

ロシア文化という方法

坂内徳明

一

(1) ロシア文化という方法

一九二一年にポーランドで生まれた社会学者モージェ・レーヴィンは、一九二〇—三〇年代のソビエト社会の形成という問題を権力と農民・農村社会の關係にかんする精緻な実証分析でフォローした手堅い研究者として日本でもその仕事は注目され、紹介されてきた(翻訳あり)⁽¹⁾。その彼が一九八八年に発表した『ゴルバチョフ現象』(同年に『歴史としてのゴルバチョフ』のタイトルで日本語訳刊行)⁽²⁾は、一見、彼の社会学者としてのゴルバチョフ登場後ないし前後のソビエト社会論に思える。事実、本書はゴルバチョフという「流行」を契機に書かれたものであるから、そこにはひとつのゴルバチョフ論

とソビエト社会の今後への見通しも見出だすことができる。しかしながら、この書を通読すればただちにわかるとおり、そこでおこなわれているのは一九六〇年代半ば以後、すなわちブレジネフ期のソビエト社会の再検討である。そのことは、一体、何を意味するのか。

著者であるレーヴィンは、この点に関して、冒頭部分において簡単にはあるが、きわめて明確に述べている。これまで、自分を含めた欧米のソビエト社会の研究者、あるいは場合によればソビエトの研究者自身も、ソビエトという社会をひとつの巨大な「全体主義社会」であると考え、その前提を疑うことがなかった。ソビエト社会の研究者の中心的課題はこの前提にもとづいた国家と国家経済の解明であり、それ以外のソビエト社会のさまざま

まな経験の大部分は除外されてきた。そしてこのことは、「ソ連研究者はゴルバチョフに対して準備ができていなかった」というステイヴン・コーエンの言葉にもっともよく象徴されている、とレーヴィンは言うのである。

レーヴィンは、あるジャーナリストの言葉——ソビエトは「ブレジネフが眠っている間に社会革命をなしとげた」——を引用する。この言葉をレーヴィンはごくさりげなく引いているが、おそらく、この言葉に遭遇した際に彼が受けたショックは、現実のソビエトの動向と「混乱」と同じほどに大きなものであったと思われる。「社会革命」という時の「社会」も「革命」も、それまで彼が当然としてきたものであったからである。このふたつの言葉がひとつに結合した時、そこには、自明なものとして了解して済ませてきた全体主義社会としてのソビエト社会とはまったく別の相貌を呈したひとつの「社会」が彼の前に現出した。そして、かつて彼が鮮やかにその成立過程を分析してみせたソビエト社会が、一九三〇年代半ば以後、いわば「停滞」し、ついには全体主義化していったという彼のグラッド・デザインは、その成立期については今なお十分に説得力があるものの、後半部分

の一九六〇年代以降については、現実によって見事に裏切られることとなった。すなわち、これまでの三〇年間にソビエト社会は、彼のこれまでの認識の完全な枠外で変化していたのであり、したがってその再分析が必要となるのである。以上のような前提に立って彼は、「社会システム」への視点がこれまで欠如していたことを確認し、より具体的に農村と都市の関係、巨大都市社会の形成、世論、そして社会科学研究のイデオロギー、政治・経済的支配構造の危機といった側面からソビエトの社会システムをとらえ直そうとするのである。³⁾

ここで、彼がおこなっている社会学的分析の是非を議論する必要は著者にはない。むしろ、彼の本論である分析過程とは別の側面からいくつか指摘しておきたいと考える。

そのひとつは、彼の本書の作業が、彼自身の以前のモノグラフの「乗り越え」ないしは「自己批判」となっているという点である。すなわち、かつて、一九二〇年代末から三〇年代半ばにかけての「集団化」をめぐる権力と社会構造の関係とその変化の分析をつうじてソビエト社会の成立を実証してみせたレーヴィンにとって、その

実証作業後のソビエト社会は「停滞」し「硬直化」した、いわば「変化」のない社会としか映ってこなかったのである。そのことは、言い換えれば、ソビエト社会はイコール全体主義社会である、ないしは、であったとする今なお有力なステレオタイプ化した見解が形成されていった構造的・歴史的土台にもどって解明する必要が生まれたということである。

第二は、彼が引用したジャーナリストの言葉、ソビエトは「ブレジネフが眠っている間に社会革命をなすとげた」をめぐってである。一九八五年に開始したペレストロイカでなく、一九六〇年代半ばから八〇年代初頭のブレジネフ時代（彼の書記長就任は一九六六年、死去は八二年）という、ソビエト自身も含む世界全体がソビエト社会を「停滞・安定」し「完成」したと見なしていた時期に「社会革命」が生じたというのは一見、不可解である。しかし、それをジャーナリストの比喩的・直感的な偶然的言葉とするわけにはいかない。その比喩と直感の根拠が問われるべきだからである。引用者のレーヴィンは、おそらくはソビエトの人々さえもがその変化に気付かなかつただろうとする。ここから、社会に所属するメ

