学史・現代思想における「神の名前」の解釈の問題を再考する契機となっている点に注目すべきである。

最後に、歴史学（教会史）の分野に触れておこう。2002年に出版されたP.H.ズィリャーノフの『ロシアの修道院と修道制：19世紀と20世紀初頭』⁴²の第二章「岐路に立つ修道制」の中の「修道院における『異端（ереси）』」の項目に、讃名派をめぐる論争の歴史的経緯が語られている。同書においてズィリャーノフは、アルヒーフ資料に依拠してロシア教会史上の事件「アトス山の動乱」の顛末を再構成している。ズィリャーノフによる「アトス山の動乱」の記述は、歴史的事実を提示するに留まらず、20世紀初頭の教会に「異端」とされた讃名派の修道士たちの、思想形成の背景には様々な要因があったことを指摘している。ズィリャーノフが讃名派のイデオログであるアントニイ（ブラトヴィチ、1870-1919）の軍人時代のエチオピア遠征について詳述している⁴³のは、「異端者」とされた彼もエチオピ

は、鞭打ちにより恍惚状態となる儀礼を行ったセクトである。

³⁹ Там же. С.259.

⁴⁰ Безлепкина, Н., *Философия языка в России. К истории русской лингвистики*. 2-е издание, дополненное. СПб., 2002. С.178-239.

⁴¹ Гурко Е.Н., *Божественная ономотология. Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции*. Минск, 2006.

⁴² Зырянов П.Н., *Русские монастыри и монашество. В XIX и начале XX века*. М., 2002.

⁴³ Там же. С.268-269.

ア探検で功績をおさめ、ロシアという国家に貢献していたことを伝えるためである。

以上のように、ソ連邦崩壊以降の教会の領域、宗教哲学、ロシア文化論、歴史学等の分野における讃名派関連書籍、資料集、論文の出版の歴史を概観した。宗教哲学や文化論、歴史学の領域では、讃名派に対し直接否定的な立場に立つものは少ない。特に、宗教哲学とロシア文化論の文脈では、讃名派は、その後のロシア哲学の発展に寄与した側面があるとして肯定的に評価される傾向にある。一方、教会内では①讃名派に肯定的な立場、②讃名派に対する「是」か「否」かの判断を保留する中立の立場⁴⁴、③讃名派を、同派に対して20世紀初頭の教会側が用いた「神名派」という呼称で呼び、「異端」とする否定的な立場の三つの流れに大別される。讃名派の問題に対し、この三つの異なる立場に共通する見解は、「讃名派を一過性の歴史上の事件としない」ということである。様々な出自の様々な聖職者や正教信者たちが、讃名派を今こそ再び議論されるべき重要な問題であると主張しているのである。これら讃名派に関する出版物や論考の分析により、20世紀初頭に起こった讃名派をめぐる論争は、「神の名前を崇拜するとは一体どういうことなのか」という、2000年以上にわたるキリスト教の歴史上の、看過出来ない命題を再考させる動因になっていたことが判明した。現在のロシア正教会においても、この命題に対する公式の見解は示されていない。それ故に、讃名派に関連した問題を検討することは、現在の意義を有しているのである。

これまでに取り上げた讃名派の問題に関する資料集は、研究者へ当該の問題についての情報を提供するためのものであり、論文の方は、「教会史」や「神学」、「言語哲学」等、讃名派の問題の一部分だけを切り取って論じたものであった。讃名派が引き起こした事件の歴史的検証と同派の思想的分析の双方を射程に入れた本格的な研究は、2002年の主教イラリオン（アルフェエフ）による『教会の聖なる秘密：讃名派論争の歴史と問題序説』（2巻本、以下『教会の聖なる秘密』と省略）の登場を待たねばならなかった⁴⁵。主教イラリオンの書名にある「教会の聖なる秘密」であるが、これは宗教哲学者フロレンスキイが自らの書簡で用いた、讃名派を「古代よりの教会の聖なる秘密」とする比喻表現である⁴⁶。

『教会の聖なる秘密』は、「序説」との副題を冠してはいるが、膨大な一次資料を使用した精密な研究であり、二巻で合計1231ページを数える労作である。筆者は、同書の検討から讃名派の研究を開始した。『教会の聖なる秘密』は、数少ない体系的な讃名派研究である。従って、同書は、讃名派問題の解明を志向する者にとって避けて通ることの出来ない先行研究となっている。同書第8章「讃名派に対する神学的攻撃」⁴⁷では、府主教アントニイ（フラポヴィツキイ、当時のキエフおよびヴォルニニ大主教、1863-1936）、大主教ニー

⁴⁴ 中立の立場をとった代表的な人物は、現在でもロシア正教会で人気の高い「嘆きの聖人」、アトス山の長老聖シルアン（1866-1938）である。聖シルアンについては、報告者は次の論文を発表している。「アトス山の長老聖シルアン：ある聖人の肖像」『ロシア思想史研究』第4号、2007年、427-445頁。ちなみに、報告者の聖シルアン研究のきっかけとなったのは、次の翻訳本である。エドワード・ブジョストフスキ訳、古谷功監修『聖山アトスの修道者シルワンの手記』あかし書房、1982年。

⁴⁵ *Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х томах. СПб., 2002.*

⁴⁶ *Флоренский П., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 47. Томск, С.99-100.*

⁴⁷ *Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т.1.468-547.*

コン（ロジジェストヴェンスキイ、1851-1919）⁴⁸、神学者 C.B.トロイツキイ（1878-1972）らの讃名派の反対派＝毀名派の神学的立場について言及している。そこでの記述は、讃名派の修道士たちの言説と、反対派の見解との比較考査が眼目とされている。しかしながら、主教イラリオンは、本稿で考察するアントニイ（フラポヴィツキイ）の著作『神聖なる正教と神名論の異端』（1916年）と神学者 C.B.トロイツキイの論考『神の名前に関するニュッサの聖グレゴリオスの教説と神名派』（1913年～）を一切参照しないというミスを犯している。従って、この部分を埋める作業が本稿の目的となる。

2004年には、ディミトリイ（レスキン）司祭の『神の名前にかんする論争：1910年代のアトス山での事件の文脈でのロシアにおける名前の哲学』が出版された⁴⁹。『教会の聖なる秘密』の著者である主教イラリオン（アルフェエフ）は、『神の名前にかんする論争』の前書きにおいて、近年における讃名派論争に関する著作は、同派の熱狂的な支持者か、あるいは同派に厳格な態度をとる反対派に分裂しているが、レスキン司祭は例外であると述べている⁵⁰。主教イラリオンは、レスキン司祭を、讃名派に対する共感と、反対派＝毀名派への反感を表に出しつつ、両派の立場の欠点を同時に指摘することが出来る公平な人物であるとしている。しかしながら、讃名派を批判したロシア正教会の聖職者、神学者たちの思想は十分に検討されてはいない。以上のように、讃名派を神名派と呼び、名前を神格化した異端であると喝破した反対派の思想の分析は、資料の扱いも含めて未だ不十分であり、詳細な考察が必要とされる。なお、レスキン以降の讃名派関連の研究書としては、テレザ・オボレヴィチの『讃名派から美学へ アレクセイ・ローセフのシンボルの構想』2014年（ポーランド語からの翻訳、原著は2011年刊行）が挙げられる⁵¹。

2.2. 日本における先行研究

日本においては、1983年にカトリック系の出版社あかし書房から発行された東方教会の無名の修道士による『イエスのみ名の祈り：その歴史と実践』という翻訳本⁵²に、讃名派についての記述が登場する。この小著は、ベルギーのナミュール県の小さな農村シェヴェトンスで発行された小冊子を訳出したものである。同書が出版されたシェヴェトンスに位置するベネディクト会修道院の独立分院では、東西教会統一の試みとして修道士たちはギリシア正教に倣い髭を伸ばし、典礼はビザンチン式に行われているという。ここで讃名派は「オノマトドックス」＝「名の讃美者」との訳語があてられている（厳密に言えば、「ドックス」は「見解を持つ者」を指す）⁵³。1985年には、同じくあかし書房からセルゲイ・ボ

⁴⁸ *См.: Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России. М., 2000.*

⁴⁹ *Священник Димитрий Лескин. Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.*

⁵⁰ *Епископ Иларион (Алфеев). Предисловие // Священник Димитрий Лескин. Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. С.5.*

⁵¹ *Оболевич Тереза. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование. М., 2014.*

⁵² 東方教会無名の修道士著、古谷功訳『イエスのみ名の祈り——その歴史と実践——』あかし書房、1983年。原著は未見である。

⁵³ 前掲書、78頁。

ルシャコーフの『ロシアの神秘家たち』の翻訳本⁵⁴が出版された。同書は、ロシア正教会の靈性を鼓舞した様々な修道士・苦行者たちの生涯と思想を概観するものである。『ロシアの神秘家たち』の第11章「20世紀におけるロシアの修道靈性」の「聖山アトス」の項目には讚名派についての短い記述がある⁵⁵。また、第12章「20世紀におけるロシアの神秘家」では、「アクスバイのイラリオン」⁵⁶という項目で、カフカスのスキマ僧イラリオンの思想を解説している。ここで『カフカス山脈にて』の本文の一部が、ロシア語から英語、さらに日本語という重訳のかたちで初めて日本に紹介されることとなった。

1998年にはП.А.フロレンスキイの翻訳論文集『逆遠近法の詩学：芸術・言語論集』が刊行された。同書には、讚名派との関わりの中で涵養されたフロレンスキイの言語・名前論が垣間見える論考「哲学的前提としての賛名」⁵⁷が収録されている。この論文は、讚名派の弁護を目的として書かれたものである。同論文に登場する「神の名をめぐるアトス山の論争」という箇所には訳者の桑野隆が付した訳注に讚名派の簡単な説明がある⁵⁸。日本のロシア研究関連の学術論文において讚名派の問題について直接言及したのは、大須賀史和の論考「ローセフの『名の哲学』の背景：20世紀初頭の哲学的状況との関連について」(1998年)⁵⁹が最初である。ここで大須賀は、讚名派をめぐる論争を、А.Ф.ローセフが1920年代に「名前の哲学」の構想を形成してゆく契機となった事件として紹介している⁶⁰。2000年には、ロシア正教思想の研究者である清水俊行が、論考「イイススの祈りと『知恵のいとなみ』：ビザンツとロシアの祈りのコスモロジー」において、「イエスの祈り」の実践における「神の名前」の实在性の解釈について述べた箇所で、間接的に讚名派を取り上げた。清水は同派に対して「神名派」の呼称を用いているが、同派についての価値判断は避けられ、公正性が保たれている⁶¹。2005年には、堀江広行が「セルゲイ・ブルガーコフの『名前の哲学』とその人格(リーチノスチ)の概念の問題について」という論文を発表した。ここでブルガーコフによる『名前の哲学』は「人格論」の見地から考察されている。堀江は、ブルガーコフの名前の哲学の動因となった讚名派の修道士たちの言説を、彼らは神の名前も神聖なるものとして崇敬すべきであると主張した、と解説している⁶²。

2011年に、科学史家のローレン・グレームと数学史家のジャン＝ミシェル・カーターに

⁵⁴ セルゲイ・ボルシャコーフ著、古谷功訳『ロシアの神秘家たち』あかし書房、1985年。原書は次の通りである。Sergius Bolshakoff. *Russian mystics*. Introduction by Thomas Merton. Cistercian Publications. Kalamazoo, Michigan. 1980.

