

# ドストエフスキー・ノート(5)

## ——ゲツベルス、トマス・ア・ケンピス——

中村 健之介

今回は、「ドストエフスキー・ノート(3) 日本ロシア文学会講演」(『大妻比較文化 紀要7』)の追記である。

### 1. 『ヨハネ黙示録』の波紋

#### (1) ナチズムもまた『ヨハネ黙示録』の波紋

文学研究には、国や時代によって取り上げにくいテーマというものがある。

「反ユダヤ主義者ドストエフスキー」というテーマは、ソ連、現代ロシア、アメリカでは、それが一種の「踏み絵」となる状況があつて、論じにくいところがある。

私の論文「ドストエフスキーとユダヤ人問題 (Dostoevskij i evrejskij vopros)」(ロシア語。論文集『ドストエフスキーと世界文化 (Dostoevskij i mirovaya kul'tura)』No.20 サンクト・ペテルブルグ、二〇〇四年 所収)が、ロシアのドストエフスキー研究者たちの注目をひいた一つの理由は、ロシアやアメリカでは

扱いにくいその問題を、いわば「第三者」的な距離をもつ日本人が率直に論じているからだろう。

「ドストエフスキーとナチズム」というテーマも、ソ連では論じにくかった。現代ロシアでもまだ語りにくいのではないだろうか。

ドイツにおけるドストエフスキーについては、ソ連のドストエフスキー研究の「権威」だったG・フリードレンデルに「ドストエフスキーと二〇世紀ドイツ・オーストリアの散文」という長い論文があるが(B・G・レイゾフ編、川崎浹・大川隆訳『ドストエフスキーと西欧文学』所収)、そこでは、「ナチズムとドストエフスキーの関係」は、明らかに避けられている。ソ連科学アカデミー準会員で「三〇巻本ドストエフスキー全集」刊行の責任を負うフリードレンデルとしては、ソ連ではそのテーマを表に出すわけにはいかなかったのだろう。

現代日本のゲルマニスト小岸昭は、いわば気兼ねなくこのテーマをとりあげている。小岸の『世俗宗教としてのナチズム』

〔筑摩書房、二〇〇〇年〕は、「ヨハネ黙示録」の終末論の波紋がヒトラーの「第三帝国」においても見られることを明らかにし、ソ連・ロシアの研究者が取り上げにくいドストエフスキーとナチズムのイデオロギー上のつながりにもふれている。

「ヒトラーの非合理的な政治的予言には……『ヨハネ黙示録』の著者のような古典的予言者の真剣さは、微塵もない。……にもかかわらず、第一次大戦後の救い難い時代状況において、ヒトラーの野望は、救済の光の下に民衆に強烈な精神的影響を与え、帝国建設という新しい目標に民衆を内部から揺り動かしていく宗教的な力となつて働いた」（小岸38）。

「救済の光」「民衆を内部から揺り動かす」、なんと強い力なのだろう。私は三年ほど前から「国家と民族——ユダヤ人問題」という講義を担当しており、そのために書物を読んできたが、ナチズムについて特別深い知識があるわけではない。しかし、たとえばあの整然たるナチス党大会のSS大部隊のデモンストレーションやヒトラーやゲッベルスの演説の映像を見れば、おそらくだれもが、一九三〇年代のドイツに、国民全体が軍靴をはいって同じ方向へ行進するような不気味な勢いがあったことを感じるだろう。あれは私にとって異様な謎であった。それが、小岸のこの説明で少し解けたような気がした。そうか、「宗教的な力」だったのか。

小岸は「だれが、このような世界観をヒトラーに吹き込んだのか」と問うて、ヒトラーの「魂の導き手」ディートリッヒ・

エックハルトを紹介している。「第三帝国」とは「ナチズム体制の公式名称」（小岸51）だが、これも「千年王国」思想に由来していた。そこにはフィオーレのヨアキムの名もあげられている（小岸52）。

## (2) ドストエフスキーは西欧ブルジョア社会を「墮落した社会」と見た

ドストエフスキーの読者をつよく刺激するのは、ヒトラー（一八八九―一九四五）の同時代人であるドイツのユダヤ系哲学者エルンスト・ブロッホ（一八八五―一九七七）の発言である。ブロッホは、ヒトラーの「第三帝国」はドストエフスキーの『作家の日記』の「モスクワ（ロシア）」は第三のローマなり」という主張に直接由来していると言っている（小岸53）。

ドストエフスキーは、西欧の発達した産業都市文明はキリストの真の教えである「友愛」を失ったのだ、西欧はエゴイズムの別名である「個人主義」に陥り、「富」という「淫婦」の支配に屈したのだ、と西欧を一方的に断罪した。この一見キリスト教的な博愛主義の立場からのヨーロッパ批判は、ドストエフスキーの手紙でも社会評論でもくりかえし語られている。

「フランス人にとっては金がすべてなのです」（ストラッホフ宛の手紙、一八六二年六月二十八日、パリ発信）。

「ヨーロッパでは労働者にしても、やはりその心は自分の利しか考えていない者たちなのです。連中の理想は挙げてこれ、

自分の財産を持ちたいということなのです」（『夏の印象をめぐる冬の随想』）。

「ヨーロッパの」社会主義の本質は、すべての財産所有者から略奪したいという無産階級の願望にすぎない」（『現代の欺瞞の一つ』）。

そして、そういう「墮落した」西欧に対し、ロシアこそは「真正なるキリスト」をいまだ保持し続けている選民の国なのだという対比の構図を空想の助けをかりてつくりあげた。

ついでに言えば、久米邦武も『米欧回覧実記』において、西洋人は「資性元悪」のエゴイストであり、かれらは「財産ヲ保ツ」ために正義を説くのだと言っている。「欧州人ハ、上下共ニ自己ノ情欲ヲ遂ケ、快美ノ生活ヲナスノ一念、甚タ盛ナリ：略言スレバ欲深キ人種ナリ」。それに対して東洋人は「欲少ナキ人種」であって、「仁愛」にもとづいて社会を形成運営するといっているのである（『米欧回覧実記』第八九巻）。久米は、儒教倫理のめがねでヨーロッパを見たのだろう。

そういう対比構図は、一八六〇年代、七〇年代に、ヨーロッパの都市で暮らしていたゲルツェンをはじめとするロシア知識人の間では一般的だったようである。かれらロシア人は、ヨーロッパの、特にフランス、イギリスの商業主義的産業社会、中産階級が力をもつ市民社会、市民社会の規則・経済力尊重に対して、いらだちを覚えたようである。ドストエフスキーの恋人だったアポリナリーヤ・スースロワはゲルツェンの思想の影響

を受けており、彼女のパリでの日記にも、そのいらだちが見られる。

「ここでは何もかもが売り物だ。良心も、美も、すべて売り物だ。気取ったポーズ、みがきのかかったことば、服装、歩き方、ありとあらゆるものに、それが商品であるということが見てとれる」（ドリーニン編、中村健之介訳『スースロワの日記』41）。