ンバー自身が知らぬ間にその社会が「革命」を経験するということはありうるのだろうか、という問題に直面することになる（むろん、当事者にこの「革命」という言葉が意識されているか否かは別として）。

この指摘から、ロシア・ソビエト社会というものの「見えにくさ」「とらえにくさ」を結論として導き出すことは容易だろう。空間的・時間的な視点の移動、より具体的には、時間の経過、ないしは、ひとつの事件・出来事の発生によってそれまで隠されていたプログラムと構造、ないしはストーリーイが見えてくる場合は多い。この意味で、ペレストロイカが始まったことによってはじめてソビエト社会が持っていたいくつもの多種多様なレベルのコードとその全体（レーヴィンによれば「社会システム」）が意識されたことは疑いえない。この点で、個別ソビエト・ロシア社会の「見えにくさ」「わかりにくさ」の問題が発生するが、これについては、後に述べる。そして、この点に関連して第三の指摘がされることになる。それは、レーヴィンが一九六〇年代のソビエト社会をカウンターカルチュアとサブカルチュアといったレベルでとらえ直そうとする時、この一九六〇年代を「文

化的分野の自立」と「社会的・文化的余地の活性化」の時期にあたっていたというレーヴィンの認識の問題である。これは、「文化」の再考察と再定義による時代のとらえ直しである。カウンターカルチャーやサブカルチャーといった、いわゆるカルチャーという表層からは容易に見えてこないレベルへの注目がレーヴィンの分析作業の出発点となっているのである。

ここで思い出されるのは、メアリー・シートン¹⁾ワトソンによる『ソビエト生活の場面——オフィシャルな文学を通してみたソビエト生活』(一九八六年²⁾)である。

ここには、一見して表層からは見えにくいソビエト社会の日常生活のごく当たり前な場面が、オフィシャルな文学(公認文学)の具体的描写によって再構成されている。ここに、オフィシャルな文学ゆえの描写のステレオタイプを見出すことも、または、検閲ゆえの「イソップの言葉」を見ることも正しくはない。いくら描写が冗長で、登場人物が紋切り型であっても、このオフィシャルな文学が「背景となる細部を正確に描いてほしい」という読者の要望に応えて書かれている」限りにおいて、それがすぐれたソビエト・カルチャーの自己表現たりえているこ

とは重要である。やはりロシアでは、一八世紀後半以降現代にいたるまで文学がロシアの社会と文化の理解にとってすぐれたテキストであるという点、そして、「反体制的な」ソビエト社会告発の文学ではなくて、オフィシャルな文学作品を逆手に取る形でその社会の日常生活と庶民の心理を鮮やかに浮き彫りにして見せたという方法の点でも、このシートン¹⁾ワトソンのモノグラフが示唆するものは多い。そして、ここで特に注目したいのは、こうしたオフィシャルな文学作品の、いかにステレオタイプ化された描写の中にあっても、生活のごくささやかな細部で変化(イコール文化である)が生まれ、その変化にたいして人々の関心が動いていることがそれらの作品に描き出されているという点である。しかも、それが一九六〇年代以降の現象であったこともこのシートン¹⁾ワトソンのモノグラフが教えてくれるのである。ここには、レーヴィンのような「社会システム」論も、大枠でのソビエト社会の分析も見られないが、一九六〇年代をひとつの大きな基準として、ソビエト社会の基礎に当たる部分が「地滑りのな」変化を経験していたことがはっきりと語られているのである。

しかも、そうした変化とは、特にソビエトの強固なイデオロギー優先の社会にあっては、体制的・反体制的といった、それ自体が政治的にしかとらえられてこなかった枠組みでは十分に説明しえぬものだった。したがって、一九二五年生まれ、アブラム・テルツのペンネームによって『社会主義リアリズムとは何か』を執筆・地下出版

し、フランスで発表したことで六五年九月に逮捕されたアンドレイ・シニャフスキをめぐる「事件」は、たんなる反体制的事件でも、文学論をめぐる政治的闘争でもないのである。それは、ソビエトをひとつの「文化」として受け入れることができるかどうか、あるいはより正確には、ソビエトというひとつの「文化」をいかにとらえるか、をめぐっての相剋だった。われわれ外国人にとって、そして、厄介なことには、社会の内部にあるロシア・ソビエト人にとっても、シニャフスキの逮捕事件でしか、ソビエト社会の基盤における「地滑りのな」変化を経験する方法はなかったのかもしれない。その意味で、いまだペレストロイカ突入後間もない一九八八年に彼が発表した『ソビエト文明』³⁾と題された著作が、「ひとつの文化史」のサブタイトルを持つことには大きな意

