

中世ロシアの異教信仰ロードとロジャニツァ

日本語増補改訂版（後編 分析）

三 浦 清 美*

A Folk Pagan Cult of Medieval Russia to “Rod i Rozhanitsa” (II)

Kiyoharu Miura

Abstract

This paper is the second part of the work of the present author, which aims to bring into light the medieval Russian folk cult, which was mentioned in several preaches by the medieval Russian authors as the Cult to “Rod i rozhanitsa”. The first part, printed in the previous volume of the same bulletin, was intended to acquaint readers to the materials and trace the history of the research of the cult. The second part is bound to analyze the religious aspects of this cult, try to reconstruct it and depict its real mentality. About this cult, the present author draws a conclusion that this cult is the fusion of the worship of ancestors and that of the Great Mother of the Earth in the form of hierosgamos.

（承前）

4 . 分析：『ロードとロジャニツァ信仰』とは何か？

目次

4.1. 現象の方向性と分析の方法	
4.1.1. 分析の3つの方向性	59
4.1.2. 研究手法（プロスペクティブ、レトロスペクティブ）の転換	60
4.1.3. ロードは天空の神ではない	61
4.2. 「ロードとロジャニツァ」信仰は祖先崇拜を含む	
4.2.1. 文献学者、歴史家、神話学者の見解	62
4.2.2. 民俗学者の見解	64
4.2.3. セミークと「ロードとロジャニツァ」信仰	65
4.2.4. 世界史におけるアナロジー	67
4.2.5. ロード＝ヴォロス	69
4.2.6. ロジャニツァ＝モコシ	70
4.3. 「ロードとロジャニツァ」信仰とは何か	
4.3.1. 第2祭壇（共食卓）をめぐる二つの説	71

4.3.2. 第1祭壇（共食卓）にさかのぼって考える	72
4.3.3. 二重信仰の実態	75
4.3.4. ロジャニツァ（単数形）か、ロジャニツィ（複数形）か	76
4.3.5. 大地母神の二重の配偶関係 - 雷霆神と季節再生の神	77
4.3.6. 聖婚（ヒエロス・ガモス）	78
4.4. 補説	
4.4.1. 「ロードとロジャニツァ」信仰に見るキリスト教化の一側面	80
4.4.2. 現代に見る「ロードとロジャニツァ」信仰の名残り	82

4 . 1 . 現象の方向性と分析の方法

4 . 1 . 1 . 分析の3つの方向性

私たちはここまでおもに3つの方向性にしたがって中世ロシアの異教信仰『ロードとロジャニツァ信仰』について検討してきた。第1の方向性は語源の探求によるものであり、残り2つは依拠する資料の違いにもとづくものであった。後者の場合、明確に異なる二つの方向性が導きだされたのは、ロジャニツァの扱い方が翻訳文学

と中世ロシアにおいて創作された説教では異なることに私たちが気づいたことによる。以上の結果に鑑み、わたしたちは仮に研究のこれら3つの方向性を、「語源探求による方向性」、「翻訳文献にもとづく方向性」、「中世ロシア文献にもとづく方向性」と名づけることにする。

語源探求による方向性と翻訳文献にもとづく方向性（翻訳文献にあらわれた「ロジャニツァ」という語の検証）の課題は、インド・ヨーロッパ語の神話的な土壌においてこの信仰と通底する諸側面を探し求めることである。上記の二つの方向性において、私たちが文献において出会う語は「ロジャニツァ」のみであった。一方、これらの文献とは異なり、中世ロシアで創作された文献では、ほとんどつねに二つの神格が「ロードとロジャニツァ」のようにペアで現われる。この観察が意味するところは、私たちが「ロジャニツァ」と「ロードとロジャニツァ」に関しておのおのべつに考えなくてはならないということである。

語源探求による方向性によって私たちは、ロジャニツァは「産む」という自然の営みと密接な関係をもつ一連の女神たち、すなわち、イリュフィア・アルテミス・ルキナ・ディアナ・ゲニタリス・ニクシーと関わりがあると結論づけることができた。これらの女神たちは、いわば、「生と死」、「昼と夜」、「この世とあの世」のあいだに立ち、種々の出来事に強力な影響をおよぼす。かれらは出産の守り手であり、人間の運命を差配した。翻訳文献（モンゴル侵攻以前のもの、16世紀以降のものを通じて）において、「ロジャニツァ」という語は運命を差配する女神の意味で用いられていたのである。コルムチャヤ・クニガにおいても、パレメイニクにおいても、「ロジャニツァ」という語は「運命の神」を意味する聖書の語の斯拉ヴ語訳であった。西欧の強い影響のもとに創られた、16世紀以後のアズブコヴニクにおいては、「ロジャニツァ」という語は人の運命を支配する惑星の意で用いられていた。

これらの現象は何を意味するのであろうか。

それが意味するところは、南斯拉ヴ人や東斯拉ヴ人たちがキリスト教を受容した時代には、「運命の神」に「ロジャニツァ」という翻訳語をあてがうようにさせる共通の理解がすでに出来上がっていたということである。このインド・ヨーロッパ的基盤のうえで、「ロジャニツァ」はつねに出産の守り手、出生時からもはや変えることのできない人間の運命を定める女神と理解されていた。「ロードとロジャニツァ」崇拝が弱まったのち、ことに16世紀以降、「ロジャニツァ」はふたたび星々に支配される運命の意で理解されるようになるが、そうしたことも上記の基盤のうえでおこなわれたことである。

キリスト教改宗以前、「ロジャニツァ」崇拝に運命の女神の側面が存在したことは疑う余地がない。とりわけ

南斯拉ヴ人のあいだでロジャニツァは人々の運命を支配する星々と同一視され、I.I.スレズネフスキイが指摘するように、「ロジャニツァ」の名前のほかに「スディニツァ」、「スジツケ」（「スド」は裁きの意味）などの別名をもっていた。[Sreznevskii 1855, P.108-109]このことこそが、A.N.アフナーシェフ、I.I.スレズネフスキイ、A.N.ヴェセロフスキイ、A.プリュクネルなど多数の学者たちが、比較神話学の研究手法をとりつつロジャニツァやロードを運命の神々としたゆえんである。「ロジャニツァ」という語はやがて西欧起源の占星術的な含意をもつことになったがゆえに、学者たちはますますよく「ロジャニツァ」は運命の神々であることを確信するようになった。

この学説は、斯拉ヴィストたちの熱のこもった議論の出発点となった。運命の女神としての「ロジャニツァ」の概念は、斯拉ヴ人の古代のもっとも質の高い観察者であるとみなされてきた、カエサレアのプロコピオスの証言と著しく食い違っていたからである。E.アーニチコフが鋭く気がついていったように、「フォークロア学者たちや神話学者たちがロードとロジャニツァに関心をもったのは、なによりもまず、私たちの祖先たちには運命の予言を信じる習慣がそもそもなかったというプロコピオスが正しいのか否かという問題をめぐってであった。」[Anichkov 1914, P.161]

プロコピオスは古代斯拉ヴ人の宗教的世界観について次のように証言している。「運命というものを彼らは知らないし、少なくともそれが人間との関係においていかなる意味をもつのかを総じてわかっていない。が、彼らが病気になるたり、戦場に出たりして死に近づくとき誓いを立て、もしもそうして死を免れることができたときには自らの命を救ってくれたことに感謝して神に供儀をおこなうのである。死を免れた者は、誓願のときに約束したものを捧げ、この犠牲で救いを購うのである。」[Svod, P.182-185]

運命の女神として「ロジャニツァ」が存在するのならば、プロコピオスの証言が覆されることになる。このような思考経路をたどって、学者たちは「(割りあてられた)運命への信仰はルーシ民衆の心理的な気分であり、かれらには、人間以上のなんらかの力、すなわち、運命、定めが存在するという内的な確信があった」[Gal'kovskii 1916, P.181]という結論にたちいたったのである。

4. 1. 2. 研究手法（プロスペクティヴ、レトロスペクティヴ）の転換

私たちはすでに、汎インド・ヨーロッパ神話体系の最古層に属する、いかなる土壌において「ロジャニツァ」が運命の女神と理解されてきたのかを知っている。しかしながら、資料を詳細に検討してきた私たちは、「ロー

ドとロジャニツァ」という中世ロシアの宗教現象を十分に理解するためには、この観点は役に立たなそうだというところにも気がついている。このことは、次のように言い換えてみることもできる。インド・ヨーロッパ神話体系の最古層に由来する理解は、中世ロシアにおける「ロードとロジャニツァ」信仰の独自性を開示して見せることができないのだ、と。

私たちはこの時点まで、B.A.ウスペンスキイの言葉を借りれば、「プロスペクティブな方法」によって探究をおこなってきたわけだが、おそらくはこの手法が適用できる範囲の限界まで来てしまったのである。したがって、探究の方法を「レトロスペクティブな方法」へと徐々に転換してゆかなくてはならない。以下において、断片的な情報を理解するために、その必要の程度に応じてフォークロア、民族学資料を使用してゆくことにしよう。

本論前編の結論部分の後半部への橋渡しとなる部分ですでに列挙したものであるが、後半部の論の展開の足がかりとして、教会糾弾文書から汲みとることができた情報を以下に列挙することにしよう。

【観察】

【A】ロジャニツァはアルテミスと同一視された。

【B】「ロードとロジャニツァ」には、血の混じらない捧げ物(食物)、たとえば、パン、チーズ、蜜(酒)が捧げられた。

【C】これらの神格は、つねに「ロードとロジャニツァ」あるいは「ロードとロジャニツィ」というように、ペアで現れた。

【D】人々は「ロードとロジャニツァ」のために祭壇をしつらえ、その偶像の前で酒宴を繰り広げた。

【E】人々は「ロードとロジャニツァ」の偶像をつくり、偶像の前で歌を歌った。偶像は何らかの描画であった。

【F】アルテミダはディオニュソスと近い関係がある。

【G】「ロードとロジャニツァ」への崇拜は「オシリスとイシス」への崇拜に非常に近い。

【H】「ロジャニツァ」はギリシアの女神「アルテミス」と非常に似ている。

【I】スラヴ人は当初、「ウプィリとペレグィニャ」を崇拜し、捧げ物をあげていたが、その後、「ロードとロジャニツァ」に捧げ物をするようになり、その後、ペルーンを崇拜し、捧げ物をするようになった。

【J】「ロードとロジャニツァ」には第二祭壇(共食卓)がもうけられた。

【K】「第二祭壇(共食卓)」のまえで、キリスト教の祈祷、ことに聖母生誕のトロパリが捧げられ、キリスト教の聖職者もこれに参加していた。

【L】キリスト教聖職者は経済的な理由からこれら民衆の宗教儀礼に参加していた。彼らは聖母生誕のトロパリ

を歌い、キリストや聖母マリアへの捧げ物のなかから、「ロジャニツァ祭壇」の取り分を取り分けた。

翻訳文学(たとえば、コルムチャヤやパレメイニク)とアズブコヴニクのあいだには、300年間の間隔がある。この期間こそがまさにロードとロジャニツァ信仰の盛期であり、中世ロシアの教会活動家によって異教糾弾の文書が執筆されたのであった。

「ロードとロジャニツァ」信仰は、もちろん、汎インド・ヨーロッパ的神話的土壌のコンテクストのうえに然るべき場所を見いだすことは、観察【D】(人々は「ロードとロジャニツァ」のために祭壇をしつらえ、その偶像の前で酒宴を繰り広げた)が証言するとおりである。パン、チーズ、蜂蜜などの血を流さない捧げ物は、ロジャニツァへの捧げものであると同時に、イリュフィアルキナへの捧げ物を性格づけるものであるが、このことは、ロードとロジャニツァ信仰が汎インド・ヨーロッパ神話の土壌において発達したことをよく示している。この神話的土壌において、ロジャニツァは出産の守り神であり、運命を差配する存在であった。しかしながら、「ロードとロジャニツァ」信仰の本質は、こうした比較神話学的手法だけで説明することはできないのである。なぜなら、教会の糾弾文書においては、この信仰の危険に対するきわめて深刻な認識が浸透しているが、にもかかわらず、「ロジャニツァ」の運命の女神としての側面に特別な注意が払われていないからである。それどころか、【観察I】が示しているとおり、実際にはこの信仰はペルーン信仰に類比するものとしてあげつらわれている。

4. 1. 3. ロードは天空の神ではない

B.A.ルイバコフはかつてロードとカナン(カナンの)の神バアルを比較してみせたことがある。かれは次のように書いている。「それに対する信仰が世界宗教であったとはっきりと言明されている『偶像についての講話』(『聖グレゴリオス講話』のこと 三浦注)と、ロードが『空をあるく』強力なバアルと比肩されている『預言者イザヤ講話』から、私たちがロードに関して知ることができるあらゆることに鑑みて、この史料でもまたロードがキリスト教聖書の神=創造主の競争相手とされていることに、私たちはもはや驚くことはない。」[Rybakov, P.449-450]