そしてスースロワは、その華やかな商業文明の背後では「道徳的腐敗がすみ、プチブル的俗物根性がすべてをおおいつつある」と見ている。——スースロワの日記の全体は、実は彼女が、自分では意識していないが、その安定したプチブルの生活を求めていることを示しているのであるが。

ドストエフスキーも、ヨーロッパ旅行記『夏の印象をめぐる冬の随想』（一八六三年）で、同じいらだちをけたたましい饒舌にのせて吐き出している。へパリの小市民はどいつもこいつも一生懸命金を稼いで、ようやくと金と時間の都合がつくと、バカンスをとって「海を見に」出かけないではいられない。あるいは自宅の前に「小さな人工芝の庭」を作らないではいられない。例外なしにすべてのプチブルが、そうなのだ、連中にとつては金を持っていることが美徳なのだ。と次から次へと罵倒のことは吐き出す。

### (3) 「ロシア人は働くということを知らない」、反西欧の感情

ドストエフスキーは、ヨーロッパの市民の価値観（働いて、

金を稼いで、貯めて、その金を自分と家族のためにつかって生活を楽しむ、それは善だという価値観を少なくとも信念としては嫌悪し、罵倒する。その背後に、ロシア人の好きな「相互援助こそ善」という価値観があったことは、すぐ指摘できる（『宣教師ニコライの全日記』第一巻 注解No126 「マルサス嫌い」参照）。

「少なくとも信念としては」というのは、ドストエフスキーも実際には自分の家族の安定した生活を拒否してはいないからである。ドストエフスキーは、かつての恋人スースロワ宛の手紙（一八六七年四月二十三日）では、そういう安定した生活を、あたかもそれを軽蔑しているかのように、「安物の必需品の幸福」とよんでいる。しかし、その手紙からも明らかのように、アンナ・スニートキナと結婚したおかげで手に入れたその「必需品の幸福」を喜んでいいる。心理的に苦しめられているのは、スースロワである。晩年のドストエフスキーは家族のために財産を残すことができなかつたのを悔やんでいる。

そういう信念あるいは観念としての嫌悪や軽蔑と並んで、ドストエフスキーには、へ自分たちロシア人は、ヨーロッパの連中のように働くことはできない。規則に従ってみんなそろって勤勉に働き、蓄財に努め、同じように生活を楽しむ、そういうヨーロッパの小市民の社会に、自分たちは同化できないという認識もあった。

自分たちロシア人は「まじめに働くことができない」という

自己把握は、ドストエフスキーの二十歳代の作品のなかにすで見出すことができる。『ペテルブルグ年代記』（一八四七年）には、われわれは仕事による自己実現ができない「夢想家」である、われわれの社会はそういう風にはできていないという認識がくつきりと浮かび上がっている（中村健之介「ゴリヤートキンとドストエフスキー」参照。『ドストエフスキー・作家の誕生』所収）。

ドストエフスキーによれば、働かないのは貴族インテリだけではない。ロシアのナロード（民衆）のなかにも「自分からは何もいたしません」という連中、「ただ遊び人か成金の御大尽の使い走りなんか」ばかりしている人間が、たくさんいる。ロシア人はみなきちんと働くということができないのだというのである（『死の家の記録』一八六一年）。

また、これも私は何度か書いたことなのだが、ドストエフスキーの小説では職業と人間の関係は軽視されている。作家活動の最初から、「勤労による自己実現」「さまざまな職業の統合体である社会」という近代西欧の根本的価値観や社会観に合わない人間、それがわれわれロシア人だという発見をしていたと言っているだろう。

『夏の印象をめぐる冬の随想』の後の、ヨーロッパ旅行を素材とした『賭博者』（一八六六年）でも、ドストエフスキーは、イギリス人実業家アストリーに「ロシア人は働くということがどういうことか知らない」と言わせている。ドストエフスキー

は「ヨーロッパの人々は自ら規則を作って働く」ということを現地ヨーロッパで知った。言い換えれば、自分たちロシア人は、そのように働くモチベーションを持っていないと感じたのだろう。

## 民度

ドストエフスキーより四十年も後に生れたゴリキーも、ロシア人は統合的の社会を形成する能力がないと見ていた。ロシア人の内には、油虫のように「てんでんばらばらにやりたい」という渴望が生きている。

「この哀れな油虫たちの旅こそがヘロシアの歴史なのだ。ロシアという国ができたのは、ほとんど偶然なのであり、まじめにものを考えている市民の大半はびっくりするだろうが、ヴァリヤグ人、タタール人、バルチック海沿岸出身のドイツ人、および警察署長などの力によって、まったく機械的に国家が作られたのだ」（ゴリキー「レフ・トルストイ」）。

ロシアは異質な要素がなじみ合って熟れている社会ではない。異質諸要素が偶然寄り集まった国家であって、「てんでんばらばらの油虫」を束ねる強い権力者がいなければ混乱が広がり、強い権力者がいれば法は踏みにじられる、そういう社会だ、とゴリキーも見ているのである。

ドストエフスキーの『未成年』の草稿にも、これと同じよう

の考えが長々と書かれている。「自分たちの生活全体の基礎は混乱した偶然的なものである」というのである（グロスマン編・中村健之介訳『ドストエフスキーの蔵書』21）  
司馬遼太郎は、ドストエフスキーの内には「ロシアの民度に対する絶望感」があると云っている（司馬『坂の上の雲』を書き終えて）。

「民度」という観点から見れば、おそらく十九世紀ロシアの民度は、ヨーロッパ諸国よりも、また日本よりも、低かっただろう。久米邦武は汽車の窓からロシアの荒野に点在する農村を外から見て、「太古ノ世界ナリ」と評している（『米欧回覧実記』第六二巻）。当時のロシアの農村の実景は、ニコライが故郷ベリヨーザ村へ帰ったときの日記にありありと描かれている（『宣教師ニコライの全日記』第一巻）。久米の批評は当たってもおり、当たってもいない。

一八六一年、ロシアから幕末の日本へやってきた宣教師ニコライが感じたのは、日本は、ヨーロッパとは違うが、すでに「日本流に」産業化され、近代化されている国だということである。日本では「あらゆることが東洋的ではない」（ニコライ『ニコライの見た幕末日本』）。日本の庶民の年貢のかかること、そして庶民の書物を読む能力に、ニコライはおどろいている。日本の歴史を学んでも、自分たちロシア人が知っているような「専制君主」は見つからない、と言っている。これも「民度」の差が生んだ観察だと言ってよいだろう。

T・マサリック（一八五〇～一九三七。歴史学者、後のチェコスロヴァキア初代大統領）がロシアを旅したのは、ドストエフスキの死後六年目の一八八七年だが、かれは、ロシアのキリスト教徒が、聖遺物を心から崇拜しながら、折あらば外国人をだまそうともする「敬虔にして狡猾な」人々であること、倫理化されていない宗教の人々であることを知った。マサリックは「ロシアはヨーロッパの幼年時代を保持している」と感じた（マサリック『ロシア思想史』みすず書房版）。