味がこめられている。なぜならば、ソビエトという社会を、政治的事件と経済活動報告のたんなる寄せ集めとしてではなく、目にとまりにくい現象の集積であるひとつの文化とその歴史として把握しようとする視点がようやく生まれつつあることをそのサブタイトルは示しているからである。

レーヴィンのモノグラフに戻るならば、そのタイトルに用いられている「現象」という言葉は重要である。これは日本では、さしずめ「ブーム」という言葉にあたる言葉であり、「サハロフ現象」「リハチヨフ現象」、そして「ゴルバチヨフ現象」といった具合に、その時代を象徴する人物にちなんでソビエト社会がペレストロイカ開始後、その度ごとに作り出してきた、いわば流行語である。時代を代表するのに、特定の人物名を当てること自体の中に、実はロシア社会の特徴(簡単に言えば、「個人崇拜」と「英雄待望」)のファクターがきわめて強固であるという)が表現されているものだが、ここで指摘したいのは、この「現象」という名付けの社会史・文化史的意味である。すなわち、ペレストロイカ以前には、「現象」と名付けられるべき社会的事実が存在しなかつ

たのである。だとすれば、いまだ分析されざる不可解な事実として、ロシア・ソビエト社会は、ようやくその姿を現わしたということになる。「現象」という言葉はそのことをはっきりと表現するものである。

二

これまで述べてきた一九六〇年代以降のソビエト・ロシア社会の、いわば「地殻変動」の全容はこれから明らかになるものと思われるし、解明されなければならぬのは言うまでもない。しかし、ここでふれたいのは、その時期のソビエト・ロシア社会そのものの実体的分析ではない。レーヴィンが、一九六〇年代に「文化的分野の自立」と「社会的・文化的余地の活性化」がおこっていたと述べる場合の「自立」と「活性化」にこだわってみたいのである。それは、サブカルチャーでも、カウンターカルチャーでもなく、またはアンダーカルチャーでも、いわゆる「反体制的活動」でもない。むしろ、これらの現象に深く関わりながらも、その現象そのものではなく、それらの現象それ自体をとらえる方法と視点としてのアカデミズムについての問題である。言い換えるならば、

ロシア・ソビエト内部のアカデミズムという、それ自体がひとつの文化についてである。

筆者はすでに発表した二つの論文「ソ連民俗学の現在」(一九七八年)と「現代ソ連におけるロシア・フォークロア学の動向とその問題点」(一九八五年)⁽⁶⁾において、一九六〇年代後半以降のソ連におけるロシア・フォークロア研究の進展がいかにめざましいものであったかを記述した。この二論文は、動向紹介という形式のために十分に論述できなかったきらいはあるものの、ロシア・フォークロア学そのものの大きな展開だけではなく、その背後にひそむ問題の所在に多少ながら示唆を与えようとしたものである。すなわち、前者の論文では、一九六〇年代半ばから七七、七八年段階まで、後者ではそれ以後一九八四年という、ペレストロイカ突入直前までの民俗学・民族学、ないしフォークカルチャー研究のジャンル別の主要な動向を概観したが、それらの個別分野での大きな展開の底流として「新しい民衆文化史像」が求められていることを筆者は指摘した。

その際、特に注目すべき新たな動きとして、具体的に「は、儀礼・神話研究、都市民族学、そして、農民生活誌

といった分野の仕事を紹介した。これらは、それ以前の一九世紀半ば以降の研究の蓄積の中で生まれたものであることは当然だが、一九六〇年代をひとつの区切りとして飛躍的な進展を見せたのである。その詳細については上記の論文に記したとおりだが、例をあげるならば、ロシア神話研究は、むろん、西欧での神話学の発展の影響を一方に受けながらも、狭義での神話テキストが存在しないロシア神話をいかにして「再編成」するか、その際に非キリスト教的な「異教」と呼ばれてきた存在をどうとらえるのか、という問題として展開されていった。これは、ロシア民族そのものの起源をめぐる論争とも重なり、ロシア民族文化・民俗文化の「祖型」をいかに描くか、という問題となったのは、ある意味で当然である。もう一例は、筆者が「農民生活誌」と名付けた動向である。これは、一八一―一九世紀ロシア農民の、家族制度・構造、人間関係、共同体との関係といった、これまでも歴史学のテーマであったものから、祭、娯楽、風習など民俗学の対象までを含み、歴史学・民俗学の両者の「統合」を目指す仕事であった。この中で、農民逃亡、農民の社会的意識、記憶と農民反乱の関係、また、「労働伝

