

祖国と奉仕： 亡命ロシア知識人における進歩的歴史認識の展開 (1920-1930年代)¹

林 由 貴

はじめに

本研究は革命後ヨーロッパに亡命したいわゆる「第一の世代」と呼ばれる白系ロシア知識人らの進歩的、実存的模索を主題とする思想を取り上げる。亡命知識人の一部は、エスニックな視野を超え、一国民や民族のみならず、人間という概念に依拠したその普遍性の希求によってこそ、戦間期欧州という異土に自己の存在意義を見出す。筆者は、亡命者コミュニティで主張された進歩的歴史認識や、彼らなりの実存主義の展開を同時代のペシミズ的な思想傾向や西欧実存主義と比較しつつ、「祖国」と「奉仕」という精神的な概念および「経験」という行動に関する概念、さらには、「伝記/自伝」という、記憶の保管方法・技術についての文学的概念を用いて、その意義について再考した。

小論では、以上の概念から分析するのに適すると考えられた亡命者5名の言説を主として検討した。すなわち、新カント派の下で修練した哲学者セルゲイ・ゲッセン、宗教哲学者ゼンコーフスキイ神父とベルジャーエフ、実証主義の歴史家ミリュコーフ² およびその盟友であったリベラルの法律家・伝記作家でユダヤ系のマクシム・ヴィナヴェルを選択した。³ もっとも、異なる5人といっても、私が挙げた5人は、コルネイユ風に言うなら、時間的にも空間的にも単一な危険（革命、大戦）の中で運命を共にし、しかも思想上一定の

¹ 本稿は2016年9月20-22日にサンクトペテルブルク大学で開催された国際セミナー「日露哲学対話」(Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог»)で報告したロシア語ペーパー«Отечество и служение: Эволюция общественно-научной мысли русского зарубежья»(『祖国と奉仕：ロシア亡命者における社会的・学術的思想の発展』)に依拠しているが、大幅に加筆修正しほぼ原形を留めていない。また平成28年度科研費補助金(課題番号16J04617)の成果の一部である。ここに記して謝意を表します。

² ゲッセンの父はミリュコーフと友人関係にあり、彼も少年時代ミリュコーフに勉学のアドバイスを受けるなど個人的には親密な関係にあった。Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 728.

³ ゼンコーフスキイ神父によるロシア哲学史(Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1-2. Paris, 1948-1950.)には、同時にロシア亡命哲学者回想録、つまり同時代の伝記的な性格が認められる。

関連を持つ者たちというわけだが、それが悲劇ではなかった、という結末へと導かれる。

分析対象はできる限り絞ってはいるが、何といっても、共同体における記憶と経験という問題をテーマとする本課題には、異なる思想を跨ぎつつ、複数のディスクールからのアプローチが欠かせない。亡命者研究が、多様な問題の複合体である以上は、ここで全体的見取り図を描写することはもちろん不可能である。もっとも包括性に拘った成果は年々増加しており、その多くは組織的な仕事の成果⁴であり、しかも、そうした仕事のモチベーションは、ロシア人研究者の、自国出身の人物ないし歴史的創造物（文化、芸術、学術）への敬意と愛着であることは言うまでもない。こうした自国由来の事物と人物にたいする愛着の問題はそのまま小論で焦点化される概念「祖国」と「奉仕」（第1章）の問題として論じられる。

検討される年代は、第二次革命からナチ・ドイツのポーランド侵攻までのおおよそ二十

⁴ 具体的にはモスクワのソルジェニーツィン記念在外ロシア文化研究所（Дом русского зарубежья им. А. Солженицына）で毎年出版される研究紀要を指す。この研究所員による亡命知識人研究の「量」に拘った成果は、*Сорокина М.Ю. Российское научное зарубежье versus русская научная эмиграция: К определению объема и содержания понятия «Российское научное зарубежье» // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. 2010. С. 75-94. 研究史上、Mark Raeffの亡命ロシア知識人研究が西側で刊行された成果としては最初の包括的な書物である。M. Raeff, *Russia abroad: a cultural history of the Russian emigration, 1919-1939* (New York: Oxford University Press, 1990).*

またソヴィエトの研究者において同様の研究成果がなかったわけではなく、もともとは中世ロシア史研究者の Пашуто による亡命ロシア知識人研究においても、マイナーな人物も含め名簿のように整理されている。しかし亡命者の活動内容については、歴史家のバイオグラフィーに割かれた頁が多く、とりわけ А. Флоровский といった中世ロシア史研究家に関する叙述が目立つ。この著作が出版されたのはペレストロイカ後の1992年だが著者の没年は1983年のペレストロイカ以前である。ソヴィエトの公的な史観を無視できない以上、亡命者の史観に関する研究成果は、彼の生前は公にはできなかったであろう。*Пашуто В.Т. Русские историки-эмигранты в Европе. М., 1992.*

亡命者へのソヴィエトからの非難が最も苛烈な時期（亡命者存命中）のソ連側の哲学学会誌を見ると、前者は「ブルジョワの主観主義者」「コスモポリティスト」とか「機械主義者」「メンシェビキの観念論者」「歴史改竄者」とレッテルを貼られていたのだった。*Тараканов Н.Г. Фальсификаторы истории русской философской мысли // Вопросы философии. 1955. № 3. С. 3-16.*

これに関連して言うと、Вандалковскаяのように、ペレストロイカ以前に書かれた1917年革命についての論述の中に、ソヴィエト・イデオロギーに配慮しつつも事実上亡命者の思想に踏み込んだものがある。*Вандалковская М.Г. История изучения русского революционного движения середины XIX века. 1890-1917 гг. М., 1982. С. 152-189.* 当時の建前として公的史観からの批判を書き加えねばならなかったのだが、ソ連崩壊後、イデオロギーの縛りから解き放たれて、彼女はいよいよ亡命者の思想史に特化した著作を出した。*Она же. Историческая мысль русской эмиграции. 20-30-е гг. XX в. М., 2009.* その他、同著者による亡命者研究は多いが、亡命歴史家や文化移植論について以下のような仕事がある。*Она же. Некоторые аспекты адаптации научной и политической эмиграции (1920-1930-е гг.) // История российского зарубежья. Проблемы адаптации мигрантов в XIX-XX веках. / Под ред. Ю.А. Полякова, Г.Я. Тарле, В.Н. Шамшурова. М., 1996. および, Она же. Русские историки-эмигранты в Чехословакии // Т. Г. Масарик и «Русская акция» Чехословацкого правительства. / Под ред. М.Г. Вандалковской. М., 2005. С. 110-124.*

年間である。⁵ これはロシア亡命者の歴史・文化研究において多くの先行研究の関心領域となった時代であり、全体主義が欧州から全世界にわたって吹き荒れた暗澹の時ながら、亡命ロシア知識人も、深い精神的葛藤の中で芸術と学問を開花させた。当然のことながら、彼らの実生活と人生は、地理的にはヨーロッパという外国によって、時間的には迫りくる老いと死、そして政治的にはソヴィエト政権の既成事実化、世界恐慌と二度目の大戦によって追い詰められてゆく。さらには、ヨーロッパの土を踏んだ当初より、自己はもとより亡命社会全体の「終わり」を認識せずにはおれないような精神状況のなかで、危うさと脆弱さの上に彼らの言説は展開されている。

この時代の「経験」の内容についての研究は多くあるが、⁶ 筆者は文化的内容ではなく、その概念的、思想的部分に着目し、革命前後の歴史的コンテクストを通じて分析した（第2章）。亡命歴史家ミリュコーフは、亡命前、19世紀のロシア亡命者ゲルツェン伝を書いた。この時の伝記の方法は彼の進歩的な思想を体現し、ゲルツェンという歴史的著名人の人生の内容よりも、後世20世紀におけるロシア亡命者の伝記の手法を示唆するものであり、歴史認識の方法論としての意義があった（第3章）。そして伝記の方法は亡命後、彼らが自己について、また故国について何かを書き残す上で、まず反省せねばならない問題であった。これに際し、亡命という悲劇的な旅の人生はまた別の実存模索の旅として彼らの内面で構成し直されたのである（第4,5章）。亡命者研究の中で量的なアプローチの存在がかえって無際限な印象すら与える昨今、⁷ 進歩という概念による対象の限定は、かえって、従来から目立って書かれてきた亡命者の悲劇的運命なるもの⁸ の実体の所在そして方法的

