

1960–1970 年代の宗教・文化政策とイデオロギー

——ロシア正教とその文化遺産を中心に——

高橋 沙奈美

はじめに

ソ連崩壊前後に、旧共産圏では一連の「宗教ブーム」が起こった。¹ とりわけ、伝統的な宗教の復興は旧共産圏におけるアイデンティティ・クライシスや「ネーション」再編の動きとの関係に注目が集まり、宗教研究は現在ますます盛んに行われている。例えば、M.K. ユルゲンスマイヤーは「世俗的ナショナリズム」に対する「秩序のイデオロギー」としての宗教を措定し、旧共産圏でこれが「ナショナリズムの社会主義的諸形態」と対決していく様を巨視的に描き出している。² あるいは、A.B. ミトロファーノヴァは『『正教世界』の政治化』をキー概念に、現代のロシアで正教の聖職者やインテリゲンツィヤが持つ政治力に注目する。彼女によれば、伝統的な世界規模の宗教とはネーションを超えて国家、特定の集団や共同体、政治運動を結び付けるシステムなのである。³ 一方 A.M. ヴェルホフスキーらは、ロシア・ナショナリズムや愛国主義を訴える大小さまざまな組織が宗教との間に取り結んだ関係性について、詳細に事例研究を重ねている。⁴ これらの先行研究で分析の対象となっているのは、もっぱら旧「異論派知識人」、ナショナリスト集団のリーダー、高位聖職者らの言説や政治・社会運動である。一方「ブーム」を陰に陽に担った大衆の存在は、一連の社会学的研究で分析されてはいるものの、⁵ 歴史的な視点からその大局的な影響力が十分に分析されているとは言いがたい。

¹ 例えば、1993–2003 年の 10 年間にロシアの宗教人口は 2.5 倍に増加した。Веремчук В.И. Социология религии. М., 2004. С. 203.

² M.K. ユルゲンスマイヤー (阿部美哉訳) 『ナショナリズムの世俗性と宗教性』玉川大学出版部、1995 年、143–191 頁。

³ Митрофанова А.В. Политизация «Православного мира». М., 2004. С. 6.

⁴ Верховский А.М., Михайловская Е.В., Прибыловский В.В. Политическая ксенофобия: Радикальные группы. Представления политиков. Роль Церкви. М., 1999; Верховский А.М. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М., 2003.

⁵ ロシア人大衆の宗教意識の変化については、Каарийнен К., Фурмен Д. Религиозность в России в 90-е годы // Они же (ред.) Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. М., 2000. С. 7–48. 民族的ロシア人を主要な対象として行った調査によれば、その 99%がロシア正教会に好感、あるいは非常な好感を持つと答えている。

一般に、大衆が宗教に殺到した背景要因としては、ナショナリズムの高揚やアイデンティティ・クライシス、社会・経済状況の不安定化などが挙げられる。この点に注目すれば、1990年代に見られた現象は、宗教への限定的で持続的な関心とは必ずしも結びつかない一過性の「ブーム」と見られるのは自然だろう。しかるに現在に至るまで、ロシアでは伝統宗教が社会的に重要な役割を果たし続けているし、それは必ずしもナショナリズムの高揚や社会・経済的な危機感のみでは説明しえない。例えば、伝統宗教の信者を自称する者が、一様にナショナルな意識を持っているわけではあるまい。むしろそこには、A.スミスが日常の中でのネイションに対する「静かな忠誠心」と名づけたものに近い、⁶ 宗教と結びついた伝統への憧れ、興味・関心が強く作用しているように観察される。本稿はこの点に光を当ててみたい。

この問題を歴史の流れの中で捉え直そうとすると、1960年代中頃から高まり始めた一連の「伝統文化保護運動」がひとつの重要な契機であったことに気付く。当時のソ連社会には、ロシア正教の寺院をはじめとする伝統的施設や景観の保存と再建を求める動きが若者を中心に広く見られた。これは農村派作家や、土壌主義者、リベラルなナショナリストらからなる知識人がイニシアチブを取りながら、最終的には広く大衆を巻き込む動きとなった。これらの動きは同時代の研究者によって盛んに研究され、多くがこの運動と宗教的な関心の高まりとの強い関連性を指摘している。⁷ 同時にこの運動はナショナリズムの一環として位置づけられる。D.ダンロップは、新聞・雑誌の記事やタミズダート資料の分析を基に、史跡・文化財保護運動が同時期のナショナリズムの重要なフェイズであったことを明らかにしている。⁸ H.ミトロヒンは、個々人の回想やインタビューを重点的に分析して、政治家や芸術家の中枢にあった人物が、ナショナリズムの高揚に利用する意図をもって伝統文化の保護に関与していった経緯を詳細に描き出している。⁹

しかし、そもそも「伝統文化保護運動」は革命や大祖国戦争の史跡を中心とした歴史・文化遺産の保護とその適切な利用を目指した体制順応型の運動であったのであり、本稿の関心からは、その大衆包括的な活動、プロパガンダなどを分析することが求められる。さらにこの運動を例にとり、同時期の宗教的関心のあり方を、体制のイデオロギーや文化政策と絡めて分析することは、今日のポスト共産主義ロシアにおける正教の復活を性格づ