B.A.ルイバコフは、ロードを「『空をあるく』強力なバアル」であると結論づけているようである。その思考の道筋をできるだけ詳細に検討してみることにしよう。この研究者は、二つの史料(『聖グレゴリオス講話』、『預言者イザヤ講話』)を引用している。そのうちの一つ、『預言者イザヤ講話』は『イザヤ書』からの抜粋であるが、ロシア語訳聖書『イザヤ書』にあらわれる「ロジャ

ニツァ」という語は、その注釈において触れられているとおり、バアルないしはガドのスラヴ語訳にほかならない[Biblia, P.727]。とはいえ、その一方で、そこで現れるロジャニツァという神には、カナンでもっとも力のある神であったバアル神の本質はまったく反映されていないことに注意を払うべきである。なぜなら、「ロジャニツァ」という語はギリシア語「テュケー = 運命の神」の翻訳にすぎず、聖書のもともとのコンテキストにおいてそれがバアル神を指す語であったことはもはや忘れられているからである。

また、B.A.ルイバコフは、別のテキスト『人間に魂を吹き込むことについての講話』に依拠しつつ、ロードが天空の神であるという断を下そうとするが、この断定にもかなりの無理がある。この『人間に魂を吹き込むことについての講話』を見てみることにしよう。テキストは、N.N.ガリコフスキイによって選文集に収められたものである。16世紀に書かれたと考えられる該当箇所は以下のとおりである。

「ロードは空中にいて地面に土塊を投げ、そうすると子供が生まれるというが、...このようなことを言うのは、イスラム教徒とボゴミール派の書物がいうことを真に受けた異端者たちであり、連中の心は灰と同じで、彼らがかける望みは塵ほどの値打ちもなく、その命は土塊ほどにも練られてはいない。人間を創り、それに生の息吹を吹き込み、魂に活力を送りこんだ自らの創造主のことを知らないからである。こうしたすべてのことをおこなったのは、神なる創造主なのだ。」[Gal'kovskii 1913, P.97]

まずは、B.A.ルイバコフが着眼するにいたるまでの、このテキストに関する研究史を概括しておく。このテキストにはじめて関心を払った研究者は、K.N.ベストゥージェフ・リュミンであり、彼は次のように書いた。「(ここで述べられた)ロードについていえば、そのなかに先祖の姿を探し出したとしてもむだである。N.B.カチャロフに引用された17世紀の1写本に収められた証言に立ち止まって考える必要がある。...ロードは種 gens の擬人化であり、創造主そのものなのである。」[Bestuzhev-Riumin, P.24] B.A.ルイバコフはこの説を支持して次のようなコメントを加えた。「残念ながら、このスラヴの神格(ロードのこと)を理解するために重要で正しい観察は、なんらかのかたちでロードの問題に関わった後続の研究者によって完全に忘却されてしまった。」[Rybakov, P.448-449]

このような経緯を経て、ロードを天空の神とする説が産み落とされたわけである。しかしながら、ロードとロジャニツァに関わる問題の研究史を検証してきた私たちは、なにゆえ16世紀に書かれた『人間に魂を吹き込むこと』において、ロードが天空と結びつけて考えられたかという問いに答える準備ができています。ロジャニツァ

という語は、16世紀にはすでに、占星術と結びつけて考えられ、空の惑星と見なされていた。したがって、16世紀に書かれたこのテキストにおいて、ロードはロジャニツァとの関連において天空に住むものとされたと考えるのが自然であろう。N.M.ガリコフスキイは、このテキストについて次のように指摘しているが、それはおおむね正しいと考えられる。「中世の著作家がデフカリオンとピラの神話を念頭においていたことは考えられない。もっとかんとんにここでロードの名で呼ばれているものは星であると考えるべきであろう。学士院会員A.N.ヴェセロフスキイはこの箇所をそのように考えている。」[Gal'kovskii 1916, P.185]

このようにして私たちは、ロードを天空の神とする見解は、中世ロシアで隆盛した「ロードとロジャニツァ」信仰の本質を捉えるものではないと結論づけることができるであろう。

4.2. 「ロードとロジャニツァ」信仰は祖先崇拜を含む 4.2.1. 文献学者、歴史家、神話学者の見解

では、「ロードとロジャニツァ」信仰とはいったい何者であろうか。

この問題を解くカギは【観察I】が握っている。ここでは、「ロードとロジャニツァ」が「ウプイリ」《ウプイリ》と「ベレグニヤ」《ベレグニヤ》と比較されている。[Zelenin 1995, P.305-306]「ウプイリ」に関しては、M.N.ガリコフスキイが次のように述べている。「真夜中に墓場から起きだして人々の生き血をすするウプイリ、吸血鬼に関する信仰は世界のいたるところで存在している。したがって、ウプイリというのは、亡者、死者である。」[Gal'kovskii 1916, P.69]また、I.I.スレズネフスキイは、自らの中世ロシア語辞典の「ウプイリ」の項目において、この語を次のように規定している。「ウプイリとは、中世ロシアの信仰によれば死者である。」[Sreznevskii Materialy T.3, Col.1238]

M.N.ガリコフスキイ、I.I.スレズネフスキイによる定義を見れば了解されるとおり、「ウプイリとは何か」という問題に関しては、すでに定説が成立し、それに積極的に疑いを差しはさむ必然性は見いだされない。私たちはこれ以上議論に深入りすることはせず、この語が男性形であることを指摘するにとどめることにしよう。その一方で、「ベレグニヤ」に関しては、M.N.ガリコフスキイが「ベレグニヤとはどんな神格であったのか、明確な定義はない」と述べている以上、短いコメントが必要であろう。

この神格に注意を払い、この問題に仮説的ながら答えを用意した人間の一人は、I.I.スレズネフスキイだった。にもかかわらず、I.I.スレズネフスキイは、その主なる業績の一つである中世ロシア語辞典に、「ベレグニヤ」

という語の項目は立てていない。まずは、ロシア文献学、神話学、近代的歴史学の始祖とも言える I.I. スレズネフスキイ、A.N. アファナーシエフ、E.E. ゴルピンスキイらが、この語をどのように扱ってきたのかをみてみることにしよう。

I.I. スレズネフスキイはラウジツ語の「ブレギニャ」《brëginja》、「ブレギナ」《bregina》、(b と v が交替して)「ヴレギナ」《wregina》、(その多数形として)「ヴレギヌィ」《wreginy》との連想によって議論を展開した。これらの語は、ラウジツ語で「アリパ」《 - 》、「すなわち」、「悪しき霊」を意味する。さらにこの学者は次のように指摘している。「議論のために、『ブレグ』《 - 》、『ベレグ』《 - 》(いずれも『岸』の意)のもっとも古い意味は『山』、『断崖』であり(cf. ドイツ語の『ベルク』《berg》、ケルト語の『ブリグ』《brig》)。それゆえベレギニャ=ベレグニャという語は、オレイアデス(古代ギリシアの山の精)など山の精の意で用いられていた可能性がある。」[Sreznevskii 1851, P.62-63]

A.N. アファナーシエフは、山に住むとされ、スラヴ民衆の想像力において山や稲妻と結びつけられてきた、さまざまなタイプの神話の蛇を紹介しながら、その典型的な例として、クラクフのパベルの丘の洞窟に生息していたがクロク公(クラクフの町の名前はこの公に由来する)によって殺された、竜に関する有名な伝説を引用して、次のように述べている。「クロクは姦計を用いた。彼は牛の毛皮を手に入れ、樹脂、硫黄、そのほかの可燃性の薬物を塗りたくったのち、そこに導火線を埋め込んで火をつけてから、竜のいる穴の前に置いた。竜は這い出ると牛の毛皮を飲みこんだ。炎が竜の腹のなかで燃えさかり、竜は息絶えた。」預言者ダニールと竜のそれ(『ダニール書』)を思い起こさせるこの伝説は、A.N. アファナーシエフによれば、「竜がむさぼり食らった牛の毛皮は、読者にとってすでに周知の雲の暗喩であり、蛇がそれを貪り食えば食うほど、散文的な表現をすれば、雲が濃くなり、集まれば集まるほど」、稲光は力強く燃えさかり、竜は自らの食欲さという雷雨に打たれて死ぬのである。

A.N. アファナーシエフは、「ベレグニャ」は神話的雲である女性のひとつのかたちで、雷鳴と稲妻と関係をもっているという仮説を提起している。このような神話的イメージの比較から出発して、A.N. アファナーシエフは「民衆叙事詩には、山全体を根こそぎ覆すゴルニャがでてくるが、『ベレギニャ』はこうした雲の女性と結びついたスラヴ語名称の一つであり、民衆のフィリーナに登場する『ゴルニャばあさん』《 - 》、『アラツィルカばあさん(アラツウイリ=石)』《 - 》などの名前と同一視されうる。なんといっても、『ベレグ(Breg Berg)』という語のもっとも

古い意味は『山』なのであるから。」[Afanas'ev, P.529-530]

別の場所で、A.N. アファナーシエフは次のように書いている。「井戸、川、海にルサルカが住んでいたことは雨の泉が天にあったことのおぼろげな記憶であったことは、民衆の幻想においては山や森(黒雲の古めかしい比喻)にもルサルカが住んでいたことから確認することができる。ルサルカは水の精だけではなく、山の精、森の精、すなわち、雷雨の精たちとも親類関係にあるわけである。ルサルカが住む山に関する伝説は、広大な平原地帯にあるルーシでは忘れられてしまった。なぜなら、山地がないためこの古代の神話的想像にはその成立に不可欠な状況が奪われ、このため他のスラヴ人たちに見られるような詩的な物語には発展しえなかったのである。」[Afanas'ev, P.124]「『ブレグ(ベレグ)』という語のもっとも古い意味は山であり(ドイツ語《Berg》、ケルト語《birg-mons》=山と比較せよ)それゆえにベレギニャがオレイアデス、ゴルニャの意味で用いられ(ドイツ語では、山を意味する《alp》,《alpe》,《alpun》に対して、《alpin》,《elpinna》が山の精を意味する) ... 川岸や急流にさまよう女の水の精を意味するのにも用いられていた可能性がある。」[Afanas'ev, P.125]

また、E.E. ゴルピンスキイはその膨大な著書『ロシア教会史』第1巻の、ロシア民衆の信仰、道徳性、宗教性を扱った第8章において、ブヤキニャ、ウブリリ、レチニク、ヴィラ、ペレブルト、トロヤンなどの神話的形象を概括しつつ、A.N. アファナーシエフを引いて次のように自らの意見を述べている。「ベレギニャは、おそらく、ルサルカが水から川岸に上がり、そこに座って時を過ごすことからついた、その別の名称であろう(A.N. アファナーシエフは、breg という語が太古には山を意味していたことから、山に住む女性的存在と考えている)。... ある物語のなかでベレギニャは『30の女たちと呼ばれている』と述べられている。」[Golubinskii, P.844]

N.M. ガリコフスキイはE.E. ゴルピンスキイと見解を共有しつつ次のように述べている。「おそらくこれはもっとも頻繁に川や湖の岸边に姿をあらわすルサルカなのである。」そのうえで、E.E. ゴルピンスキイを引きながらN.M. ガリコフスキイはつづける。「ルサルカが水から離れて遠くに行くことができず、そうすると干からびて死んでしまうことはよく知られている。もしもルサルカが水辺から離れるときには櫛を携行し、その濡れた下げ髪を梳かすときには、その周りを水浸しにしてしまう。当然のことながら、ベレギニャはキリスト教の枠からはみでた精霊であると考えるのが自然である。」[Gal'kovskii 1916, P.844]

この説は、『聖グレゴリオス講話』プスコフ・ヴァリアントの一節に依拠している。「(民衆は - 三浦注) ウプィリを信じ、死んだ赤ん坊を特別に扱い、それを9人の姉妹と名づける。」[Gal'kovskii 1913, P.33]

N.M.ガリコフスキイはこのフレーズに次のようなコメントをつけている。「この箇所では、死んだ赤ん坊はウプィリという語とベレギニャという語のあいだに置かれている。それは、明らかに洗礼を受けずに死んだ赤ん坊がウプィリやベレギニャと関係があったからである。」[Gal'kovskii 1916, P.69]「ベレギニャ」という語がウプィリや死んだ赤ん坊のような存在と並列されている以上、ベレギニャはそれらときわめて近い関係にあるとみなすべきであろう。N.M.ガリコフスキイのこの思考過程はきわめて当を得たものである。