⁵ 1940年代は戦時下の活動（セルゲイ・ゲッセンであればポーランドにおける地下活動、亡命者の右派への思想的転向による生存、ユダヤ系ロシア人の消息等々）に焦点が当てられるべきで、この時期は1920-30年代の思想の発展段階と比べれば、沈黙、抑圧、衰退、離散、隠蔽といったキーワードで再検討されよう。

⁶ 注4で示した文献に加え、国内の研究成果としては以下も参照。諫早勇一『ロシア人たちのベルリン 革命と大量亡命の時代』東洋書店、2014年。

⁷ ところでフランスの自伝研究者ルジュンヌによれば、家族は彼ら一族に関連する記憶（写真など）を蒐集するものだが、それは自伝作家が自伝を書く時のごとくエゴセントリックな（自己を中心に据えた）ものではない。ここでは中心に捉えられているのは集団的な記憶つまり民族意識であって、どちらかといえば特定の個人や人格が軸とはならず、「ロシア知識人」が集団的な問題として把握されている。もしルジュンヌにしたがうならば、亡命ロシア人研究は客観的な史学というよりは、「家族的意識」による産物に近い。家族のアルバム作りは、特定の個にフォーカスされるものでない限り、一族の人間の数が増えるにつれ、エピソードも（生命的な）時間も単純に量が増えていく。それが一民族規模になればなおさらである。P. Lejeune, *Signes de vie: le pacte autobiographique* 2. (Paris: Seuil, 2005), p. 189.

⁸ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. М., 1998. С. 3-42. 左記文献において亡命ロシア思想家におけるロシア（祖国）のイメージの基盤として「悲劇」 трагедия が用いられている。Хитрова Е.В. Культурная адаптация русских эмигрантов во Франции в 20-30-е годы XX века

問題点をも明るみに出すのではないかと推測する。

要するに、亡命者の歴史認識の多様さとは、事例の無制限な、歴史的資料の列挙からではなく、彼ら自身の心理的葛藤により裏付けられ、掬い取られるべき類のものであろう。彼らの葛藤とは、自己を認識し、書き留めるための、新たな方法の模索の道程なのであった。

1. 概念考察：「祖国」および「奉仕」

亡命者の歴史は、現代のロシア人研究者によってまずは国民的問題として取り上げられる。ソヴィエトのロシアに対して「別のロシア」という表現が存在し、亡命ロシア人の精神的な祖国イメージは後者に対応する。これらいずれかの批判と評価だけではなく両者を統合し「一つの祖国」として考察することに最大の価値が見出されてきた。⁹ だが、こうした傾向は、民族的特色等の具象性が見えにくくなるのならば、ある種の抽象的、普遍的テーマへのアプローチは暗に忌避される、ということである。こうした姿勢においては、普遍的で絶対的な価値よりも、民族的な性格や文化における具体的な特色の発見が急がれた。

哲学における専門的ないし非専門的な形式の力は、一方に対するもう一方の形式の優越を契機として検討されなければならないというわけではなく、歴史的段階において民族文化が要求する具象性を分析するところから精査されなければならないのである。¹⁰

亡命者の中でもゼンコーフスキイ神父の言説に見られる「祖国」や「奉仕」の概念は確かに、上のような、ソヴィエトの学問的なイデオロギー、つまり抽象的な思想の排除と具体性の確保の要求にもそのまま応えるものである。ゼンコーフスキイはヨーロッパにおけるロシア亡命者の子弟による祖国イメージの歪曲と、歪曲されたイメージに彼らが嵌まり込むことを危惧するのだが、こういう事態が生ずるのは亡命地での実生活に具体的な奉仕が欠落しているためであった。

(по мемуарным источникам) // Россия и Франция XVIII-XX века. / Под ред. П. Черкасова. Выпуск 2. М., 1998. 左記研究を覆う調子は「ロシアに対する憂鬱」「精神的貧困」「故国喪失」といった、全体的に悲観的なものである。

⁹ *Квакин А.В.* Некоторые вопросы изучения истории ассимиляции российской интеллигенции в эмиграции // История российского зарубежья. Проблемы адаптации мигрантов в XIX-XX веках. / Под ред. Ю.А. Полякова, Г.Я. Тарле, В.Н. Шамшурова. М., 1996. С. 79.

¹⁰ О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. / Под ред. Е.М. Чехарина. М., 1990. С. 19.

ロシア語における「奉仕」の概念はキリスト教的なニュアンスが強く、辞書的な用例を挙げるまでもなく、奉獻（богослужение）とか教会でのお勤め（церковное служение）といった表現に使われる。ゼンコーフスキイの用法は多分に宗教的なものであり、彼が奉仕というときには直接に「ロシアを感知すること（あるいはそのための勤め）」を意味する。

民族的な教育とは民族主義的なロマンティズムを増長させることにあらず。その目的は祖国への奉仕の想いを育て、奉仕のために用意することなのである。祖国への奉仕は民族意識の健全で創造的な芯なのだ。これ無しには不道徳、無責任、虚偽的で道化じみたロマンティズムが発生することは避けられない。¹¹

ゼンコーフスキイの文脈において「祖国」とはロシアに限定され、先の「ロマンティズム」の概念と合わせて考えるならば、亡命社会において「祖国の感知」は最早困難な課題として押し掛かっていたようである。

言語的な民族性の喪失は最も恐るべき事態などではありえない。言語喪失は復元可能なのだ。

[中略]民族性の喪失が精神世界の表現手段としての言語にのみ関わっているという場面では、悲劇的なことは何も起こっていないということだ。だがもし我々の子どもたちが [中略] プーシキンの詩を理解できないのであれば [中略]、彼の詩行の言葉の列を分らない（ロシアの冬がどのようなものであるか想像せず、ロシアの百姓の暮らしがどんなものか、荷櫓とは何かなどということを知らない）というのなら、それはなるほど哀しいことではあるが…。¹²

ゼンコーフスキイがどう理想を掲げたとしても、祖国のイメージがロシアでの実生活を伴わないために、時の経過にしたがって消え去りつつあったのだ。言語や生活を通して現実的に「祖国を感じる」ことなしには、彼の言う言語の復元は必ずしも民族性の復元を意味しない。イメージは活動や経験を抜きにしてはやがて浅薄な「ロマンティズム」に変貌し、元のイメージが伴う正統性を喪失するのである。

他方で、亡命哲学者ゲッセンの思想などはこうした「祖國的な」問題設定によっては説

¹¹ Зеньковский В.В. О национальном воспитании // Российское зарубежье: образование, педагогика, культура 20-50-е годы XX века. / Под ред. Е.Г. Осовского. Саранск, 1998. С. 166. 初出は以下。Он же. О национальном воспитании // Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета. Париж, 1929. № 8. С. 1-2.

¹² Зеньковский В.В. Проблема школьного воспитания в эмиграции // Хрестоматия: педагогика российского зарубежья. М., 1996. С. 303. 初出は以下参照。Русская школа за рубежом. Прага, 1924. Кн.12. С. 39-46.

明しきれないであろう。彼については、西欧知識人としての意義を評価するほうが容易なのである。ゲッセンは教育学者としての活動に従事していたが、結果として彼の哲学的な仕事は（一般的な意味での）国家と個人の関係のあり方、活動（経験）する自我の実存的な意味といった、民族的な条件に拘らない問いに取り組んだのである。つまり自由とか人間とか社会といった一定の抽象的次元における議論であって、一国（ロシア）の国民的貢献者というセッティングによっては評価しにくい部分がありにも多い。

セルゲイ・ゲッセンのいう祖国や奉仕の概念は、理性主義的な文脈において語られる。つまり彼が祖国と書くとき、それは特定の民族の感情的な表現ではなく、ロシア人でない民族にとっても自己を理解するための手段となりうるのである。奉仕は祖国のためだけにあるのではない。祖国からはじまって、個人をより広い経験へと導く活動、それが奉仕の意味するところである。このような態度は、リベラルの亡命知識人であったミリュコーフやヴィナヴェルの意志とも共通する。奉仕の概念が必ずしも喪われた祖国に向かうだけではないと主張することは、亡命者研究に彼らのエスニックな独自性を追求しないという前提を置くことになる。それは、これまで見てきたように、亡命者が「ロシア亡命者」であることに意義を見出す多くの先行研究が表立っては選択してこなかった方向性であった。

ゲッセンはフィヒテ思想から出発し、（人間を超えるのではなく）個を超えるような課題が課されることでこそ個が発展すると言うのだが、その際生のフォルムは完成し閉ざされたものではなく、オープンで未完成であるという点を幾度となく反復する。この思想は、本論でさらに考察されるべき自伝の問題とも密接に関連する。「自伝には個を超えた課題に関わったその過去の事実のみが保存される。[中略] それらは個によって、個を超えた価値への奉仕や使命が達成される階梯として現れたものである」¹³ と。またこうした議論は、個人から民族レヴェルに移っても繰り返される。「ある民族にとって世界史に足を踏み入れることは、文化的な創造をその土壌として他の民族との接触を持つということの意味する。そしてこうした他者との精神的な接触を通して自らの個性を発揮するのである」。¹⁴

ところで私はユダヤ系のリベラル、マクシム・ヴィナヴェル¹⁵ が亡命社会において行っ

¹³ Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 74. なお左記文献の初版はベルリンの Слово から 1923 年に出版された同著者、同タイトルの書物である。

¹⁴ Гессен. Основы педагогики. С. 212.