統」や「相互扶助」といったメンタリテイの問題に注目する仕事が生まれたのである（M・グロムニコとそのグループの成果）。こうした動向が、特に革命前のロシア農民を「受動的な」被抑圧層・被支配層であるとしてきたこれまでの、一面的な農民像の修正を迫るものであることは言うまでもないだろう。より多面的なロシア農民像を追求する中で、ロシア民衆文化のとらえ直しが目論まれていたのである。

さらにこれに付け加えるべき動きは広範な分野にわたって見られた。J・ロートマンらの「文化記号論」の誕生と発展、「思想史」研究におけるスラヴ派再評価の方向、やはり一九六〇年代に顕著となる文学における「農村派」の活躍、「文化史」をめぐる哲学・歴史の分野における活発な議論、また、一九六〇年代半ばに民族学内で活発におこなわれたエトノス論とその後の「ルーシ起源」論争からレフ・グミリョフのエトノス論への過程、ロシアそのものではないが、西欧中世の「民衆文化史」の再構成を目指したA・グレーヴィチやV・ダルケエヴィチらの仕事などを想起するならば、ロシア・フォークカルチャーをめぐる関連分野における仕事と関心の振幅

の大きさは十分に理解できるものである。まさしく、「新たな民衆文化」とその原像を求めて、激しく執拗で精力的な研究がおこなわれたと言って間違いないのである。

ところで、こうしたロシア・フォークカルチャーに関する活発な研究ならびに議論が一九六〇年代半ば以後のフルシチョフからブレジネフへという、表面的な社会観察からすれば「安定した」ソビエト社会において展開していったことはいかなる意味を持つのだろうか。いわば民俗学・民族学の活性化とその中でおこなわれた新しい「民衆文化論」への希求の動きは、ソビエト社会の、表層的ではあれ「停滞」とどのように関係していたのか、この両者間のズレはいかに説明されるのだろうか。一方が活気にあふれながら、それを作り出し、方向づけているはず(?)のもう一方が不活発であるといったことはありえるのだろうか。その説明のために、例えば、「文化記号論」や、その源泉としてのロシア・フォルマリズムやアヴァンギャルド運動におけるカウンターカルチャー的、ないし「反体制的」な特徴を指摘するだけで不十分であろう。そうした「復権的」意味づけは、あまりに

も状況的であるからである。この点で、この節の最初に述べたこと、そしてレーヴィンの指摘へ戻ることとなる。

一九六〇年代半ば以後の民衆文化研究の「活性化」とソビエト社会そのものの「停滞」との間のズレの問題はその時期に発生した「文化」をめぐる「地殻変動」ならびに「文化の争奪戦」という問題によって説明されるであろう。というのも、一九七七年のブレジネフ憲法がソビエトという国家・民族(ナロード)を高らかに歌いあげ、ソビエト社会が単一社会として単一の文化を所有するものだ、とした、そして、ブレジネフ時代の末期にはほぼ定着したかに見えていた「ソビエト文化」という「言説」は、一九六〇年代後半からその生成のプロセスをたどり始めていたからである。ミシエル・エレル(ミハイル・ゲレル)が的確に指摘したように、六〇年代半ば、新たな「儀礼」の創出をはじめとして、「全人民国家」「ソビエト人民」という概念が誕生し、その中からソビエト国家という「神話」が作られていたのである。その意味で、おそらくは、ロシア・ソビエト社会の「見えにくさ」は政治体制やイデオロギーによってではなく、「文化」ゆえにもたらされた。ロシアという「文

化」は根源的に「見えにくく」、したがって、ロシア・ソビエト社会の内部にある人々や国内・国外のロシア・ソビエト研究者にとっても、表面的ないわゆる社会変化や変動は了解可能であったとしても、社会の基底部分に存在する「文化」とその変容はきわめて理解しにくいのである。

そして、その点に加えて、研究の「活性化」と社会そのものの「停滞」とのズレを説明するもうひとつのファクターがある。それは、フォークカルチュア研究、ないしはカルチュア研究というアカデミズムそのものがロシア・ソビエト社会において持っている意味という問題である。それは、別の言葉で言えば、アカデミズムという、それ自体がひとつの「文体」であるようなシステムをめぐる問題である。近代のロシアにあつては、一八世紀前半のピョートル大帝による科学アカデミーの創設以来、アカデミズムはつねに社会のプログラムを提供し、来るべき社会をコード化する任務を課せられてきた。ロシアという社会はいかにあるべきか、その原風景をどこに求めたらよいか。ピョートルがロシアに肉体を与え、エカテリーナがそれに魂を吹き込んだ、と語った一八世紀