⁵⁵ 前掲書、417頁；Bolshakoff. *Russian mystics*. pp.237-236.

⁵⁶ 実際は、アクシバイ(Аксибай)に住んでいたのは、イラリオンではなく、長老ディシデレイの方である。

⁵⁷ 註29参照。

⁵⁸ フロレンスキイ前掲書、374-375頁。

⁵⁹ 大須賀史和「ローセフの『名の哲学』の背景：20世紀初頭の哲学的状況との関連について」『ロシア史研究』第65号、1998年。筆者は、次の大須賀の論考も参照した。大須賀史和「ローセフ『名の哲学』におけるシンボル、エネルギー概念とその広がり」『ロシア思想史研究』第5号(学会化第1号)、2010年、69-84頁。

⁶⁰ 前掲論文、35頁。

⁶¹ 清水俊行「イイススの祈りと「知恵のいとなみ」——ビザンツとロシアの祈りのコスモロジー」『神戸外大論叢』2000年、121-167頁。

⁶² 堀江広行「セルゲイ・ブルガーコフの『名前の哲学』とその人格(リーチノスチ)の概念の問題について」『ロシア史研究』第77号、3-19頁。

よる *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*. の翻訳『無限とはなにか？ カントールの集合論からモスクワ神秘主義に至る人間ドラマ』⁶³が刊行された。同書は、讃名派の言説と活動に影響を受けたモスクワ数学派との関係性を考察している。ここでは著者が実際ロシア正教会から異端とされた讃名派の教説を信奉する人々と交流をもったという興味深いエピソードが語られている。ローレン・グレアム、ジャン＝ミシェル・カーターは、アントニイ（プラトヴィチ）以降讃名派の指導的立場にあった掌院ダヴィドの言説を次のように整理しており（典拠の明示はなし）、本稿の内容に直接関係するため引用する。

彼はこう述べた。もしある人物が「神の名前は神である」という主張をしたなら、それが多神教にあたる、という非難はある程度まで正当とってよい。なぜなら、「神」という単語はそれぞれの言語によって異なるからだ。ダヴィッドはこの結論を避けるために、神の名は、その名の背後にある「本質」^{エッセンス}として理解されるべきだ、と主張した。ダヴィッドは、パーヴェル・フロレンスキー神父を含む何人かの「讃名派」の信者たちに対して、彼らが「神」という言葉自体の「魔法」を信じている、と非難した。⁶⁴

2012年には北見論の論文「言語と世界構成——ロシア宗教ルネサンスの言語論とフォルマリズム」が収められた論集『再考 ロシアフォルマリズム——言語・メディア・知覚』が刊行され、北見はそこで、ロシア文化史上の宗教ルネサンスにおける宗教思想家の言語論は、「ある神学論争」をきっかけに生じたものであるとして、間接的に讃名派に言及している⁶⁵。同論考は前年に発表された北見の論考「ブルガーコフ言語哲学におけるカント批判のモチーフについて」(2011)⁶⁶と連続性を持つものであり、讃名派問題の言語哲学的な側面を分析するに当たって、示唆に富んだものとなっている。本稿におけるC.B.トロイツキイの神名論と密接な関りを持つ、カント哲学をめぐる重要な指摘がなされている部分を引用しておく。

ロシアの宗教思想家たちにとって、この不可知論を克服すること、つまり人間化される前のありのままの実在が人間にとって認識可能であることを明らかにすることは、哲学的にも宗教的にも重要な意味を持つ課題であった。そのため、彼らは常にカントの不可知論を乗り越えようとする方向に自らの思想を展開させていくわけだが、その結果、彼らの思考には至る所にカント的な問題構成が入り込むことになったのである。言語哲学

⁶³ ローレン・グレアム、ジャン＝ミシェル・カーター著、吾妻靖子訳『無限とはなにか？ カントールの集合論からモスクワ神秘主義に至る人間ドラマ』一灯社、2011年。なお、原著は未見である。

⁶⁴ 前掲書、26頁。

⁶⁵ 北見論「言語と世界構成——ロシア宗教ルネサンスの言語論とフォルマリズム」『再考 ロシアフォルマリズム——言語・メディア・知覚』（貝澤哉他編著）、せりか書房、2012年、110-126頁。

⁶⁶ 北見論「ブルガーコフ言語哲学におけるカント批判のモチーフについて」『神戸外大論叢』第62巻3号、2011年、49-73頁。筆者はまた、北見の次の論考も参照した。北見論「セルゲイ・ブルガーコフの経済哲学におけるマルクス主義とソフィア論」『スラヴ研究』No. 64、2011年、75-107頁。

も例外ではない。⁶⁷

貝澤哉は、2014年の論考「アレクセイ・ローセフ『名の哲学』(1927)における「意味」の造形——形相的なものの可視性と彫塑性——」⁶⁸において、ローセフの『名の哲学』が讃名派論争を発火点とするのは周知の事実であるが、彼が神の名前それ自身を神の存在の顕現とする讃名派の教説を、言語一般へと拡張した点にその革新性と独自性を見出している。貝澤は、2019年に刊行された『ロシア文化事典』で「名の哲学・賛名派」の項目を担当しており⁶⁹、同論争の哲学的側面を的確にまとめている。2021年には、堀江広行によるブルガーコフの『名前の哲学』の全訳が出版された⁷⁰。

以上のように、日本において讃名派論争への言及は、①ロシア正教会の修道靈性における「イエスの祈り」=静寂主義^{ヘシユカスモ}の文脈、②ロシアの宗教思想における「名前の哲学」の文脈でなされてきた。しかし、それらの研究においては、讃名派は「主役」ではなかったのである。また、「論争」という言葉を用いておきながら、日本の先行研究においては、讃名派の修道士たちの著作を分析し、それから反対派の言説の考察を行い、両派を紙面上で対決させるような試みはなされてこなかった。我が国では、讃名派の引き起こした騒動の歴史的な整理と、同派の修道士たちの思想の概観を総合した論文は、筆者による「ロシア正教会における20世紀初頭の異端論争「讃名派」問題：その思想的特徴と『アトス山の動乱』(2005年)⁷¹が最初である。この論考は、査読に際して、歴史的検証と思想の分析双方が中途半端になされている、との指摘があり、これを受けて筆者は、2006年に論文「カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの『荒れ野』の修道思想」⁷²を発表し、2010年には讃名派についての学位請求論文を通過させた。しかしそこでは、讃名派の反対派の方の思想は十分に検討されたとは言い難かった。その不足点を補うのが、本稿の目的である。

3. 讃名派(имяславие)の思想

3.1. クロンシュタットの聖イオアン

本稿のテーマである20世紀初頭のロシア正教会の神名論を考察するためには、批判の対象である讃名派の思想の分析が不可欠である。何故なら、前者は、後者の言説に対する反応として導出されたものだからである。この作業において出発点となるのは、クロンシュタットの聖イオアンの著作『キリストにおける我が生命(Моя жизнь во Христе)』である⁷³。

⁶⁷ 註65論文、114頁。

⁶⁸ 貝澤哉「アレクセイ・ローセフ『名の哲学』(1927)における「意味」の造形——形相的なものの可視性と彫塑性——」『スラヴ研究』No. 61、2014年、27-54頁。

⁶⁹ 貝澤哉「名の哲学・賛名派」『ロシア文化事典』(沼野充義他編著)丸善出版、2019年、594-595頁。

⁷⁰ セルゲイ・ブルガーコフ著、堀江広行『名前の哲学 二十世紀ロシア神名論の哲学』成文社、2021年。

⁷¹ 渡辺圭「ロシア正教会における20世紀初頭の異端論争『讃名派』問題：その思想的特徴と『アトス山の動乱』の背景」『ロシア史研究』第76号、2005年、78-98頁。

⁷² 渡辺圭「カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの『荒れ野』の修道思想」『スラヴ研究』第53号、2006年、193-215頁。

⁷³ クロンシュタットの聖イオアンの『キリストにおける我が生命』については、次の論考を参照せよ。渡辺圭「クロンシュタットの聖イオアンの『キリストにおける我が生命』：20世紀初

クロンシュタットの聖イオアン自身は讃名派ではない。この著作は、ニコラオス・カバシラス（1322 もしくは 1323-91）のキリスト教の秘蹟、聖体礼儀にかんする論説「キリストにおける生命（жизнь во Христе）」⁷⁴をサブテキストとする在俗司祭の日記である。讃名派に「神の名前は神自身である（Имя Божие есть Сам Бог）」という「公式（аксиома）」を与えることとなったのが同書であった。しかし、『キリストにおける我が生命』は、名前という存在を汎神論的なものとして捉えたものなどではない。同書では、神の言^{ロゴス}である神人イエス・キリストは、自身の言葉において神にかんする知識を人間に開示したとされている（ロゴス論）。また、神の名前を言^{ロゴス}の受肉の文脈で捉え、神の名前を「神と人間が会う場所」とした。正教徒は、聖体礼儀を通じてイエスの血肉に与り、肉を纏った言^{ロゴス}と神秘的な交接にいたる⁷⁵。そこでは、神人イエスの生命と人間の生命が重ね合わされていく。それ故に、人間は祈りにおいて神の名前を呼ぶとき、神の实在を感じるのである。