¹⁵ ヴィナヴェルについては先行研究（鶴見太郎『ロシア・シオニズムの想像力：ユダヤ人・帝国・パレスチナ』東京大学出版会、2012年）における「シオニズム」の文脈を超える部分が多く、亡命後はもとより亡命前の言説についても見通しが悪かったため（つまりスラヴ系亡命者との協働関係、行動に注目するために）一部ではあるが本論で取り上げた。

た伝記の方法論的批評に着目したのだが、亡命前にあたる 1910 年代の彼の思想は、ロシア亡命者が亡命前後を通じ、そもそも苦境に陥ったとしても、自らを悲観者として解釈することを是とはしなかった。その苦境とは、亡命前にはロシア国内におけるユダヤ民族問題であり、亡命後にはこれに加え亡命そのこと自体が実存上の困難として折り重なった。

しかしヴィナヴェルは、ロシアにおけるユダヤ問題に関して、自（ユダヤ）民族の問題がまずロシアにおいて、さらには世界的な意義を得ることを希求していた。すなわち民族問題の究極的な目的を自民族のみに置くか、あるいはより広範な文脈に位置付けることでその他の民族との共存を図っていくか、という選択に迫られた際には、彼は意図して後者の立場を選んだのであった。こうした考え方は、内容こそ異なれ、思考の方法としてはゲッセンの教育思想にも相通ずるところがある。彼は普遍性へと人を誘う前にまず文化の具象性の維持を絶対条件としているからである。¹⁶ ではヴィナヴェルの意志とはいかなるものであったのか。

ユダヤ問題は、他の多くの問題と同様、内政問題に留まっている。[中略] 同じ国家の保全に生きるという運命の名においてのみならず、最良の未来のため弛まず闘う進歩主義者のロシアを代表して、さらにまた苦界から出てきて困憊したユダヤ系人民に確信と希望を掴ませることを目的とするだけなのでもなく、私たちの理想的なロシアを実現することを目標とするものなのであり、[中略] 本当に文明化された水準にまで引き上げるということなのである。[中略] 私たちは以前のように中断せずまた断固として、最良の未来へと繋がる道があるということを伝えなければならない。そしてこの道とは全ての文明的な世界が追及するものなのである。¹⁷

この 1915 年の政治的テクストは、進歩主義の名の下、さらに全文明世界の名の下に主張されており、¹⁸ 被抑圧者と抑圧者の対立・闘争の構造ではなく、むしろ共存と建設を主眼

¹⁶ このことが全体として濃厚に表現された文献は、とくに以下の二点である。ゲッセン亡命前については、*Гессен С.И. Идея нации // Избранные сочинения*. М., 1999. С. 78-105. 左記の版には注記がないが、もともとゲッセンが第一次大戦中にペテルブルク宗教哲学会で発表した内容の決定稿である。その点については以下参照。Заседание 5 февраля 1915 г. С. И. Гессен Идея нации // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге. История в материалах и документах. 1907-1917 - в 3-х томах - Том 3: 1914-1917. М., 2009. およびアーカイヴ資料 Ответ о заседании общества по докладу С. И. Гессена «Идея Нации». РГАЛИ. ф. 2176. оп. 1. д. 18. 彼の亡命後については前掲書 *Гессен. Основы педагогики*. 参照。

¹⁷ M. M. Vinaver, *Rapport sur la question juive* (Paris: Publication of the “Ligue pour la défense des juifs opprimés.” no. 5. 1915), p. 56.

¹⁸ この時期のヴィナヴェルのリベラル政治とユダヤ民族活動家としての動きは以下参照。C. Gassenschmidt, *Jewish liberal politics in tsarist Russia, 1900-14: the modernization of Russian Jewry*.

とする発想であった。上では仏語で「～だけでなく non seulement」というレトリックが重ねられているのだが、それは特定の対象の敵視（あるいはそのように見られること）とか否定的感情による対話の決裂を防止するものである。つまりこれは、民族問題によって隔たった二者を一つの道に合流させ、実際に歩ませるための表現の努力なのであった。またヴィナヴェルの、人間の精神的な力を引き上げるようなレトリック上の努力¹⁹ — 文学者の努力は亡命後に十分に発揮されることになる。ギッピウスの回想によれば、パリの亡命知識人はヴィナヴェルと「人間 человек」という普遍的関心によって結びつき、「個であるところの人 о человеке-индивидуальности」をいかに理解し、その内面から彼を描き伝えるか、ということで議論していたのであった。²⁰ 彼の政治的、文学的努力は、民族文化への最大限の配慮を基礎として展開されたもので、普遍性へと向かう精神の動きに他ならなかった。

マクシム・モイセーエヴィチ（ヴィナヴェル）は反セミティズムとの闘いをとりわけ重要だと見做していた。これに対するより良い方法として、彼と彼の友人らは、ロシアの人民に広く、ユダヤ人の置かれた本当の境遇、ユダヤ教の宗教的・倫理的教義についての情報を、人間愛と寛容の精神と共に知らしめることであると見ていた。²¹

亡命ロシア知識人が社会とか知識人とかいったある種の普遍性を帯びた語彙を持ち出すとき、民族性の発見を究極の目的とすると多くの「普遍的な」性質や思考が見落とされる懸念がある一方で、そこに一片の民族性を見出す努力を怠ってもいけない。例えばヴァレリーは「知性＝精神的な問題」が「インテリゲンチア」というロシア語の語彙によって、

(Oxford: Macmillan, 1995), p. 116. ただし左記文献はヴィナヴェルのモノグラフィーではなく彼についての情報は限定的である。むしろそうした研究は V. E. Кельнер が専門としている。Кельнер В.Е. М. М. Винавер: последние годы жизни (1919-1926). Документы, письма, воспоминания // Русское еврейство в Зарубежье. Т. 1 (6). Иерусалим, 1998. С. 309–362.

¹⁹ 彼はロシアの法律家5人の生涯を選び、一冊の伝記として1917年ペトログラードより公刊しており（*Винавер М.М. Недавнее. Воспоминания и характеристики.* Петроград, 1917.）、亡命後も政府レヴェル（クリミア政府）回想録の執筆に取り掛かった。前者はヴィナヴェルが、実務家の人生における感性的、美的、思想的な特性、つまり精神的な側面を「鮮やかな印象のもとに под свежим впечатлением」描く試みだった。ヴィナヴェルは他者の思考に深く耳を傾け、その考えに浸透し、理解する人物であったと言われるが、これも彼の伝記作家としての資質を示すものだろう。Миллюков П.Н., Маклаков В.А., и др. М. М. Винавер и русская общественность начала XX века. Париж, 1937. С. 171. 彼のレトリックについては稿を改めたい。

²⁰ Гиппиус З.Н. У нас в Париже // Собрание сочинений. Т. 13. М., 2012. С. 400.

²¹ Миллюков и др. М. М. Винавер и русская общественность начала XX века. С. 179.