ロシアの詩人M・ヘラースコフの言葉によせば、ひとつの骨格たる社会をいかに作り、その器にはいかなる文化を盛ったらよいか——ロシアのアカデミズムはいつもこの課題の中で作られ、成長し、衰退してきたのであり、時には死滅し、復活してきたのだ。いわば、ロシアのアカデミズムはロシア社会のひとつの方法として機能してきたのである。これは、ロシア・ソビエトだけではあるまい。しかし、ごく少数のインテリゲンツィヤと圧倒的多数の「民衆(ナロード)」によって社会が成立してきた近代以降のロシアにあつては、この点は、「啓蒙」の意義という問題とともにきわめて重要であつたし、今後もそうであろう。ロシアは、まず一義的にはインテリゲンツィヤの議論とプログラムの中にこそ見える社会なのである。したがって、アカデミズムはロシア社会を考察する上での重要な対象であると同時に、それ自体がすぐれた方法となる。ロシア・アカデミズムというひとつの「文体」の分析としての学史研究が必要となるのは、こうした理由による。

三

上でロシア社会の「わかりにくさ」「見えにくさ」についてふれた。日本で報道されるロシアの庶民生活におけるごく日常的な場面から、はては政治・経済・国際関係といったレベルにいたるさまざまな情報において、「わかりにくい」「見えにくい」という言葉は完全にステレオタイプ化した、ロシア・ソビエトの枕言葉となってきた感がある。これが、例えばドイツ、フランス、イギリスといった、あるいはインドネシア、フィリピン、さらには、ヨルダン、ウガンダ、ソマリヤといった場合ならば、それに関わる者の情報量や親しみ方の違いは別にして、「わかりにくさ」「見えにくさ」は、そのままその国や民族とその文化にたいするマイナスイメージにはならないのが一般的である。それが即ネガティブな実感と評価に直結するためには、現代の日本のみならず欧米におけるロシア・ソビエト社会にたいするイメージの作られ方を考えなくてはならないだろう(実はそうした、「森の中に野蠻と未開のままに住む神秘の人々」というイメージは西欧では以前から存在していたから、そのイ

メージの生成のルーツにまで溯るべきかもしれない)。しかし、ここでの目的は、欧米社会におけるそのイメージの作られ方を叙述・分析し、「誤解」を解くことではない。ここで指摘したいのは、ロシア社会の「わかりにくさ」「見えにくさ」というひとつの「言説」が作り出される原因のひとつとして、しかもそれが生まれるのにきわめて大きな役割を果たしたと思えるものとして、ロシア人自身によるロシア文化論があったということである。

ロシア文化について論じられる多くの場合に引かれるものとして、一九世紀半ばの詩人であるF・チュルチェフの次の言葉がある。

ロシアは知では理解できない
ふつうの尺度では計れない
そこには、特別の何かがある。
ロシアはただ信ずるしかない⁽⁸⁾

これは、一八六六年一月二八日の日付があり、表題のない詩の全文である。第一行目の「知」*ym. um* は、

「頭」「言葉」とも訳せるから、要するに、ロシアという特殊な世界は言葉では分らないし、説明もできない、飲み込むしかない、信仰の対象としかならない、という意味である。これにたいしては、詩人の信仰告白である、いや、文学者のたんなる嘆きである、まさしくロシアの「神秘性」「宗教性」の典型的表現である、といったコメントがされてきた。そのいづれをも貫いているのは、ロシア文化というものの了解と認識がきわめて困難であるという点である。しかし、問題はその先にあるはずである。これを読む者自身のロシア文化観にそっくりそのまま符合し、合致するからといって、しかも、まるで我が意をえたりという表現として引用することは、ステレオタイプ化したロシア論の再生産にしかならない。この詩行の字面で止どまってしまうことはロシア文化の認識を余計に困難にするばかりか、むしろ不可能へと向かわせることになるはずである。なぜ、チューチェフによれば、ロシア理解のためには信じることしかないのだろうか。ロシアは通常の言葉による理解が不可能であるという発言をおこなったのは何もこのチューチェフばかりではなかった。ロシアは神秘の民族で、個別特殊であるとい

う「神話」は、それこそ、近代ロシアのインテリゲンツィヤの全員によって繰り返し作られてきたものである。例えば、「冷徹な観察者」であるはずの作家N・ゴーゴリは『死せる魂』で、異国の地からはるかロシアを見つめながら、西欧にあるものでロシアにはないものを、例によって「列挙」したあと次のように記す。