祈る人よ！主の名前、あるいは、聖母マリアの名前、あるいは、天使、及び聖人の名前は、そう、あなたにとって、主ご自身、聖母ご自身、天使や聖人それ自身の代わりとなる。あなたの言葉の、あなたの心への近さは、主ご自身の、いと清らかなる乙女の、天使と聖人の、あなたの心への近さになるであろう。主のお名前は主ご自身である（Имя Господа есть Сам Господь）——聖霊はいたるところにあり、全てを満たすものである。⁷⁶

カフカスのスキマ僧イラリオンもまた聖体礼儀論を残していることを考えると⁷⁷、聖イオアンの彼への影響は大きかったと言えるだろう。

3.2. カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオン

讃名派とは、クロンシュタットの聖イオアンの影響を受けたカフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの『カフカス山脈にて』（1907年）を受容した修道士たちのことである。同書は、カフカスの山中に隠遁した修道士が「イエスの祈り」の修行法や意義について述べた観想の書となっている。従って、ロシア正教会史における静寂主義^{ヘシユカスム}の受容という文脈で読むべき本である。同書は、前出のクロンシュタットの聖イオアンの『キリストにおける我が生命』の影響下に成立しており、「神の名前は神自身である」という表現が用いられてはいるが、こちらも汎神論などではない。『カフカス山脈にて』ではキリスト教修道制の曙である「砂漠の師父たち」のひそみに倣い、外界から完全に孤絶した「荒れ野」⁷⁸で神に絶えざる祈りを捧げる生き様が重視されている。サブテキストの一つとして推測されるのは、シリアの聖イサク（7世紀）の残した説教であろう。同書の第二版に寄せられた前

頭ロシアにおける「名前の哲学」の源流の探求」『ロシア思想史研究』第5号（学会化第1号）、2010年、32-51頁。

⁷⁴ См.: Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // Христос. Церковь. Богородица. М., 2007.

⁷⁵ См.: Епископ Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию. Брюссель. 1977.

⁷⁶ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Извлечение дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Т.2. С.237-238.

⁷⁷ 渡辺圭「カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの聖体礼儀論」『ロシア思想史研究』第2号、2005年、149-159頁参照。

⁷⁸ 註83論文参照。

書きでは、何故無限に付けられる神の名前の中でイエスの祈りが特別なのが語られている。イラリオンが言うところの「神の名前」とは主に「イエスの祈り」の実践において発せられる「イエス・キリスト」という固有名を指す。ここでは、聖三位一体の第二位格の特別性が強調されている。しかし、異端と断じ得るものではない。『カフカス山脈にて』の第二部では福音書によって伝えられたイエスの生涯の再構成が試みられているが、それを鑑みると、同書の思想は「イエスの祈り」によってイエス・キリスト自身と対面することを重視した新神学者聖シメオン（949-1022）のような「キリスト中心主義」であることが分かる。しかし当時はそのように解釈しない正教徒が多かったようであり、「神の名前は神自身である」とのイラリオンの言辭は、教会側から異端と受け取られてしまったのである。イラリオンの思想において争点となるものは、以下に引用する言葉に集約される。

名前は名付けられる対象の本質それ自身を表現し、その対象とは不可分の存在である⁷⁹。

上記のような言辭が図らずも異端論争の発火点となってしまったのだが、これは「解釈」の問題だと筆者は考える。つまり、川上から放たれ、流されてきた言葉を川下で受容した側の人間の問題だと言える。筆者にとって不可解なのは、主教イラリオン（アルフェエフ）が、カフカスのスキマ僧イラリオンの聖体礼儀論である『神の聖体礼儀、もしくは神聖なる聖体機密について』⁸⁰を大部の讚名派研究書である『教会の聖なる秘密』において一切参照していないことである。聖体礼儀においては、正教徒たちは聖別されたパンとぶどう酒をイエス・キリストの血肉として拝領する。その神秘的交接の場にあっては、彼らは、イエスの生命に参与し、一致する。「イエスの祈り」においては、肉を纏った神の^{ロゴス}言である神人イエス・キリストの名前によって、信者は神の生命の^{ドゥーフ}息吹を味わうのである。このように考えると、『カフカス山脈にて』と『神の聖体礼儀、もしくは神聖なる聖体機密について』の両者に共通するのは^{ロゴス}言キリスト論なのであり、また、キリスト中心主義である。これは、『カフカス山脈にて』においてイラリオンがイエス・キリストという固有名を重視し、福音書の再構成＝イエス・キリストの生涯の語り直しを試みていることによって裏書きされる。『カフカス山脈にて』では、神の名前を神のエネルゲイアに準えて把握するような神名解釈の展開は、表現上見られないのである。

3.3. スキマ修道司祭アントニイ（ブラトヴィチ）の思想

1913年に出版された退役軍人スキマ修道司祭アントニイ（ブラトヴィチ）の『神及びイエスの名前に対する信仰の弁護』（以下、『信仰の弁護』と略）は、讚名派の思想を神学的に体系化しようとした最初の試みである。ブラトヴィチはロシアによるエチオピア探検に寄与した人物として知られ、皇帝ニコライ二世にも謁見している。彼は当地での遠征旅行の調査報告として、『エントトからバロ川まで：1896年から1897年のエチオピア帝国南西部の旅行に関する報告』（1897年）や『メネリク二世の軍隊と共に（エチオピアからルド

⁷⁹ Схимонах Иларион, На горах Кавказа. Издание четвертое, исправленное. С.22.

⁸⁰ 註17文献参照。

ルフ湖への遠征日誌』(1900年)等の著作を残した⁸¹。イラリオンと言説の解説を志向したアントニイ(ブラトヴィチ)の『神及びイエスの名前に対する信仰の弁護』は12章から成り、「神の名自身が神である(Имя Божие есть Сам Бог)」のテーゼを聖書、教父の伝承の同一直線上に配置し、その正統性を論証することに主眼を置いている。ブラトヴィチは『信仰の弁護』において、聖グレゴリオス・パラマス(1296-1359)の「神の本質」と「神のエネルゲイア」の教え⁸²を、神の名の神性に関する自身の思想に適用している。さらに、「神の名自身が神である」の教説を異端とする「讃名派」の反対派を、聖グレゴリオス・パラマスと論争を繰り広げたカラブリアのヴァルラームになぞらえて非難している。

フロレンスキイによれば、急いで出版されたブラトヴィチの『信仰の弁護』には、説明不足や不明瞭な点が少なからずあるということである。このような欠点があるにもかかわらず、モスクワ神学アカデミー教授 M.D.ムレトフ(1850-1917)は同書に高い評価を与えたとフロレンスキイは言う。『信仰の弁護』の巻頭文⁸³は、ムレトフによる同書の論評の抜粋で締め括られる。そこでは、讃名派の言説の正統性が強調されているのだが、興味深いのは、ムレトフが同派をめぐる論争を観念論(idealism)と唯物論(материализм)の対立という図式で捉えている点である。無論、讃名派が観念論、その反対派=毀名派が唯物論の立場だということであるが、ムレトフは、前者は言い換えれば神秘主義(мистицизм)であり、後者は理性主義(рационализм)であると論じている。聖フェオファン・ザトヴォールニク(1815-1894)やクロンシュタットの聖イオアンに代表されるロシアの真の苦行者たちは、神学によってではなく、直接的な霊的経験に由来する直観によって真実を理解したが、讃名派の反対派のような輩は、スコラ哲学のような複雑な思索のプロセスを経てようやくその領域に達するというのがムレトフの見解である⁸⁴。

ブラトヴィチの思想の特徴は、神の名前をグレゴリオス・パラマスの神のエネルゲイア論の文脈で捉えている点にある。つまり、「神の名前は神のエネルゲイアである」というのが彼の主張の根幹をなしている。それに対して、『カフカス山脈にて』におけるイラリオンには、神の名前が神のエネルゲイアであるとの主張は見られない。ここに両者の明確な違いがあることは強調しておく必要がある。

「神の働きかけ(действие Божества)」という概念の定義を見てみよう。神は不変であるが、永遠に動き続ける存在(приснодвижим)でもある。神の動きの永遠性(приснодвижимость Божия)は、神のその本質の発現(появление)において表現される。

⁸¹ Булатович А.К., От Энтото до реки Баро. Отчет о путешествии в юго-западной области Эфиопской империи в 1896-1897гг.; С войсками Менелика II. М., 1971 (Оригинал: 1897, 1900).

⁸² 「神の本質そのもの」は人間にとって不可知であるが、人間は神の本質と不可分の「神の働きかけ(エネルゲイア)」には与りうる。久松英二『「神そのもの」と『神の働き』: グレゴリオス・パラマスによる東方神学的基礎づけ』『南山神学』教皇庁認可神学部南山大学文学部神学科、第23号、1999年、参照。

⁸³ Иеросхимонах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. С.12-18. また、この巻頭文は、フロレンスキイの著作集にも収録されている。Священник Павел Флоренский. От редакции. Предисловие Священника Павла Флоренского к книге Иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» // Сочинения в четырех томах. М., 1999. С.287-294.

⁸⁴ Иеросхимонах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. С.15.