集団的、社会的、階級的意味を背負わされた現象を批判的していただくくらいである。²²

亡命者が、知性、普遍性、精神、世界、といった語彙を使ってある程度普遍的な議論をする場合にも、彼らが経験した知識人のあり方、またその慣習的な振る舞いが、まったく西欧的な知の在り方、知識人の振る舞いに同化したものであると想定することも避けなければならない。世界感覚とか心性の霊的な側面（мироощущение и духовный склад души）といった、宗教的ないし観念的な高次元の価値ほど民族独自の感性に他ならないものであると、亡命社会における経験として主張されたことから明白である。²³ そしてヴィナヴェルの事例から、まさに普遍的な思考に抜きがたくエスニックな文化への拘りが根付いている。

ロシア亡命者における祖国と奉仕の概念は、極めてエスニックな問題を参照するものであるが、同時に彼らの普遍性への欲求が見出される。しかし、とりもなおさず彼らのいう普遍性は、彼らの具象的な民族文化の影響、そして祖国、出生地、長期に渡る生活圏における「経験」を除去しては形成されえないものだろう。ではその経験について以下で考察してみたい。

2. 概念考察：「経験」（ペレジヴァニエ）

「亡命」とは要するにロシア人の経験のことである。しかるにこの概念にいかなる意味を見出すのかによって、彼らの行動、そしてその行動の根拠となる意志、決意、心理における被影響関係の理解も異なってくる。例えばカデット（つまりリベラル）右派であったストルーヴェは、亡命という経験を、歴史的に重大な意義を帯びた、ある種の荘厳な「経験」として表現している。20世紀のロシア亡命者とはローマ帝国崩壊に現イタリアの地に流出したギリシア人に匹敵する、と書くのである。²⁴ しかし、ここで亡命という経験が何故荘厳であるのか、という点については、単に歴史的なメタファーが引き合いに出されているだけであり、現在時制における根拠ははっきりと示されない。

ストルーヴェにとって革命とは政治的な動乱とそれに続く内戦という認識では不完全であり、それが霊的であって、かつ自己がそのような霊的な現象に深く与しているという主観なしには理解されないものである。ちなみにストルーヴェよりさらに右派に位置するデニーキン将軍の伝記を見ると、革命とこれに前後する歴史はさらに次の精神的な三要

²² ポール・ヴァレリー（常川邦夫訳）『精神の危機』岩波文庫、2016年、84-85頁。

²³ Поремский В.Д. Стратегия антибольшевицкой эмиграции // Избранные статьи 1934-1997. 1998. М., С. 241.

²⁴ Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С. 334.

素によって要約されている。すなわち信仰 (вера), 皇帝 (царь), そして祖国 (отечество) である。²⁵ このように、経験がまったく感性的 (情念的) なものによって言い表されるととき、後世の史家の立証は本人にとって何の意味も持たないであろう。

革命がペレジヴァニエによって説明される時、経験とは国家に対して抱かれる、一個人の非合理的な感性を表す語彙となっている。つまり自己の意志ではどうにもならない、大きな事件や外的な状況における人間の経験、ないし宗教的感情に突き動かされた経験、という図式が浮かび上がってくる。²⁶

しかもこの経験は、外的な作用によって引き起こされた感情を通じ記憶に彫刻されるものである。この意味でペレジヴァニエとは単独行動ではなく、なんらかの形で関与せざるをえなかった (あるいは強いられた) 集団的な現象における彼の行為というふうに理解される。したがって語彙の背後に大きな観念や自己の制御能力を超えた、非合理的な出来事などが控えているのである。ペレジヴァニエの人称は、たとえそれが一人称で書かれたとしても、意味的にはいかなる場面においてもむしろ二人称以上、言い換えるならば語彙の裏には「君、お前たち」とか「我ら」が存在し、彼らが集団で関与した「歴史」といった大きな現象が参照される。ベルジャーエフのテクストには至る所にこのペレジヴァニエが見出せる。一例を引いてみよう。

私は個と歴史の悲劇的な葛藤を経験するだけではない。私は私の個人的な運命としての歴史を経験するのである。²⁷

このような事例において、個人の生計についての悩みは経験 (ペレジヴァニエ) の内容には含まれていないようだ。そのような経験はむしろ生存という語彙を使って、あたかもその背後に書かれるべき歴史など控えていないかのように端的に表現される。一度は西欧へ亡命したが結局ソヴィエトに帰還したメイスネルの亡命生活回想録に見られる「亡命地における生存」(эмигрантское существование) という表現²⁸ は亡命生活の精神的な部分で

²⁵ Деникин А.И. Очерки Русской Смуты. Крушение власти и армии. Paris, 1917. С. 8.

²⁶ ちなみにソヴィエト時代の文献学者が「経験」概念を使う際にも、結局は同様の用法が認められる。リディア・ギンスブルクがゲルツェンについて論ずるとき、彼が心中膨らませていた人類解放の夢、人間愛、宗教的感情といった要素をペレジヴァニエとして説明している。言い換えれば、ペレジヴァニエとは、政治や社会活動といった理性的な行動を目標としていても、そこに至るまでに発露される様々な非合理的な価値観を表現するものである。Гинзбург Л. О психологической прозе. Л., 1977. С. 51.

²⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 305.

²⁸ Мейснер Д.И. Миражи и действительность. М., 1966. С. 120.

はなく物質的・物理的条件の困難を言い表す。この文献が婉曲にはソヴィエト側による亡命者批判を代弁する²⁹としても、やはり亡命生活とは物理的困難なしには考えられないものである。

「亡命」とは彼らにとって、いかに主体的な意味を見出そうとしたところで、「祖国」との関係性においては敗北者、逃避者、難民、悲劇の側に立たされた者、運命に翻弄された人間、といった、まず受動的、宿命的な意味が先行する。19世紀のロシア亡命者はゲルツェンに代表されるように主に政治的亡命者であり、ジャーナリズムを通じて知識人としての立場が特例的に認知された。とはいっても当時より亡命者は西欧国家から法的な監視から逃れられなかった。³⁰

ロシア人研究者による亡命者についての歴史記述には、悲劇的にせよ進歩的にせよ、祖国貢献者としての意味が根を張っていることは第1章で述べたとおりである。二十世紀のロシア亡命者の歴史において、実生活が保証されるかどうか、という問題は彼らの精神をも蝕んでいた。パリの亡命者コミュニティーで一応は文化的な花形として立ち回っていたジナイーダ・ギッピウスは、亡命者の単なる実生活に関する問いを「政治経済」の問いとして語彙の上では文化的オブラートに包んで論じている。しかし、別の面でははっきりと、突如西ヨーロッパに現れた「ロシア亡命者」、しかも「浮浪者」化した多様な階級出身の烏合の衆であった者たちの統合の問題を自覚していたのである。³¹

ロシア人研究者の亡命者に対する認識は、それが悲劇の主体であろうと宿命の犠牲者という評価であろうと、彼らの主観的次元、つまり国民史学において価値を見出すものであった。一方、亡命ホスト国における亡命者の周縁性を無視しないとすれば、そうした主観的な諸価値すなわち悲劇、宿命、犠牲、文化的貢献、といった彼らの「経験」に関する評価は、絶対性を失う。

概念としてのロシア語における経験とは、身分証明書という法的な制御の下に営まれる生活内容を表現するものではなく、信仰、信念、自らが愛着する対象への懸念、奉仕、

²⁹ ソヴィエトで公刊された亡命生活回想録は、何らかのかたちで亡命（西ヨーロッパ）での暮らしあるいは亡命ロシア人本人に対する否定的評価が混入していることを承知の上で読むのであれば、亡命生活の物質的側面について多くのディテールが得られる。そして精神的な影響については否定的言説を連ねることが公的に要求されていたことは明らかである。にもかかわらず80年代に入ると、モスクワの公式見解に配慮しつつも、亡命者研究を進展させようとする動きがあったことは注4でも述べた。シカレンコフも研究当時、欧米の文献にもアクセスしてその実態に迫ろうとしているが、結局そのタイトルは『白系亡命者の苦しみ』でなければならなかったようだ。Шкаренков Л.К. Агония белой эмиграции. М., 1986.

³⁰ M. A. Miller, *The Russian Revolutionary Emigres 1825-1870*. (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1986), pp. 6-9.

³¹ Гунтуц. С. 134.