⁶ スミスは、ネイションの危機にあたって、この忠誠心が熱烈な献身と情熱的な服従心に変わりうることを指摘している。A. D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (Oxford: Martin Robertson, 1979), p. 1. (邦訳 アンソニー・D.スミス (巢山靖司監訳) 『20世紀のナショナリズム』法律文化社、1995年、8頁。)

⁷ 例えば J. H. Billington, “Christianity in the USSR,” *Theology Today* 37, no. 2 (1980), pp. 199–209; T. E. Bird, “New Interest in Old Russian Things,” *Slavic Review* 32, no. 1 (1973), pp. 17–28; J. V. Haney, “The Revival of Interest in the Russian Past in the Soviet Union,” *Slavic Review* 32, no. 1 (1973), pp. 1–16; D. Pospelovsky, “The Resurgence of Russian Nationalism in Samizdat,” *Survey* 19, no. 1 (1973), pp. 51–74 など。

⁸ John B. Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), pp. 63–92.

⁹ Митрохин Н., Русская партия: движение русских националистов в СССР, 1953–1985 годы. М., 2003. С. 300–320.

けるうえで有益な作業となるはずである。以下では、1960–1970年代の宗教と伝統文化・文化財をめぐる政策やイデオロギーをこの運動との相関関係から見ていく。

現代社会における「ロシア正教」を考えると、「ロシア正教会（モスクワ総主教庁）」¹⁰という組織の分析だけでは不十分なことは明らかである。ロシア正教の場合「信者」を自称する者の多くは、教会組織とそれほど深い関係を持たない。¹¹ また彼らの大半は、いわゆる「ロシア・ナショナリズム」運動に関っているわけでもない。統計資料や先行研究、また筆者自身のフィールドワークから感じられるのは、主として祝祭日や冠婚葬祭に際してのみ、組織としての教会と関る者が多いということである。大胆に一般化すれば、ここでは宗教は個々人の「帰依」や「信仰」のシステムであるよりは、むしろ「伝統文化」の一要素として社会の伝統規範や美意識に影響を与え、生活のテンポやサイクルを形づくる精神的「公共財」のごとき存在となる。本稿で扱う「信仰」や「宗教的関心」は、主としてこうした宗教の社会文化的側面と関係している。この側面が体制の政策やイデオロギーの中でいかに形成され、また逆にそれらにどのような影響を与えたのかを検討することが求められる。

本稿は、ソ連時代に形成された「伝統文化」としてのロシア正教研究の可能性を提示することを目的とする。1節ではフルシチョフ体制の宗教弾圧政策を中心に検討する。フルシチョフ時代は「刷新された社会主義」の理念に基づいた社会の形成に向けて相応の努力をし、それは宗教弾圧政策に端的に表れた。しかし、フルシチョフの無神論運動およびその後の宗教政策は組織の破壊に専ら重点を置き、無神論社会の形成という意味ではほとんど成功を収めなかった。2節では「ソヴィエト文化」が革命当初から過去の文化を排除するものでなく、1960年代以降に「伝統文化保護運動」が台頭する余地を内在的にはらんでいた点に注目する。とりわけブレジネフ時代には、伝統と歴史の重視を要請する社会運動との関係の中で、新しい統治理念を求める政治エリートが正統派のマルクス・レーニン主義イデオロギーを巧妙に操作しようと試みた。続く3節では、これらの状況の中で発生した社会運動について、ひとつの事例を取り上げ、これが体制順応の性格を強く内包していたことを示す。以上を総括し、1960–1970年代の「伝統文化保護運動」が後の時代の宗教的関心に与えた影響を考えてみたい。

¹⁰ 本稿で「ロシア正教会」とするとき、コンスタンチノーブル総主教座から独立して成立した、モスクワ総主教座を指す。ロシア正教の信者が「ロシア正教会」に属しているとは限らず、例えば17世紀に分裂した旧教徒（古儀式派）、革命以降分裂した「在外ロシア正教会」やさまざまな正教セクトに属する者なども、ロシア正教信者といえる。本稿では、「ロシア正教」という言葉で、ひとつの宗教・文化圏としての正教を捉え、それを担う主体が所属する/しない教会組織に厳密な定義を加えることはしない。

¹¹ 1998年の調査によれば、ロシア在住の正教徒のうち月に1度以上教会へ通うのは、回答者の13.8%で、月に一度以上聖餐を受けたのは4.7%である。A. D. Krindatch, *Religion, Politics and Civil Society in Russia* (IAHR 2005 Tokyo, Working Papers, 05E, 2005), p. 6. また、別の調査では、自称正教徒のうち44%が聖書を読んだことがなく、35%がほとんど祈らず、80%が齋戒を守らないという。Веремчук. С. 205. このような現状については、以下も参照。山下丈夫「ロシアにおける宗教意識の現状（三）」『天理教海外部報』第477号、2004年。