神が天使と人間を創造するまでは、神の働きかけは神自身に向けられていた(ヨハ1:1)。しかし、神が自らの働きかけを部分的に被造物に向け、創造においては、被造物に自身の神の本質を現すようになった。まず初めに、神は自身が無原罪の光でありながら、自らの神性の光を天使の各階級に注ぎ込み、様々な方法で彼らが光を背負った存在になるようにしたのである。そして天使たちを照らし出すこの光は——神自身(Сам Бог)なのである。このような光は、まだエデンの園にいた頃最初に創造された人間たちも輝かせていたのだが、人間が墮罪したことによって神は彼らからこの光を奪ったのだった。しかし、神は人間から目に見える光は奪ったが、神の真実の光の照明を完全に奪い取ってしまうことはなかった。そして、人間の墮罪後も神は自身の聖霊によって、族長たちや預言者たちを通じて、神自身にかんする真実の啓示を与え続けた。そして、最終的には、真実の太陽——自分と同一である息子において、真実の知の光(умный Свет Истины)によって人間を照らし出したのである。このように、神性に見える光(Божественный зримый свет)が神の光の働きかけ(действие Божественного Света)である以上それは神自身(Сам Бог)なのであり、真実の知の光(умный Свет Истины)が神の言葉の働きかけ(действие словесное Бога)であるとする、それは神自身(Сам Бог)なのである。⁸⁵

讚名派を擁護したロシアの宗教哲学者たちは、基本的にクロンシュタットの聖イオアンやカフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの^{ロゴス}言キリスト論、キリスト中心主義を継承してはいない。彼らが讚名派から受け継いだのは、名前をエネゲイアとするアントニイ(ブラトヴィチ)の思想である。ロシアの宗教哲学者たちの「名前の哲学」の根幹をなすのはイデア論である。彼らは、「神の名前」をイデアの発出、あるいはその顕現を捉えたものとして解釈したのであった。

4. 20世紀初頭のロシア正教会における「神名論」

4.1. 聖宗務院の文書

讚名派が引き起こした論争に対して教会側が取り組まねばならなかったのは、カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの著書『カフカス山脈にて』とその信奉者の考えが「異端」であるか否かを検討することである。ロシアの聖宗務院は、1913年5月18日に『教会報知(Церковные Ведомости)』第20号誌上に「神の慈悲により、全ロシアを統括する神聖なる宗務院から、修道生活において苦行を積む純潔なる修道士たちへ」(以下、「純潔なる修道士たちへ」と略)という文書を公表した。この文書は、府主教アントニイ(フラポヴィツキイ)、大主教ニーコン(ロジジェストヴェンスキイ)、神学者C.B. トロイツキイらの「讚名派」についての聖宗務院への報告に基づき、若い修道士たちに「新たな教説(новое учение)」=讚名派の弊害について警告し、「新たな教説」の信奉者の改心を促すことを目的として作成されたものである。「純潔なる修道士たちへ」は、讚名派の思想を教会の伝統的な教義に悖るものとし、「神の名前自身が神である」というカフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオン、アトス山のスキマ修道司祭アントニイ(ブラトヴィチ)らの言説に反駁している。また、「神の名前」に関する教会の正統な見解とは如何なるものであるか

⁸⁵ Там же. С.22.

が述べられている⁸⁶。

近頃出現し、多くの正教信者、修道士、そして世俗の者たちを困惑させているところの、最も甘美なる主イエスの名前にかんするスキマ僧イラリオンの教説は、聖宗務院において綿密な分析の対象となった。⁸⁷

「純潔なる修道士たちへ」を読むと、この文書には「新たに現れた教説（новоявленное учение）」の詳細な叙述、およびそれが「非正教的なもの（неправославие）」であることの全ての証明論が収められているわけではないが、イラリオンとブラトヴィチの著作において問題とされる本質的な点については十分な指摘がなされている。この文書の筆者は、『カフカス山脈にて』は初版が刊行された時から多くの霊的経験の深い信者から「疑わしきもの」とされたと主張している。ここではさらに、幾つかのロシア北方の有名な修道院においては当地の長老たちによってイラリオンの著書を読むことが禁じられたと述べられているのだが、いずれも典拠は明示されていない⁸⁸。

聖宗務院の文書「純潔なる修道士たちへ」においてイラリオンの著作の「誤り」は、次のように要約されている。すなわち、イラリオンの著作『カフカス山脈にて』は、当時の修道制において軽視されがちである「知の営み（умное делание）」＝「イエスの祈り」の不可欠性について述べた書籍である。『カフカス山脈にて』で語られる「知の営み」＝「イエスの祈り」がイラリオン自身の修道体験に由来するのは明白であるとはいえ、その修行自体が不明瞭な直感と憶測においてなされた⁸⁹。イラリオンは、「イエスの祈り」の不可欠性を叙述することだけでは満足せず、それに哲学紛いの説明を付与するという誘惑に屈し、彼自身「教義（догмат）」と称するものを捏造した。その教義とは、東方正教会の歴史上、どこにもお目にかかったことのないようなものであり、神の名前に対する信仰を高めることもなく、「イエスの祈り」の伝統をより堅固なものとすることもなく、むしろその逆であった⁹⁰。

続いて、同文書では、東方正教会における「イエスの祈り」とはそもそも何であるかが定義される。「純潔なる修道士たちへ」の筆者によると、「イエスの祈り」とは、新約聖書における「ダビデの子よ、わたしを憐れんでください」（ルカ 18：38-39）という盲人の神への呼びかけである。この祈りの実践者は、主である神の恩寵に与り、それを味わうまでは休むことなく神への呼びかけを続ける。東方正教会の教えでは聖霊の恩寵があるところに霊の実りがあり、ある修道士が述べているように、神のいるところに全ての良きものが

⁸⁶ この文書に筆者名は記載されていない。主教イラリオン（アルフェエフ）はこの文書の筆者を当時のフィンランド大主教、のちのモスクワ総主教であるセルギイ（ストラゴロツキイ）としている。Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Т. 1. С. 533. См. ещё.Одинцов М.И. Патриарх Сергей. Жизнь замечательных людей. Серия биографии. М.,2013.

⁸⁷ Послание Святейшего Синода. Божию милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям, во иночестве подвижающимся // Начала. №.1-4. Имяславие. М., 1995. Вып. 1. С.43.

⁸⁸ Там же. С.44.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же.

あり、そこに神の支配がある⁹¹。しかし、「イエスの祈り」という祈祷法の「行為」の結果として自動的に修行者が恩寵を得るというわけではない。「イエスの祈り」が信者を霊的に養育する東方正教会において重要な祈りであることに疑いの余地はないが、恩寵が与えられるのかそうでないかは全て神の裁量によるものであり、それは特定の行動によって導き出される帰結などでは断じてない。さて、以上のような東方教会の聖師父(教父)の教えと照らし合わせるとカフカス山脈のイラリオンやアトス山のアントニイ(ブラトヴィチ)の思想はどうなるだろうか。聖宗務院の分析では、イラリオン及びその追従者は、次のような説を唱えているという。すなわち、「イエスの祈り」は救済をもたらすものである、何故なら、イエスの名前それ自身が救済をもたらすものであり、他の全ての神名と同様に、イエスの名前には神自身が分かち難く臨在しているのである(не раздельно присутствует Бог)。このようなイラリオンらの言説は、「神の名前の無意識的な反復も効果をもたらす」といった誤った考えに行き着くものであり、実際アントニイ(ブラトヴィチ)の著作ではそのように書かれている⁹²。また、ブラトヴィチは、神の名前の音と文字自身が神の恩寵に内属するものだと主張している⁹³。「純潔なる修道士たちへ」によると、まさにここに問題がある。つまり、名前に「音」や「文字」を与えるのは人間の側の作業であり、もしそれらと神が分かち難く結びついているとするのなら、神の認識行為は、人間の側に神を従属させることになってしまう。このような錯乱した「教義」を提唱することは神の冒瀆である⁹⁴というのが聖宗務院の讃名派に対する姿勢なのである。

このような危険な考えによって、新たな教説は苦行者自身にとっても、「知の営み」自身にとっても少なからず危険なものとなっているのである。もしも、神の恩寵が既に神の名前の音と文字自身に内属するものであるなら、もしも、私たちが発音する神の名前自身、あるいは私たちが知性の中に保つ神のイデー自身が神であるのなら、知の営みにおいて第一の場所を占めるのは既に神への呼びかけではなく、私たちの心と知性を神へと上昇させること(私がもう半ば強制的に心と知性に保っているあのお方を何のために呼ばなくてはならないのか?)でもなく、むしろ祈りの言葉の反復それ自身、知性の中で、あるいは機械的な祈りの言語の上での繰り返し行為自身になってしまう。⁹⁵

19世紀末に登場した「イエスの祈り」について論じた教会文献『巡礼者の告白物語』の校閲者であり、東方教父の祈りの著作選集である『フィロカリア』のスラヴ語版『ドブロトリュービエ』を現代ロシア語に訳出した⁹⁶聖フェオファン・ザトヴォールニクは、「イエスの祈り」が外面的な形式主義に墮してしまふことのリスクについて警告を発していた。彼がしきりに強調していたのは、信者がどのような意識、心持ちで祈るかという「神に向かう姿勢」の重要性であった。聖フェオファンの考えでは、知性と心を神へと向けることが「イエス

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С.45.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же. С.45-46.

⁹⁶ Добротолубие. Перевод с греческого Святого Феофана Затворника. В 5 т. Издание Сретенского монастыря. М., 2004.

の祈り」の本質である。上記の引用において聖宗務院は、聖フェオファンと同様に「イエスの祈り」への過度の没入によってその祈りの内的本質が忘れられてしまう可能性に危惧を表明しているのである⁹⁷。

「純潔なる修道士たちへ」の著者は、アトス山のアントニイ（ブラトヴィチ）が自らを「タボル山の光」をめぐる神学論争における聖グレゴリオス・パラマスの側に立つものであるとし、讃名派を異端であると糾弾した当時のロシア正教会をヴァルラームになぞらえていたことについて触れている。その部分では緻密なロジックによる讃名派の言説への反駁が試みられており、その点は主教イラリオンが先行研究で語ったところの、「スコラ哲学的」な言説であると言えなくもない。以下にアントニイ（ブラトヴィチ）による聖グレゴリオス・パラマス思想の解釈に対する聖宗院の文書の主張をまとめておこう。アントニイ（ブラトヴィチ）は、カフカス山脈のイラリオンの教説を継承し、「神の名前は神自身である（Имя Божие есть Сам Бог）」とし、その正統性を証明するために聖グレゴリオス・パラマスの思想を援用した。アントニイ（ブラトヴィチ）は、「神の名前（Имя Божие）」は「タボル山の光（фаворский свет）」と同様に神の「エネルゲイア（энергия）」であると論じた。その理論からすると、「神の名前は神自身である」のだから、「神の名前」である神の「エネルゲイア」は神自身であるということになる。しかし、ここには明らかな誤謬がある。聖グレゴリオス・パラマスは、タボル山上でイエス・キリストが弟子たちに現わした神性の光である「エネルゲイア」を「神（Бог）」と呼んだことは一度もなく、それを「神的なるもの（Божество）」と称していた。両者の表現の差異は、次のような文章にすると分かり易い。①「キリストは、タボル山上で自らの『神性』を現した（Христос на Фаворе явил Свое Божество）」②「キリストは、タボル山上で『神』である自らを現わした（Христос на Фаворе явил Своего Бога）」聖グレゴリオス・パラマスは、「光」や「炎」といった神性のエネルゲイアは神の本質と切り離せないものであるが、「神そのもの」ではないと教えている。従って、キリスト教の教義において正しいのは①の方なのであり、②のような発想はでたらめ（бессмыслица）であり、神に対する悪罵（хула）である⁹⁸。