貢献，といった感情的，観念的な要素を暗に拠り所としている。つまり，法的あるいは科学実験における再現可能な事実のように，一点の疑いもない確実さが前提とされてはいないということである。

ペレジヴァニエで表された経験とは，主観，自己の感情，またそれらに基づく反復不可能な記憶といった，脆弱性の上に形作られたものであった。換言すれば，集団的に起こされた事件や現象における一個人「わたし」の行為であり，個人の主観性を土台にしている以上は，客観的には否定しえぬものであり，それゆえにこそ，いかなる批判をも無条件に退けるような絶対性—閉鎖性を含んでいる。

実はゲッセンは亡命前の 1910 年に，神秘的体験の解明を目的として経験の概念について論考を出している。彼によれば，経験とは，あらゆる学問的な形式，つまり哲学，美学，社会学，歴史学といった，何らかの前提と体系が築かれる前の，非合理的な生における事実である。彼は「非合理的な経験は宗教的な創造と関連してきたし，ゲーテのように，芸術的創造とも結びついてきた。だがそれらは具象的な創造を基礎としているのではなく，個の生の主観的な深層に根付いているのだ」³² と述べている。客観的な意義は主観的な経験とは無関係に成立し，完成した文化的な価値となる。一方，経験はそのような価値を帯びる以前の領域である³³ 以上，経験が経験のまま他者（特定の個を超えた処）に伝達され保管されることはない，という事実が残るのである。

3. 記憶保管の方法（革命前）：ゲルツェン伝

こうして祖国，奉仕，そして経験の概念が非合理的思考や情動であるがゆえに，主観的には絶対性を確保しつつも，客観的には何らの根拠をも欠き，次世代や他者への記憶の伝達においては脆弱である点が明らかになった。後者の要件がなおざりになれば，前者の絶対性は時間的な耐久性を持たず，一切が当の感情の持主の死と共に忘却されるという恐れが残るのである。

その上で問題となるのは，亡命史家における実証主義への拘りである。以下では，これまで見てきた主観的な概念とは対極にある史観が，集団的な記憶の保管方法としていかなる意義を発揮するのか，という点が分析される。実証主義者といったときに真っ先に挙げなければならないのは元カデットのミリユコーフである。私はここで彼の全体像を説明

³² Гессен С.И. Мистика и метафизика // Избранные сочинения. М., 1999. С. 69.

³³ Там же. С. 44.

しようとは思わない。³⁴ 取り上げるのは彼が革命前に刊行したゲルツェンの伝記である。ミリュコフ亡命後の実証主義との関係性において彼の文学的手法が明らかになるとき、祖国史にまつわる主観性と実証性が、ゲルツェンという歴史的人物像を通じて、一つに結びあわせるのだ。

ゲルツェンという 19 世紀の亡命者は、ミリュコフによって描かれるとき、永遠に旅する思索家として現れる。そしてかの旅人は、人生のリアリティの喪失を恐れ、明確ではない、来世的な宿命論、運命、時間が秘める暗い無限性に自己のすべてを盲目的に投げ捨てることをしないのである。「ロシアでは、ヨーロッパ思想の強大な影響を被った人間が歴史的な人間としてではなく奇抜な者たちとして現れたのだった」³⁵ というくだりは、大きな抽象的なイデー、それも外来のものに自己を委ねた者が、自立的な文化建設などできない、というミリュコフ自身の主張ともとれる。

自己の確信の無いところでは、他者の影響を受けた、その時限りの自己らしからぬ「奇抜さ」だけが人目を引く。しかしやがてそれらは時と共に忘却されるのである。「実際ゲルツェンは自己の考えと感情を何か偶然でその時限りの見解の枠に収めることはできなかった」³⁶ とあり、「現在とは存在のリアルな場である。どんな時も、どんな愉悅も捉えられ、心は絶え間なく開け放たれ、満ち足り、いかなる状況をも汲み取り、またそこへ自らを注ぎ込まねばならない」³⁷ のであった。またゲルツェンがナターリア夫人の愛を捨てたことについては、恋愛が未来を照らし出すことのない幻像であったがゆえに放棄されたのだと描かれた。³⁸

上の、現在へ自己を注ぎ込むというのは、自己の外部にある大きな思想やドグマに自らを投げ捨てるとか一目散に委ねるということではない。反対に、自己がまさに関与しているその場・時との絆を保てということを言っているのだ。

ミリュコフは主観性を担保する伝記の形式を選択した。しかし、ゲルツェンがあらゆる幻像、夢想、思想、傾向性といったものを脱するという「ドラマ」に、亡命後彼が一層徹

³⁴ 概説ならば注 4 で挙げたワンダルコフスカヤの著作が詳しい。あわせて以下も参照。Емельянов Ю.Н. История в изгнании : историческая периодика русской эмиграции (1920-1940-е годы). М., 2008. С. 306-309. Александров С. А. Лидер российских кадетов П. Н. Миллюков в эмиграции. М., 1996. Яковлева Т.А. Пути возрождения. Идеи и судьбы эмигрантской печати П. Б. Струве, П. Н. Миллюкова и А. Ф. Керенского. Иркутск. 1996. Thomas Riha, *A Russian European. Paul Miliukov in Russian Politics*. (Notre Dame-London : University of Notre Dame Press, 1969).

³⁵ Миллюков П.Н. Из истории русской интеллигенции. Собрание статей и этюдов. СПб., 1902. С. 119.

³⁶ Там же. С. 170.

³⁷ Там же. С. 155.

³⁸ Там же. С. 135.

底することになる実証主義的な歴史研究の道を予見することができる。

亡命という言葉が、宿命論的、悲劇的ニュアンスにおいて使われやすいことは前章で理解した。反対に、これを旅の概念に置き換えると、宗教的にせよ世俗的にせよ自らの決断なり意志なりが背景に控える。ゲルツェンを政治的、社会的な旅の活動家として伝記に書き残す実証主義者のテキストを読むとき、ひと時の幻惑に篡奪される個の実存と可能性を取り戻そうとする意志を認めざるをえないのである。

4. 記憶保管の方法（革命後）：自伝における旅

記憶の保管方法としての自伝は、時として旅、つまり保管とか保存といった静止を拒否して、動きの思想を選択することがある。西欧でも知られたロシア人の自伝作家としては、20世紀前半であればまずベルジャエフが挙げられる。1970年代のルジュンヌの自伝研究書では、ヨーロッパの研究者によるロシアとソヴィエト文学における自伝研究が不在であることと、自伝研究の歴史的経緯が西欧とロシアでは異なる点が断られてはいるものの、わずかにトルストイ、アクサーコフ、ゴーリキイ、トロツキイそしてベルジャエフが紹介されているのみであった。³⁹ ロシアの自伝の問題についてはゲオルギイ・ヴィノクルが、当時（1926-1927年）伝記研究が学術的でないと思われていた事実を懐疑する論考を残している。

彼の研究の軸をなすのは、伝記における歴史と個の生成プロセス、とりわけでも経験（ペレジヴァニエ）の概念と、これと多大な影響関係にある心理（学）的、精神分析の問題である。要約するなら、伝記とは個人を確証するための文学的方法であり、伝記的な個は詩学によって最大の表現に到達する。このとき個は実証的に明らかにされた歴史によってではなく反歴史性の極致的状況、すなわち「運命」という非合理的な概念によって現れ出るのである。⁴⁰ そもそも伝記における個の経験というものは内面的・精神的なフォルムなのであって、これによって外的な世界が条件づけられ意味づけられるものではない。歴史的事件は個に「経験」されないかぎり伝記的事実にはなりえない。⁴¹

ここで伝記の問題を自伝にまで狭めるのであれば、伝統的にはルソーの問題が入ってくるのであり、自我について経験の隠蔽、修正や精神的な病としての暴露、告白の可/不可能性といった心理（学）的問題の考察が追加される。この点についてはスタロバンスキー

³⁹ P. Lejeune, *L'autobiographie en France*. (Paris : A. Colin, 1998), pp. 146.

⁴⁰ Винокур Г.О. Биография и культура. М., 1997. С. 65. 初版は1927年。

⁴¹ Там же. С. 44-45.