1. フルシチョフ体制による反宗教政策とロシア正教会

フルシチョフは1956年の第20回の党大会におけるスターリン批判について、「党を純化してスターリン主義を清算し、わが国の最良の息子たちが戦いの目標としてきたかのレーニン主義的規範をあらためて党内に確立するプロセスを触発させた」と回想している。¹² 社会主義を刷新し共産主義への飛躍を求めたフルシチョフはさまざまな実験を試みた。1959-1964年に熾烈を極めた「反宗教運動」はその代表的なもののひとつである。この弾圧はフルシチョフ失脚後、やや緩慢になったものの、ロシア正教会が被った損失が回復されることもなく、その組織的腐敗を招いた。体制はロシア正教会の影響力に対する「病的なまでの恐怖心」を窺わせるほどに弾圧の手を緩めぬまま、教会組織の骨抜きを試みたのである。

革命後のソヴィエト体制は、帝政ロシアのレジームと深く絡みあったロシア正教会を完全消滅させるべき「遺物」であると考えた。1920年代以降の教会弾圧は、ロシア正教会の殲滅を目指したものであり、多くの聖職者、信者が処刑され、あるいは流刑された。その結果、1939年の時点で逮捕されずに教区に留まった高位聖職者は4名のみとなった。¹³ しかし、第二次世界大戦が始まると宗教弾圧は緩和の方向へ向う。これには、ロシア正教会が「ソ連内部の組織的な強化と発展に関するすべての問題について、全面的な政府支持」を行う可能性に、スターリンが期待を寄せた背景があった。¹⁴ 1943年9月、スターリンは当時のロシア正教会首長を務めていた3人の高位聖職者と会談し、総主教制の復活を認め、教会の定期刊行物の出版許可や神学校の開設などを許可した。¹⁵ また、ロシア正教会と共に宗教問題を協議する組織として閣僚会議付属ロシア正教会問題評議会 Совет по делам Русской Православной Церкви（以下、正教評議会と略）の創設が定められた。¹⁶ これを契機に、戦中、戦後の社会では戦争の混乱ともあいまって、「宗教復興」がかなり進んだといわれる。

¹² ストローブ・タルボット編（タイムライフブックス編集部訳）『フルシチョフ回想録』タイムライフインターナショナル、1972年、356頁。

¹³ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 298. 1916年のロシアには、77,727の教会、礼拝堂があったというが、次の研究によれば、1939年当時、ソ連で機能していた教会は300程度だったという。M. A. Meerson, "The Influence of the Orthodox Church on Russian Ethnic Identity," in E. Allworth, ed., *Ethnic Russia in the USSR: The Dilemma of Dominance* (New York: Pergamon Press, 1980), p. 109. 革命後から戦争開始までの高位聖職者の逮捕、死亡、列聖状況については、Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви 1917-1945. М., 1996. С. 523-557.

¹⁴ Фомин С. Страж дома Господня: Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский). М., 2003. С. 717.

¹⁵ Фомин. Страж дома Господня. С. 695-720.

¹⁶ 地方には州 область、地方 край、共和国 республика ごとに正教評議会の全権代表がおかれた。こうして正教評議会は、教会に対する弾圧と監視を連邦の隅々にまで行きわたらせるための組織として機能していくことになる。Фомин. Страж дома Господня. С. 739-744. Гордун С. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // Журнал Московской Патриархии (以下 ЖМП). 1993. № 1. С. 41-42; № 2. С. 16-17. この組織は後、1965年12月に閣僚会議付宗教問題評議会に改組された。

宗教に対する取締りの甘さに危機感を抱いたフルシチョフは、1959年末から1964年にかけて、大規模な宗教弾圧に乗り出した。この運動には、大きく2つの要因が挙げられる。第一に、農民や労働者階級の内部でのロシア正教の影響力増加に対する危惧があった。第二に、1920年代のイデオロギーとスタイルを取り戻そうとしたネオ・コミュニストのロマンティシズムが働いた。

まず第一の要因について。正教評議会の政治委員たちは、当時の秘密報告で、ますます多くの人々が教会へ通い始めていることを報告していた。¹⁷ 1956年のフルシチョフによるスターリン批判は、強制労働キャンプ（グラグ）に収容されていた政治犯の解放をもたらしたが、¹⁸ そのうちの聖職者や信者による教会活動の活発化の促進が恐れられたのである。第二の要因については、フルシチョフ自身がポスト・スターリンのソヴィエトに共産主義社会を作り出すことを目指した強力な無神論主義者であった。1961年の第22回党大会でも、フルシチョフは「宗教的偏見と迷信」の「恐ろしい力」からソヴィエトの人民を解放することの重要性を訴えている。¹⁹