E.B.アーニチコフも同様にベレギニャがルサルカ的一种であると考えている。彼は書いている。「ベレギニャはふつうわが国のおとぎ話の登場人物で詩的想像力を刺激しつづけてきた娘、ルサルカの遠い祖先であると理解されている。月光に照らされた静かな水面と抜けるほど肌の白い裸の女性が、おとぎ話的な遊戯にふけるために岸边に出てきて秘密めいた円舞へと若者をいざなう。これらの形象は、詩人の想像力のなかで溺死した美女のイメージと合流し、娘の陥た不幸な恋に思いをめぐらせた。民衆の俗信は、これらの娘たちを洗礼を受けずに死んだ子どもたちの魂であると規定している。A.N.ヴェセロフスキイもおそらくは私たちに子どもの頃からなじみの深い空想の呪縛から逃れることはできずに、ベレギニャ=ルサルカを崇拝されるはずの祖先であると考えている。彼は現代のルサルカ追いの儀礼をそのように考えているのである。」[Anichkov, P.72]

4.2.2. 民俗学者の見解

ベレギニャとは何者かという問題に、研究経験と想像力によって文献学者たちが与えた回答に対して、民俗学者たちはフォークロア資料に依拠しつつ答えている。D.K.ゼレーニン、文献学者や民俗学者たちのさまざまな見解を紹介しつつ、自らはベレギニャをルサルカ、すなわち、ザロジュヌイエ・ポコイニキ(放置された死者)の仲間であるリホラトキ姉妹であると考えている。

「14・15世紀の写本によって知られている中世ロシアの二つの説教(『キリストを愛する者の講話』、『聖グレゴリオス講話』)には、ベレギニャに関する言及がある。ゴルピンスキイによって提唱された仮説にしたがえば、『ベレギニャはおそらくルサルカの別の名である。』[Golubinskii, P.843]ルサルカはしばしば川岸にあらわれるので、ベレギニャの名前がつけられたのであろう。しかしながら、民衆の方言においてこれがどう呼び習わされるかは不明である。言説のコンテキストから

判断して『ベレギニャ』の名前で了解されているのはルサルカではなく、それと非常に近い関係にあるリホラトキ姉妹なのであろう。『ウプィリとベレギニャのことを30の姉妹たちと名づけている。』[Gal'kovskii 1913, P.59]『ベレギニャは7人の姉妹と名づけられている。』[Gal'kovskii 1913, P.33; Anichkov 1914, P.72]7, 30という姉妹たちの数は、ロシア民衆にとって、あらゆる点でルサルカに近いリホラトキを想像させるものだった。リホラトキには川岸で捧げものが行われたのである。このことを根拠に私たちは中世ロシアの『ベレギニャ』がリホラトキ姉妹にかかわるものであり、ルサルカそのものを指すのではないと考えてよいものと思う。」[Zelenin 1995, P.305-306]

リホラトキ姉妹が「放置された死者」に属するものであることに関しては、D.K.ゼレーニンが、直接的な言及の不在を認めながらも、間接的証言をもとに、彼らが「放置された死者」の仲間であることを認めている。D.K.ゼレーニンは、リホラトキ姉妹を次のように定義している。「リホラトキは、『長くて白いルバシカをまとい、髪を振り乱した娘であり、(百姓の死者たちがしばしばそうしているように)白装束を身にまとい、帯もなく、被り物もせず振り乱した髪をしている。』[Vysotskii 1911, P.89-90](D.K.ゼレーニン自身の引用 筆者注『彼らは水のなか、あるいは、水辺にいるので、森や川に捧げ物を持ってゆくのである。』[Vysotskii 1907, P.261](D.K.ゼレーニン自身の引用 三浦注))

D.K.ゼレーニンはリホラトキ姉妹について民衆が思い描いてきた形象のタイプを4つ挙げている。[Zelenin 1995, P.227-233]

1-a.自分の良心に呪われたために世界を徘徊し、人々を苦しめる、名も知られぬ姉妹たち(D.K.ゼレーニンによって引用された唯一の直接的な証言 三浦注)。[Leginovskii, P.68]

1-b. ソロモン王に呪われた12人の娘たち。彼らは白昼の世界をさまよい、その呪いゆえの苦しみにもだえ、他の人間たちも苦しむように仕向ける。[Opisanie, P.801]

2. 水からの父親とともに海に沈んだエジプト王ファラオの12人の娘。[Garelin, P.59; Bogoslavskii, p.P.37]

3. カインの娘。このゆえにリホラトキは震えている。[Popov, P.18]

4. 洗礼者ヨハネの死の咎を負って生きたまま大地に飲みこまれた、すなわち、「地下に消えた」不敬な王ヘロデの娘たち。[Letopisi russkoi literatury i drevnosti, P.79]

このようにD.K.ゼレーニンによって分類されたりホラトキは、不幸な死を遂げた聖書の登場人物であった。すなわち、彼らはみな聖書のコンテキストにおけるザロ

シュヌィ・ポコイニキ(『残置された死者』)だったのである。D.K.ゼレーニンはりホラトキ姉妹のために割かれた章の終わり、次のような結論に達している。「りホラトキ姉妹の誕生に関する引用した物語は多様な形を取っているが、それらに共通した特性が一つだけ存在する。それは、彼らがすべて『残置された死者』であるということである。」[Zelenin 1995, P.232]

ルサルカ、ベレグニヤ、ベレグニヤを結びつける連関の成立が示すのは、D.K.ゼレーニンがベレグニヤを「残置された死者」と同類のものと見なしているということである。以上のことから、私たちは『聖グレゴリオス講話』にあらわれる「ベレグニヤ」を「残置された死者」と考える十分な根拠をもつ。ただし、『ベレグニヤ』が女性名詞であることに注意を払うことにしよう。

『11 - 17世紀ロシア語辞典』においては、「ベレグニヤ」が「ルサルカ」と説明され、『11 - 14世紀ロシア語辞典』においては、「神話的存在, ルサルカ」と説明されているわけだから、上記の見解は学界に受け入れられていると考えてかまわないであろう。

以上のように、「ウブイリ」と「ベレグニヤ」の概念を概括してみると、両者が「残置された死者(ザロシュヌィ・ポコイニキ)」であり、前者が男性、後者が女性であることがわかる。彼らは然るべきように埋葬されることなく、この世に残した悔いのゆえに「不浄な」ものとされている。D.K.ゼレーニンは「残置された死者」について次のように説明している。「19世紀はもちろん、20世紀に入っても、そのような死者は不浄で、生者にとって危険であると考えられて、通常のやり方では埋葬されなかった。基本的に、そのような者たちは、暴力によって殺された者たちや、ことに自殺者、さらに生まれたときに定められた年齢に達せずに若くして死んだ者らであった。ロシア北部では、そのような死者をザロシュヌィ・ポコイニキ、すなわち、『残置された死者』と呼んでいる。この名称は、死者が埋葬される方法、すなわち、地中に埋められず、粗朶をかけられて地上に残置されたことと関連している。東スラヴ人の非常に古い異教的な習慣は『残置された死者』を地中に埋めないように要求していたのである。おそらくは、このことによって不浄な死体で大地を冒瀆しないようにした。冒瀆に関するこのような考え方は、東方のゾロアスター教徒たちのあいだで広く浸透していたが、現代の東スラヴ人たちのあいだで広まっているそれは、ゾロアスター教徒のそれとは全く別物である。東スラヴ人たちのあいだに見いだされるのは、不浄な死体が地中に埋葬されることによって穢された大地が怒るという考え方である。この『大地の怒り』は非常に様々な表現で示される。なかんづく、怒った『母なる大地』は不浄な死体を受けつけない。そ

のような死者は、何度埋葬しようと思っても地上に戻ってくる。その時に埋葬された死体は腐敗せず、このため夜ごとに墓からはい出してさまよい歩くのである。

『大地の怒り』の第3の兆候は、生きた人間にも感じとることができるものである。大地は、蒔いたばかりの穀物の芽を枯らす春の寒さと寒の戻りによって、自らの怒りを表現した。春の寒さに対する上記の考え方は現在も広まっているが、ウラジーミルのセラピオンの説教にも現れているし、マクシム・グレクの著作のなかにも見いだすことができる。このゆえに、太古の時代スラヴ人たちは『残置された死者』を墓のなかには葬らず、遺体を人里離れた場所、たとえば、谷間や沼地に放置したのである…。しかしながら、埋葬の欠如といっても過言ではない、そのような類の不浄な死体の埋葬は、『嫌悪すべき結末』をももたらした。普通の埋葬を拒絶された死者たちは、生きたる者たちに復讐をおこなったからである。彼らの復讐は穀物が実る夏に農民たちを脅かした。復讐の念に駆られた死者たちは、畑にやってきては穀物を枯らしたからである。」[Zelenin 1991, P.352-353]

4. 2. 3. セミークと「ロードとロジャニツァ」信仰

中世ロシアの民衆は、「残置された死者」と母なる大地、双方からの悪意ある復讐のディレンマに苦しんでいたが、次のようにうまく立ち回ってそれを回避したのである。「東スラヴ人はいまだ異教時代から、こうした場合に彼らを脅かした二重の危険を次のような方法で回避していた。彼らは寒の戻りを引き起こさないように『残置された死者』を埋葬しないままにしておいたが、しかしながら、春もたけなわを過ぎ、穀物が花を咲かせ、もはや寒の戻りがそれほど恐れなくてよくなる頃に、彼らは『残置された死者』のために特別の供養を催すのである。この追善供養は『残置された死者』にとってふつうの葬儀の代わりとなり、同時にこれら不浄な遺骸はちゃんとしたかたちで埋葬された。遅い時代、少なくとも16世紀以降はこのようであった。キリスト教時代にはいると、そのような追善供養はいわゆるセミークと合流した。セミークは、最も早い場合は復活祭後の第7木曜日におこなわれるが、しばしばさらに遅いこともあった。」[Zelenin 1991, P.353]

中世のルーシでは、この「キリスト教初期に存在した『残置された死者』の複雑な埋葬方法は、死者たちを土中に埋葬することを要求した教会によって中断されることがあった。」[Zelenin 1991, P.353]キリスト教の教えにしたがえば、何よりも憐憫と憐れみに値するはずの存在こそ、そうした不幸な死を遂げた死者であり、そうした遺骸に対する残酷な仕打ちは何としても許されるべきはずはない。しかしながら、大地の怒りに対する民衆の恐れは非常に執拗なものであったがゆえに「民衆たちが不

浄な遺骸を掘り起こして人里離れた場所に捨て置くこともまれではなかった。そのようなケースは、13世紀と16世紀に（ウラジーミルとモスクワで）すでに記録されている。同様の出来事が頻繁に起こったことは明らかで、そのような事態を避けようとするれば教会の聖職者も妥協に走らざるをえず、古いモスクワでウボーギイ・ドム（貧者の家）、まれではあるが、スクデリニツァ、ブイヴィシェ、グノイシェ という名で知られた特別な施設を作らなくてはならなかった。」[Zelenin 1991, P.353]

セミークは「残置された死者」たちばかりではなく、死者一般のための祝日であったと考えるべきである。なぜなら、「広範に広まっていた俗信によれば、春（ヴェリーキイ・チェトヴェルク＝復活祭直前の木曜日）には死者たちが冬の深い眠りから目覚めると考えられていたからである。彼らともに、当然のことながら、『残置された死者』も眠りから覚まされるのである。しかしながら、眠りについた祖先たちが自らの生きたる末裔の庇護をし、夏のあいだの仕事や労働の手助けをするとするならば、『残置された死者』たちはその反対に生きた者たちに害を与えるのである。」こうした春の追善供養は、ヨーロッパ部ロシアばかりではなく、シベリアでも、いたるところ非常に広い範囲でおこなわれていた。E.B.アーニチコフは次のように書いている。「大ロシアでもシベリアでも古い時代からこの追善供養はおこなわれてきたが、それは親たちや祖先一般のためであった。モスクワでもヴェリーキイ・ウスチュグでもイルクーツクでもほかの場所でも、人々はセミークや五旬節に祈りを捧げてトリズナを執りおこなうために、いわゆるウボーギイ・ドム、スクデリニツァ、ブイヴィシェあるいはグノイシャに足を運んだのである。これらの場所には、死の前に聖体儀礼を受けることができなかった人々が葬られていた。伝統的な一般追善供養のさい不幸な死を遂げた彼らの魂のために祈り捧げ物を捧げるのは、あきらかに神の御心にかなう振る舞いであると考えられたのである。」[Anichkov 1903, P.297]