「神（Бог）」という言葉は、人格（Личность）を表し、一方、「神的なるもの（Божество）」とは、神の特徴（свойство）、質（качество）、そして本性（природа）を意味する。このように、もし神の名前をエネルゲイアであると認知するのなら、神の名前は神（Бог）ではなく神的なるもの（Божество）と呼び得るだけであり、ましてや、新たな教説の提唱者たちがしているようにそれを「神自身（Бог Сам）」などと言うことは不可能である。⁹⁹

聖宗務院の文書「純潔なる修道士たちへ」における聖グレゴリオス・パラマスの思想の解釈には分かりにくい部分もある。この文書では、アントニイ（ブラトヴィチ）は神のエネルゲイアと被造物の世界に現れた神のエネルゲイアの恩恵、賜物（плоды）を混同していたと述べられているが、この、神のエネルゲイアそのものと神のエネルゲイアの恩恵、

⁹⁷ См.: Из писем Святого Феодана. М., 1991.; По учению святого Феодана Затворника. О непрестанной молитве. Составитель Игумен Феодан (Крюков). М., 2001.

⁹⁸ Там же. С.46.

⁹⁹ Там же.

賜物の「区別」が聖グレゴリオスのどの著作のどの箇所を典拠にしているのかは記されていない。また、この「区別」を説明するためのたとえ話も少し変わっている。そのたとえ話によると、イエスの弟子である使徒たちは、タボル山上で神のエネルゲイアであるイエス・キリストの神性の光に浴し、神の言葉を聞いた。彼らは後にタボル山で見聞きしたことを多くの人々に述べ伝えたが、使徒たちによって教会に伝承されたタボル山上の啓示は、被造の世界に顕現した神のエネルゲイアの恩恵、賜物（плоды）であって、神のエネルゲイアそのものではないということである¹⁰⁰。このような表現からは、当時のロシア正教会においてはまだ聖グレゴリオス・パラマスの静寂主義の理解が確固としたものではなかったのではないかと、との疑念が生じてしまう。文書では、神のエネルゲイアそのものと神のエネルゲイアの恩恵、賜物を同一視するということが、神自身の言葉と教会における信者たちの祈りを、さらには人間が神について語った言葉を混同することに他ならないとされている。讃名派が犯したこのような誤りは、もはや「被造物の神格化（обоготворение твари）」であり、「汎神論（пантеизм）」と呼ぶべきものだということである¹⁰¹。

「純潔なる修道士たちへ」においては、文字や音声を与えるというかたちの神の「名付け」行為は、人間の側の作業であると解釈されている。文書の主張では、聖書には「あなたのお名前（имя Твое）」、「主のお名前（имя Господне）」といった様々な神の呼び名があるが、これらは記述上の表現であって、人間が文字や音によって記録したそれらの名前そのものが神であるわけではない。人間の側からの神の「名付け」行為は、あくまで人間の言語活動であり、そこで使用される神の名前が神自身であるわけではない、ということである。ここで文書の筆者は、新神学者シメオンの言葉を引用する。すなわち、「人間の言葉は流動的で空疎なものであるが、神の言葉は——生きているものであり、活動的である」。このように、聖宗務院の文書では「神の言葉」と「人間の言葉」の区別が強調されているのである¹⁰²。ここで生きた活動的な存在である神の言葉の例として挙げられているのが、天地創造における『『光あれ。』こうして光があった』（創 1:3）という父である神の言葉であり、新約聖書におけるロゴスである神、子である神の受肉（воплощение）である。文書の筆者は、讃名派のように、人間の口から出た神についての言葉を神の口から発せられた言葉に由来するものとしてはならないとしてこの部分をまとめている¹⁰³。彼によれば、アントニイ（ブラトヴィチ）による神の名前論は、聖グレゴリオス・パラマスの思想の誤った解釈であり、ブラトヴィチに見られる「被造物」と「神的なるもの」の混同は、既に被造物の神格化であり、汎神論だということである。

「純潔なる修道士たちへ」の筆者は、讃名派の修道士が典拠とした「神の名前は神自身である」という表現を用いたクロンシュタットの聖イオアンの思想にも言及している。聖宗務院の文書は、ロシア中で読まれている聖イオアンの著作から誤った考えを引き出したのはカフカスのスキマ僧イラリオンとその追随者だけであると断言している。ここで、聖宗務院側の「神の名前は神自身である」という聖イオアンの言辞の解釈が披瀝される。それによると、私たち人間が神に祈り、呼びかけるとき、私たちの心の中、意識の

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же. С.47.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С.48.

中では私たちが発した神の名前と神自身は分ち難く結び付ついている。しかしこれはあくまで意識上の現象であり、意識の外で神の名前と神自身が同一視されることはない。また、神の名前そのものに奇跡を成就する力があるとするのも讃名派による曲解である。神の名前は、信者の信仰心によって奇跡を起こすのだから、「奇跡（чуда）」という「結果」を期待して神に祈るというのは不信仰の表れである。このように、ここでも「神に向かう姿勢」を無視した神の名前の呼びかけが危険視されているのである¹⁰⁴。

聖宗務院の文書は、以上に見てきた讃名派の「新たな教説」に対する見解を総合し、東方正教会において神の名前に対する崇敬を以下の三点に整理している。

- ① 神の名前は神聖なものであり、崇敬されてしかるべきものである。何故なら、それは、あらゆる恵みの源泉であり神聖な存在である神の、言語による表示だからである。神の名前は神的なものである。何故ならそれは神にかんすることを私たちに語りかけ、私たちの知性を神へと上昇させるからである。祈りにおいて、特に「イエスの祈り」において神の名前は神自身と不可分なものとしてあり、あたかも両者は同一のものようである。しかしそれはあくまで人間の心の中でのことである。神の名前とはただの名前であり、神自身でも神の特性でもない。ある物体の名称がその物体そのものではないのと同様に、神の名前を「神的なるもの（Божество）」とも「神（Бог）」とも呼んではならない。神の名前は神のエネルゲイアではない。
- ② 神の名前は、信仰心をもって祈るときに奇跡を成すが、それは「祈りそのもの」の帰結ではなく、神の名前を呼ぶという行為そのものに神的な力が宿っているということもない。神は私たちの信仰心を見ている（マタ9:2）のだから、祈りの機械的な反復が効果をもたらすなどということは断じてない。
- ③ 東方正教会における神聖な機密は、それを行う者の信仰心によるのではなく、神の名前を唱えることや神の名前を表記することによるものでもなく、聖なる教会の祈りと信仰によって成し遂げられるのである。¹⁰⁵

以上のように、聖宗務院の文書「純潔なる修道士たちへ」は、讃名派の過ちを論理的に分析し、東方正教会の教義における「神の名前」の再定義を試みている。文書の最後では、同書の著者自身が上記の三点のまとめに対して「東方正教会の信仰、聖師父たちの信仰、使徒たちの信仰とはこのようなものである」と高らかに宣言し、ロシアの修道士たちに対して、「この文書を読むように」と勧めている。さらに、イラリオンとブラトヴィチを「間違った考えを持つ人々（инакомыслящие）」と称した上で、誤りを正すのであれば教会は彼らと和解する意思があるとも述べている¹⁰⁶。

聖宗務院の文書の特徴は、讃名派に対して「異端（ересь）」という単語を用いていない

¹⁰⁴ Там же. С.48-49.

¹⁰⁵ Там же. С.50-51.

¹⁰⁶ Там же. С.51.

点にある。ここで同派を称する言葉として挙げられているのは、「新たな教説 (новое учение)」、「新たなドグマ (новый догмат)」、「非正教的なもの (неправославие)」、「被造物の神格化 (обоготворение твари)」、「汎神論 (пантеизм)」、「間違っただけの考えを持つ人々 (инакомыслящие)」である。これらの表現は間接的に讃名派を「異端」と呼んでいるようなものなのだが、この文書自身は、異端として同派の修道士たちに罰を与えると恫喝する類のものではなく、あくまで彼らの「間違っただけの考え」の訂正を要求するものなのである。この文書の問題点として、次のことが指摘できる。すなわち、「純潔なる修道士たちへ」は、教会側の「正統な」聖グレゴリオス・パラマスの「神のエネルゲイア論」の解説を試みておきながら、聖グレゴリオスの著作の典拠を示していない。同文書は主に聖書の言葉を基盤にしており、聖師父(教父)の教説として引用されているのは新神学者シメオンであり、聖グレゴリオスではない。それ故に、「純潔なる修道士たちへ」における聖グレゴリオス・パラマスの「光の神学」の解釈が妥当なものであるかどうかについては議論の余地があるといえる。

4.2. 府主教アントニイ (フラボヴィツキイ)

府主教アントニイ (フラボヴィツキイ)¹⁰⁷は、ロシア正教史にその名を刻んだ宗教指導者、神学者、説教者であり、教会著述家として数多くの論文、説教の言葉を残している。府主教アントニイの名は、歴史的に見ると主として以下の2点で注目される。①1917年、200年間廃止されていた総主教制が復興されるに際して総主教の候補者の一人であった。②在外ロシア正教会の指導者として数奇な運命を辿った¹⁰⁸。本稿は、①の前の時期を扱うものであるが、そこで府主教アントニイは、「神の名前」を神聖視する讃名派の修道士たちの主張を異端的言説として厳然たる態度をとったのである。

府主教アントニイは、本稿4.3で取り上げるC.B. トロイツキイとは異なり、ロシア思想史研究上の一定の評価を受けている。B.V.ゼンコフスキイは、『ロシア哲学史』(1949-50年)において、彼の思想を、ロシア(正教)のタイプのスコラ哲学(русский (православный) тип схоластики)の潮流に位置付け、「人間主義(антропологизм)」と規定している。それは、府主教アントニイが世界における神の内在性を重視したことによる¹⁰⁹。П.エフドキーモフは『ロシア思想におけるキリスト』(1970年)において、府主教アントニイは、自身の思想を「倫理的-一元論(monisme moral)」と称していたと指摘している。府主教アントニイの思想を「倫理主義者の学派(L' École moraliste)」、「敬虔主義的心理主義(psychologisme fortement piétiste)」と規定している。府主教アントニイの思想において特徴的なのは、倫

¹⁰⁷ См.: Каплин, А.Д. Предисловие. // Митрополит Антоний (Храповицкий). Сила православия. М., 2012. С.5-27.