その「幼年時代」の名残りの一面は、キエフに來たイギリス人聖職者ロンズデールを迎えたときの「日本のニコライ」にも感じられる。ニコライはロンズデールをキエフの有名な洞窟修道院に案内するのだが、このイギリス人が聖人のミイラに対して畏敬の念を抱かないことに怒りをおぼえる（ニコライの日記 一八八九年八月三十一日／九月十二日）。

しかし、ドストエフスキは、「働くということがどういふことか知らない」ロシア人に向かって働けとは言わなかった。規則に従って「まじめに働く」という社会をまだ持たないロシア人に反省をうながすことはしなかった。逆に、民度の高い「近代西欧」を避けたい、逃れたいと「欲した」のである。『賭博者』の主人公アレクセイは、「ロシアには働く人間が必要だ」という考えを自分への叱責としてしつこくくりかえしている。しかし、ロシア人アレクセイはギャンブラー稼業から足を洗う

ことはしない。ギャンブラー的生き方は容認されている。

一八六七年から一八七一年まで、ヨーロッパ各国を流転する生活を続けるドストエフスキの感情の底にあったのも、勤勉に働き蓄財に励む近代西欧社会に対する嫌悪だった。この四年間の、ドストエフスキがヨーロッパのさまざまな都市からロシアの知人友人に宛てて書いたたくさんの手紙がそれを示している。ドストエフスキはヨーロッパにいながらヨーロッパを呪い続けている。フランス人の「気取り」をのしり、ドイツ人の規則遵守と蓄財意志を嫌悪している。（それは日本人のパリ憧憬とよい対照をなす。）ヨーロッパの都市で暮らすことは苦しい、「わたしにはロシアが必要なのです。わたしがものを書くためにはロシアが必要なのです」（A・マイコフ宛の手紙、一八六七年八月十六日／二十八日、ジュネーヴ）と言ったときのその「ロシア」は、「てんでんばらばら」が許されている国、「規則に従って働かなくてもよい」社会である。

#### (4) 前近代のロシア人が近代を批判する

ドストエフスキは、一八七〇年代後半、「汎スラヴ主義」のオピニオン・リーダーとして「東方問題」を論じるのだが、その言説では「近代西欧」に対する嫌悪がしばしば「われらは第三のローマなり」「コンスタンチノープルはわれらのものになるべし」というスローガンに変わる（たとえば『作家の日記』一八七七年参照。また、『宣教師ニコライの全日記』第一巻 注解

No 168、No 179の「イワン・セルゲーヴィチ・アクサーコフ」も参照。

これは、西欧に負けたくない後進国ロシアの知識人たちに共通のナショナリズムの心理・思考パターンだと言えるだろう。

柄谷行人は、「近代の超克」とは「前近代的な立場にある者が、一方で近代を志向しつつ、さらに他国で実現された近代を批判するという二重の課題を追求することだ。一言でいえば、後進国のインテリに特有の思考である。その典型は、先進国イギリスを念頭において考えたドイツの哲学者、ヘーゲルである」と言っている（小林敏明『廣松渉——近代の超克』についての柄谷の書評。「朝日新聞」二〇〇七年八月二十六日）。

この説明は十九世紀後半のロシアの知識人を考えるにもよい手がかりとなる。かれらも「前近代的な立場」にある「後進国のインテリ」である。

チャーダーエフ（一七九四〜一八五六）は「ロシアは人類の歴史において無価値だ」と断定しただけで知識人としての任務を果たすことができた。かれの課題は自国批判であり、「近代を志向する」ことである。「ロシアのヨーロッパ化」は疑問の余地なく正しかった（中村健之介「ドストエフスキー・ノート(4)」『大妻比較文化 紀要8』）。

しかしドストエフスキーになると、課題は早くも複雑化している。自国批判は消えはしないが、それはもっぱら知識人に向けられる。そして同時代のヨーロッパに対する批判がはげしくなる。

ドストエフスキーはフランス革命がかかげた近代ヨーロッパの理念を観念として受け入れた。かれの理想は、「友愛」「博愛」である。しかし、その理念を自国社会で現実化するために地道な努力を続ける姿勢はなかった。ペトラシェフスキー・サークル時代においてさえ、実は「新しいエルサレム」を夢見て、「近代を志向」してはいなかった。そのときすでに、「実現された近代」であるヨーロッパは、ドストエフスキーにとって「反面教師」だった（ベリチコフ編『ドストエフスキー裁判』参照）。「二重の課題」ではあるのだが、「一方で近代を志向しつつ」ではなく、近代を志向しないまま、「他国で実現された近代を批判する」のである。

ドストエフスキーは、ヨーロッパ市民社会を批判するために、ヨーロッパから教えられた理念に拠った。ヨーロッパは「友愛」を喪失し「墮落した」というドストエフスキーのヨーロッパ解釈自体も、かれが青年時代に学んだフランスのジョルジュ・サンドなどのユートピア思想が手本となっている（コマローヴィチ「ドストエフスキーの青春」）。

##### (5) ヴイジョン

見のがしてはならないのは、「友愛」の社会というそのヨーロッパ産理想が、ロシア人ドストエフスキーにおいては、天から降りてくる「新しいエルサレム」として希求されるということである。社会が天から降りてくると想像するのだから、おど

ろく。地上で「友愛」の実現をめざすための社会的制度形成の努力は、ほとんど考慮されない。期待されてもいない。むしろ、社会的努力は「政治的社會主義」だ、無産者の有産者に対する攻撃だ、として排斥されている（ドストエフスキー「現代の欺瞞の一つ」）。

ドストエフスキーにおいては、理想の友愛社会は宗教的なヴィジョンとして保持されており、そうであることで理想の価値が減じることはない。ヴィジョンは「リアル」と等価なのである。これは、私たちから見れば一種の宗教的幻想、あるいはおどろくべき前近代的信念ではないだろうか。ドストエフスキーは自分がそういう「別の文化に属している」人間であるという感覚をもっていた（中村健之介「黄金時代の夢」参照。『ドストエフスキー・生と死の感覚』所収）。

そしてそのヴィジョンをいわば託された地上の存在が、「ロシアのナロード（民衆）」である。すなわち、「ロシアのナロード」はドストエフスキーの「新しいエルサレム」というヴィジョンの代替物なのである。

## (6) 「現代ロシア」

作家ドストエフスキーの主題はかれの「現代ロシア」であるが、ドストエフスキーの全小説を鳥瞰すると、その「現代ロシア」は最初は都会の夢想家小役人の、病的な心理と感覚の劇だった（中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』参照）。それ