セミークに代表されるような、春の祝日のときには、もっとも活発に人々は浮かれ騒いだ。アンティオキア総主教マカーリイによれば、17世紀のモスクワでは、ツァーリ、モスクワ総主教、ツァーリの家族が五旬節後の木曜日、すなわち、セミークに郊外に出かけ、大変なお祭り騒ぎをしながら、あらゆる死者、水で溺れ死んだ者、殺された者、行き倒れたたちのために施しをあたえたり、ミサと追善の行事をおこなったりしたという。町や市場の商人たちは、商品を郊外へと持ちだして売りさばいたのだった。[Zelenin 1995, P.137]

太古のトリズナの名残であるこの陽気なお祭り騒ぎは、D.K.ゼレーニンによれば、部分的には民衆が次のように

考えていたためにおこなわれた。すなわち、「残置された死者」たちは、彼らが生きていた頃の習いを保って春に村の若者たちがいつものように遊山をおこなうことを欲しており、もしもこの遊山がおこなわれないと寂しさを感じてきつと復讐におよぶだろうと人々は考えたわけである。[Zelenin 1995, 137]セミークには血を流さない食材でつくった捧げ物（卵、バター＝目玉焼き）が料理されたが、これらの捧げ物はロジャニツァへの捧げ物と一致している。[Zelenin 1991, P.382, 395] D.K.ゼレーニンは、既婚、未婚を問わず女性たちによるビール醸造の儀礼について伝えている（このように煮られたビールは、【観察D】と密接な関係をもつ）。[Zelenin 1991, P.382]ゼレーニンによれば、「獣の捧げ物が獵師の、牛や羊の肉が牧畜業者の捧げものであるとすれば、ビールは農耕者の捧げ物である。これは、共同体全体でおこなわれていた太古の供犠の名残である。」[Zelenin 1991, P.384]『聖グレゴリオス講話』プスコフ・ヴァリアントのなかでは、そうした儀礼的なビールの醸造が難詰されている。

D.K.ゼレーニンは次のように考えている。「セミークやトロイツァの儀礼のなかに、私たちは植物崇拜と「残置された死者」崇拜、この二つの崇拜の混淆も見るのである。『残置された死者』の時期の遅れた埋葬は、まさにセミークにおこなわれたのである。」[Zelenin 1991, P.394]以上のことに鑑みて、私たちはセミークが『残置された死者』崇拜（祖先崇拜も含めて）と「母なる大地」崇拜とが合流したシンクレティズムの所産であると結論づけることができる。

【観察I】（スラヴ人は当初、「ウプイリとベレグニャ」を崇拜し、捧げ物をあげていたが、その後、「ロードとロジャニツァ」に捧げ物をするようになり、その後、ペルーンを崇拜し、捧げ物をするようになった）に戻ることにしよう。ここで私たちは次の二つの状況に注意を払わなくてはならない。

1. 「ロードとロジャニツァ」崇拜の規模と強さはペルーン崇拜に比肩するものである。

2. 民俗学資料においてふつう並列して用いられることがない二つの語、「ウプイリ」と「ベレグニャ」が、このテキストにおいてはペアのように並んで用いられている。

まず第2の観点から考えてみることにしよう。なぜこの講話の作者がふつうペアにされないウプイリという語とベレグニャという語を並列して用いたのであろうか。

ウプイリもベレグニャも「残置された死者」に属し、前者が男性のそれであるのに対して後者が女性のそれであることはすでに述べた。講話の作者は、「残置された死者」のさまざまな名称のなかから、ロードとロジャニ

ツァと類似させる意図をもって、男性の代表である「ウプイリ」と女性の代表である「ベレグィニャ」を選び出してきたのであろう。

さらに、ウプイリとベレグィニャが「ロードとロジャニツァ」信仰の原型であったということも重要である。ここから私たちは、非常に古い時代に死者崇拜一般が、なかんづく祖先崇拜が「ロードとロジャニツァ」崇拜に発展したという結論を導き出すことができる。すなわち、「ロードとロジャニツァ」崇拜の根源には、死者崇拜、祖先崇拜があるということである。

一方、第1の観点からは、死者崇拜、祖先崇拜と一体となった、この「ロードとロジャニツァ」信仰がスラヴ神話の主神であるペルーン崇拜に比肩するものとなったことがわかる。叙述全体では、「ウプイリとベレグィニャ」「ロードとロジャニツァ」「ペルーン」という信仰の変遷が追跡されていることになる。

この部分では、種々の宗教現象が重層的に言及されているので、特別なコメントが必要になってくる。

インド・ヨーロッパ神話の主神で、雷の投げ手である神「ペルーン」は、ゼウスやユピテルやトールにあるのと同じように、明らかな政治的な方向性をもっていた。このことは、『原初代記』において、キリスト教受容の8年前にあたる980年の項が伝えるところの、ウラジーミル聖公による「宗教改革」の試みが証明している。ウラジーミル聖公はキリスト教導入に先立ち、ペルーンを主神とする多神教を領域統合の支柱に据えようとしたことは周知のことであろう。

その一方で、E.V.アーニチコフやN.M.ガリコフスキイら宗教史家たちは、民衆の異教的風習を論難するこれらの説教において、中世ロシアの文筆家の関心が家庭的な慣習や儀礼に向けられていたことを指摘するのである。^{*1} 私たちは、ロードとロジャニツァ信仰がそのような性格をもつ信仰の代表であったと考えてさしつかえない。

すなわち、信仰の変遷を扱ったこの短い記述は、一方では、通時的な視点からおこなわれていることは疑いがなく、しかしながら、その一方で、私的で家庭的でうちの信仰と、公的で政治的で外向きの信仰の対比の指摘をも含んでいるのである。

ここでは、まず、「ウプイリとベレグィニャ」から「ロードとロジャニツァ」への進行の変遷過程が扱われている。ウプイリとベレグィニャは、すでに繰り返し指摘したように、「残置された死者」たちであり、復讐の念から人々に悪影響をおよぼすかもしれず、それゆえに彼らに対しては、なだめたり遠ざけたりして慎重に対処しなくてはならなかった。実のところ、それは崇拜の対象などではなく、交渉の相手なのである。一方、「ロードとロジャニツァ」は明らかに神格であり、崇拜の対象

であって、両者は本質を異にしている。

作者である中世ロシアの文筆家は、まずまちがいに、**「ウプイリとベレグィニャ」**から**「ロードとロジャニツァ」**への信仰の変遷に関する前半個所によって、中世ロシアの宗教的感性の発達を示そうとしたのである。すなわち、そのいわんとすることころは、中世ロシアの民衆において、マニスティズム(=単純素朴な祖先崇拜)が**「ロードとロジャニツァ」**という具象的な祖先の人格化にまで発展していたという点にある。一方で、一節の後半部分において**「ロードとロジャニツァ」**とペルーン崇拜との類比に関する言及が示すのは、すでに述べたとおり、政治的な動機をもつ宗教と家庭のなかでの信仰の対比であり、両者はその根強さという共通項を通じて比較されている。

したがって、この短い記述の中に見出された、通時的叙述と共時的叙述の3次元的な叙述の構造こそ、注目に値するものだといえる。いわば被統治者の宗教であった祖先崇拜は独自の発達を遂げ、統治者の宗教であるペルーン崇拜に対抗しうだけのかたちと力を備えていた。

祖先崇拜は、深く根を張った民衆の宗教的感情である。そればかりではなく、ロシアにおいては、この感情は、とりわけセミークにおいてそうであるように、植物の生育を促がす神秘的な自然の力に対する敬虔の気持ちと深く結びついていた。祖先崇拜と自然の力を前にした敬虔な気持ちとの関連について、N.M.ガリコフスキイはそれをインド・ヨーロッパ宗教の根源に求めて次のように言っている。

「アーリア人たちは自らの祖先に対して大いなる愛と敬虔の念とをもって対し、死という事実、親兄弟や友人たちからの離脱が、彼らとそれらの人間たちを結びつけてきた紐帯を断ち切ることができるとは信じていなかった。死者たちの魂(ピトリ)には偉大なる力があると信じられていた。それらは自らの子孫に対してたくさんの善とたくさんの悪をなした。が、その一方で、彼ら自身の幸福と不幸も、生きた人間の彼らに対する愛情と記憶によって左右されたのである。...ヴェーダの教えによると、しかるべき食べ物の捧げ物を受けない祖先たちは、その神々の玉座から転落し、その種族はその末裔ともども没落するのである。」[Gal'kovskii 1916, P.170]

4.2.4. 世界史におけるアナロジー

以上のことから、私たちは、「ロード」と「ロジャニツァ」の人格神化の背後から民衆のあいだで深く根を張った祖先信仰との結びつきが浮かび上がるのに気づく。しかし、いったいこれらの神格とはいかなるものであったのだろうか?【観察A】【観察G】【観察H】を見てみることにしよう。ここで方法をプロスペクティブのそれに切り替えて考察を進めてゆくことにしよう。

手始めに【観察G】(「ロードとロジャーニツァ」への崇拜は「オシリスとイシス」への崇拜に非常に近い)の検討からはじめよう。まず、百科事典『世界諸民族の神話』と『ブリタニカ百科事典』の諸項目によって、これらの神々に関する基本的な情報を整理しておこう。
[Britanica, “Osiris”; Mify T.2, P.267-268]

オシリスはエジプト神話の最も重要な神々の一人で、冥界の王である。オシリスは、下エジプトのプシリスの土着神で治下の豊饒多産を司るものと考えられていた。紀元前2400年までには、オシリスはあきらかに、豊饒多産の神であり、かつ、死者の化身である復活した王という二重の役割をもっていた。伝説によれば、オシリスはエジプト中を巡回し、「よき王」として民を裁いた。彼は民に神々の崇拜と農耕を教えたが、そのことで弟神のセトに妬まれた。セトはオシリスを殺し、その体をバラバラに引き裂き(プルタルコスによれば、14個)その権力を奪い取った。その妹であり、同時に妻であったイシスは、それ以外の断片を麻袋に入れ、それに生命を吹きこんだ。オシリスは蘇り、イシスはホルスを生んだ。ホルスはセトと戦って勝ち、権力を奪い返し、新しいエジプトの王になった。ホルスは天空の神となった。

オシリスは死者たちの王であるばかりではなく、芽吹きから毎年のナイルの氾濫にいたるまで、地中からあらゆるものを然るべきときにひきだす力のすべてを統御した。紀元前2000年頃までには、オシリスは王であるだけでなく、死に際にあるふつうの人間とも結びつけられて考えられるようになった。オシリス崇拜は、この普遍的形態をもってエジプト中に広まり、それぞれの地方の地下の神々への崇拜と習合した。

中エジプトでは、オシリスへの祭儀はもっとも古くかつ重要な政治的宗教的中心地であるアビュドスで営まれ、オシリスはケンティ・イメンティン Khenty-Imentin と同一視された。一方、ギリシア・ローマの伝統はオシリスをデュオニュソスと結びつけて考えた。

オシリス信仰のなかには、ディオニュソス崇拜と同様のものが認められる。いずれの信仰も死者と深い繋がりをもっている。いずれの信仰も「生と死」、「昼と夜」、「この世とあの世」のあいだにたち、人々に多産をもたらすものである。公的で政治的で外向的な性格をもつラーやペルーンへの信仰とことなり、「ロードとロジャーニツァ」信仰もオシリス信仰も私的で家族的家内的で内向的な性格をもっていたことは、N.M.ガリコフスキが指摘するとおりである。[Gal'kovskii 1916, P.177]

うえに引用した資料と平行する事項を、私たちは【観察F】(アルテミダはディオニュソスと近い関係がある)にも【観察H】(「ロジャーニツァ」はギリシアの女神「アルテミス」と非常に似ている)にも見いだすことができる。

【観察F】によれば、アルテミダはディオニュソスと深い関係を持っている。古代ギリシアの神ディオニュソスに関する基本的な情報を思い起こそう。[Britanica, “Dionisus”; Mify T.1, P.380-381]

ローマ神話においてはバッカスの名で呼ばれるディオニュソスは、自然、豊饒多産、植物の神である。ギリシア神話においてディオニュソスは、ギリシア神話の主神ゼウスと、テーバイの王カドモスの娘セメラのあいだに生まれた息子である。セメラはそもそものはじめはフリジアの大地母神として崇拜されていた。ちなみに、セメラの名は、ロシア語の「земля」=大地、地球」と同じ語源をもっている。[Mify T.2, P.425]ディオニュソスの誕生に関してはギリシア神話は私たちに重要なエピソードを伝えている。

ゼウスの妻ヘラに唆されたセメラは、ゼウスに真の姿を現してくれと懇願する。ゼウスは彼女の望みを叶えてやるが、その威力はあまりにも桁外れであったのでセメラは雷に打たれて死んでしまう。けれども、ゼウスは息子ディオニュソスを自らの腿に縫いつけて死から救い出すことには成功する。ゼウスはディオニュソスを自らの腿のなかで彼が成人になるまで大切に守った。このようなわけで、ディオニュソスは二度生まれるものとされたのである。このエピソードは『聖グレゴリオス講話』ノヴゴロド・ヴァリアント、プスコフ・ヴァリアントのテクスト中に見出される《Стегно》「ステグノロジャーニエ(腿からの誕生)」という語において反映されているが、この語をバイーシイ写本は落としている。