宗教に対する強硬姿勢は、「反宗教運動」の時代に次々と具体的な弾圧政策へと結実した。まず、1958年10月に「ソ連邦の修道院について」というソ連閣僚会議の決議がなされ、修道院所領が大幅に削減され、主教区や修道院での経済活動とその所得に対する税率が増加した。²⁰ 続く1960年3月の「聖職者による宗教法違反の撲滅について」と題された党中央委員会の決定では、許可なく入手された礼拝目的の建造物や教区の移動手段を、地方ソヴィエト機関が没収することが認められた。そしてこの一年後の1963年3月、教会組織に決定的な打撃を与える決議「信仰に関する法の施行に対する管理の強化について」が採択される。これは宗教団体の登録とその解除、礼拝堂の開設とその閉鎖に関する決定を地方の執行委員会に委ねるものであり、登録や礼拝堂開設などの手続きの煩雑化と、地方による恣意的な宗教団体の解散などを許した。さらにこの決議で、教会は慈善活動、巡礼、当局の許可なしでの集会を実質的に禁じられた。²¹ このような一連の法令は、ロシア正教会に大きなダメージを与え、ソ連邦内の教会数、宗教団体数は著しく減少する。さらに、フルシチョフの反宗教運動は、「組織」の破壊にとどまらず、その対象は人心にまで及んだ。例えば後述の「社会主義的新儀礼キャンペーン」がそれにあたる。

フルシチョフの失脚と共に、激しい反宗教運動は終わりを告げたものの、それ以降に教

¹⁷ Nathaniel Davis, *A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy*, 2nd ed. (Boulder, CO: Westview Press, 2003), p. 29.

¹⁸ アン・アプルボーム（川上洸訳）『グラグ：ソ連集中収容所の歴史』白水社、2006年、564–582頁。

¹⁹ John B. Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, pp. 30–31.

²⁰ Постановление Совет Министров СССР. № 1159. «О монастырях в СССР», Гордун С. ЖМП. 1993. № 2, С. 11. これによって、1957年1月1日に存在した57の修道院と7の隠遁所のうち、1962年までに残ったのは22の修道院のみだった。

²¹ Постановление Совет Министров СССР. № 263. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культурах», Гордун. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год. № 2, С. 18. また同日付で、正教評議会が「Инструкция по применению законодательства о культурах」を採択している。

会の損失を回復するような政策が採られたわけではなく、抑圧は依然として存在した。長期にわたる反宗教政策の結果、ロシア正教会の内部では高位聖職者と体制との協力が常態化し、聖職者の腐敗が進むことになった。²² そのような高位聖職者の姿勢、社会問題にコミットしようとしなない保守的な態度は内部からの批判も招いた。こうした中で登場したのが、当時の異論派やリベラルな知識人と協力しつつ、独自の活動を行ったヤクーニン神父、ドゥドコ神父らの「異論派聖職者」である。その活動の詳細は省略するが、彼らは同時代の教会と市民をつなぐ運動において、活発なイニシアチブを取り始めたのである。

1950年代末から1980年代末までの30年にわたる一貫した反宗教政策によって、国内政治力、あるいは組織としての正教会は壊滅、腐敗、分裂状態に陥った。その一方で、多くの人々は宗教心を容易に放棄しなかったことがしばしば指摘される。例えば廣岡正久は、同時期の反宗教政策が、伝統宗教を根絶せず、無神論プロパガンダがさほど効果的なものではなかったと評価する。さらには、ソヴィエト体制は旧体制の精神的基礎の破壊、公認イデオロギーによる新たな文化的・精神的価値の創造の両方に失敗したことを指摘する。²³ 先行研究の多くでは、フルシチョフの無神論政策についてその破壊的な性格に重点が置かれるが、本論の関心からより重要なのは、宗教・教会の破壊の後の物理的・精神的な跡地にソ連体制が何を打ちたてようと努め、また実際何が創造されたのかという問題である。フルシチョフの反宗教政策が、社会における精神生活のうちに不完全な宗教的「廃墟」を作り出し、それに代わる何らかの「ソヴィエト的価値」を打ちたてようとしたとすれば、「社会主義的新儀礼」のような、宗教要素を排除しきらない「ソヴィエト文化」が誕生し育ちえたのは、その場に他ならないと考えられるからである。ロシア正教は遠い過去に忘れ去られた伝統とならず、むしろ何らかの形で人々の精神にコミットし続けていたために、後に「ブーム」と称された宗教心の急激な高揚が引き起こされたと考えられる。この問題を考えるとき、冒頭で挙げた「文化としての宗教要素」は重要な意味を持つ。

2. 過去の文化遺産に対するソヴィエト文化政策とイデオロギー

政権を手にしたフルシチョフは、советский народ (ソヴィエト人) の「神話」を語り、²⁴ 「単一の領土、経済、文化、国家を有し、「社会主義建設という共通の目的」を有する人々の同一性」²⁵を訴えた。しかし、この統合理念はそれほど成功を見なかった。しばしば指摘されるように、スターリン批判はそれまで「社会主義建設」を担ってきた人々に強い動揺、ひいては疑念を呼び覚ました。彼らの一部はフルシチョフの言う社会主義の刷新よりも、

²² 例えば総主教アレクシー二世をはじめとする8名の高位聖職者は、KGBのコード・ネームまで密かに持っていた。モスクワ正教会の歴史。モスクワ。1999年。СПб.: Алетейя. 2001. С. 314.