が、『死の家の記録』あたりから、現実の前近代的土俗ロシアが少しずつ顔を出してくる。ヨーロッパかぶれだったドストエフスキーも徐々に後進国ロシアの本体に気づいていったのである。友人の銀時計がほしくて、神さまに「お赦してください」と祈り、ナイフで友人ののどを掻っ切って時計を奪う百姓（『白痴』）、それがロシアの本体「ナロード」であることを、ドストエフスキーは知るようになった。「社会的に見て道徳的か否かとは関係のない純粹の宗教的感情の存在というものは、ヨーロッパ人ではなくて、ロシア人の心を見ていると一番よくわかる（『白痴』）。ロシアに生きている宗教は、社会倫理化されていないかった。

『作家の日記』では農民たちの陪審員が信用できないことも書いているが、それもドストエフスキーが「ナロード」の実態を少しは知っていたことを示している。

しかし、その事実を知っていながら、「聖なる民ロシアのナロード」というヴィジョンは、依然としてドストエフスキーからは消えない。

人を殺すために神に祈る百姓がロシアの本体である。ヨーロッパ文化を吸収することで「知識人」となった自分たちは、本体ではない。「ペテルブルグ人」は「死産児」なのだ。ヨーロッパ文化を批判していても、「半ヨーロッパ人」なのだ、という認識がドストエフスキーにはあった。マイノリティのヨーロッパかぶれのロシア（知識人）とマジョリティの非ヨーロッパ



的ロシア（ナロード）が闘っている。知識人ドストエフスキーは二重の劣等感をかかえている。レーニンはそのマジヨリティを使ってマイノリティをつぶした。

ドストエフスキーはこの非ヨーロッパ的ロシアを深く追求することはできなかつたのではないだろうか。自分でも気恥ずかしいくらいくりかえし書いてきたことだが、劣等者、「死産児」の、きわまりない感情と空想とあこがれの劇化こそ、ドストエフスキーの「いつもながらの本質」である。

もう一つ言っておくと、ヨーロッパで実現された「近代」を批判するとき、ドストエフスキーには、へロシアは偉大な国だ」という大国意識がつよく働いていた。強者たちの間で自己保存を図らねばならない小国人の現実的知恵は見当たらぬ。対ヨーロッパ劣等意識と、自分たちは「友愛」の理想を保持しているという夢と、大国意識（優越意識）の三つがからまり合っている（中村健之介『ドストエフスキー・作家の誕生』の「あとがき」参照）。

### (7) ゲツベルスとドストエフスキー

小岸の『世俗宗教としてのナチズム』が教えてくれる「ドイツのドストエフスキー」に話をもどすと、ブロッホはこう言っている。

「ドイツの右翼思想家メラー・ファン・デン・ブルックは、ドストエフスキーが引きつけられたこの観念〔われらは第三の

ローマなりという観念〕に新しい政治的解釈を加え、彼〔メラー〕が西欧の波に押し流されてはならないと考えた（若いドイツ民族にそれを提示した）」（小岸53）。

メラー・ファン・デン・ブルック（一八七六―一九二五）は、『岩波西洋人名辞典』によれば、フランス、イタリアに長く滞在した「美術史家で、政治評論家」であった。国家主義的社会主義思想を唱え、最後の著『第三帝国』（一九二三）は、ナチスのスローガンにも用いられたという。「彼の思想はその死（自殺）後、ドイツの社会思想に大きな影響を及ぼした。彼はまたドストエフスキーのドイツ語版全集（二二巻、一九〇六―一五）を編集、刊行した」。

メラーは、ドストエフスキーが抱いた観念に共感して、それをドイツの青年に政治的メッセージとして示したというのである。これも「後進国のインテリ」の典型だろう。「美術史家で、政治評論家」というあたりに、ロシアの小説家ゴーゴリや画家アレクサンドル・イワーノフに通じる、ロマンチックな政治参加姿勢の理由が潜んでいたのかもしれない。

私はシュペンゲラーやツヴァイクがドストエフスキーをどのようにに受け入れていたかについて調べたことがあるが、かれらもメラーと同じような姿勢でドストエフスキーを崇拜している（中村の論文「ドストエフスキーの文明観」の「ドストエフスキーに対する西欧の反応」の節を参照されたい。『知られざるドストエフスキー』所収）。

小岸の『世俗宗教としてのナチズム』で、私が興味をおぼえたもう一つの事実は、「第三帝国」の宣伝大臣ゲッベルスが、ドストエフスキの熱烈なファンだったということである。

「メラール・ファン・デン・ブルック監修になる〔ドイツ語訳〕ドストエフスキ全集（全三二巻）が〔第一次大戦〕敗戦前後のドイツの知識人に衝撃的とも言える影響を与えた。……西欧を敵として戦って破れたドイツ人の目には、〔ドストエフスキの作品とメラール・ファン・デン・ブルックの解説が〕西欧の圧制からの解放と民族の内なる魂の発見に道をひらくための福音書のように映った。……このようにゲッベルスは、ドストエフスキを完全に自分の同盟者に変えてしまう。……かくしてゲッベルスは、自らをドストエフスキの弟子と見なすに至る」（小岸91）。

一九三三年五月の有名な「焚書」においても、ソヴェト・ロシアの書物は焼かれたのに、「ドストエフスキとその紹介者メラール・ファン・デン・ブルックは焚書の対象とはされなかった。民族を形成し、前進させるのは理知と化学ではなく、命令したり主宰したりする力であることを、若きゲッベルスはメラールの刻印を押された『悪霊』のドストエフスキから学んでいたからである」（小岸81）。

ドイツにもドストエフスキに「洗脳」された文学青年がいた。ゲッベルスは学生時代からすでに自分の博士論文のエピグラムに『悪霊（悪鬼ども）』の、シャートフ（スタヴローギン）

のことは（『悪鬼ども』第二部第一章七）をかかっていた。そしてその文学青年が自分の演説の才にひきずられて、自分が「悪鬼」の一匹となることに気づかず、政治に乗り出していったのである。

ドストエフスキとゲッベルスの「師弟関係」において、「西欧からの解放」「民族の魂の発見」とならんで注目すべきテーマは、「反ユダヤ主義」と「キリスト像」だろう。反ユダヤ主義においては、外枠をとらえるならば、ドストエフスキとゲッベルスは共鳴しないでもない。

しかし、キリストのイメージにおいては本質的に異なる。小岸はゲッベルスにおいては「憎悪の化身にはかならずユダヤ精神」と、そのユダヤ精神から「最も隔たった対極の天才」キリストが、対になっていることを指摘している。しかし、ゲッベルスのキリストは、病者や弱者に身をよせる「美しい人」ではない。「ユダヤ商人を鞭で神殿から追い出す」峻厳にして仮借ない「救済者が、ゲッベルスのキリストなのである（小岸96）。ゲッベルスのキリストは、博愛主義者ドストエフスキの、許容者、慰安者、死後の生の保証者であるキリストとは異なる。恨みと厳格さのキリスト像である。そしてこのキリスト像の違いが、実は、ドストエフスキとゲッベルスの反ユダヤ主義の内実の違いにもなる（中村健之介『永遠のドストエフスキ』第五章「博愛主義者にして反ユダヤ主義者」参照）。