伝説のいくつかの異本において、ディオニュソスはのちにゼウスの息子として不死の存在となって、ハデスすなわち冥界に下り、セメラを連れ戻し、万神殿の神々の列に加えさせた。このエピソードはディオニュソスと地下世界との繋がりを示唆している。エレウシスの秘儀において、ディオニュソスはイアッコスと同一視されたが、古典ギリシア時代において、人々はイアッコス、デーメーテール、ペルセポネーへの呼びかけとともにアテネからエレウシスまでの儀礼的な行進を練りあつていた。イアッコスは当初ゼウスとデーメーテールの娘ペルセポネーの息子で、蛇の姿をとるものであったが、時間がたつにつれてザグレウス(ディオニュソスのまたの名)と同一視されるようになった。

ヘラは、夫の愛人への嫉妬のために、タイタンたちにザグレウスをずたずたに引き裂くように唆す。タイタンたちは、この唆しにのり、心臓以外のザグレウスの体をむさぼり食ってしまう。このことに気づいたゼウスはタイタンを罰し、残ったザグレウスの心臓によってセメラの体に子をはらませる。すでに指摘したように、死んで蘇るという点で、ディオニュソスはエジプトのオシリスと同一視されるのである。ずたずたに引き裂かれて復活

するディオニュソスは、秋に枯れて春によみがえる植物の生長を司る神であり、地中から生命をもたらす力を象徴する。

上に述べたことを考慮に入れながら中世ロシアのテクストを検討してみよう。ここでは、アルテミスが謎めいた言葉「ディオミサ」の名前で呼ばれている。このことから、私たちはディオミサがディオニュソスと緊密な関係をもつという結論を導くことができるが、「ディオミサ」という語はあきらかに女性形である。したがって、私たちは「ディオミサ」は男性であるディオニュソスの、女性の対であると考えるべきであろう。

ギリシア神話において、上記に述べた「ディオミサ」の役割を果たしうる神格は二つだけである。一つはディオニュソスの母であるセメラである。すでに述べたとおり、セメラはもとはフリジアの大地母神であり、「セメラ」という語は、ロシア語の（大地）と同じインド・ヨーロッパ祖語の語根に遡る。[Mify T.2, P.425]もう一つは、（エレウシスとの関連において）デーメーテルである。エレウシスの秘義においてデーメーテルはバラバラに切断されたディオニュソスの復活を助けた。エレウシスにおいて、ディオニュソスは自らを供儀に委ねた救済者として崇拜されていた。イギリスの神話学者であるバーバラ・ウォーカーはエレウシスの祭儀に関して次のように書いている。「救世主は、穀物のように、デーメーテル＝大地から生まれ、飼料葉桶や箕の中に置かれた。彼の肉体は穀物の最初の、あるいは、最後の束から作られたパンという形で、拝領者に食された。彼の血液は葡萄酒として飲まれた。」[Walker, P.238]

エジプト神話における「オシリスとイシス」のペアは、ギリシア神話の「ディオニュソスとセメラ」、あるいは、「ディオニュソスとデーメーテル」にあたる。オシリスもディオニュソスもずたずたに引き裂かれ、女性の力、すなわち、大地の力によって蘇る。いずれも死者たちの王であり、地下世界と密接な繋がりを持ち、植物の生育や収穫の成否を司る力を手中にしている。スラヴ神話においては、大地や地下世界と密接な関わりをもつ死者たちの王としてヴォロスが知られている。

4. 2. 5. ロード＝ヴォロス

B. A. ウスペンスキイによれば、家畜の神としてのヴォロスは、「神々のある者が死者の魂を牧している放牧地という、インド・ヨーロッパ的な死後世界のイメージと一致を見ている。埋葬や追善供養に際して家畜を捧げ物に捧げる儀礼的風習は、『トリズナ』、あるいは、『トリズニシェ』といった言葉のおおもとの意味内容を規定していたが、それは上に述べた事柄と関係がある。」

「ヴォロスは、民衆の昔話や呪文にあらわれた東スラヴ人の観念において、死後の世界の入り口にいた神話の

蛇や金（当然のことながら、お金）と関係があった。」[Uspenskii, P.57-60]

死後の世界においては、「30番目の国と関係があるすべての物は金色をしていた。というよりも逆に、金色に塗られたすべての物は、金色をしているがゆえに、別の世界への帰属を露呈しているのである。金色は別の世界の刻印なのである。」「金との結びつきはヴォロスにとっても特徴的であるが、それはとりわけ『原初年代記』971年の従士たちの誓い、すなわち、『...家畜の神ヴォロスに呪われ、黄金のごとく打ち割られ、おのが武器により斬られるであろう』の箇所において明瞭である。」[Uspenskii, P.60-62]「したがって、ヴォロスは死の観念とも、その反対の豊饒、蓄積、利益などの観念とも結びつきがある。このことに加えて、ヴォロスの重要な機能は多産をもたらす機能であり、かくして、ヴォロスは死とも誕生とも結びつくのである。...こうして、まったく反対の機能が同居しているのは、死者の国とヴォロスとの関連づけによって生じたことといえる。もっとも一般的な意味において、この関連づけは、死後の世界ではあくせく働いたり、死ぬことがないという状況によって条件づけられている。死後の世界は死の彼岸にあり、このゆえにここでは豊饒は途絶えることなく続くのである。」[Uspenskii, P.64-66]このように東スラヴ人の神話において、死後の世界の王である神はヴォロスである。これにもまして、ヴォロスの「継承者」である聖ニコラは、「残置された死者」の追善と関わりがある。[Uspenskii, P.70-71]

ロードとヴォロスは同じ存在なのではないであろうか。

もしそうならば、死後の世界の王としてのヴォロスは、人類の始祖と同一視されていたのではないだろうか？ここで、「子供たちはロードから逃げるが、主人は酔っぱらいから逃げる」という『聖者ダニールの祈り』の一節[Leksika, P.172]を思い出すのはふさわしいことである。死者たちの領袖を恐れない者があろうか。^{*2}

ついでながら、私たちは「ロードとロジャニツァ」信仰と「残置された死者」の祭り、セミークとが関係があることを立証してきたが、重い罪を何も犯したわけではないのに、不自然な死を遂げたがゆえに大地に受け入れられず「残置」されて打ち捨てられるザロシュヌイ・ボコイニキは、「救済者」の原型であるところの、オシリスやディオニュソスと近い関係にある。

上記の私たちの結論を裏づけてくれるのは、【観察H】（「ロジャニツァ」はギリシアの女神「アルテミス」と非常に似ている）である。「ここからギリシア人たちは、ロードとロジャニツァへと言いながら、アルテミドとアルテミジアに捧げ物をするようになった。」この箇所には、私たちがすでに多かれ少なかれある程度のことを知っている女神アルテミダ（アルテミジア）とならんで、

中世ロシアの神格ロードのギリシア名であるアルテミドの名前が言及されている。それではいったい「アルテミド」という語は何を意味しているのでしょうか。

当然のことであるが、ギリシア神話にはアルテミドという名前の神は存在しない。この論文の、中世ロシアの翻訳文学を扱った前掲の箇所[三浦, P.89-94]で、古代ギリシアにおいてアルテミスがイリュフィアと同一視されていたことを私たちは知った。この同一視から出発して、私たちはロジャニツァ - イリュフィア - アルテミス - ルキナ - ディアナ - ゲニタリス - ネクシーらの女神たちのあいだに、同一性の連環があることを立証した。この一連の女神たちは、「生と死」、「昼と夜」、「この世とあの世」のあいだに立って、地下から豊饒をもたらす存在である。「アルテミダ(アルテミジア、アルテミス)」がもつこのような意味は、地下世界の王である「ロード=アルテミド」との関係を示してはいないだろうか。

さて、ロード崇拝に関して今度は別の側面から検討を加えることにしよう。『聖グレゴリオス講話』の次の部分に注目しよう。「悪魔の母、女神アフロディテー、コルナ(コルナはアンティクリストの母である) アルテミス、すなわち、呪われたるディオミサに捧げ物をして乱痴気騒ぎにおよぶ。」[Gal'kovskii 1913, P33; 三浦, P.91]

私たちが上に示したように、『聖グレゴリオス講話』ノヴゴロド・ヴァリアントによれば、コルナは「アンチ・クリストの母」と同一視されている。この一節では、「悪魔の母」として愛と豊饒の女神で婚姻を司るアフロディテーの名前が挙げられている。アフロディテーは、ゲネトリクス Genetrix、すなわち、「生み出す者」の別名をもち、「大いなる母=大地」の側面を併せもっている。[Britanica, "Great Mother of God"; Mify T.1.P.178-180]

「大いなる母=大地」信仰は、インド・ヨーロッパ語族の人々ばかりではなく、その主たる生活手段が農耕であるすべての民族に共通のものである。ギリシア神話においては、私たちによって検討されてきたアルテミス・サイクルに属する女神たち(アルテミス - イリュフィア - ルキナ - ディアナ - ゲニタリス - ネクシー)は、その運行が女性の生理周期と一致する月の女神であった。また、その名称がそもそも語源的に「大いなる母=大地」を意味するデーメーテルは、「大いなる母=大地」女神の典型である。

このようなわけで、『聖グレゴリオス講話』の引用部分では「大いなる母=大地」崇拝が言及されていることは明らかであろう。ギリシア神話においては、この信仰の代表例はフリジア起源のキュベレ崇拝に見てとることができる。[Britanica, "Great Mother of gods"; "Aphrodite"; "Adonis"; "Attis"]

アフロディテーにもキュベレにも、その美しさによって深く愛された伴侶の若者がいることは興味深い。アフロディテーにとってのアドニス、キュベレにとってのアッティスがそれにあたる。二人の若者も同様に不幸な死を遂げる。前者は狩猟のさいに猪に、後者はあまりにも強力な恋人=伴侶の嫉妬のために殺され、そののちに、いずれもが伴侶である女神の懇願によって神々の列に加えられている。死んだのち蘇るこれら若者=神は、冬になると死にたえ、春を迎えると復活する自然のシンボルであり、これらの神々のために特別に設えられた神殿で盛んに崇拝された。[Mify T.2, P.169]別言すれば、アドニスもアッティスも、オシリスやイシスと同じように、殺されて蘇り、冥界の王となる神々なのである。私たちは、ロードも同じような神々であったと見なすことはできないであろうか?

4. 2. 6. ロジャニツァ=モコシ

さて、私たちはロードに関する検証を終えて徐々にロジャニツァについての探求に移ることにする。この節ではあらためて、ロジャニツァとは何かを問うことにしよう。

すでに述べたように、私たちの考察が依拠する主なる史料の一つ、『聖グレゴリオス講話』の主たる目的は、「ロジャニツァ - イリュフィア - アルテミス - ルキナ - ディアナ - ゲニタリス - ネクシー - デーメーテル - アフロディテー - コルナ - キュベレ」からなる一連の「大いなる母=大地」女神崇拝の論難であった。中世ロシアにおいては、そうした「大いなる母=大地」なる神としてモコシが知られている。

モコシに関して基本的な情報を宗教百科事典『世界諸民族の神話』から抜き書きしてみよう。「モコシは中世ロシアの万神殿のなかで唯一の女性神であり、その彫像がキエフの神殿の丘の上にペルーンやその他の神々のそれとともに建てられていた。『モコシ』の名は、『モークルイ=湿った、(水に)濡れる』の語根と結びつきをもっている(さらに、「モコス=紡ぎ、紡績」とも結びつく可能性がある)。キリスト教正教受容以後モコシのイメージを継承したのは、パラスケーヴァ=ピャートニツァであった。タイポロジー的には、モコシはギリシア神話のモイラ、ゲルマン神話のノルマに近く、運命の糸を紡ぐ者である。」私たちの視野に飛び込んでくるのは、紡ぐ女性の姿をした運命の女神、モコシとロジャニツァ - パルカ - モイラの類縁性である。モコシ崇拝において、家畜の誕生や植物の生育に関連した側面がロジャニツァと見なされるようになったのではないだろうか?