²³ 廣岡正久『ソヴィエト政治と宗教』未来社、1988年、107頁。

²⁴ 1961年の第22回党大会における演説でフルシチョフは「新しい歴史的共同体としてのソヴィエト人」の成立に言及している。塩川伸明『民族と言語(多民族国家ソ連の興亡I)』岩波書店、2004年、75頁。

²⁵ Вайль П., Генис А. 60-е.: Мир Советского человека. М., 1996. С. 232.

むしろ別の価値観を求めていくようになった。このことが同時期に再び台頭したロシア・ナショナリズムの一因となったのである。²⁶

1965年前後を分水嶺として、急成長していくロシア・ナショナリズムは、スターリン批判、政治犯のラーゲリからの解放、冷戦の状況と国外の社会運動、フルシチョフの失脚とブレジネフ体制の確立など様々な政治上の動きと複雑に絡みあって醸成されたはずで、その要因をここで簡単に述べることはできない。しかしこの風向きの変化を前提とした上で、注目すべきは対立項としての「ソヴィエト」社会主義と「ロシア」ナショナリズムばかりではあるまい。ソ連時代のロシア・ナショナリズムの問題を考える際には、ソヴィエト的言説の中で語られたロシア的伝統のあり方を分析する必要がある。そこで以下では、「ソヴィエト文化」の定義に存在した、ロシア的「伝統文化」を語りうる余地について明確にすることを試みる。その上で、伝統と社会主義文化の対峙と融合の局面を、1960年代に起こった「社会主義的新儀礼キャンペーン」とその後のイデオロギー論争に見ていきたい。

革命後のソヴィエトにおいて、新興のプロレタリア文化と革命前の文化の関係は常に緊張をはらんだ問題であった。1920年代には旧習、伝統をことごとく破壊し、その上に新しいプロレタリア文化を築くという考え方が一部に強く見られたものの、これは後にマルクス・レーニン主義からの逸脱、激しく否定されるべき「敵」の考え方となる。例えば、1941年に出版された初版の『ソヴィエト大百科事典』（以下『百科事典』）では、「裏切り者、社会主義と労働者階級の敵、トロツキストとブハーリン主義者」こそが、労働者階級に過去の文化をブルジョワ的、反革命的と見るように教唆し、労働者の文化を政治や大衆闘争から引き離したと断ずる。²⁷ また、中ソ論争後の1973年に出版された第三版では、過去の遺産を破壊し、世界文化に対する「ニヒリズム」の態度を取るものとして中国の文化大革命（1966–1976）を弾劾し、ソ連における「文化革命」との差異を強調している。²⁸

革命後のソヴィエト社会では、社会主義建設と並んで意識的に新しい「ソヴィエト文化」を建設していく「文化革命」の必要が叫ばれた。『百科事典』によれば「文化革命」とは、「労働者階級、労働大衆による過去の文化遺産の習得の上に成り立つ、社会主義文化建設」と規定される。²⁹ この背景には、革命直後の大衆の低い識字率があり、1920年以降、「識字能力のない人間は政治から疎外されている」³⁰ というレーニンの言葉を受けて、「文化

²⁶ Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, pp. 31–37. 廣岡正久『ロシア・ナショナリズムの政治文化：「双頭の鷲」とイコン』創文社、2000年、126–130頁。

²⁷ Революция культурная // Большая Советская Энциклопедия (БСЭ), Т. 48. 1941. С. 452. ちなみに同じく初版で1937年に出された第35巻の「文化」の項では、「人民の敵」ブハーリンに加え、ボグダーノフとプロレトクリトが、反マルクス主義として非難の対象になっている。

²⁸ Культурная революция // БСЭ, Т. 13. 1973. С. 597–598. あるいは、*Ким М.П. О сущности культурной революции и этапах ее осуществления в СССР // Он же (отв. ред.) Культурная революция в СССР 1917–1965. М., 1967. С. 20–21.* でも、中国の文化大革命は「過去の遺産を破壊する野蛮な行為」として批判されている

²⁹ Революция культурная // БСЭ, Т. 48, 1941г., С. 449. 1953年、73年に出版された『ソヴィエト大百科事典』の「文化革命」の項でもそれぞれ同様に言及されている。

³⁰ Культурная революция // БСЭ, Т. 48, 1941г., С. 453.

革命」はまず、識字率の向上、さらに労働者大衆、農民階級出身の新しい知識人養成をその至上命令とした。そうして創出されるべきソヴィエト文化について、レーニン自身は過去の芸術作品、文化財を保護する立場からも発言したが、³¹ これは後の時代に文化財保護運動がレーニン主義に基づいている証拠として大いに利用された。また、芸術的、歴史的価値を有する文化財の保護に関して、人民委員会議は度重なる指令を出したが、これは文化財の密輸防止を主要な目的とし、あるいは学術研究目的を掲げるもので、保護の側面に関してはそれほど有効ではなかった。³²