(8) ドストエフスキー・カルト

ともあれ、ドイツでは「ドストエフスキー・カルト (cult)」が広がっていたのである。シュペングレーやツヴァイクもこの影響の下にいたのではないだろうか。日本の例も視野に入れると、「ドストエフスキー・カルト」は「後進国のインテリ」に共通しているように見えてくる。

そして、ロシア革命後、ヨーロッパへ出たロシア知識人がドイツで、「ドストエフスキーは西欧を超える思想家だ」と語りはじめたことも、その影響と関係があるのではないか。ベルヂャーエフの『ドストエフスキーの世界観』は一九二三年、プラハの「Y.M.C.A.出版」からロシア語版が刊行され、一九二五年ベルリンでドイツ語版が発表され評判となった。内田健介「ベルヂャーエフの生涯」(御子柴道夫編『ロシア革命と亡命思想家』所収)によれば、一九二二年にソ連を追われベルリンに着いたベルヂャーエフを迎えたのは、亡命ロシア人たちではなく、「ドイツの各種組織」(内田159)であったという。その「各種組織」が何であったか内田は書いてないが、ベルリンにすでにベルヂャーエフの思想に共鳴するドイツ人たちがいたのである。

小岸は、ベルヂャーエフは「ドストエフスキーにおける民族的なものとの形而上学的な一致」を説いた評論家たちの一人ととらえているが(小岸94)、当時のドイツの読者たちはそのようにとらえたのだろうか。ベルヂャーエフの論調はシュペングレーに受け継がれていると私は感じる。

このドイツのドストエフスキー・カルトはその後も長く生きた。一九九〇年に発表された、ミュンヘン大学教授ラインハルト・ラウトの論文「今日ドストエフスキーはわれわれに何を語りかけるか」からも、そのことは見てとれる(中村健之介「ドストエフスキーの中のスターリン」参照)。

小岸に教えられて、『ゲッベルスの日記』(西城信訳、番町書房、一九七四年)を読んだ。いま詳しく分析する余裕はないが、ゲッベルス自身がドストエフスキーの小説の人物と重なるような印象を受けた。

「メラール・ファン・デン・ブルックの『第三帝国』。この予言者は年若くして死んだ。ぼくら青年が本能的に感じとっていることについて、かれは情熱をこめて冷静・明確に述べている。なぜメラールは最終的な結論を出してぼくらとともに戦わなかったのか?」(『ゲッベルスの日記』一九二五年十二月十二日)

ゲッベルスはメラール・ファン・デン・ブルックを介してドストエフスキーの「第三のローマ」の考えを受け継いだのだろう。ゲッベルスにとって、メラールはドストエフスキーの『悪鬼ども』のスタヴローギンであったのではないか。そしてヒトラーが、若くして自殺したメラールに代ったのではないか。ゲッベルスはシャートフだったのではないか。——しかし、シャートフの生命愛はゲッベルスの日記からは感じられなかった。

そして、汽車、自動車、飛行機で多くの都市を駆けめぐり、演説し、次々と政治的工作を展開し、たえず「闘争」して人を

「やつつけ」、そのことに快感をおぼえているゲッベルスは、ピョートル・ヴェルホヴェンスキーを連想させる。ゲッベルスは他の人々を見下している。壮麗な山岳の景色に感激したり(90)、映画のなかの「われわれドイツ人は生き方は知らないかもしれないが、死に方は知っている」という科白に感動したり(274)、「ユダヤ人はおそらく反キリストなのだ」(84)と書いたりするゲッベルスには、ピョートルに通じる未熟さが感じられる。

## 2. 亡命ロシア知識人とロシア正教会

### (1) 亡命ロシア知識人は正教思想家か

十九世紀末から二十世紀にかけて、ロシア正教を政治からも民衆の生活からも切りはなして、独自の精神的展望として提示しようとする知識人たちが、とりわけ亡命ロシア知識人の間に、たくさん現われた。ロシアの「宗教ルネサンス」といわれる動きである。かれらはみな宗教思想家ヴラヂーミル・ソロヴィヨフの感化を受けて「観念的世界に深く傾斜していった」。そのような二十世紀前半のロシア知識人についての研究は、日本でも盛んである。最近の御子柴道夫編『ロシア革命と亡命思想家』(成文社、二〇〇六年)もその成果である。そこには渡辺圭「セルゲイ・ブルガーコフの宗教観とマルクス主義解釈の一断面」、内田健介「ベルジャヤーエフの生涯」などが収められている。

ベルジャヤーエフやブルガーコフは「ロシア正教へ回帰」した知識人とされている(内田158)。ブルガーコフは一九一八年にはモスクワで正教会司祭に叙聖されている。ヨーロッパにロシア正教を紹介した亡命ロシア人ニコライ・ゼルノーフは、「亡命者の中にブルガーコフ神父、ベルジャヤーエフ、ロースキー、ゼニコフスキー神父のような傑出したキリスト教〔ロシア正教〕思想家」がいたことを強調している(ゼルノーフ著・宮本憲訳『ロシア正教会の歴史』210)。かれら亡命ロシア人正教思想家たちこそが、二十世紀ロシア正教思想の主流をなすと、ゼルノーフは言っている。

私は二十歳代でベルジャヤーエフのドストエフスキー論をよく読んだ。そこには「ドストエフスキーはロシア正教にはカトリック以上に自由があると主張したのは正しい」とか、「ロシア民族のキリスト教は、個性的な、独創的な特徴をもつ特別のキリスト教でなければならない」といった主張がくりかえされていた。ベルジャヤーエフのそれらの主張は、ロシア正教の擁護であるのだ、と私は思った。

ところが、「日本のニコライ」すなわちロシア正教会宣教師ニコライ(カサートキン)のことを勉強するうちに、ニコライがヴラヂーミル・ソロヴィヨーフを批判していることを知り、私は、自分には大事な視点が欠けているのではないかと感じるようになった。ロシア正教会から見れば、ソロヴィヨーフはロシア正教思想を語っていたのではないし、ベルジャヤーエフたち

知識人は、ロシア正教の援護者というより、西側へ移った「自由思想家」であった、ということに気づいた。

ラフな言い方をすると、ベルチャーエフたちはロシアの観念的近代超克主義者なのではないか。前に紹介した柄谷行人の「近代の超克」の説明を一部分かりれば、ベルチャーエフたちは、「一方で近代を志向」することはしないで（自国のヨーロッパ化＝近代化を実行しないで）、「他国で実現された近代」を超えようとする、観念的近代超克主義者なのではないか。この観念的近代超克主義者たちは、十九世紀末、二十世紀初の、ロシアが新しい社会体制へ変わる可能性があった時期に、たとえば庶民のために「寺子屋」を開くとか議会民主主義のためにレングを積む活動をするとかの気分にはならなかった。ソヴィエト初期の芸術家たちがあらぬ夢を見て舞い上がったように、これら知識人はあらぬ宗教的観念論に没頭したのではないか。