その一方で、D.K.ゼレーニンが指摘しているように、「母=大地」崇拝が一定の変容を被ったことを認めないわけにはいかない。セミークという祭りが、大地の怒り

と残置された死者たちのあいだのジレンマを解決するために現れたとするならば、D.K.ゼレーニンがハリコフ県で発見した事例には、本来相容れないはずの、大地と残置された女性の死者が同一視されているからである。D.K.ゼレーニンは、ハリコフ県のヴァルコフスキ郡で聖パラスケヴァ・ピャートニツァがルサルカ、すなわち、「残置された死者」と考えられていたという事例を紹介している。この研究者は次のように書いている。「聖ピャートニツァをルサルカの仲間だと考えるこの証言は、ほかに類例が見いだせないものであるが、それはあらゆる点において聖ピャートニツァに関する民衆の俗信と合致しており、聖ピャートニツァの性格の多くがルサルカに関する俗信のなかで説明を施すことができる。」[Zelenin 1995, P.248]ピャートニツァがルサルカと見なされたという事実は、「水の精(ヴォジャノイ)と母なる大地」崇拜と祖先崇拜のシンクレティズムが生じていたことを証言するものである。[Uspenskii, P.134-138]

しかしながら、さまざまな信仰がどのように相互関係を結んでいたかを規定するかは、私たちにとってあまり重要なことではないかもしれない。重要なことは、死後の世界の王としてのロードと「母なる大地」としてのロジャニツァが、死後の世界と死者たちと一定の結びつきをもっていたということである。そして、さらに重要なのは、ロジャニツァにおいては聖母(= マリア)とのシンクレティズムが生じていたということなのだ。【観察K】(「第二祭壇(食卓)」のまえで、キリスト教の祈祷、ことに聖母生誕のトロバリが捧げられ、キリスト教の聖職者もこれに参加していた)を見てみよう。このことが証言する内容は、「大いなる母=大地」たる「ロジャニツァ=モコシ」と、聖母とのあからさまなシンクレティズムである。ロジャニツァと聖母の同一視に関しては、N.M.ガリコフスキは次のように書いている。

「上に述べたように、ロジャニツァの祭壇の前で聖母生誕のトロバリを歌うという不敬な混同がおこなわれたということは、何を意味するのだろうか。それは、『キリストを愛する者の講話』に明らかに見てとれるように、聖母がロジャニツァ(出産したばかりの女性)と混同されていたということである。...キリスト教の影響で、古い信仰は死に絶えようとしていたか、変容しようとしていた。ロジャニツァに関しても同様のことが起こったのだ。死者への信仰は力を失いかけていたが、母-出産したばかりの女性(=ロジャニツァ)崇拜に関する記憶は保たれていた。こういった事情のために、無学な者たちがロジャニツァと聖母を混同するようになったのである。」[Gal'kovskii, P.163-164]

M.N.ガリコフスキが述べていることのなかで、「死者崇拜が力を失った」という点は疑わしい。なぜなら、

この同じ研究者が別の個所で述べているように、「ロジャニツァ崇拜は非常に力の強いものだったので、それを民衆の記憶から追い払うことは不可能だった。そのために、キリスト教信仰の純粋性を重んじるその当時の最良の人々は、聖母生誕のトロバリの、場にそぐわない朗唱だけはやめさせようと心を砕いた」[Gal'kovskii, P.163]からである。この感覚、すなわち、祖先崇拜は現代ロシアにおいても根強い民衆の宗教的感情であるが、すでに別のキリスト教的なかたちを取っている。

4.3. 「ロードとロジャニツァ」信仰とは何か

4.3.1. 第2祭壇(=共食卓)をめぐる二つの説

では、この信仰は中世ロシアで具体的にどのようなかたちをとっておこなわれていたのであろうか？私たちはこの問題の理解への鍵を、【観察E】(人々は「ロードとロジャニツァ」の偶像をつくり、偶像の前で歌を歌った。偶像は何らかの描画であった)【観察K】(「第二祭壇(共食卓)」のまえで、キリスト教の祈祷、ことに聖母生誕のトロバリが捧げられ、キリスト教の聖職者もこれに参加していた)【観察L】(キリスト教聖職者は経済的な理由からこれら民衆の宗教儀礼に参加していた。彼らは聖母生誕のトロバリを歌い、キリストや聖母マリアへの捧げ物のなかから、「ロジャニツァ祭壇」の取り分を取り分けた)に見いだすことができる。これらを整理すると、「ロードとロジャニツァ」信仰について、下記のことになる。

1. 「ロードとロジャニツァ」のために偶像が作られた。これらの偶像は描画であった。

2. 「ロードとロジャニツァ」のために「第2祭壇(共食卓)」が設えられた。「第2祭壇(共食卓)」はあきらかに、古代スラヴの伝統にしたがって死者たちに捧げられた(儀礼食クチャの)祭壇に遡る。

3. 祭壇の前では、キリスト教の祈祷、とりわけ、聖母生誕のトロバリが歌われた。

4. 下層キリスト教聖職者らはしばしば積極的にこの儀礼に参加していた。

さて、それでは、どのような道筋をたどってロジャニツァの祭壇の前で聖母生誕のトロバリが歌う習慣ができたのか。この問題に関して、M.N.ガリコフスキは次の3つの可能性を提示した。

1. 単に概念を混同した。

2. 太古の儀礼を駆逐し、それにキリスト教的な色合いをあたえるために、キリスト教聖職社会層によってこの儀礼の導入は意識的におこなわれた。

3. 古代スラヴの異教的伝統とキリスト教儀礼の習合

(同様の事例をヘルモルド[Brogauz i Efron T.15. P.290]が引いている。たとえば、杯を回しながら宗教的な意味合いをもつ言葉を唱える異教的儀礼は、「いと清らかなる聖母の祈り」、「父祖の祈り」の名前のもとに教会の儀礼となった[Gal'kovskii 1916, P.172])

N.M.ガリコフスキイが挙げた可能性のなかで、2, 3に見られる融合のプロセスはことに重要である。N.M.ガリコフスキイは、そうした異教とキリスト教の融合過程を次のように描き出している。「このような信仰と儀礼は次のようにできたと考えられる。ロジャニツァの祭壇をもうける習慣は太古から存在していたが、キリスト教の影響のもとにこの信仰は力を失い、宗教的な性格をもつこの共食儀礼のさいに、キリスト教の祈りが唱えられるようになった。その後、ロジャニツァと聖母が同一視されるようになり、ロジャニツァの祭壇(共食卓)で聖母生誕のトロパリが歌われるようになった。下層聖職者層は、異教徒キリスト教のそのような混同を認めていた。」[Gal'kovskii 1916, P.164-165]

わたしたちが今問題にしている「第2祭壇(共食卓)」という語は、N.M.ガリコフスキイが上に述べたような異教的伝統文化とキリスト教との融合のプロセスのなかで出現したと考えて間違いはないであろう。それでは、この謎めいた語「第2祭壇(共食卓)」は具体的にいったい何を意味していたのであろうか。この問題を解くためにわたしが収集した資料を縦横に用いるときがやってきたようであるが、まずは現在までに提起された有力な二つの説(N.M.ガリコフスキイ、B.A.ルイバコフ)を紹介することからはじめることにしよう。

N.M.ガリコフスキイは、『聖グレゴリオス講話』パイーシイ写本テキストの「余分なクチャ」というフレーズに着眼して次のように考えている。「『余分なクチャ』とは、夜にロードとロジャニツァ(祖先)がやってきてこの食べ物を食べるという前提のもとに、夜食卓に残されたクチャの残りの意味であると理解できる。そのような風習は、現在も存在している。スモレンスク県では、現在でもマスレニツァの精進入り直前の日に、『親』のために食べ残しの食べ物を食卓の上に残しておく。しかしながら、『残りのクチャ』が、追善の食事で故人や祖先のために残された、第2の、『残りの』料理(皿)であることも十分考えられる。」[Gal'kovskii 1913, P.38]

このM.N.ガリコフスキイの見解に対して、B.A.ルイバコフは激しく反論している。

「この場合(『余分なクチャ』のこと - 三浦注)『夜にロードとロジャニツァ(祖先)がやってきてこの食べ物を食べるという前提のもとに、夜食卓に残されたクチャの残りの意味である』とするM.N.ガリコフスキイには、断じて同意することができない。もしも真相がそのよう

であったならば、説教師たちの憤りを買うことなどあり得なかったであろう。…ロジャニツァの祭壇に関するN.M.ガリコフスキイのそのような定義は、ロードとロジャニツィ(ロジャニツァの複数形)を各家の竈の下かどこかに住んでいるとされる家の精(ドモヴォイ)と同一視することから発している。」そして、B.A.ルイバコフはつづける。「ロジャニツァのための宴はつねに『第2祭壇(共食卓)』と名づけられ、そこで『クチャによる余分な祭壇(共食卓)と法に則った食事』が備えられたのである。教会によるお祝いは、聖母生誕のためにその(聖母生誕の日の - 三浦注)翌日におこなわれたのであったが、第2祭壇=共食卓の宴は教会に許されたその宴とは別個におこなわれた。」

聖母生誕の翌日におこなわれたとされる民衆の祭りに関しては、私たちは何の民俗学的史料に基づく情報を得ることはできなかった(この謎めいた仮説に関してはのちに触れることにする)けれども、B.A.ルイバコフによって言及された仮説はたいへん誘惑的である。この研究者はさらに次のように書いている。

「1年の暦サイクルにおけるロジャニツァの位置は、その祝日の意義や、その永続性、丸い茶碗をもって過ごすロジャニツァの『集い』の盛大さを説明してくれる。聖母生誕は、9月8日に教会によって祝われる。あらゆる東スラヴ人にとって、これは収穫の祝日であった。…収穫の祝日の異教的な本質は、中世期の厳格な原則主義者たちの抵抗にもかかわらず、最終的には教会の慣習のなかに入りこんだ。12世紀から14世紀にかけての司祭たちがロジャニツァの祭壇で聖母のトロパリを歌ったのとまったく同じように、現在でも『パンの祝福』のために祝日のトロパリが3度朗読される。」[Rybakov, P.468-469]

二人の学者の説は、実際、「第2祭壇(共食卓)」がだれに捧げられたかをめぐって異なっている。N.M.ガリコフスキイによれば、「第2祭壇(共食卓)」は祖先のために設えられたのであるが、B.A.ルイバコフは自らの対論者(ガリコフスキイ)を批判しつつ、「第2祭壇(共食卓)」と聖母生誕の祝日との関係を強調し、この「第2祭壇(共食卓)」に教会の祝日の原型を見ている。ここでは、たしかに説の相違が存在するのである。

4. 3. 2. 第1祭壇(共食卓)にさかのぼって考える
ここで、問題は次のように提起されなくてはならない。「第2祭壇(共食卓)」が存在するのであるかぎり、「第1祭壇」が存在するはずである。それでは、「第1祭壇」とはいったいいかなるものなのか、と。

I.I.スレズネフスキイは中世ロシア語辞典において、“trapeza”の語について次のような意味があると記している。1. テーブル。2. 祭壇。3. 宝座(至聖所の中

中央に置かれる方形の祭台)、至聖所の祭壇。4.食卓。5.食事。(修道院での)食事。6.食べ物、飲み物。7.食事、栄養補給。8.供儀。9.犠牲に供されたもの。10.修道院の食堂。11.両替店、商取引。[Sreznevskii Materialy T.3, Ch.1, P.985-987]もしも私たちがこの語の意味を「2.祭壇」、または、「3.宝座(至聖所の中央に置かれる方形の祭台)、至聖所の祭壇」と取るならば、「第1祭壇」はまさに教会の至聖所であり、その共食儀礼は聖体拝受でなくてはならない。そのようなことがありうるであろうか?