1960年代以降の社会においては、新しい共産主義文化の建設が「文化革命」の新たな課題となった。³³ アカデミー会員の M.П.キムは1967年に出版された論文で、1959年以降を「文化革命の完成段階」と区分し、³⁴ 「新しい社会主義文化と過去の文化を結ぶ」ことを「文化革命」の本質のひとつにあげている。この時代には、社会のメンタリティの民主化や、都市と農村、頭脳労働者と肉体労働者などの間の格差是正と並んで、「文化の中の反動的なもの、因循姑息なもの、古びたものを打破する一方で、何世紀にも渡る歴史の中で人間が積み上げてきた価値あるすべてのものを新しい社会のために保護する」³⁵ ことが謳われた。人々は批判的な視点で過去の文化を見つめ、価値あるもの、有益なものを選び出す必要があるとされたのである。³⁶

そこで問題となってくるのが、その選別の基準である。それが具体的に突き詰められた例として、1964年から大々的に行われることとなった「社会主義的新儀礼キャンペーン」がある。既に見たように「本来の」マルクス・レーニン主義に基づく社会の創出をめざしたフルシチョフは、日常社会と結びついた文化の側面、すなわち儀礼や祝日の刷新運動を行った。これは元々、バルト諸国やレニングラードといった地方の諸都市で発展した運動であったが、政府はこれを無神論徹底のために、連邦単位に拡大した。とはいえ、これは全連邦に画一的な新儀礼を押し付けたのではなく、地方の党员、コムソモール、官僚らがその地域や居住民族の特色に配慮しつつ作り上げられるべきものとされた。³⁷ こうした新しい儀礼は、無から作り上げられるものではなく、古い儀礼の中から一定の要素を抽出し、

³¹ たとえば、*Ленин В.И. Телеграмма председателю Острогжского совета. 6 (19) декабря 1917 г. об охране культурных ценностей края // Полное собрание сочинения, Т. 50, С. 17; Ленин В.И. Управляющему делами СНК. 26 ноября 1918 г. О превращении комплекса Большого Кремлевского дворца в музей // Там же. С. 212.*

³² *Васкэ П.А. Государственно—правовое регулирование охраны православных церковных памятников истории и культуры в советской России. 1917—1941 гг.: Дисс. кандидата юридических наук. Н. Новгород. 2006. С. 16—39.*

³³ 欧米の研究者の間では、ソ連の文化革命 *cultural revolution* とは通例、1928年からの第一次五カ年計画の間のそれを指す（たとえば *Shelia Fitzpatrick, The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992)*）。しかし、第1—3版『百科事典』「文化革命」の定義によれば、それはこの枠に留まるものではない。

³⁴ *Ким М.П. О сущности культурной революции. С. 33*

³⁵ *Культурная революция // БСЭ, Т. 13. 1973г. С. 597—598.*

³⁶ *Ким М.П. О сущности культурной революции. С. 18.*

³⁷ *Christel Lane, The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society. The Soviet Case (Cambridge: Cambridge university Press, 1981), p. 46—48.*

それに新しさを付加した新旧の混合物であった。³⁸ その際選別の基準となったのは「無神論」、「多民族主義」である。この原則に依拠しながら、「有益なもの」と「有害なもの」の分類を行ったのは人類学者という「専門家」であった。³⁹

しかしながら、この弁別作業はかなり形式レベルに留まった。例えば、伝統・民族文化に関心を寄せる人類学者は、無神論の原則に従って「有害」と判断されて放棄されるべき宗教要素から教会の存在を排除し、それを「異教的」、「民俗（族）的」、あるいは「伝統的」なものとしてむしろ復権を図った。このようにして、ソヴィエト「新儀礼」は「伝統的祝祭や儀礼を根絶するどころか、かえってそれらから様々な要素を借用」することとなり、⁴⁰ 民族・伝統文化の記憶を保存する役割を果たしたのである。

この例に見られるように、「過去の文化」のある部分は新儀礼として留まり、また別の部分は積極的に淘汰された「古き悪しきもの」として、博物館に展示されるか、芸術として純化された。⁴¹ こうした「伝統芸術」と「宗教」の間の葛藤は、すでにフルシチョフ期のイデオロギー担当官僚 Л.Ф.イリイチェフ自身を感じ始めていた。地方における反宗教運動がいまだ相応の効果を挙げないのは、人々が教会の聖歌や建築、美術などに魅せられ、あるいは宗教儀礼の華美に心を奪われているからだと彼は述べる。⁴² またブレジネフ政権下での宣伝部長第一代理 А.Н.ヤコブレフは、これにさらに露骨に言及した。彼は 1972 年 11 月 15 日の『文学新聞』紙上で、教会建設への興味という形で偽装された宗教的関心の復活と 19 世紀の反動的スラヴ主義の復権をもくろむ企てを攻撃したのである。⁴³

しかし、ヤコブレフはこの論評が原因でカナダ大使へと左遷される。この背景には政府内での宣伝部と文化部の抗争があり、ブレジネフ時代の「キング・メーカー」М.А.スースロフの策略があった。⁴⁴ イデオロギー危機を鋭く感じ取っていた彼は、共産主義イデオロギーと結びついたナショナル・ボリシェヴィズムを、ソヴィエト愛国主義として歓迎した。彼が覇権を握ったブレジネフ時代、ソヴィエト体制は、伝統文化保護を半ば公認の形で、あるいは少なくとも極めて妥協的な形で推進していかざるを得なかったのである。

³⁸ 渡邊日日「ソヴィエト民族文化の形成とその効果」望月哲男、宇山智彦編『旧ソ連・東欧諸国の 20 世紀文化を考える』スラブ研究センター研究報告シリーズ 64 号、1999 年、9-12 頁。

³⁹ N. Sadomskaia, "Soviet Anthropology and Contemporary Rituals," *Cahiers du monde russe et soviétique* 31, no. 2-3 (1990), pp. 245-247.