おまえの中にあるすべては、広漠として平坦である。おまえの背の低い町々は、大平原の中に点か、記号のようにつましく立っているだけで、瞳を魅了するものは何もない。だが、いかなる不可思議な、妙な力がぼくをこうも惹きつけるのだ。なぜこの耳に、大地を津々浦々まで綾に寄せては返すおまえの物悲しい歌が一刻も止むことなく聞こえ、ひびいてくるのだろうか。その中に、その歌の中には何が秘められているのだろうか、なぜかくも叫び、むせび泣き心をかきむしるのだろうか。物狂おしくぼくにくちづけし、魂にしみ入り、この心からみつくそもこのひびきは何か。ロシアよ、おまえはぼくに何をせよというのか。いかなる不思議なつながりがぼくとおまえの

間にあるのだろう。(略) : ああ、何たる眩き、不可思議なる、地球に未だ知られざる遠い国だろう、ロシアよ。⁽⁹⁾

そして、この後に有名なトロイカの「疾走」の場面が続き、ロシアはどこへ向かって突っ走るのが、とゴーゴリは絶叫することになる。

汝もかくならずや、ロシアよ、追いつくすべなき、勇猛なるトロイカはひた走る。 : (略) : 答えよ、ロシアよ、汝はいずこに飛ぶか。返事がないな。鈴は妙なる音でひびき、空気はちぎれて風となり、地上のありとあらゆるものはかたわらを飛び去り、他の民族と国家は身をのけぞらして横目で眺め、ロシアへ道をゆずるであろう。

これを、執筆当時、国外にあった作者の文学的な感傷であるとするのは皮相である。やはり、何ゆえに「不可思議なる」「未だ知られざる」ロシアという思いが作られたかが問われるべきである。ここにあげたゴーゴリの

言葉を、当時のロシアでの「思想的」文脈であるスラヴ派と西欧派という尺度で計ることは、一見わかりやすい。本来スラヴ派に特有であるはずのナショナルな傾向が、時代とそのコンテキストによって、または個人の状況と考えの変化の中で、より強く出て表面化する(あるいはしない)ことがある、西欧派の人々でもそのことは起る、という分析である。しかし、それは、特定の作家や思想家がスラヴ派か西欧派のいずれか、を語るのと同じく何も言ったことにはならない。それは、通常は西欧派の代表と考えられているI・ツルゲーネフが、まさにロシア文学への「遺言」として書き付けた「散文詩」の中の「ロシア語」(一八八二年六月)で語ったことを想起すれば十分に納得できるものである。

疑い惑う日にも祖国の運命を思い悩む日にも、御身のみわが杖であり柱であった。ああ、偉大にして、力強き、真実にして自由なるロシア語よ! 御身がなかったならば、今、わが国におこなわるるあらゆる事どもに面して、どうして絶望に陥らずに居られるようか? 然しながら、かかる言葉が偉大なる国民

に与えられたものでないとは、到底信じえられぬことである。⁽¹⁰⁾

しかも、時として、こうしたナシヨナリストックな文
体が、アイデンティティ「喪失」という意識の肥大化と
それにもとづく危機意識によって増幅される場合、それ
は、狂おしいほどにエクスタティックな形で表現されるこ
とになる。先のゴーゴリの絶叫はそのほんの一例である
し、現代の詩人E・エフトゥシエーニコが、「ロシアは
失なった／ロシアにおいて／ロシアを／ロシアは自分を
探している／乾草の中の針を探すかのように」(「喪失」
(一九九一年))と歌うまでもにも、受け継がれているので
ある。何ゆえ、アイデンティティへの意識がこれほどま
でに過剰で、強固なのか。

これまであげた言葉はどれも多少とも文学的である。
とは言え、ロシアを観察し、論ずる時の、ロシア・イン
テリゲンツィヤたちの過剰なまでにナシヨナリストック
な(言葉のプリミティブな意味での)姿勢と言葉に注目
すべきである。それは、彼らの絶対的とも見える「ロシ
ア的なるもの」への信仰となり、呪文にも似た共通の