のルソー研究⁴² やカルロ・ギンズブルグの「無垢のレトリック」⁴³ といった概念が基礎になってくるが、私がここで亡命者ベルジャーエフの自伝に着目するのは、そうした自伝研究史における精神分析/心理学的話題を掘り下げるためではない。むしろペシミズムや悲劇的世界観との闘いと実存模索の道程という、思想史的にはごく限定された、そしてかなり典型的なはずだがあまり明晰に論じられてこなかった問題を明るみに出すためである。

ベルジャーエフの思想では殊に巡礼という意味での旅の概念が重んじられる。しかもこの旅人は定住の地を持たず、漂泊によって実存を得るのである。彼は『自己認識』においてもキリスト教の終末論思想をペシミズムや宿命論とは理解していない。あくまでそれが文化的な創造を促すものであり、個に実存を確信させる契機であると強調している。ベルジャーエフの旅の思想は、終末論がペシミズム、宿命論、実存の断念といった思考とは無縁であり、それが創造という精神的な動きの源泉であるという⁴⁴ 発想に留意した上で理解されなければならない。

終末論的な志向はロシア精神の構造に付随するものだ。旅は大変にロシア的な現象であり、
[中略] 旅人は無限のロシアの大地を歩み、絶対に留まることなく、何に対しても固執しない。旅人は真実を探し求め、神の国を探し、遙かなる処へと突き進む。旅人は地上に定住地を持たず、来るべき処へと向かう。⁴⁵

ここではまず終末論がそもそも創造的な道程を照らし出す思考方法であり、その道程を歩む旅人は「共同の仕事 общее дело」に呼ばれた存在として、受動性への回帰ではなく、増大する能動性によって未来を照射する。この一連の動きをベルジャーエフは創造的でアクティブ（能動的）な終末論として自ら解釈し直す。⁴⁶ すると、亡命者の歴史に濃い霧のごとく垂れ込めるペシミズムが、亡命者たち本人の思想の基盤としては決して強固なものではないことが分かる。特に哲学的自伝を目論んで書かれた『自己認識』⁴⁷ では、何者（物）かによって「わたくしは～された」という被影響関係においてではなく、自己の能

⁴² ジャン・スタロバンスキー（山路昭訳）『透明と障害』みすず書房、1982年、290-322頁。

⁴³ カルロ・ギンズブルグ（上村忠男訳）『歴史・レトリック・立証』みすず書房、2016年、35-36頁。

⁴⁴ Бердяев. Самопознание. С. 306-307.

⁴⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Paris, 1971. С. 199.

⁴⁶ Бердяев. Самопознание. С. 308.

⁴⁷ この文献が執筆されたのは、ベルジャーエフの緒言によれば1940年であるが、内容は彼の幼少期から革命期、さらに本論の研究年代である1920-1930年代欧州での哲学的経験についての記である。Там же. С. 11.

動性を繰り返して提示するものであった。

私自身、十分に能動的な役割を果たしてきた。[中略] 私は能動的であり、進歩的な闘いに能があると同時に、全く異なる世を恐ろしく夢想し、愛慕している。⁴⁸

ところで同時代のヨーロッパ知識人を見渡すならば、自伝を哲学的に構成した「哲学的自伝」はベルジャーエフのほかにもヤスパースやマルセルにも見られるの⁴⁹ であり、ベルジャーエフがこの方法の開拓者であるとは断定できない。むしろフロイトやユングの精神分析や心理学が存在感を増す時代に哲学者たちが自伝の新たな形式を模索していたとするなら、その潮流の中でベルジャーエフが影響を受けたと解釈するほうが自然である。彼自身が西欧知識人としての資質を強調しているからである。⁵⁰

ここで問題となるのはベルジャーエフが当時、時の人であったハイデggerを批判し、マルセルに好感を抱いていた⁵¹ という、一瞥するに彼の思想の根本的な説明にはあまりならないような事実である。なるほど、関係性の研究、思想の受容史、背景史の解明は、問題の様態や位相をこそ説明することにはなるが、一方でその本質が全く明らかになるわけではない。しかし、ベルジャーエフと西欧知識人の関係性の分析を通じ、彼の本質に接近することは可能である。

ゼンコーフスキイ神父はベルジャーエフが自己の思想を通じて受動性との闘いを行ったという点⁵² を指摘した。神父であるゼンコーフスキイが目にした上の二点のベルジャーエフの性格は、もっと簡略に言い換えることができる。すなわちペシミズムと闘う姿が顕著だったのである。このペシミズムとの闘いはハイデgger批判（「なぜ人 (человек) は平凡な世界から出て世人 (Das Man) を超えなければならないのか。なぜ凋落する理由がない時に世界が凋落する (Verfallen) というのか」)⁵³ として表現され、自身の思想としては旅の思想として、悲劇への滞留ではなく創造への弛まぬ意志として練り上げられた。

⁴⁸ Там же. С. 350.

⁴⁹ カール・ヤスパース (重田英世訳) 『哲学的自伝』理想社、1965年。マルセルについては哲学的自伝というよりは正確に言えば形而上学的日記、なのであるが、この類に入れても破綻はないであろう。G. Marcel, *Être et avoir* (Paris : F. Aubier, 1935), pp. 7-222.

⁵⁰ Бердяев. Самопознание. С. 252.

⁵¹ キリスト教実存主義についてマルセルとの詳しい比較は稿を改めて行うこととする。

⁵² Зеньковский В.В. Проблема творчества // Н. А. Бердяев. Pro et contra. М., 1994. С. 288-289, 293.

⁵³ Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 306. ここでベルジャーエフはサルトル批判とハイデgger批判を同時に行なっているのだが、そうした作業は同時代の西欧実存主義と、彼の構想する終末論的、ロシア的 (ただし否定的、ペシミスティックなものではない) 実存主義を線引きするために行われた。

ベルジャーエフは、同じ実存主義者としてマルセルと付き合っていた。だがマルセルはベルジャーエフをアナーキストと見做し、またベルジャーエフもマルセルを右派であると考え、さらにヤスパースが実存主義者であるかどうかの議論で食違い、疎遠になった経緯がある。⁵⁴

マルセルはいわゆる希望の形而上学（*Métaphisique de l'espérance*）の構想者だが、旅という完成したメタファーによって実存を唱えるあたりはベルジャーエフの旅の思想と、かなり近接している。共通するのは抽象的な宿命論や決定論的、悲劇的世界観の拒否、すなわち具体的状況において自己を把握するということと、キリスト教実存主義から生まれた旅のメタファーである。

彼らの人間の関係性についての思想も驚くほどの一致を見せている。まず旅のメタファーは、ベルジャーエフにおいては宗教的巡礼者であるし、マルセルではホモ・ビートル（旅する人, *homo viator*）と表現される。世界の具象性と実存については、ベルジャーエフ、マルセル共に、抽象的な大きな理論や観念に救いを求めても、自己を取り巻く具体的状況は変わらないために、結局は個が創造的な動きに出なければならない。そして「わたくし」が自ら確信されていなければならない。そこでさらに問題になるのが世界における人間の交わりの概念で、ベルジャーエフはこれをコミュニタールノスチと表現しマルセルはコミュニオンと書いている。⁵⁵

次に、旅（動き）の思想でなければ実存主義は不可能か、という問いが残るが、これにはハイデッガーの存在によって応答できる。すなわち定住の思想⁵⁶である。マルセルとベルジャーエフの哲学的な旅の概念は、キリスト教形而上学に基づき、人生における具象的

⁵⁴ Бердяев. Самопознание. С. 280.

⁵⁵ コミュニタールノスチについては以下の文献で、神に介在された、愛、誠実、自由による人格と精神の交わりと説明される。Русская философия. Энциклопедия / Под ред. М.А. Маслина. М., 2007. С. 253. マルセルのコミュニオン概念も含む思想の全体像については V. Gignoux, *Cours de philosophie* (Paris: Francis Lefebvre, 1955), pp. 45-51. これによれば、「もっと世俗的で無神論的なあらゆる実存主義者と同様にマルセル氏にも共同体の概念がある。すなわち人間は世界内存在なのであり、彼は状況の中に存在し、彼の自由は、ある状況を契機として養われるものである」(p. 49.) ホモ・ビートル概念については Pierre Colin, “Expérience et intelligibilité religieuses chez Gabriel Marcel,” in G. Marcel, *Homo viator* (Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998), p. 410. 左記によれば、「その後ホモ・ビートル、すなわち‘私は我々のために汝（神）を信ずる’（J’espère en Toi pour nous.）の意味を込めた表現とともに、ガブリエル・マルセルは神の信仰と、彼の哲学的探求の根本を成す宗教的な確信との間に決定的な絆を結んだのである」

⁵⁶ M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (NY: Perennial, 2001), p. 145. 左によれば高地ドイツ語の *bauen* から派生した *bin* という動詞は «I am» にあたるが、元来 «I dwell（わたくしは住まう）」を意味する。つまり存在が言語の民族性を求め、定住の概念において形を得る。