ロシア正教会の学問僧たちは、西方教会のような神学の「発展」を拒んで、ギリシャ教父やシリア教父たちについて何百年も語ってきたはずである。具体的に学問僧の言説を知らないで言うのは気が引けるが、いかにステレオ化した権威主義的な言説であれ、これらの学問こそが正教思想なのではないか、そこにロシア人の思索の原型があるのではないか。「ロシア正教会の言説は、ドグマあるいはロシア正教神学であって、宗教思想ではない」と言っているのだろうか。ロシア正教会が認めてきた、あるいは禁じてきた、何百年にもわたる教会内の宗教的思

索を含まない「ロシア宗教思想」とは、何だろうか？ そんな疑問を感じるようになった。

ロシア正教会内の神学的宗教的思索と、近代主義者の宗教思想は、まったく知的レベルの異なるものなのだろうかという疑問もある。ロシア正教会の聖職者たちを蒙昧主義オプンキエラシチスムでくくってすますことはできないのではないか。現にロシア正教会宣教師ニコライは知的にも優れており、開明的でもある。ニコライと同レベルの開明的思索の教会人が正教会内にいなかったとは思えない。両者を分けたのは、西欧との親疎だったのではないか。近代主義者は西欧派であり、正教会内部には西欧思想への反発がつかつたということなのではないか。

ベルチャーエフたちが西側世界に向かってロシア正教についての一種の宗教哲学を語るようになっても、ロシア正教会の聖職者集団（ドゥホヴェンストヴォ、*dukhovenstvo*）は、ベルチャーエフたちを「仲間（ナシ、*nashi*）」とは思っていないか。もちろん知識人の側も、正教会聖職者集団を「仲間」とは思っていないかどうか。

ではソ連の外へ出た「在外ロシア正教会」から見て、どうだったのか。ベルチャーエフたちはベルリンやパリやロンドンで活躍した「在外ロシア宗教哲学者」であるのだから、当然両者は「仲間」であったのではないか。そうではなかったのか。

これについては、私ははっきりしたことが言えない。複雑な事情があるようである。在外ロシア正教会には、マルクス主義

から正教に回帰し正教思想家として活躍する知識人を積極的に評価する人々と、ロシア正教会と同じく、「仲間」ではないと考える人々と、両方がいたのではないかと思われる。

宗教界の政治は世俗世界の政治以上に複雑である。そこでは、「仲間」であるかそうでないかが、ときには神学的言説以上に重要な「人物識別標識」、いわばIDカードである。

## (2) ドストエフスキーに対する正教会上層部の評価

ドストエフスキーは自分は正教の支持者だと称していたが、かれを見るロシア正教会宣教師ニコライの目は冷たい（『宣教師ニコライの全日記』第一巻参照）。ニコライがドストエフスキーを「仲間」と思っていないからだろう。一般に正教会上層部は世俗文学を軽蔑しており、小説家ドストエフスキーを「仲間」と見てはいなかったようである。

ニコライの恩師・ペテルブルグ府主教イシドル（当時のロシア正教会全体の最高位聖職者）も、ドストエフスキーを「仲間」とは考えていなかった。一八八一年一月二八日ドストエフスキーは死んだ。二九日、『サンクト・ペテルブルグ通報』の編集発行人コマロフが府主教イシドルに、ドストエフスキーをアレクサンドル・ネフスキー大修道院の墓地に埋葬することを許可していただきたいと願い出た。イシドルは断った。「ドストエフスキーはありきたりなもの書きだ。しつかりしたものは何も書いたことがない」という返事だった。（その後、宗務院総

監ポベドノースツェフの斡旋があつて、埋葬許可が下りた。）府主教イシドルから見ればドストエフスキーが書いた「ロシアの修道士」は「しつかりしたもの」ではなかった。

しかし、神学大学の若い学生たちはドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』を賛美していた。そこにドストエフスキーの同時代性があつた。ドストエフスキーの小説は「未成年」向きなのである。

## (3) 「仲間」集団

「仲間」については、もう一つ言っておかねばならないことがある。ニコライの日記を読むと、同じペテルブルグ神学大学で学んだ者たちの連帯意識が非常につよいことがわかる。同窓生は「仲間」なのである。フェオドル・ブイストロフやイオアン・ヂョームキンなど、ニコライの最も信頼していた人々はすべて、ペテルブルグ神学大学一八六〇年代初めの卒業生である。それはドストエフスキーについても言えることで、ドストエフスキーと中央工兵学校の同窓生や元教師との関係は長く続いており、同窓生の集まりにドストエフスキーはしばしば出席している。ドストエフスキーは中央工兵学校出身であることを誇りにしていた（『三〇巻本ドストエフスキー全集』第三〇のⅡ巻、80。また『宣教師ニコライの全日記』第一巻注解No117「サヴェーリエフ」、No138「ヤープロチコフ」参照）。「学校」は、帝政ロシア社会の具体的な「仲間」形成の場だったと思われる。

軍人の場合は、所属連隊が「仲間」形成の核だった。『地下室の手記』の「わたし」や『カラマーゾフの兄弟』のゾシマ（軍人時代の俗名はジノヴィイ）を見ると、所属連隊から追放されることは社会生活での死を意味していたことがわかる。

ソ連社会の集団形成単位は「組合」であり、住居も保育所も組合によってあてがわれていた。食料の配分も職場を通してなされていた。街の食料品店の陳列棚には並んでいない立派なソーセージが、職場で配給されていたのである。だから、「労働者」になって組合に属してさえいれば、生活ができる。ソ連にパートタイムの従業員（非組合員）がいなかったのも、そのためである。作家などの「自由業」の人々も、「組合」（作家同盟）に属しないと生活が困難になる。帝政時代もソ連時代も、「コネ」こそが力であり、「個」は生きにくかったのである（『宣教師ニコライの全日記』第一巻 注解No126「マルサス嫌い」参照）。

一九七九年秋、ロシアでニコライの日記を探していたとき、ペテルブルグ（当時はレニングラード）のホテルで、ニコライさんという相撲取りの武蔵丸のような大男の司祭に出会った。ホテルの部屋を訪ねると、もう一人、目のするどい司祭がいて、もうかなりきこしめしていたが、この司祭が私を見て、巨漢のニコライさんにむかって発した最初のことは「ナーシ（仲間）か？」だった。「日本人なら西側だろう、アメリカとも近いだろう。ということは、在外正教会ではないか」という質問だった。いや、「在外正教会ではない」ということで、巨漢司祭ニ

コライさんは神学大学のベーレフツェフ教授の電話を教えてくださいました。そこから私は宣教師ニコライの日記へ近づいていったのである。

#### (4) ロシア正教会による、在外正教会の神学の評価

ソ連が崩壊し、ロシア連邦内でロシア正教が復興した後になっても、この「仲間か否か」という区別は消えなかったのではないだろうか。ロシア正教会が在外正教会の神学を評価するその評価の仕方にも、その「仲間か否か」が微妙に残っている感じがする。その一例として、二〇〇〇年段階のロシア正教会側の公式見解であるM・S・イワノフたちの共同執筆論文「ロシアにおける教会の学問」の一部分を簡単に要約紹介してみる。