「文体」を持つのではないか、と思わせるほどである。

しかし、問題はそのナシヨナリズムの狭隘さを指摘する
ことでも、また、ナシヨナリズムとパトリオチズムとを
区別することでもないように思われる。重要なのは、自
らの文化を論ずる時の上で述べた、不思議なまでに一致
した姿勢と文体が何か、その源泉が何かについて考察す
ることであろう。「思想的」文脈であるスラヴ派と西
欧派という尺度からすれば、まったくベクトルの方向が
違って、正反対に見えるものが、実はその根は共通では
ないか。だとすれば、その共有された部分が一体何であ
るかを検討することなしには、ロシア文化の理解と認識
は始まらないのではないだろうか。言い換えれば、スラ
ヴ派と西欧派がともに「ナシヨナル」であるとすれば、
どういふコンテキストにおいてそうなるのか、そのメカ
ニズムを説明する必要がある。この点で、鳥山成人がス
ラヴ派と西欧派は「共通の栄養物から発した二つの党
派⁽¹¹⁾」と述べる時の「共通の栄養物」の詳細な点検が求め
られるのである。

したがって、ロシア文化を「見えにくい」ものとさせ
てきた契機として、まずあげるべきなのは、ロシア文化

を何よりも個別特殊で、時に神秘なものとする、ほとんどのロシア文化論に共通して受け継がれてきたし、現在もそうでありつづける、「語り口」「文体」そのものではないだろうが、文化論が、「他者」認識を不可欠なファクターとした自己再認識の過程であるとすれば、いまだロシア文化論の枠内には「他者」の存在はなく、これまで述べたことからわかるように、本格的なロシア文化論はいまだ開始したとは言えないのが現状である。

四

M・チエルニャフスキイの『ツァーリと民衆』(一九六一年)⁽¹³⁾は、支配者崇拜の伝統と民衆の自立的精神の対立によってロシア史を鮮やかに描き出した名著である。

ここでの「民衆」peopleがナロードとイコールかどうかは、概念の上でも、また、時代的限定からも詳しい検証が必要となるだろう。しかし、言うまでもなく、近代のロシア文化を考える際、ロシアのナロードとその文化はきわめて重要な存在であった。より正確に言うならば、これまで述べたロシア人自身のロシア・ナショナルへの絶対信仰について考える上で、ナロードという「神話」

こそがもっとも大きな役割を果たしてきたと言って過言ではない。すでに述べたように、きわめて少数のインテリゲンツィヤと圧倒数の民衆(ナロード)で形成されてきた近代ロシア社会にとって、このナロードをいかに支配・管理するか、に始まって、それをいかにとらえ、理解し、描くか、という問題は、ロシアという国家と社会の成立条件とイコールであったし(チエルニャフスキイの基本的モチーフはここにあった)、ひいては、インテリゲンツィヤの「天職」とも言うべき使命となったことは言うまでもない。インテリゲンツィヤにとっては、ナロードを「神話」化する——時に、苛酷に断罪し、支配するかと思えば、「信仰」の対象として一方的に美化し、崇拜する——ことなしには、自らの存在理由を説明しえなかつたと言える。すでに、ナロードニキ運動は経験済みで、越えられたはずにもかかわらず、A・ソルジェニツィンが『煉獄のなかで』の中で作中人物に次のように語らせているのを聞く時、そうした状態は一切変化していないことに気づかざるをえないのである。

ネルジンは今までどこでも読んだことのないような

新しい「民衆」narod, narodの解釈に到達した。

「民衆」とはわれわれのことばを話すだけでもをいうのではなく、かといってまた天才という折り紙をつけられた選ばれたる者たちでもない。人が民衆の中へ選び出されるのは生まれによるのではなく、自分の両手の労働によるのではなく、自分の教養の翼によるのではない。

そうではなく——心ryuma, dushaによってなのだ。

そして心は各人が自分で何年にもわたってこつこつ鍛えあげていくものなのだ。人は人間になるよう心を鍛練し、切磋することにつとめなければならぬ。そして、それによって民衆の小さな一粒とならなければならぬのだ。⁽¹⁴⁾

これを、文学的な精神論であるとし、「民衆」の科学的定義がなされていない、として通り過ぎることは簡単である。しかし、問題なのは、「民衆」(ナロード)への神秘化と「信仰」が、先に述べたロシア文化をめぐる「不可思議」という言説とあたかも並行するかのようになり、現

代にあっても生き続けているという点である。その意味において、近代以降、そして現代にいたるまで、ロシア・ナロードの認識のシステムたる「学」(ナロードイズムとでも呼べる)は、インテリゲンツィヤの存在証明として、まさに「国学」そのものであった。その状態は、現在においても基本的には変化していないのである。