な意味を強調し、⁵⁷ そこから個による行動つまり神へ向かう動きを要求する。またベルジャーエフがハイデッガーを批判したことから伺えるように、彼の終末論は決して世界の凋落を思想の礎石とするものではない。⁵⁸ そして結論から言うならベルジャーエフもマルセルも定住を実存のメタファーとしては使わなかったことは事実なのだ。

特にベルジャーエフが消滅について思案する際、死は「わたくし」の消滅ではなく「わたくしではないもの」が消え去ることではかない。⁵⁹ つまり凋落とか消滅といった思想が自己の消滅とは何らの関係も持たないのであり、自己の終わり（動きの終わり）と死の関連性は薄れている。また世界とは創造という能動的行為によって常に未来に向かって築かれていくもので、世界からも神からも決定論的に予め制御されているものではない。またオプティミズムもペシミズムも一様に宿命論であり、そのような思考の下には創造的な動きは発生しないとあって、ベルジャーエフはどちらも否定している。⁶⁰

創造的行為はその原初的意味においては新たな生、新たな存在に向かうものであった。しかし凋落した世界では創造の力が低められ、現実の必要性に駆られてあれやこれやの文化的産物が作り出される。ベルジャーエフはこれを象徴的なものと理解するが、彼の最大の関心は、そうした象徴的な創造の時代を超えて、新たな創造の世が現実として現れること、すなわち今・ここには存在しないものの表現である象徴的世界ではなく、人間性と現実がダイレクトに確信されるような創造の時代を待ち望んでいたのであった。⁶¹

彼の旅のメタファーとは、創造の時へと向かわせるものであり、哲学的自伝の形式は、旅のメタファーを通じて、リアリティ、創造性、そしてバイタルな力の復活を描きだすことを可能にしたのである。

5. 記憶の展望：伝記ブームと祖国イメージの未来

先のヴィノクールに従うならば感性的に表現された伝記的な個は絶対であり、それ以外ではありえない。しかし感じられた個の経験の数だけ世界観があることは、必ずしもそれら個の実存を後世に残すことには繋がらない。伝記が無際限に発表されたとしても、

⁵⁷ 「わたくしとは——種に対する個の蜂起である」などの表現を見よ。Бердяев. Самопознание. С. 44.

⁵⁸ カッシーラーはシュペングラーを批判するとき彼の思想をペシミズムと表現し、ハイデッガーを非難するときにはあらゆる希望の自己放棄であると言った。E. Cassirer, *The Myth of the State* (Hamburg: F. Meiner, 2007), pp. 286-288.

⁵⁹ Бердяев. Самопознание. С. 304.

⁶⁰ Там же. С. 307. すなわち、彼にとってオプティミズム（楽観主義）は進歩とは関係のない概念である。

⁶¹ Там же. С. 214-216.

個々人のエピソードがより一層重要視されることもなく、歴史的ヴィジョンも獲得できずに、それらは一回性のエピソードのまま失われるのである。

アイデンティティー維持の上で過酷な状況にあったとしても、亡命知識人たちの活動は、彼ら固有の民族意識の維持を超えた使命を求めているように思われる。ゲッセンにしても、フィヒテを引きながら、完成し閉ざされた民族主義的なフォルムを否定していた。また彼が理想とする民族とは、いかなる民族によっても理解される（普遍的な）文化的内容を得ようとする姿勢を持った者たちである。⁶²

これまで筆者は亡命者における創造性や建設性を旅の思想に見出してきた。旅は、時間的には未来に向かっての動きであり、空間的にも、自国を越えての活動が含意されている。ゲッセンは個の人格的な発展を論ずる際、空間的な越境を前提の一つとしながらも、カントが故郷を一步も出ずに過ごした生涯を例に引き、必ずしも地理的な移動のみに絶対的な価値を認めなかった。彼の旅の思想の要は精神的な進歩や動きに置かれているのであり、かつ旅によって別の個、民族と精神的な交わりが果たされるという目的を主張するものである。そのため彼は、地理的に動く遊牧民については、移動が他民族との精神的で創造的なコンタクトを目指したのではないので、彼らは「旅をしていない」と考える。

もし我々がそれぞれの個人の代わりに集団的な民族性に当てはめるならば、我々が理解する旅の霊的な意味（духовный смысл）はますます明瞭になる。しかるに、ここでは、単なる空間における移動は、未だ霊的な旅を意味してはいないのである。遊牧民は誰よりも「旅」していない。つまり彼らの空間的移動は何らの救いにもならず、むしろ他の民族との文化的交流と、人類共通の文化的創造への参加を妨げる。大半の人民は定住せねばならず、他民族との文化的な交わりを培い、あまねく人の世において旅を始めるためにこそ、地に根を下ろさなければならないのである。⁶³

結局、以上に挙げた旅の思想は、ゲッセンにせよベルジャーエフにせよ、進歩の概念とは切っても切り離せない。彼ら双方が旅の概念によって文化的な創造（творчество）の促進を未来に描いている。⁶⁴ それは、一か所における物質的な建設性というわけではなく、

⁶² Гессен. Основы педагогики. С. 338-339.

⁶³ Там же. С. 212. 筆者はここに多少のユーラシア主義批判が込められていると考える。ちなみにベルジャーエフは、ユーラシア主義者たちが西欧思想的な自由を嫌うアジア学者たちであり、また国家主義者（этногист）たちであるから自分とは敵対関係にあると主張していた。Бердяев. Самопознание. С. 259.

⁶⁴ ベルジャーエフは啓蒙主義者（культурники）や進歩主義者（прогрессист）は終末論の反対者だ

異なる人間、異郷の民族にも理解されるような精神的な創造である。亡命者は多くソヴィエト化した祖国への帰還を望まなかったが、彼らは異郷での新たな「定住」を甘受し、ここを起点として革命や二度の大戦を挟む歴史的な時間をも越境する学究を体現した。旅は彼らの思想に大きな位置を占めている。

ミリュコフにおいても、遍歴者ゲルツェンは、単に文化的な回想の対象としてではなく、思考の方法としての意味を持っていたということである。すなわち亡命知識人、とりわけ歴史家の使命とは回想記や追悼作家の地位に留まることではない。祖国的な経験と祖国で起こった事件の分析から始まって、それらが自己においてではなく、世界史においていかなる意味を持つか定義しようと試みるからこそが、彼らの最終的な課題として設定された。それはゲッセンの言葉を借りるならば、個を超えた課題を通して自己認識を得るプロセスであった。マクシム・ヴィナヴェルも、フランスのロシア人亡命社会におけるジャーナリズムで協働するミリュコフと同様の思考回路を持っていたのである。

我々の（回想）文学は年月が浅く、ほとんど全てが革命に関するものである。後世の記憶に、我々の人生の根本まで揺さぶった出来事の数々の忠実なイメージを守ろうと切望するのは、もちろん自明なことには変わらない。そうした（回想）文学の需要が大きいことも当然であるが [中略]、ミリュコフは自ら、自分の仕事が回想録であると評価されることを拒否している。彼は、「個人的なく回想」が続くような書物の著者の目的は、事件の直接的な関係者にのみ感知可能な、それにまつわる親密な雰囲気へ読者を引き入れることなのである。[中略] 我々の回想文学はどうやらまだく英雄的な期間から出ていないようだ。自己の界限と方法についての明確な認識がないが、どうしようもないことに、未だ十分に責任感が浸透していないのである」と述べている。（マクシム・ヴィナヴェル「回想文学について」）⁶⁵

と言っているが、彼らとは「進歩」に至る方法的・思想的アプローチが異なるということである。 Там же. С. 307.

⁶⁵ *Винавер М.М.* О мемуарной литературе // Звено: еженедельный литературный журнал. 31 января 1926. No. 157. С. 2-3. 当時出回った革命やロシアの政治文化、精神性に関する回想録は、この記事にもある通りすべての把握は困難だが、今日まで版を重ねているものは、政治・外交・戦記回想録の類が多い。先に挙げたデニーキンの回想録、帝政外相サゾノフの回想録（*Сазонов С.Д.* Воспоминания. М., 1991.）などはペレストロイカ以後も再版されているが、リベラルのヴィナヴェルが1926年に構想し、没後の1928年に刊行された、革命期クリミア政府回顧録は20年代以降再版されていない。*Винавер М.М.* Наше правительство. Крымская воспоминания 1918-1919 гг. Париж, 1928.