¹⁰⁸ 在外ロシア正教会と府主教アントニイの関係については、近藤喜重郎の一連の研究を参照した。近藤喜重郎『在外ロシア正教会の成立——移民のための教会から亡命教会へ』成文社、2010年；近藤喜重郎「キリスト教から見た戦争：アントニイ(フラボヴィツキイ)の第一次大戦観」『文明研究』第31号、東海大学文明学会、2012年、1-21頁。

¹⁰⁹ Зеньковский В.В., История русской философии. Paris, 1948; М., 2011. С. 533-560. なお、『ロシアの哲学者 19世紀-20世紀の100年』の府主教アントニイの項目は、大部分がゼンコフスキイの同論に依拠している。СМ.: Храповицкий Антоний, митрополит // Философы России XIX-XX веков столетий. М., 1995. С.638.

理主義的な視座を教義神学^{ドグマ}に導入したことである。エフドキーモフは、府主教アントニイの贖罪論に注目するが、同論をゲツセマネの園に留まる未完成の研究と厳しく評価している¹¹⁰。А.Ф.ザマレーエフは、『ロシア宗教哲学：11-20世紀』（2007年）において、府主教アントニイの思想について「哲学的人義論（*философская антроподицея*）」の文脈（全一哲学（*философия всеединства*）と対比される）で言及している。ザマレーエフは、府主教アントニイが論考『贖罪の教義』（1917年）¹¹¹で、アダムの原罪を人類は継承していない、と主張した点を重視し、彼の思想を次のように整理している。すなわち、府主教アントニイは、救済を神との協働によって神を義認する（神義論（*теодицея*））ではなく、個別の人間が勝ち取るもの＝人間の義認（人義論（*антроподицея*））と解釈していたということである¹¹²。エフドキーモフとザマレーエフの研究には40年近くの隔りがあるが、いずれも府主教アントニイの『贖罪の教義』（1917年）で展開された贖罪論に彼の教義神学^{ドグマ}の特徴を見ている。これは、宗教教育機関におけるスコラ哲学的贖罪論の批判ともいえよう¹¹³。

主教イラリオン（アルフェエフ）は、『教会の聖なる秘密』において府主教アントニイの讃名派の修道士に対する無理解を主張しているが、彼の讃名派論『神聖なる正教と神を神格化する異端』（1916年）¹¹⁴は取り上げていない。主教イラリオンは、府主教アントニイがスコラ哲学的、プロテスタント的合理主義的な精神の神学教育を受けていたため、アトス山で培われた静寂主義のような東方正教会の神秘主義の伝統を理解しなかったとし、彼のキリスト教思想を「倫理主義者の心理主義（*моралистический психологизм*）」¹¹⁵と称している。ここでは、主教イラリオンが参照しなかった『神聖なる正教と神を神格化する異端』でなされた主張の要点を挙げておく。同書は、聖書の記述と教父学に依拠した異端としての讃名派告発である。先行研究で主教イラリオンは、東方正教会の伝統的祈祷法「イエスの祈り」に関連した神秘主義を府主教アントニイは理解しなかったとしている。しかし、彼は東方正教会の修道靈性における「イエスの祈り」の重要性を認めたくえで讃名派反駁を行っているのである。府主教アントニイは、時代背景として、人々が安易な神への接近を志向していることを指摘し、その一例として鞭身派（*хлыстовщина*）を挙げ、讃名派も同派と同様であると喝破する¹¹⁶。カフカス山脈のスキマ僧イラリオンについては、以下のようにまとめている。

¹¹⁰ Paul Evdokimov, *Le Christ dans la Pensée Russe*, Paris, 1970; 2011. pp. 122-126. 邦訳は、P. エフドキーモフ著、古谷功訳『ロシア思想におけるキリスト』あかし書房、1983年、209-215頁。

¹¹¹ 論者は、次の版を用いた。Митрополит Антоний (Храповицкий). Догмат искупления. М., 2001.

¹¹² Замалева, А.Ф., Русская религиозная философия XI-XX вв. СПб., 2007. С.165-166.

¹¹³ 府主教アントニイが『贖罪の教義』で参照している、修道司祭タラシイ（クルガンスキイ）のカンディダート論文『古い時代のロシア神学における転機』（1899-1900年）を見ると、「ルブリン合同」以降の「カトリック的なもの」との対峙によって、「正教的なるもの」を思索せざるをえなくなった当時のロシア正教会の状況が推察される。См.: Иеромонах Тарасий (Курганский). Перелом в древнерусском богословии. М., 2003.

¹¹⁴ Митрополит Антоний (Храповицкий). Святое Православие и имябожническая ересь. М., 2013. Репринтное издание (оригинал: Харьков. 1916.)

¹¹⁵ Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т.1. С.481-491.

¹¹⁶ Там же. С.81.

- ① イエスの固有名については、何故神の名前のうちイエスの名前のみを高位とするのか？という疑問を發する。例えば、「イエスの祈り」の唱句は「主イエス・キリスト、神の子、罪びとなる我を憐れみたまえ」だが、何故「神の子」ではなく、人間につけられる「イエス」という名前を特別視するのか。さらに、神の第二位格の固有名のみを重要視するのは何故か。神は至聖なる三位一体であり、「神（Бог）」、「三位一体（Троица）」、「神の子（Сын Божий）」、「聖霊（Святой Дух）」等が至高の神の名前である。神の第二位格を表す「神の子」は、イエス・キリストがこの世に生まれる以前から存在したであろう。¹¹⁷
- ② 「イエスの祈り」の功德については、次の通りである。すなわち、カフカスの隱修士スキマ僧イラリオンは、「イエスの祈り」がいかに有用であるかを主張するために『カフカス山脈にて』を著した。しかし、『ドブプロトリュービエ』に収録された教父の教えとは異なり、この祈りの効用についての説明に、「イエスの名前は神自身である」という迷信を案出した。そして結果的に「イエスの祈り」の価値を下げたのである。¹¹⁸
- ③ 「イエスの祈り」における「神との一致」については、金ロイオアンをイラリオンは「祈りで唱える『イエス』の名前と修行者が一致すること」の根拠に用いているが、これは誤りである。金ロイオアンは、祈りにおいて「主」と修行者の「心」の二つが一つになると述べている。しかしイラリオンは、「心」の代わりに、「主」と「名前」が一つになると主張するのである。これは名前を神格化する異端である。

だから、金ロイオアンは、そこでは、イエスの名前と、彼自身と、人間の心が、三つで一つになるなどとは言っていない。彼が言っているのはただ以下のことである。すなわち、主である神と、心の二つが、一つになるという。イラリオンは、人間の心の代わりに、イエスの名前を配置するのである。¹¹⁹（府主教アントニイ（フラポヴィツキイ）『神聖なる正教と神名論の異端』より）

アントニイ（ブラトヴィチ）の主張については、府主教アントニイはイラリオンよりもさらに辛辣に批判し、意識的な虚偽の教説であるという意見を提示する。彼によれば、それは靈的經驗を欠いた単なる口論、すなわち、「スコラ哲学」なのである¹²⁰。興味深いのは、讚名派の反対派に付与されがちな「スコラ哲学」という言辭を府主教アントニイが讚名派駁論に用いている点である。彼の贖罪論では静寂主義で重視される「タボル山の光」や「キリストの復活」よりもゲツセマネの園におけるイエス・キリストの苦悩に寄り添っていくキリスト者の姿勢が核となるが、それをカトリック的と一方的に断じるのは早計であろう。いずれにせよ、讚名派と反対派のどちらが「正教的」であるのか、という議論に際して引き合いに出されるのがカトリック神学なのであった。

¹¹⁷ Митрополит Антоний (Храповицкий). Святое Православие и имябожническая ересь. С.1-3.

¹¹⁸ Там же. С.78.

¹¹⁹ Там же. С.3-4.

¹²⁰ Там же. С.82.

神とは何であるか？神は永遠の、全ての恵みの、全知の、遍在する霊であり、それに、本質として一つでありながら、ペルソナにおいて三つである。つまり、イエスの名前は言葉ではなく、名前でもなく、ペルソナにおいて遍在の、恵みの、三位一体ではないのか？理性を欠いた人間以外誰がこのようなことを繰り返すことができるのだろうか？¹²¹

4.3. C. B. トロイツキイ

続いて、より論理的に構築された讃名派駁論として、前出の聖宗務院の文書にもその見解が反映されていたキエフ神学アカデミー出身の神学者 C.B. トロイツキイ (1878-1972) の論考を考察する。彼もまた、讃名派問題との関わりによってロシア正教史に名前を刻んだ者の一人である。ここで扱うトロイツキイの論考は、『教会報知』誌の第 37 号 (1913 年～) から 52 号にかけて付録として掲載された『神の名前に関するニュッサの聖グレゴリオスの教説と神名派』というものである¹²²。この資料についても主教イラリオンは言及していない。ニュッサの聖グレゴリオス (335-395 頃) は、カッパドキア三教父の一人であり、旧約聖書のモーセの生涯を神への一致に至る修道者の道行き象徴、模範として描いた『モーセの生涯』や愛である神を旧約聖書の雅歌の言葉に観想する『雅歌講話』といった著作で知られている¹²³。トロイツキイのこの論文は、ミーニュ教父全集のロシア語版におけるニュッサの聖グレゴリオスの『エウノミオス駁論』を主な典拠とし、キリスト教における「名前 (имена)」の定義付けを試みている。同論文でトロイツキイは「神の名前は神自身である」という言説は、「名前」を神によって開示された存在であるとしたアレイオス派やエウノミオス派¹²⁴と同じく誤った認識であると断罪する。これら異端の説によると、全ての神の名前は物質にかんする神のイデー自身を表現し、個物の本質自身を言い当てるものであるが、このような思想は異教に起源を持つものであり、ギリシア哲学、特にプラトンとアリストテレスの思想に類似している。この説では、名前は個物の創造、さらには人間の創造に先立って存在していたとされる。神による個物の「創造 (создание)」という業は、個物の本質を表す名前を神が発音したときになされたということである。個物に付けられる全ての名前は神によって人間に開示されたものであり、神はそもそもの初めから個物にはそれに相応しい名前を付けており、恵み深き神は人間の魂に個物の名前を埋め込んだのである。この神の恩寵により、私たち人間は個物の的確な認識に至るのであり、個

¹²¹ Там же. С.84.