「亡命者たち」（エミグラツィヤ）の神学研究には、「リベラル派」と「保守派」の二つの派がある、とイワノフは言う。

「リベラル派」は、西欧の神学の影響を受けたロシアの神学的遺産を評価し直し、さらには教父たち（初期キリスト教の著作家たち）の神学的遺産も評価し直すべきだと主張する。教父たちの神学遺産は「古くさい」ヘレニズムに目がいつており、何世紀もかかって形成された近代の哲学的伝統に無関心だから、というのである。哲学的伝統を教父たちの遺産にふくませるところこそが、ロシアの神学の課題だ、そう「リベラル派」は主張する。

この派の代表がパリ神学院の教理神学教授だった長司祭セル

ギイ（セルゲイ）・ブルガーコフである。ブルガーコフの著作の大半は「ソフィヤ（神智）」という宗教哲学的理念を扱っている。「ソフィヤ」は、神の経綸において永遠に常在しているというのである。注目すべきは、ブルガーコフのソフィヤ論には、神学者たちだけではなく、信徒たちの信望の篤い優れた聖職者たち、たとえば大主教セラフィム（ソボレフ）や大主教フエオファン（ブイストロフ）からも批判を受けたことである。大主教セラフィムは、府主教アントニイ（フラポヴィツキー）の贖罪論をも批判している。

後者「保守派」は、聖師父たちの伝承に忠実であるべきだという考えで、教父たちの精神に立ち返ることを説き、そこにこそ真の神学の発展を測るものさしがあるとする。

この派のもつとも優れた代表的人物は、長司祭ゲオルギイ・フロロフスキーである。かれの著書『四世紀の東方の教父たち』や『五世紀～八世紀のビザンツの教父たち』は正教教父学の古典とされ、かれの『ロシア神学の道』は、ロシア宗教文化史の基本文献である。フロロフスキーの教会論の大半は英語でも刊行されている。

この派の優れた学者がもう一人いる。V・N・ロスキーである。かれの著作も教父たちの伝統に忠実であれと説いている。ロスキーは、一九四四～一九五三年、パリの聖デオニシイ記念正教神学院で教鞭をとっていた。ロスキーはソ連内正教会の府主教セルギイ（ストラゴロツキー）と文通していたが、かれら

の文通の主たるテーマが、セルギイ・ブルガーコフのソフィヤ論に対する批判であった。府主教セルギイ（ストラゴロツキー）も、セルギイ・ブルガーコフのソフィヤ論を批判したのである。ロスキーの著作で最も有名なものは、『東方教会の神秘主義神学論』と『教理神学』である。後者は、ヨーロッパ正教管区の各地の司祭信徒研修会などで行った講義の記録で、フランス語で刊行された。これらの著作は、東方正教世界だけでなく、非正教（カトリック、プロテスタント）の西側諸国でも、古典的著作として評価されている。ロスキーは、非正教の西側諸国に、正教が真性かつ首尾一貫した欠陥なき宗教であることを知らしめることを自分の使命としている。

西側のロシア正教神学の最大のテーマの一つが「教会論（エクレシオロギヤ）」である。セルギイ・ブルガーコフも、フロロフスキーも、また首司祭N・アフアナシエフも教会論を書いている。長司祭A・シユメーマンは、N・ポルトラツキー編『二十世紀ロシア宗教思想』（ピッツバーグ、一九七五）において、N・アフアナシエフの論文を「きわめてラヂカル」と批判している。——以上、アレクシイ二世総主教監修『正教百科事典』（モスクワ、二〇〇〇年）所収のイワノフ他の共同論文「ロシアにおける教会の学問」による。ロシア正教会総主教庁の学者たちが、「蒙昧」ではなく、「新しい」神学についても通じていることが、この共同論文からもわかる。



ブルガーコフの「ソフィヤ」論が、モスクワ総主教庁からも、また在外正教会からも批判を受けたことは、どのブルガーコフ研究にも書かれている。

渡辺圭の論文「セルゲイ・ブルガーコフの宗教観とマルクス主義解釈の一断面」〔御子柴道夫編『ロシア革命と亡命思想家』所収〕を読んで思うのは、教区司祭の子として生れ育ち、神学校で学び、やがてマルクス主義に傾倒し、そしてそれを離れて正教会の司祭になり、パリの正教神学院で教鞭をとるというブルガーコフの履歴が、十九世紀の、同じく聖職者の子で神学校で学んだ社会評論家たち（チエルヌイシエフルキーやドブロリユーボフ）の生涯のいわば再版と続編だということである。かれらはみな「正しい答えは一つ」というロシア正教の思考形式をインプリントされた青年たちである。ロシア正教がもう少し世俗化されていて、宗教が社会倫理化されていたら、かれらの悩みも生涯のコースも違うものになっていただろう。

なお、イワノフが「大主教セラフイムがアントニイ・フラポヴィツキーを批判している」とわざわざ言うところにも、微妙な彼我感覚がある。

ロスキーは、現代ロシア正教会の「ロシア宗教哲学」についての公式見解を示すS・M・ポヴォルイキンの論文「ロシア宗教哲学」でも賞賛されている。

一九二二年、アントニイ（フラポヴィツキー）がユーゴスラヴィアのカルロフツィに在外ロシア正教会の宗務院を設立し、

この宗務院こそが在外ロシア正教徒の最高統率機関であると宣言したこと、西ヨーロッパのロシア正教管区代表であった府主教エヴロギイとの間に対立が生じた。府主教エヴロギイはコンスタンチノーブル総主教フォティイ二世に頼り、モスクワ総主教庁との関係が弱まった。そのとき、モスクワとの結びつきを維持せよと主張した少数の神学者の一人が、ロスキーだった。そのころからもうロスキーはモスクワから「仲間」と認められていたのではないだろうか（『宣教師ニコライの全日記』第一巻注解No71「フラポヴィツキー」参照）。

ニコライ・ゼルノーフは亡命後フランスとイギリスで暮らし、ヨーロッパのキリスト教世界にロシア正教を理解させるべく努力した。ゼルノーフの『ロシア正教会の歴史』の訳者・宮本憲によれば、亡命直後のゼルノーフはユーゴスラヴィアで府主教アントニイ・フラポヴィツキーの影響をつよく受けたが、後には「府主教エヴロギイの指導するグループに属していた」という。「このグループは一九四五年一度はモスクワ総主教座に復帰したが、翌年のエヴロギイの死後その大部分はコンスタンティノポリス総主教座に再復帰した。この時、ゼルノーフの属するロンドン教区はモスクワの下に留まることを選んだ」（243、「訳者あとがき」）。亡命ロシア正教徒グループがモスクワにつくかどうするか揺れていたことがうかがわれる。それでもゼルノーフは、これらの亡命ロシア人正教神学者たちを「リベラル