⁴⁰ 坂本秀昭「ソ連における伝統的祝祭・儀礼の変遷」『ロシア史研究』第 64 号、1999 年、67 頁。

⁴¹ 佐々木史郎『『民族』解体：シベリア・ロシア極東先住民の文化・社会研究の枠組みに関する理論的考察』、井上紘一編『民族の共存を求めて』第 3 巻、スラブ研究センター、1998 年、85-86 頁。

⁴² Ильчев Л. Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание // Коммунист. 1964. № 1. С. 23-46.

⁴³ Яковлев А. Против антиисторизма // Литературная газета, 15 ноября 1972 г. С. 4-5.

⁴⁴ М.А.スースロフは 1964 年のフルシチョフ失脚以降、1982 年のその死まで、イデオロギー政策を担当し、党の実質的な第一人者を務めた。John B. Dunlop, *The New Russian Nationalism* (Washington D.C., 1985), pp. 12-14. 廣岡正久『ロシア・ナショナリズムの政治文化』、92-94 頁。

3. 伝統文化保護運動：VOOPiK の例から

祖国の大地が美しく、神聖なものでなければ、後の世代の祖国防衛意欲は殺がれてしまう、1960年代以降のナショナリストたちの多くはこのように語り、史跡・文化遺産、景観、伝統文化などの保護を愛国主義と結びつけた。このような言説を背景に生まれた伝統文化保護運動の主体として、非常に興味深いのが1966年7月に結成された「全ロシア史跡・文化財保護協会 Всероссийское Общество Охраны Памятников Истории и Культуры」、略称VOOPiK (VOOPиK) である。現在も活動を続けるこの協会は、創設当初から「自由意志による、自己運営の社会組織」であり、会員からの寄付による「完全な独立財政を保つ」市民団体の看板を掲げている。⁴⁵ 創設のイニシアチブを取ったのは一般市民で、彼らが保護を訴えた史跡・文化遺産の中には、荒廃した由緒ある教会建造物も数多く含まれた。⁴⁶ 雑誌『マラダーヤ・グヴァルジヤ (若き親衛隊)』、『ヴェーチェ』、『ナーシ・ソヴレメンニク (同時代人)』などで、農村派作家、土壌主義者、ナショナル・リベラリスト、当時の復古主義的な知識人 Возрожденцы が復興、保全、活用を訴えた、史跡・文化遺産の多くが、VOOPiK の支援の下で実現した。例えば、アルハンゲリスク州ソロフキの事例では、かつて北ロシア最大の修道院を擁したこの島に博物館を創設して、史跡を保護すべきだという訴えは、戦後では1950年代末、島の中学校校長 П.В. ヴィトコフのイニシアチブで始まった。この問題が『イズベスチヤ』、『コムソモーリスカヤ・プラウダ』などの新聞で取り上げられて、⁴⁷ 広い社会的関心を呼び、州執行委員会で議論されたのは1965年以降のことで、実際に歴史・建築・自然・博物公園が創設されたのは、およそ10年後の1967年である。⁴⁸ VOOPiK はモスクワ、レニングラードの2都市、ロシア連邦を構成する州、地方、共和国それぞれに支部を持っており、地域の活動家は協会の支部を通して、史跡、文化遺産に対して地域、国家レベルでの配慮を求めることが可能であった。

しかし同時にこの団体は「史跡と文化遺産の保護、それらを利用したソヴィエト人民の共産主義教育に関する党と政府の施策の実現に向けて積極的に協力する」⁴⁹ ことを目的とした組織でもあった。VOOPiK 創設に先立って、1966年5月24日付ロシア閣僚会議で「ロシア国内の史跡・文化遺産保全の現状と改善の方策に関して」決議がなされ、この領域に関する今後の政府方針が示されている。⁵⁰ また協会組織の指導的立場を専ら占めたのは、

⁴⁵ ВООПИиК официальный сайт [<http://voopik.ru>] (Последний осмотр автром 23.4.2007).

⁴⁶ J. H. Billington, "Christianity in the USSR," p. 201.

⁴⁷ Безуглый В., Шмытановский В. Оазис у Полярного круга // Известия. № 147. 1965, 23 июня С. 4; Голованов Я. Соловецкие фантазии // «Комсомольская правда» 8 апреля 1969 г. С. 4.

⁴⁸ 高橋沙奈美 「停滞の時代」のソロフキ国立歴史建築博物館・自然公園：失われた修道院をめぐる親密圏・公共圏の語り」『ロシア語ロシア文学研究』第39号、92-99頁。

⁴⁹ Устав Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры 1-1 // Собрание Постановлений РСФСР, 1965, № 17, С. 101.