ひるがえって考えるに、聖体拝受は至聖所でおこなわれるものではない。そうである以上、この説は成り立たないと思われる。

「2.祭壇」、または、「3.宝座(至聖所の中央に置かれる方形の祭台)、至聖所の祭壇」の意味のほかは、“trapeza”の意味は多かれ少なかれ「テーブル」や「食物」と結びついている。それでは、中世ロシアの教会生活において、食べ物や飲み物のあるテーブルとはなにを指しうるのであろうか。この問題に答えを出す可能性を与えてくれるのが、S.B.フローロフの研究である。

S.B.フローロフはその論文のなかで、中世ロシアの嗟嘆詩『アダムの嘆き、飲み物を前にしての古き歌』(15世紀70年代のロシア国立図書館(ペテルブルグ)RNBキリル・ペロゼルスキ修道院写本集成 No.9/1086.写本17葉)に見出される謎めいた詩句“za pivom”の意味を考究している。“starina”を“bylina”、“za pivom”を“napev”、すなわち、「歌、旋律」とする解釈に反論しつつ、S.B.フローロフは次のような結論に立ち至った。「この“za pivom”という詩句は、修道士たちによる、年ごとの追善供養の食事をさしているのである。この共食行事は喜捨と喜捨をおこなった者とその近親者の魂の救済のためにおこなわれるものである。そのような食事の席において、天国の扉のまえで嘆き声をあげるアダムの歌は、とりわけ相応しいものであった。」[Frolov, P.196-204]この研究者は、上記結論に至る過程で、14世紀の中葉に始まったいわゆる修道院運動ののち、教会生活に定着した祝祭儀礼の慣行について次のように述べている。「14世紀後半のルーシでは、イェルサレム・ティピコンと呼ばれる新しい修道規則が広まった。この新しい規則の導入による帰結のなかで最も重要なことは、修道規則集(ウスタフ=ティピコン)第2部『服務規定』にもとづく、共住式修道院生活における数多くの儀礼の発達であった。これらの儀礼の基盤を構成するのは、儀礼的な行進とアルコール飲料をともなった共食であった。」[Frolov, P.200]

「キリスト教の忠実な信奉者たちはスカマロフ(異教楽師)的な形態の異教は根絶やしにしようと考えながらも、中世文化のある種の債務であったところの、非公式

的な儀礼の必然性は否定しようとしなかった。彼らはそうした儀礼の刻印を教会の習慣の中に引き寄せて変容させようとしただけである。このために、少なくとも修道院においては、彼らは修道院の典礼と食卓での儀礼の規則を整備することが必要であったが、それは導入されたイェルサレム・ティピコンばかりでなく、修道生活における祝祭的な共同食事の役割とその意義に関するサヴァの遺言(イェルサレム修道規則の創始者)も、修道士たちにとって非常に都合のよい前提となったのである。」[Frolov, P.201]

S.B.フローロフが指摘するところによれば、「イェルサレム修道規則の公式の儀式において、アルコール飲料の儀礼的な摂取は、毎日の共通の規則から特定の日の個々の奨励にいたるまで、非常に重要な位置を占めていた。」「儀礼的飲食に関する修道規則の規定は時が経つにつれて特別な儀礼や教義に発展した、たとえば、『健康祈願の杯』、『君主の健康のための祈りの儀式』、『聖母の杯』そのほかがそうした例である。こうした規則やそのほかの規則において、アルコール飲料の奨励は何らかの具体的な儀礼的要因と密接に結びついていた。」[Frolov, P.203]

N.M.ガリコフスキイが紹介している「トロパリの杯」も、このようなタイプの儀礼的な飲食に属する。N.M.ガリコフスキイによれば、この語は教会文献の伝統のなかではフェオドーシイ・ペチェルスキイが作ったものとされているが、実際には明らかに彼ではなく12世紀バルカン半島の文筆家の手になるものである。そのなかで「パナギア(至聖なる聖母への)」、「プレスベシア(祖先への)」と称される杯に関して、「1杯目は食事の最初に神が称えられるために、二杯目は食事の終わりに聖母マリアのために、3杯目は君主のために飲まれるべきこと」と規定されている。[Gal'kovskii 1913, P.172]

そこには、また、「トロパリはこの3回以上歌われてはならない」旨が書かれている。教会におけるこのような宴会はスラヴ人たちのあいだばかりではなく、ビザンツでも「パナギア」*³、「プレスベシア」*⁴の名前で広まっていた。「パナギア」、「プレスベシア」の儀礼の説明のために、N.M.ガリコフスキイは、ビザンツ皇帝コンスタンティン・ポリュフィロゲネトス(在位905-959年)の著作(『儀礼について』)に付されたコメンタリーを引用している。そこでは、この教会の儀式について次のように述べられている。「彼らはパナギアと呼ばれるパン(bucellum)を持っている。聖母マリアのために飲み干される杯の前に食されるこのパンと、諸聖人への崇敬と庇護を求めて杯を干す儀礼に関しては、Du Cange(Charles Du Fresne Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae & infimae Graecitatis, Paris, 1688.)に多くのことが書かれている(《 》、《 》の諸項参照)。どん

なワイン（どんな葡萄からできたワイン）をどの程度飲むのか、そのとき聖ヨハネ、大天使ミカエル、聖母マリアその他の聖人への愛のためにどのような言葉が唱えられるのかを示すためには、そうした記述のなかから私は一つ二つ事例を引用しないではいられない。Ducasの143頁で語られているところによると、人々は無秩序に生のワインをみなみなと注いだ杯を手にもって、修道院の扉から群れになって雪崩れこみ、（ラテン人やラテン人に同情的なギリシア人の）住民に呪詛を宣告しながら、聖母イコンのために飲み、聖母イコンが町の庇護者、守り手になってくれるように呼びかけをおこなうのである。宴の場所を選ぶと、代表者が杯を取り、みなが見守るなかで杯をみなに回して大きな声で次のようなことを言うのである。

私たちは、至聖なる大天使ミカエルのために、私たちの魂を永遠の至福の世界に導いてくださいますようにと熱烈にお願いをする、と。すべての敬虔なる人々がアーメンと答えと、その者は杯を飲み干し、そこにいるすべての者たちに接吻をする。...ここから、中世ゲルマン人やその他の北方の人々のあいだで、愛と神の救いのために飲む習慣がなにを意味していたのかを知ることができる。」[Gal'kovskii 1913, P.172; Patrologia. T.CXII, Col.1122]*⁵

このコンスタンティノス・ポリュフィロゲネトスの著作から私たちが知ることができる重要なことは、聖母のための献杯（パナギア）と祖先のための献杯（プレスベイア）がごく自然に、隣り合わせに共存していたことである。

周知のとおり、諸聖人の日（正教会では、復活祭の50日後、カトリックではall saint's day、すなわち、11月1日）には、おのおのの聖人の名前を名づけられたすべての死者たちの魂の記憶が祀られることを思い出そう。ロシアでは、個々人の誕生日以上にその名の聖人の日のほうが盛んに祝われた。このほか、S.B.フローロフによって検証された[Frolov, P.203]ように、修道士たちの年ごとの追善食事会では喜捨をおこなうことになっていたし、それは喜捨をした人々とその近親者の魂の救済を目的としていた。すなわち、教会が催すこの宴は、死者の供養のためにおこなわれたのである。そのような儀礼的な宴において、神と人間の取りなしをおこない、死者の魂を導く聖母の祈り（たとえば、『聖母の地獄巡り』）が唱えられることは決して偶然ではないのである。

おそらくは、そのように死者の魂のために催される非公式な教会の宴席こそが、「第1祭壇（共食卓）」と名づけられていたはずである。S.B.フローロフが指摘しているように、そのような宴席においては、あらゆる種類の集団的な追善行事、たとえば、「前夜祭（カヌン）」や「宴会（ブラチナ）」がそうであったように、儀礼的・魔

術的な意味合いが看取される。

ロシア国立図書館（ペテルブルグ）RNB所蔵ノヴゴロド・ソフィア写本No.1285（この写本には、『キリストを愛する者の講話』、『聖グレゴリオス講話』が収められている）に収められたテキストの断片を次に挙げるが、このテキストは私たちのこの視点の正当性を補強してくれるであろう。「主は『私は始めてあり、終わりでである』とおっしゃって、晩の食卓で始めと終わりに二度祈りを唱えるように使徒たちに教えを垂れた。はじめにはキリストへの祈り、終わりにには聖母への祈りであり、第1の食卓はあるが、第2の食卓は存在しない。金口ヨハネスは、次のように述べている。『私たちははじめに神を褒めたたえ、終わりに主に感謝を捧げなくてはならない。この行いをする者は、けっして酩酊や淫蕩に陥ることはなく、祈りに望みをかける者は手綱をしっかり握る者のごとくであり、十分な節制をもって飲みかつ食う者は、魂も体も福音に満ちるであろう。』」（RNB, Sof.1285. L.32a-33a.）

S.B.フローロフが指摘するところによると、アルコール飲料は、この時期（15 - 16世紀）に次第に儀礼から離れ、かなり「独立的な教会の糧食」となり、この食物はさまざまな儀式（あるいは、儀式ばかりではなく）と任意に関連づけられるようになったらしい。上掲のソフィア写本1285（15世紀末）のテキスト、「この行いをする者は、けっして酩酊や淫蕩に陥ることはなく」に反映されたのは、上記のような状況である。

以上のことから、私たちは次のような結論に立ち至った。すなわち、「第1祭壇（共食卓）」という言葉で中世ロシアの文筆家たちが理解していたものは、故人の魂の安寧のために用意された共食儀礼であり、そうした場で人々は聖母やあらゆる聖人に対して祈りを捧げたのである。

それでは、「第2祭壇（共食卓）」とは何であろうか。それは、おそらく、「母なる大地」女神と同一視されるロジャニツァのために捧げられた、祖先の魂の追善のための宴席であり、それは教会の枠を超えて異教的な性格をもつものであったと考えることができよう。《

》という語がもつ「祭壇」「宝座（至聖所の中央に置かれる方形の祭台）至聖所の祭壇」という意味合いも、異教的な宴席を意味していたであろう《

》という語に、宗教儀礼的な響きをあたえるにあずかってきわめて有効に作用したであろう。したがって、「第2祭壇（共食卓）」を祖先崇拜と結びつけるN.M.ガリコフスキと、それを聖母生誕の祭りと関連づけるB.A.ルイバコフとのあいだの学説の相違は、初見において見受けられるよりもはるかに少ないのである。二人の研究者は、同じ現象の別々の側面に関して述べているにすぎない。

4.3.3. 二重信仰の実態

上で検証した教会の宴席の習慣が実際におこなわれていたことから、下層聖職者たちばかりではなく、中世ロシアの教会の全般において、杯を回したり、儀礼的な性格をもつ言葉を発声するといった習慣は、教会法の権威により認められ、是認されていたことがわかる。

『キリストを愛する者の講話』の作者によれば、「信仰や洗礼においてこのようなことが繰り返されているが、それは無学な者たちばかりではなく、学のある司祭や文筆の輩にいたるまでこのような振る舞いを繰り返しているのである。よしんば学のあるものはこのようなことをしないにしても、祈りの代償に食を受け、飲み食いをおこなっているのである。よしんば飲み食いをしていないにしても、その悪しき振る舞いを見て見ぬふりをしているのである。よしんば見ていないにしても、話を聞きながら誤りを正そうとしないのである。」[Gal'kovskii 1913, P.41]また、『聖グレゴリオス講話』プスコフ・ヴァリアントでは、次のように糾弾がおこなわれている。「無法なるギリシア人やカルデア人は多くの神に祈っていたが、それは彼らが神を知らなかったからであるが、この輩ども(中世ロシアの民 - 三浦注)は神を知らぬばかりか、自らを平然とキリスト教徒と名乗り、悪魔の所業をおこなっているのである。」[Gal'kovskii 1913, P.34]

すなわち、キリスト教と異教の融合、あるいは、キリスト教における異教的伝統の同化吸収は、この時代の正教会全体の問題だったのである。

中世ロシアの民衆ばかりではなく、聖職者階層にとっても二重信仰という現象は非常に身近なものであったので、特別な注意が払われなかったわけである。別の観点からすれば、中世ロシアの民衆は異教的な伝統を堅持しつつ、自らはキリスト教徒であるということにつゆほどの疑いももっていなかった。しかしながら、民衆の異教的伝統のなかには、キリスト教の本質に関わり、その信仰の本質を歪曲する危険性をもったものがあり、そうした要素が敬虔な信仰を持する人々の注意を引きつけ、一連の異教糾弾説教が書かれたのであった。ことに、『キリストを愛する者の講話』において、その名が伝わらない作者は、正しい信仰を求める熱烈な思いのあまり300人の異教司祭を殺害したイリヤを引き合いに出しながら、「ペルーン、ホルス、モコシを信じ、二重信仰に生きる『キリスト教徒たち』に我慢がならないのだ」[Gal'kovskii 1913, P43]と述べた。

ここまでで私たちが立証しようと試みてきたことを次に整理することにしよう。

1. 冥界の王としてのロードは、ヴォロスと同一視しうる。
2. 「偉大なる母=大地」としてのロジャニツァはモ

コシと同一視されうるし、実際に聖母と同一視されていた。

3. 中世ロシアの「ロードとロジャニツァ」崇拝は、祖先崇拝を含む。

4. 「ロードとロジャニツァ」崇拝は、「オシリスとイシス」、「ディオニュソスとデーメーテル(あるいは、セメラ)」、「アドニスとアフロディテー」、「アッティスとキュベレ」、すなわち、「男性の犠牲者と女性の庇護者」崇拝と類似している。

5. 「ロードとロジャニツァ」は、描かれた偶像のかたちで崇拝されていた。

『聖グレゴリオス講話』の標題を省略なしに思い起こしてみよう。『聖グレゴリオス講話』は、『注解に見いだされる聖グレゴリオスの講話。かつて異教徒たちが偶像を拝み、それに捧げ物を捧げていたことについて』という長い正式な題名がついていた。その論難の対象は、「ロードとロジャニツァ」崇拝に特徴的にあらわれた現象(偶像崇拝、捧げ物など)と一致するのである。