派」と「保守派」に分けることはしていない。

### (5) 在外正教会との和解

一九二七年、ソ連内のロシア正教会の長であった府主教セルギイ（ストラゴロツキー）が、府主教アントニイ（フラポヴィツキー）が率いる在外ロシア正教会に対し「モスクワへの恭順」（ソ連政権に異議申し立てをするな）を誓約する文書を提出せよと求めてきたときから、モスクワと在外ロシア正教会は断絶したのだった。

その断絶がペレストロイカの頃から急に埋められてきた。ロシア正教会と、アメリカ・ニューヨーク州に本部をおく在外ロシア正教会の行き来が盛んになってきた。九〇年代には、アメリカの在外正教会のロシア語のできる司祭たちがモスクワの有名な教会や修道院で聖水式などを執り行うという光景が見られるようになっていた（中村健之介「ソ連で聞いた肉声」。「北海道新聞」一九九〇年十一月七日）。

そして断絶以来八十年経った二〇〇七年五月十七日、ロシア正教会のアレクシイ二世総主教と在外ロシア正教会のラヴル府主教が「モスクワで両教会の再統一を承認する『宗教交流文書』に署名」した。「今後は「在外ロシア正教会は」宗派的にモスクワ総主教を長とするロシア正教会に属する一方、聖職者の任命や財産管理などの自治は維持する」という（「朝日新聞」二〇〇七年五月十八日）。

### 3. ゴーゴリ、トマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』

「ドストエフスキー・ノート<sup>(3)</sup>」において、十九世紀のロシア知識人でロシア正教会に共鳴した人は少なかった。ゴーゴリは例外だ、と語った。

そのゴーゴリでさえ、『友人との往復書簡選』（一八四七年）の頃、傾倒した書物はロシア正教会の聖人の語録ではなく、トマス・ア・ケンピス（一三八〇～一四七一）の『キリストにならいて』（Podrazenie Kristu）だった。『キリストにならいて』はキリスト教世界（主としてカトリック世界）で聖書に次いで最も広く読まれた書物だといわれるが、ロシア正教の世界においてもよく知られており、熱読者もいたのである。

ドストエフスキーがそのゴーゴリをパロディ化して、『ステパンチコヴォ村』の主人公フォマー（トマス）・オピースキン像を描いたことは、よく知られている（ユーリー・ティニャーノフ「パロディの理論について」）。ゴーゴリとトマス・ア・ケンピスを結びつけてパロディをこしらえていたのは、ドストエフスキーだけではなかった。同時代の数人の作家たちも同様のパロディを制作しているという（「三〇巻本ドストエフスキー全集」第三巻502～504）。

トマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』は、ロシア思想史研究の一つのテーマになるだろう。十八世紀の啓蒙思想

家ノヴィコフが『キリストにならいて』の初めてのロシア語訳を出版したことが暗示しているように、ロシアでは世俗化されていない知性が生きていた。ヨーロッパにおいて教会の権威に対抗して近代科学とオカルチズムが結びついたように、ロシアでも啓蒙とヤコブ・ベームやスウェーデンボルグが結びつくのである。ドストエフスキーもそういう「錬金術的」知性の伝統に連なる。

一八六九年にはポベドノースツェフによる『キリストにならいて』のロシア語新訳が出た。『ブロックガウス・エフロン百科事典』によれば、ポベドノースツェフ訳は一八九八年までに七版を重ねている。ポベドノースツェフは一八八〇年から十五年間にわたってロシア宗務院総監の座にあり、アレクサンドル三世の相談役としてロシアの政治を動かす。作家レフ・トルストイを「破門」したのもポベドノースツェフである。カトリックの必読書『キリストにならいて』が、ロシアでは宗務院総監によって社会に広められたのである。ポベドノースツェフはいわば「後ろ向きの理想主義者」であった。新渡戸稲造によれば、ポベドノースツェフは、民度の低い国民を教育し叱って前へ追い立てるのではなく、いまのままを見守ってやる「親父的考慮」の政治家であった（新渡戸『武士道』。『宣教師ニコライの全日記』第一巻 注解No48参照）。

ドストエフスキーもポベドノースツェフ訳『キリストにならいて』を所蔵していた。ドストエフスキーの晩年のノートにも

トマス・ア・ケンピスの名は残っている（ブウダーノワ他編『ドストエフスキーの蔵書』参照）。ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』にもトマス・ア・ケンピスの説く「謙抑」の活用があると感じられる。ゾシマ長老は、少し「バタくさい」。日本正教会の創建者・宣教師ニコライの日露戦争中の日記に次のような記述がある。

「スミルノーフ將軍（名古屋のロシア人捕虜收容所にいる）から返信があった。：：自分の読書用にトマス・ア・ケンピスの本を送ってほしいと言ってきた。すぐ送ってやったが、もっと貴重なもの、すなわち聖エフレム・シーリン（シリアのエフレム。四世紀の東方正教の聖人）の著作の第四巻も加えてやった。また隠修士フェオファン・ヴィシエンスキー座下（ヴラヂーミルの主教。ヴィシエンスクの修道院に隠棲。『救いへの道』などの著作がある。一八九四永眠）の著作のなかの一冊も送った」（日記、一九〇五年三月二十四日／四月六日）。

スミルノーフ將軍は教養階層（obrazovannye）の人であったのだろう。あるいはロシアのカトリック信徒だったのかもしれない（ロシアのカトリック信徒については『宣教師ニコライの全日記』第一巻 注解No82参照）。しかしニコライは、カトリックの必読書はすすめたくないのだろう。ニコライによれば、トマス・ア・ケンピスより四世紀の東方正教の聖人シリアのエフレムの方が「もつと貴重」なのである。

付記しておく、絵画であるが、ドレスデンの王立美術館に

あるラファエロの「システイーナの聖母」もロシアで非常によく知られており、『キリストにならいて』と似たような役割を果たしていた。「システイーナの聖母」は、多くのロシア正教徒にとって靈験あらたかな回心のイコンであった。「奇跡のイコン」の存在がよく表しているように、聖物についてのうわさや伝承はめざましい感化力を發揮する。「もの」がカリスマ性を帯び、アウラを發するのである。人間はそのカリスマ性に頼らないではいられない。

ドレスデンへ「巡礼」の旅をしてその絵を拝んで、信仰をリフレッシュしたロシア人は多い。ドストエフスキも、ロシア正教会のイコンには目もくれず、ラファエロのそのマドンナの絵の写真を拝んでいた。セルゲイ・ブルガーコフが「回心」したのも、このヨーロッパ産聖母像のおかげであった。「ヴラヂーミルの聖母」ではなく、「システイーナの聖母」が、ロシア知識人の最も尊いイコンであったのである。これは象徴的な事実だと言ってよいだろう。(中村健之介「あこがれのマドンナ」参照。『ドストエフスキと女性たち』所収)。