¹²² 本稿では、書籍の形にまとめられ、「聖イリヤ図書館シリーズ」の中の一冊として 2002 年にクラスノダールで刊行されたものを使用した。Троицкий С.В. Учение Св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар. 2002.

¹²³ ニュッサのグレゴリオス著、大森正樹他訳『雅歌講話』新世社、1991 年；ニュッサのグレゴリオス著、谷隆一郎訳『モーセの生涯』(『キリスト教神秘主義著作集 1 ギリシア教父の神秘主義』教文館、1992 年、所収)、参照。

¹²⁴ エウノミオスは 335 年頃カッパドキアに生まれたと推測されている。彼は父と子の非類似 (アンホモイオス) を支持してアンティオキアを追放される。357 年頃司祭に叙階され、360 年にキュジコスの司教に任ぜられるが、アレイオス主義への熱心な傾倒ぶりが市民に非難され、追放される。コンスタンティノーブルで非類似 (アンホモイオス) 派の結成に尽力し、やがてその集団の指導者となり、同派は「エウノミオス派」と呼ばれるようになった。小高毅編『原典古代キリスト教思想史 2 ギリシア教父』教文館、2000 年、113-119 頁参照。

物の名前の中にその物質の本質を理解することができるというのがアレイオス派やエウノミオス派の教説だということである。しかし、これに対してトロイツキイは次のように述べる。ニュッサの聖グレゴリオスの思想によると、名前は神を起源とするものではなく、人間理性の「発明、考案 (изобретение)」という能力、さらに言えば、「虚構 (измышление)」を創り上げる能力の産物なのである¹²⁵。

ニュッサの聖グレゴリオスの教えに準じるならば、名前とは、人間が持つ未知なる存在を解明する能力に由来するものである。人間は、自らが直面する存在、現象を、名前を付けるという方法で理解するのである。人間が名付けという行為に際して用いる「言葉 (слово)」や「音 (звуки)」というものは私たちの「知性 (ум)」によって考案された。キリスト教の教義では、人間は「霊 (дух)」と「肉体 (тело)」から成る存在である。肉体的な存在でもある私たち人間は、名前という虚構を生成するときもこの物質的な世界の条件に限定されてしまう。言葉は人間の知性から生まれたものであるが、理性それ自身は肉体的なものではなく、私たちの感覚的な器官を通じて創り出される。つまり、物質的な世界に住む私たちは、その物理的な法則に従い、「音」や「文字」によって表象される言葉によって事物に名前を付けるのである。もし名前を神が人間に与えたものとするならば、そこには矛盾が生じる。何故なら、霊的な存在である神には物質世界のものである音や文字に依存する必要など全くないからである¹²⁶。トロイツキイは次のようにまとめている。すなわち、人間は常に自然にはない虚構を創出するが、神によって創造された世界にそれらは存在しないものなのである。人間が神の被造物であるように、名前は人間による虚構である。

全ての名前は事物の「シンボル (символы)」であり、「記号 (знаки)」あるいは「印 (клейма)」である。それらは、人間の虚構を生み出す能力によって事物に付与されたものであり、**それ自身は事物そのものとは何の関係も持っていないのである。**¹²⁷ (強調は原文)

トロイツキイは、ニュッサの聖グレゴリオスの教説に依拠しながら、名前というものはいかなる本質性も持ち合わせていないことを強調する。彼の考えでは、事物に付けられる名前には本質性も実在性もなく、それらは人間の声による発音や発語によって構成されているだけの存在である。名前は人間の会話や手紙等に実在しているように見えるが、それらはやがて消えてしまう刹那的なものであり、名前が神の創造物であるなら、それらを構成する音や文字も消えることのない普遍的な存在でなければならない¹²⁸。それでは、何故名前のような「記号」を人間は必要とするのだろうか？この疑問にもトロイツキイは答えている。人間が名前を用いることには個人的な原因と社会的な原因がある。前者としては、人間は眼前の事象を認識するが、それらを自身の記憶にあるものと区別するために記号が必要とされるという点が挙げられる。後者としては、次のことが指摘出来る。私たち人間は知性を有するが、物質的な世界に存在しているため、名前や言葉といった物理的な原理(霊的な原理ではなく)に従ったかたちでしか知性の相互の交わりを保つことが出来ない。

¹²⁵ Троицкий С.В. Учение Св. Григория Нисского об именах и имябожники. С.5-7.

¹²⁶ Там же. С.8-9.

¹²⁷ Там же. С.9.

¹²⁸ Там же.

つまり、名前や言葉は人間がお互いの思考を交流させるための道具なのである。これに対して、「天使たち (ангелы)」のように肉体を有しない霊的な存在は、名前も言葉も一切必要としないのである。以上のように、ニュッサの聖グレゴリオスの教えに従うならば、人間の虚構を創出する能力が名前の源泉であり、神が創造したのは名前ではなく、名前の創り手である人間の「知性 (ум)」の方であるとトロイツキイはまとめている¹²⁹。

トロイツキイの論文において名前という存在の解釈は、動物と人間の区別、さらには人間と神の区別という文脈でも語られる。トロイツキイによると、神が動物を自主的に（本能によって）動けるようにしたように、私たち人間は自身の希望を声による発話、発音によって表明する能力が授けられており、その本性に則って、私たちは様々な音の違いを使い分けながら「対象物 (предметы)」にそれに適した名前を与える。つまり、音や言葉によって事物に名前を付けるという能力は、人間のみを与えられた特権的なものだということである¹³⁰。トロイツキイの解釈では、名前の原因を神に帰するということはキリスト教における神についての教えに反する。名前を発音するためには発声器官が必要であり、ある人物の口から出た名前を聞くには聴覚器官が不可欠であるが、これらの肉体的な器官は神の属性ではない。何故なら、神の属性を表す形容辞は、「非物質性 (нематериальность)」、「単純性 (простота)」、「永遠性 (вечность)」といったものだからである。物質的世界に住む私たち人間は、「口」や「耳」といった名前を用いたコミュニケーションに必要な身体器官を備えているが、これらは「形態 (форма)」を持つものであり、「複雑性 (сложность)」に属するものである。エウノミオス派が主張するように、もし名前が神を起源とするものであるなら、神もまた人間と同様に発声器官を有していることになり、無限の存在である神に特定の形態を与えることになってしまう。形態は肉体の特性であり、肉体は不可避免的に複雑性を帯びることとなるが、この複雑性という属性は、神とは相反するものなのである¹³¹。トロイツキイの解釈によるニュッサの聖グレゴリオスの教説によれば、名前という存在そのものは下記のように定義出来る。

名前は、私たちの知性の活動を助けるものだが、それと同時に私たちの不完全さの表明ともなってしまう、そこから、人間は事物それ自身があるようにはそれを認識できないという結論が導き出される。名前は事物の本質ではなく、それらに付された単なる記号、シンボルである。それに加えて、記号は、事物が実際に存在するようには事物それ自身を表すことが出来ず、それは単に事物にかんする私たちの認識であり、事物の私たちに対する働きかけを基盤に形成された認識に過ぎないのである。それ故に、名前が事物に先んじているのではなく、事物が名前に先行しているのであり、事物は名前の発生の原因なのであり、「事物の本性そのものが音による表示を自身に引き寄せる」のである。¹³²

上の引用は、人間の限定された認識力では「物自体」を把握することは出来ないとしたドイツ観念論哲学の祖であるカント (1724-1804) の言説を想起させる。トロイツキイによる

¹²⁹ Там же. С.9-10.

¹³⁰ Там же. С.11-12.

¹³¹ Там же. С.12.

¹³² Там же. С.11-12.

と、神のみが事物それ自体を知っており、事物にかんする神の思考が存在を生み出す。従って、神は名前の創造者ではなく、存在そのものの創り手であり、人間は事物の創造者ではなく、それに付けられる名前の創り手だということになる。トロイツキイは、ニュッサの聖グレゴリオスの引用というかたちで、私たちが生み出す名前は、それが付与される対象の本性ではないと結論づけている¹³³。

名前全般についてのトロイツキイの見解は以上に見てきた通りだが、それでは「神の名前」はどのように解釈されているのだろうか。彼の論考「神の名前に関するニュッサの聖グレゴリオスの教説と神名派」の第2章は神の名前が分析の対象になっている。トロイツキイは、神の名前と被造物に付けられたその他全ての名前の間に線引きをすることは出来ないと述べている。その例としてトロイツキイは、福音書において神は「扉 (дверь)」、「パン (хлеб)」、「道 (путь)」、「牧者 (пастырь)」、「光 (свет)」等の被造物に付与される名前によって表現されていたという事実を挙げている。彼は、神の名前もその他全ての名前と同様に人間の理性＝発明する能力が起源であるとしている。また、民族ごとに神の名前が異なっているという点も、神の名前が神自身に由来するものではないことの証左であるという¹³⁴。トロイツキイによるこの指摘は言語学の範疇の議論であるともいえる。

神は永遠である。しかし、全ての神の名前は永遠ではなく、**名付けられる対象、つまり神と比較すると、それらは最近のものなのである**。全ての神の名前は人間が考え出したものであり、それらは人間が登場した時に生まれた。人間が現われるまでは如何なる神の名前も存在しなかったのである。¹³⁵ (強調は原文)

トロイツキイの思想において神の名前という存在は、人間における神の認識という問題と結びついている。彼はこの論文で、名前が成立する順序に固執している。トロイツキイによると、人間は「思考 **мысль**」だけでは全てに先立って存在している神を認識することは出来ない。そこで、神という対象を認識するために名前を用いるわけだが、この名付け行為は人間が行うものであるから、人間が使っている神の名前は人間の登場以前には存在しなかったものと解釈される。人間が認識行為において様々な名前を使うのはそれらが名付けられる対象にかんする何がしかを人間に伝えるからであるが、神は全ての知識を超越した存在であるため、名付けによって人間が神の本質を把握することは不可能である。人間は「真存在者 **Сущее**」等の名前によって神についての知識を蓄えているが、それらの神の名前は被造物の世界の形式によって付けられたものであり、神による人間の創造以降に存在するようになったということである。人間は神の本性 (**естество**) を把握するために言葉や音節を駆使して神を名付けるわけだが、神の本性はそれら全てに先んじており、同様に名前が事物より前の存在になることは理論上あり得ない¹³⁶。このことは、土地の開墾がそれを行う人間より以前に、水泳が泳ぐ人間自体よりも先に存在することが不可能であることに類似しているという。

¹³³ Там же. С.13.