ヴィナヴェルが非ユダヤ系の広範な人脈の中で自民族を超えた伝記作成を行なったとすれば、ユダヤ系亡命者ドゥブノフの1920-1930年代の仕事はユダヤ民族文化の伝達という目的に向かう。*Дубнов С.М.* Книга жизни : Воспоминания и размышления // Материалы для истории моего времени. СПб., 1998. なおヴィナヴェルによるクリミア政府回顧録執筆の構想を証明するアーカイヴ資料は以下参照。ГАРФ. ф. р-5818. оп. 1. ед. хр. 182. ヴィナヴェルの批判から、当時出版が試みられた伝記

方法なき伝記は、その歴史的使命に至らず、無際限で一過的な主張として時代の変化を生き延びることができない。それは自伝も同じである。ベルジャーエフは哲学的自伝『自己認識』において終わりを自ら認識することの重要性を説く。それは、実存的な旅の途上で人間の創造の力が向かおうとする処である。終わりとは死ではなく、そこに向かうことで見出される永遠である。終わりなき歴史は無際限であるがゆえに無意味であり、そのために歴史的プロセスと個人の運命は互いに葛藤するのである。⁶⁶

既に述べたとおり、ヴィノクルの伝記論においても、人間は運命という経験の形式において個々の歴史的事象を内面に取り込むものであった。そしてベルジャーエフの言う終わりとは、個の生きる時間が、彼の創造的な意志とは無関係に歴史に支配される事態を退ける概念であり、それによって自由な精神状況が得られるのである。⁶⁷

上のヴィナヴェルの苦言は単にジャーナリズム上の問題に留まらない。1920年代の亡命者による伝記ブームの際限の無さによって、亡命生活初期における彼らの実存の危機が証明されたに過ぎないのである。物質的にも精神的にも障害を感じざるをえなかった亡命者は、精神的な自由や創造性を頼りに歴史を編みなおしていった。とはいえその最初の段階、つまり伝記において困難に見舞われたわけである。しかし、これを乗り越える術は、小論で概観したとおり複数ある。つまりゲッセンのように理性主義からアプローチすることも、またミリュコーフやヴィナヴェルといったリベラル系の知識人のように、実証主義や進歩主義を表看板に掛けることもできる。あるいはベルジャーエフのようにキリスト教終末論から出発することも然りである。しかし辿り着く処はいずれにおいても、本質的には悲劇では決してなく、進歩という概念で換言可能ものではなかっただろうか。

結論

ロシア亡命者の歴史が悲劇と解釈される際の問題点は、まず彼らの学問及び社会的活動における進歩性、客観性、分析的な性格、思想的な多様性といった多くの肯定的な価値が見過ごされることであった。悲劇という構図が象徴するとおり、亡命ロシア社会の一切の動向が民族的な（ロシア的な）親密さの下に解釈される趣があったが、亡命知識人の中には、戦間期当時より、このような特定の民族に限定された感情的な意識を克服しようとする

回想録の類には、第三者に何らかの史観を与えずらしいレヴェルのものが多かったと認められる。

⁶⁶ Бердяев. Самопознание. С. 305.

⁶⁷ Там же. С. 309.

動きが見られたのである。

本稿は、以上の問題点を取り上げ、ロシア亡命者研究のパースペクティブを拡張する目的から、以下の三点の方法に依拠して検討を試みた。本稿における分析方法は、第一に戦間期の亡命ロシア知識人における「祖国」と「奉仕」概念の再検討、第二に彼らの「経験」概念の再考、第三に亡命者における記憶の保管および自己/世界認識のための伝記と自伝の手法の考察である。

これらの分析から得られた知見は、まず従来 of 亡命者研究史における悲劇的解釈の枠組みの恣意性、次に亡命知識人において自ら悲劇的世界観を否定し克服するような思考の方法が確立されていたという事実、さらには自伝/伝記という文学的手段すらも、自己の民族的アイデンティティ維持という狭義の目的を超え、自民族を世界史の文脈に位置づけるための契機に過ぎなかったということである。

先行研究における大きな流れでは、ロシア亡命者の祖国とはロシアであり、奉仕とは故国ロシアおよびその後継である現代ロシアにおいて意義を持つものであった。しかし戦間期の亡命知識人の学問及び社会的活動の道程は、ヨーロッパにおけるあらゆる思想的、歴史的な葛藤と経験をとおり、先駆性、実験性、新たな思索といった刷新的な成果に満ちている。そうした亡命生活は悲劇とエスニックな構図を多くの面で逸脱する。1920年代から1930年代は、ロシア亡命者の「祖国」と「奉仕」の概念が、彼ら自身が望んだ民族の「世界的意義」を史上最も獲得しえた時代であったのだろうと考えられる。

« Patrie et service » : L'évolution de l'historiographie progressiste
chez les intellectuels émigrés russes (années 1920-1930)

HAYASHI Yuki

Notre recherche confronte deux notions importantes pour les émigrés russes dans les années 1920 et 1930 : « patrie » et « service ». Ces notions sont des idées complexes. La recherche s'appuie sur les œuvres de cinq auteurs, rédigées pendant les années 1920-1930. Toutes expriment la pensée sociale et scientifique de penseurs originaires de Russie après 1917. Notre corpus est constitué principalement de documents qui portent sur la pédagogie et les discours sur la méthode de l'historiographie nationale chez les émigrés russes libéraux, rationalistes et progressistes. Ce groupe d'intellectuels de « la Russie effondrée » a consacré ses efforts universitaires et journalistiques. En effet, il est assez facile de trouver dans leur écriture chronique des souvenirs écrits pour eux-mêmes, mais les textes écrits dans le contexte scientifique sont plus importants quand les objets sur lesquels porte l'analyse sont mis en relation avec l'écriture pour soi-même.

Que signifient les mots « patrie » et « service » pour les émigrés russes ? D'abord que la patrie est vraiment la Russie effondrée, pas le monde soviétique. Le mot « service » représente la fidélité du sujet à l'ancienne Russie. Tenant compte de la réalité historique après 1917, la vérité est ici une impossibilité de servir la patrie perdue. Très souvent les émigrants sont incapables de servir leur nouvelle patrie, à cause de leur passion nostalgique pour l'ancienne. Il n'y a pas de relation concrète entre le sujet de la Russie et la civilisation ou la communauté européenne.

Père Zenkovskyi, théologien émigré orthodoxe, décrit la notion de « service » assez religieusement : le « service » est un processus créateur d'une conscience nationale, et selon lui, c'est alors le chemin de la patrie, de Dieu. Mais cela ne conduit pas au romantisme, à une idée de nationalisme sans responsabilité sociale. Le « service » ici est purement un concept religieux orthodoxe russe, qui indique l'idéal de servir sa « patrie », la Russie.

Plus tard, chez l'émigré rationaliste S. I. Hessen, docteur en philosophie à l'université de Freiburg qui a travaillé en Allemagne, en Tchécoslovaquie et en Pologne, « service » est un travail

créateur, dans les conflits spirituels entre des valeurs plurielles. C'est ainsi qu'il est plus global, universel au contraire de ce que présente Zenkovskiy. Hessen observe que le « service à patrie » ne détruit pas le « service universel », et que la notion de « patrie » se pose au commencement de la vie et non seulement à la fin du « service ». Il semble que sa conception de la « patrie » et du « service » est plus adaptable à d'autres nations. En effet, Hessen est un *philosophe appliqué*.

Enfin, en même temps M. M. Vinaver, libéral-progressiste juif et éditeur du « Chainon » avec son camarade P. N. Milyukov, historien positiviste russe blanc, critiquent une certaine intimité dans l'écriture chronique dans la société émigrée. En fait, ils veulent construire l'historiographie comme une perspective sur « la Russie dans l'histoire mondiale », c'est-à-dire une pensée scientifique objective, non pas un souvenir « pour soi ». C'est grâce aux critiques de Berdyaev parmi les intellectuelles russes qu'on peut poser une question essentielle : pourquoi écrire une histoire de la personnalité ?

Nous devons considérer ces deux concepts, qui sont liés, comme des points de l'évolution de la pensée sociale et scientifique chez les intellectuels émigrés russes. Le caractère de la pensée sur la patrie est, en effet, plus beaucoup analytique que l'historiographie russe moderne. La diversité de la conscience nationale, issue de la spiritualité russe et d'intérêts politiques, explique la structure intellectuelle russe blanche.