⁵⁰ Постановление Совета Министров РСФСР № 473 от 24 мая 1966 г. «О состоянии и мерах улучшения охраны памятников истории и культуры в РСФСР» // «Охрана памятников

初代代表に選出されたロシア閣僚会議副議長 В.И.コチェマーソフをはじめとする官僚で、創設時の協会の指導機関には、36名の国家官僚が数えられた。⁵¹ さらにコチェマーソフが創設大会で語ったように、「協会の個人会員、団体会員が共和国すべての都市、村落に存在し、企業、コルホーズ、公共機関、学術機関、作家同盟、社会団体の幅広い輪がわが協会の会員となるよう勤めなくてはならない」⁵² とされ、協会は大衆包括的な存在となることを志向した。1967年に約3万人だった会員数は、⁵³ 1972年1月には700万人、1977年1月には1,200万人を超えて、ロシア共和国の人口の9.3%にまで膨れ上がった。⁵⁴ このような意味で、VOOPIKはソヴィエト的な「市民団体」、いわゆる官製団体であった。

協会は、プロパガンダを通じて、広く社会に史跡・文化遺産の価値とその有効な利用を提示することにも尽力した。出版物、映画、テレビなどに加え、ソ連の労働者、あるいは外国人を対象とした大衆向けのツーリズムが効果的な手段として活用された。史跡をたどる旅は、経済的な利益をもたらす上に、きわめて魅力的かつ説得的に旅行者を魅了する可能性を持っていることが意識され、その政治的利用が目指されたのである。⁵⁵ VOOPIKは古都スズダリやノヴゴロドの博物館創設、これら歴史都市をめぐる「黄金の輪」、「銀の輪」などの観光ルートの創設の提案、議論を活発に行った。⁵⁶ 同時期の史跡・文化遺産保護運動が、教会建造物、イコンなどに代表される礼拝用品などを通して、ロシア正教を「伝統文化」として眺める視線に与えた影響力、さらにはこれらの遺産に基づいた地域イメージの形成への寄与した可能性は看過できないものであり、今後顧慮すべき重要課題としたい。

むすびに代えて

以上、1960年代から1970年代までのロシア正教と伝統文化をめぐる諸相を、主に政策・イデオロギーとの関係を中心に見てきた。1960年代の半ば以降、「過去の選択的継承」という文化的ドグマにのっとなって、革命以前の文化や歴史遺産が、教会建設も含めて、体制側からのお墨付きを得て保護されてきたことは明らかである。

しかし、忘れてはならないのは、結局のところ宗教、教会組織は否定されるべきもので、弾圧と体制の利益のための利用の対象でしかなかったという点である。したがって、体制との妥協の末、公認されたすべての伝統文化は、組織としての教会の存在を回避し、その価値はソヴィエトの言説上で語られた。例えば、「文化革命」においては過去の「労働」の成果の継承が語られ、新儀礼システムはソヴィエトにおける「多民族文化」それぞれの伝

истории и культуры памятников истории и культуры: сборников документов» М. 1968, С. 158–163.

⁵¹ Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф.А-639 [Всероссийское Общество Охраны Памятников Истории и Культуры], оп. 1, д. 8, л. 67.

⁵² ГА РФ. Ф. А-639, оп. 1, д. 6, л. 15–46.

⁵³ Pospelovsky, “The Resurgence of Russian Nationalism in Samizdat,” p. 53.

⁵⁴ Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, p. 66.

⁵⁵ Постановление Совета Министров РСФСР № 473 от 24 мая 1966 г. «О состоянии и мерах улучшения охраны памятников истории и культуры в РСФСР».

⁵⁶ ГА РФ. Ф. А-639, оп. 1, д. 353, л. 136.

統を生かして創られたものとして語られた。そして、伝統文化の保護はナショナリズムへの転化を避け、「ソヴィエト愛国主義」の言説で語られたのである。⁵⁷ このように、ソヴィエト体制にとって「有害なもの」と「有益なもの」の狭間に開花した「伝統文化」への関心は、紛れもなくこの時期の「ソヴィエト文化」の一つの側面であった。組織としての教会宗教は打撃を受けたものの、伝統としての宗教要素を「ソヴィエト文化」の中に見ることは十分に可能なのである。

ペレストロイカ以降、教会の組織的復権が認められると、「伝統文化保護運動」に向けられた大衆の情熱は、「ソヴィエト愛国主義」の言説空間を抜け、「宗教心」の形をとって表現されるようになったのではないだろうか。しかし急激な変化は表現上の問題にとどまり、その内奥までが転換したわけではなかった。そう考えるとき、ここに伝統的な意味での「信仰」とは異なる、社会文化的な宗教の存在を期待した大量の「信者」が登場したことはきわめて妥当な現象といえよう。これらの「信者たち」の存在は、あるいはナショナリズムという形を、あるいは伝統儀礼への参加という形をとって現代ロシアの宗教生活に影響を及ぼし続けているのである。

⁵⁷ 具体的な言説分析については、拙稿「「停滞の時代」のソロフキ国立歴史建築博物館・自然公園」（註48）参照。