¹³⁴ Там же. С.27.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. С.28-29.

トロイツキイは、神もまた人間と同様に名前を用いて認識を行っているなどとは考えてはならないと読み手に警告を発している。名前による認知とは被造物のなすことであり、霊的な絶対者である神は名前がなくとも自分自身を把握し、自分が何ものであるかも忘れることはない。唯一者である神は父において存在し、自分自身において父を眺め、聖霊は神の深淵を体感しており、自己認識に際して神は名前も言葉も全く必要としないとトロイツキイは論じている。全てを超越し、全てに先立っている神の本性は完全なものであるため、言語や音声などといった物質世界の不完全な様式は一切不要なのである¹³⁷。

神名形成の問題についてもトロイツキイは順序に注目して論を展開している。彼は次のように述べている。もし人間を創造するまで神はいかなる名前も有していなかったとするならば、人間は神が彼らに対して様々な働きかけを行った後のみ名前を形成することが出来たということになる。何故なら、私たちが思考によって神を認識するよりも前に神について説明することは不可能であり、私たちの思考は神の働きかけによって得た知識に基づいて認識を行うからである。この神の働きかけに先立つのは神の力であり、神の力の発現は神の望みのままに行われる。この神の望みは神の本性を基盤とするものである¹³⁸。人間による名付け行為に先立つものとして事物の活動（静止状態も含む）があり、人間はこれらの営みを見てそれに相応しい名前を事物に与える。つまり、名前とは名付けられる対象の影のようなものなのだ。それと同時に、人間が名前を用いて神を認識する前に神の活動があり、そこから得た知識を土台にして人間は神の名前を形成する。そのように考えると、順序的に名前が事物よりも先の存在であることはあり得ず、同様に神の名前も神よりも後の存在であるとしか言いようがなくなるのである。

以上のように、トロイツキイの見解では、名前一般の特徴は神の名前にも共通する。彼はニュッサの聖グレゴリオスに依拠しながら、神の名前が被造世界の物理的法則に則って生み出されたものであることを強調している。トロイツキイは、ある人間が神の名前を他者に表示するときには文字や音が必要であり、それを受容する者には視聴覚器官が不可欠となるが、両者はともに被造的存在だと述べている。他の全ての名前と同様に、人間が形成する神の名前は、人間によって発語されたとしても固定されることはなく、やがて空气中に分散してしまう。エウノミオス派が神の本質の表現であるとした神の名前は、発音された後は言語の形態を保つことが不可能となる¹³⁹。トロイツキイは神の名前と名前全般の共通点として、名前が名付けられる事物の本質（*сущность*）を表すことはないという点を挙げている。このように、讃名派のアントニイ（ブラトヴィチ）による静寂主義ヘシユカスムのエネルギー論を用いた神名論に対し、トロイツキイによるカント的な思考の枠組みを想起させる官許の正教の神名論が立ち塞がることになったのである。

神の名前は、その出自やそれが形成される条件だけではなく、名前が表示しようとする客体への関係においても他の全ての名前に類似している。私たちが見てきたように、名前は事物そのものを表示するものではなく、それは事物にかんする私たちの解釈（*представление*）なのである。それと同様に、神の名前が神自身を表すことがないのは

¹³⁷ Там же. С.29.

¹³⁸ Там же. С.30.

¹³⁹ Там же.

確実なことであり、それらは神の本性でも神の本質でもなく、私たち人間による神についての解釈なのである。¹⁴⁰

5. 結論

司祭オレグ・クリムコフが指摘しているように、讃名派問題の背景にはロシアでは19世紀後半に至っても、「思想としての静寂主義」^{ヘシユカスム}、「理論としての静寂主義」^{ヘシユカスム}つまり、学術上の考察対象としてのパラマスによる「神のエネルゲイア論」は未だ普及していなかった、という事情がある（「讃名派」の僧侶たちの多くは神学教育を受けていない者が多かったという事実も合わせて考慮する必要がある）¹⁴¹。この問題に関して、典院イオアン・エコンムツェフは、論文「静寂主義とルネサンス」において、静寂主義の学術的考察対象としての認識の始まりを19世紀半ばとし、これを「静寂主義の発見(открытие)」と呼んでいる¹⁴²。ピョートル大帝による総主教座の廃止以降、静寂主義の伝統は一端途絶えたかに見えた。讃名派の問題は、「19世紀のロシアで新たに発見された東方正教会の静寂主義の伝統に対して、信者はどのように向かい合うべきなのか？」という問いかけでもあった。

主教イラリオン（アルフェエフ）は、讃名派とその反対派（＝当時の正統な教会）の対立を、東方正教会の聖師父の教えに基づく修道思想（讃名派）とキエフ神学アカデミーのラテン的神学思想（反対派）の相克と捉えていたが、果たしてそうだろうか。確かに、スコラ哲学的な神学教育を受けた高位聖職者と、「砂漠の師父たち」の祈りの伝統を重視する隠遁者ではその依って立つ基盤が根本的に異なるようにも見える。本稿で考察したトロイツキイの名前論などは、教父（ニュッサの聖グレゴリオス）の言説に依拠してはいるが、きわめて理性的・合理的に「神の名前」という存在を捉えており、神秘主義とは異なった視座が貫かれている。また、反対派であった府主教アントニイ（フラボヴィツキイ）のように、讃名派に異を唱え、同派を積極的に非難した者の多くは神学に通暁しており、組織としての教会を重視していた。総主教制の復興に邁進した府主教アントニイ（フラボヴィツキイ）は、個人の自己完成を目指す「苦行」よりも、教会で行われる儀礼を通じた聖職者と信者たちとの間の有機的な結びつきの方が重要だとも考えていた。反対派（＝当時の正統な教会）における宗教上の志向と、カフカス山脈のスキマ僧イラリオンたちが熱中した全き孤独と静寂の中での神との直接の交わりを目指す隠遁生活は、時に緊張状態を引き起こす。これは、学問としての宗教より修業の実践に邁進した苦行者と、きちんとした神学教育を受け、教会組織を重視した聖職者たちとの間の齟齬であるとも言えよう。しかし、讃名派が異端であるのか否かはまだ正式に決定されていない。この点が解決されるためには、ロシア正教会が再び教会会議を開催し、聖宗務院の文書における「神の名前」の定義と讃名派の言説が今一度比較考査されなければならないからである。

讃名派を擁護した宗教哲学者たちは、「神の名前」を「神のエネルゲイア」とであると述べ

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ ここで司祭クリムコフが問題としているのは、学術上の研究対象としての静寂主義の認識、その始まりである。Олег Климов. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 27-38.

¹⁴² Игумен Иоанн Экономцев. Исихазм и возрождение. Исихазм и проблема творчества // Православие, Византия, Россия. Сборник статей. М., 1992. С. 168-170.

だが、当時の教会側の神名論においてこの主張は否定されている。聖宗務院の見解では、「音」や「文字」を用いて認識の対象物に「名前」を付けるという行為は、人間の理性に由来する。この理性は神によって生み出されたものであり、人間自身は神によって創造された。つまり、名前とは人間の創造以降に登場したものである。そして名前を表現する「音」や「文字」は被造物の世界に属する物質的なものであるため、この様式で形成された「神の名前」が神の本質を言い当てるといふことはありえない。何故なら、神は非被造^{つくられざるもの}の存在であり、非物質的な霊の世界に属するからである。つまり、神に名前を付けるという作業は人間の側が行うものであり、「神のエネルギー」ではない、というのが聖宗務院の神名解釈である。それに対し、「名前の哲学」の宗教哲学者たちは神の名前をあくまでアイデアの発出、あるいはそれを捉えたものと主張したのである。ここにこそ、プラトニズム的な「名前の哲学」と官許のロシア正教神学を分かちものがあるのではないだろうか。つまり、「名前の哲学」の構想は、官許の正教神学側が批判した讃名派による静寂主義の修道思想の影響下に成立したものなのである。

カフカス山脈の隠修士スキマ僧イラリオンの見解に対して、聖宗務院は、1913年の5月18日の文書で、神の名前と神自身には繋がりはないとした。ある物質の名称が物質それ自身ではないのと同様に、神の名前は神の本質を表現しておらず、神自身とも不可分の存在ではないと20世紀初頭の聖宗務院は主張したのである。主教イラリオン（アルフェエフ）が述べているように、この問題については、現在のロシア正教会でも結論は出されておらず、神の認識論上のアポリアであり続けている¹⁴³。つまり、ロシア正教徒の中にもスキマ僧イラリオンの言説の賛同者と反対者がいるという状態にある。20世紀初頭の聖宗務院と讃名派の修道士たちの神学的見解の相違を再考することは、ロシアの宗教思想、宗教哲学の「独自性」を抽出する上で不可欠である。この「独自性」は、静寂主義の受容の問題と分かち難く結び付いていたと筆者は考えている。

¹⁴³ *Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т.2.С. 196-215.*