こうしたロシア・ナロードの学としての民俗学は、一九世紀半ば以降のロシアにおいて、西欧の場合にもそうであるとおろ、ひとつの実証主義科学としての学問のシステムを持つにいたった。一九世紀後半から今世紀へ、さらに現在にまで、その動向は西欧の民俗学の直接・間接の影響を受けながら、また、それとはまったく異なる方向を生みながら、大きく発展してきた。その具体的展開を理論と実際の調査・収集活動の点から整理することは、今後の民俗学にとってきわめて多くの有益な問題と課題をもたらすものであろう。しかし、ここでテーマとして提起したいのは、むしろこの一九世紀半ばより以前すなわち、実証主義としての民俗学が成立する以前におけるナロードの学、ないしは「学的認識」の在り方という問題である。いわば、一八世紀後半ないし末から一九

世紀前半という、ロシア史全体にとって大きな「過渡期」において民俗学はいかにして誕生したか、をめぐる問題なのである。民俗学という実証主義の精神史を考察するためには、この実証主義のシステムが成立する以前へと戻らねばならないからである。その意味で、民俗学の「アルケオロジー」が全体的方法となるはずである。

筆者はそれを方法としての民俗学史と呼びたい。その場合の学史が通常の研究史や学説史と違うものとなるのは当然である。その民俗学史とは、方法としての学史となるはずである。

このように考えるならば、上で述べた問題、すなわちロシア・ソビエトの研究者が等しくナショナルステック一色に見え、また、相対化の契機を欠如させ、過剰なまでにエクスタテックになることの多いロシア文化論に止まっている時(少なくとも、外国人である筆者にはそう見える)、ロシア文化の認識はいかにして可能か、についても何らかの方向を示すことができるだろう。はたして、一八世紀のロシアについても同様にロシア文化はナショナルなものとしてロシア・インテリゲンツィヤの脳裏に投影されていたのだろうか。インテリゲンツィヤと

ナロードとの関係がまだ確立していない、あるいは形成途上の時期においてはどうかであったのか。民俗学の「方法序説」が求められることになる。

- (1) M. Lewin, *Russian Peasants and Soviet Power: A Study of Collectivization*. Tr. from French ed. London, 1968. 邦訳『ロシア農民とソヴェト権力——集団化の研究 一九二八—一九三〇』荒田洋訳、未来社、一九七二年。
 - (2) Lewin, *The Gorbachev Phenomenon. A Historical Interpretation*. Berkeley and Los Angeles, 1988. 邦訳『歴史としてのゴルバチョフ』荒田洋訳、平凡社、一九八八年。
 - (3) もっとも、彼の「社会システム」論のアウトラインは次の論文集によって具体的に知ることができた。Lewin, *The Making of the Soviet System. Essays in the Social History of Interwar Russia*. New York, 1985.
 - (4) M. Seton-Watson, *Scenes from Soviet Life: Soviet Life through official Literature*. London, 1986. 邦訳『文学作品にみるソヴェト人の息吹』奥田央・塩川伸明ほか訳、朝日新聞社、一九八八年。
 - (5) A. Sinyavsky, *Soviet Civilization: A Cultural History*. New York, 1988.
- (6) 拙稿「ソ連民俗学の現在」『民族学研究』四二—四

- 一九七八年。同「現代におけるロシア・フォークロアの学
動向とその問題点」『一橋大学研究年報 社会学研究』二
三、一九八五年。
- (7) M. Heller, *Машина и винтики: история формирования советского человека*. London, 1985. 仏訳から邦訳『ホモ・ソビエティックス(機械と歯車)』辻由美訳、白水社、一九八八年。
- (8) Ф. И. Тютчев, *Полное собрание стихотворений*. Л., 1957.
- (9) Н. В. Гоголь, *Мертвые души*. Собрание сочинений в семи томах. Т. 5, М., 1978. 邦訳『世界文学全集』三三六、中村喜和・川崎隆司訳、集英社、一九八〇年。
- (10) И. С. Тургенев, *Стихотворения в прозе*. Полное собрание сочинений и писем в тринадцати томах. Т. 10, М., 1982. 邦訳『散文詩』中山省三郎訳、第一書房、一九四二年。
- (11) 鳥山成人『ロシアとヨーロッパ』白日書院、一九四九年。
- (12) そうした文体は、例えば、次の文章にも容易に見られ
s°. Д. С. Лихачев, *Русская культура в современном мире*. Новый мир, 1991-1.
- (13) M. Chernavsky, *Tsar and People*. Studies in Russian Myths. New Haven and London, 1961.
- (14) А. И. Солженицын, *В круге первом*. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4, Frankfurt/Main, 1970. 邦訳『煉獄のなかで』木村浩・松永緑弥訳、新潮文庫、一九七二年。
- (本論文は、文部省科学研究費(平成六年度一般研究(C)課題番号〇五八〇一〇六八)による成果の一部である)
(一橋大学教授)