以上述べたことの当然の帰結として、「ロードとロジャニツァ」の偶像とはいかなるものであったのかという問題が生じる。「ロードとロジャニツァ」の偶像とは、男性神と女性神のペアの描像であり、人々はそのままで宴席をもうけ、多産、すなわち、植物の生長と大なる収穫とを祈ったと考えるのは、論理的ではないだろうか？さらに人々がこの描像を、豊饒多産をもたらすヴォロスとモコシの「聖婚(ヒエロス・ガモス)」と見なしていたことは十分に考え得ることだと思われる。

私たちはそのような偶像の名残を中世ロシアのイコン描画の伝統のなかに見いだすことができる。『プスコフ第1年代記』の1540年の項を引くことにしよう。この項は、当時プスコフで起こったスキャンダラスな事件を報じている。

「この年の聖母昇天祭が近づく頃、町の長老たちとよその土地から来た者たちが、彫り物の聖ニコラと聖ピャートニツァをお宮に入れて持ち込んだ。すると、プスコフ人たちは顔を上げることができなくなった。というのも、プスコフにはそのような彫り物のイコンがなかったからである。多くの無学な人々はこのイコンを偶像であるかのごとく拝し、人々のあいだで噂が広まり、騒ぎが起こった。」[Pskovskaia letopis', P.109]

B.A.ウスペンスキイはこの一節に次のようなコメントリーを加えている。「まず間違いなく、プスコフ人たちはこのイコンの図像のなかにヴォロスとモコシの偶像を見いだしたのである。このモジャイスクのイコン像は今日まで伝えられ、プスコフ博物館に所蔵展示されている(図版1-1,2参照)。聖ニコラはかなりの程度ヴォロス崇拝の名残をとどめており、聖パラスケーヴァ=ピャート



図 1-1 モジャイスクのニコラ (国立ブスコフ博物館)



図版 1-2 パラスケーヴァ (国立ブスコフ博物館)

ニツアはモコシの流れを直系で継承するものである。聖ニコラと聖パラスケーヴァが一つのイコン画のなかに描かれる事例は、中世ロシアのイコン画の伝統のなかに見いだされる。P.コリナのコレクション中14世紀の『聖母生誕』のプスコフ・イコンの上余白に、そうした描画が存在する。この描画において、ニコラはデイススの構図で女性と一つに統合されているが、この女性像をアナスタシア（ニエデリヤとしてのモコシの継承者）と考える研究者もいれば、ピャートニツアと考える研究者もいる。」[Uspenskii, P.33]

4.3.4. ロジャニツア（単数形）か、ロジャニツィ（複数形）か

さて、ここで「ロードとロジャニツア（単数形）」がこの信仰の本質を映す正しいかたちなのか、「ロードとロジャニツィ（ロジャニツアの複数形）」が正しいかたちなのかという非常に難しい問題に光を当てるときがやってきた。

大部分のケースにおいては、ロジャニツアが複数形をとる「ロードとロジャニツィ」のかたちがあらわれる。たとえば、『キリストを愛する者の講話』においても、『聖グレゴリオス講話』パイシー写本においても、同じ一つのテキストにおいて、両者のあいだで揺れを見せるケースさえ存在する。多くの学者たちは、N.M.ガリコフスキもその例に漏れないが、その出現頻度が多いがゆえに「ロードとロジャニツィ」を正しいかたちと認めた。A.N.ヴェセロフスキはかつて「ロードとロジャニツア」のかたちを例外と認めつつ、聖母とロジャニツアを引きつけて考えることによって複数形のロジャニツィから単数形のロジャニツアが出現したのだと見なした。[Veselovskii, P.178-179]N.M.ガリコフスキはこのA.N.ヴェセロフスキの学説を継承したのである[Gal'kovskii 1916, P.163, 182]が、私たちの見立てによれば、これら研究者の思考経路は正反対である。すなわち、単数形のロジャニツアが複数形のロジャニツィから出現したのではなく、複数形ロジャニツィが単数形ロジャニツアから生まれたのである。

私たちがすでに検証したように、中世ロシア文学において教会による糾弾文書を除いた大部分の場合（翻訳による教誨文書など）では、「ロジャニツア」が複数形「ロジャニツィ」のみで現われ、「運命の女神」を表すものであった。この語結合に引きづられるかたちで、学者たちは「ロードとロジャニツィ」のほうを正しいかたちとみなしてきた。しかしながら、中世ロシアの文筆家のあいだでも、同じような理解が生じていたのである。「ロードとロジャニツア」信仰の場合に限っては、複数形「ロジャニツア」は単数形「ロジャニツア」から派生的に生まれてきたと考えるほうが論理的ではないだろう

か。

というのは、「ロードとロジャニツィ」というかたちは、比較的時代の遅い写本にのみ出現するからである。パイシー写本(14世紀)や『キリクの質問状』(1136年)など、より古い時代の写本において現われるのは、単数形による「ロジャニツァ」のかたちである(「ロードとロジャニツァにパンと蜂蜜(酒)を供えることは是か非か。ところかまわず浮かれ騒ぎ、ロジャニツァのために(酒を)飲むものは災いなるかなと、(主は)仰せである」)。また、中世ロシアのレアリアに最も近い証言は、『聖グレゴリオス講話』パイシー・ヴァリアントのなかにある「アルテミドとアルテミジア」というフレーズであろう。「ロードとロジャニツァ」信仰は、単数形の男性名詞と女性名詞からなる「アルテミドとアルテミジアに、ロードとロジャニツァにと称して…」というフレーズが適応されるような現象だったのである。

今日にいたるまでこの問題に関して学者たちが犯してきた最大の誤りは、彼らが「ロードとロジャニツァ」信仰の理解のための鍵を天空に求めてきたことにあり、この思考経路のおかげで、つねに混乱が惹起されてきた。この領域においてもっとも功労のある学者であるN.M.ガリコフスキイは、中世ロシアの「ロードとロジャニツァ」信仰におけるロジャニツァが、それまでの伝統的なロジャニツァ理解とは本質的に異なっていることに気づいていた。にもかかわらず、結局のところ、この卓越した学者でさえ、この信仰を占星術、すなわち、天体の現象と関連するものと結論づけてしまった。

しかしながら、これまで「ロードとロジャニツァ」信仰について考察を進めてきた私たちは、この信仰が汎インド・ヨーロッパ的なものでも汎スラヴ的なものでもなく、中世ロシアに特有のものであることに気づいている。

4.3.5. 大地母神の二重の配偶関係 - 雷霆神と季節再生の神

ただし、上述の仮説に対してはある障害が存在することを私たちは正直に認めなくてはならない。私たちはここで論の更なる展開を中断して、その障害について触れ、これを克服する方法を提起することにしよう。

私たちは直接的・間接的なさまざまな証言を積み上げながら、「ロード・ヴォロス・聖ニコラ」の系列の男神は「男性の犠牲者」の神として同一視し、「ロジャニツァ・モコシ・パラスケーヴァ」の系列の女神は「女性の庇護者」として同一視しつつ、この男神と女神のペアを「季節による再生の男神」と「母なる大地の女神」のペアと考えることがふさわしいという結論を得るにいった。ところが、スラヴ神話研究のなかには、「ロジャニツァ・モコシ・パラスケーヴァ」の系列の女神の配偶者を雷霆神とするものがある。[Mify T.2, P.169]この定義に

したがえば、「ロジャニツァ・モコシ・パラスケーヴァ」の系列の女神の配偶者は、「ゼウス・トール・ペルーン」の系列の雷霆神なのであって、「ロード・ヴォロス・聖ニコラ」のタイプの「季節による再生の男神」ではない。このことはどのように考えるべきであろうか?

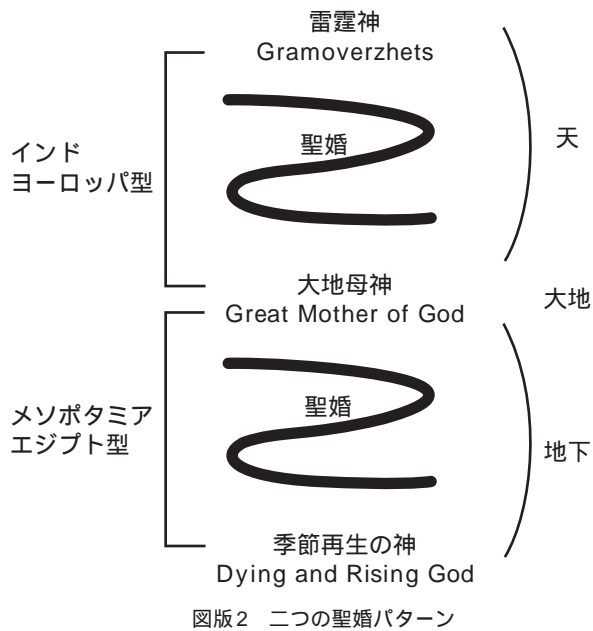
概していえば、マケドニアのアレクサンドロス大王によって征服されたバルカン半島からインダス川にいたる広大な領域、そのなかにはエジプトもメソポタミアも、のちにギリシア文化の影響下に入り、やがてヨーロッパと呼ばれるようになる地域も含め、いわゆるヘレニズム文化圏という名で呼ばれる広大無辺の領域において、たがいに異なる二つの聖婚のパターンが存在していたと考えることができる。

一つは、インド・ヨーロッパ起源の「天と地」の結婚というべきもので「雷霆神と母なる女神」の結婚がそれである。もう一つは、「季節の再生の神と母なる大地」であり、このペアはエジプトやメソポタミアのような古代からの農業的中心地にその起源をもっていたと考えられる。

第一のペアによる聖婚を提唱する代表的な学者はA.N.アフナーシェフであり、インド・ヨーロッパ的なアルカイックな世界観に通底するものを探求しつつ、次のように述べている。「太陽の光線と天から降る雨の豊饒をもたらす力は、大地の生産性をもたらし、大地は暖められ、湿り気をあたえられながら、草、花、樹木を成長させ、人間や動物に食べ物をあたえる。すべての人間にとって自然で明瞭なこの現象は、天と大地の婚姻という古い神話の源泉となり、そのさいに天は働きかけをおこなう者、男性的なもの、大地は受容するもの、女性的なものという役割をあたえられたのである。夏の空はその熱い抱擁においてその婚約者が配偶者であるかのごとく大地を抱合し、大地に自らの光線と水という宝物を浴びせかけ、大地は孕み、実を結ばせる。春の暖気によって暖められもせず、お湿りももらえないとすれば、それは何ももたらすことはできない。」[Afanas'ev 1869, P.126-127]

これに対して、ヘレニズム文化圏の神話的土壌を検証してみると、母なる大地は、大部分の神話において、死んで蘇る神と結びつけて捉えられていた(イシスとオシリス、キュベラとアツティス、イシュタルとタンムズなど)[Mify T.1, P.179]ことがわかる。その一方で、前述したように、インド・ヨーロッパ的な神話基盤にかぎっていえば、おそらくは「ゼウスとレア」のような「雷霆神と母なる女神」の配偶タイプが支配的だったのである。

この、母なる大地の女神、死んで蘇る季節再生の神、雷霆神からなる、いわば神々の三角関係について、宗教百科事典『世界諸民族の神話』は次のように注記している。「母なる女神の配偶者として、天空の神(あるいは、



雷霆神）と季節再生の神とは相互補完的関係にある。すなわち、その配偶者として同時に現れることがないのである。」[Mify T.1, P.179]これを図示すると、次のようになるだろう（図版2）*⁶。

これらのことを総合しつつ私たちに結論としてふさわしいように思われることは次のことである。

インド・ヨーロッパ神話に属するスラヴ古神話において原初的に存在していたのは、「雷霆神と母なる女神」のタイプの聖婚だけであり、そもそもの始まりから「季節再生の神と母なる女神」の聖婚、すなわち、「ロード・ヴォロス - 聖ニコラ」と「ロジャニツァ - モコシ - 聖パラスケーヴァ」のペアがあったと想定することはできない。

しかしながら、古代スラヴ人のアニミスティックな世界観が、マニエリスム（祖先崇拜）との接触によって変容を被ったとき、「雷霆神と母なる女神」の聖婚のペアは、地中に眠る死者＝祖先と重なりあう「蘇る季節再生の神」と、「母なる女神」のペアにとってかわられたのではないだろうか。「イシスとオシリス」、「キュベレとアッティス」、「イシュタルとタンムズ」などの「蘇る季節再生の神と母なる女神」のペアが、太古においてインドヨーロッパ語族とは切り離されて存在していたはずの、大規模農業経済が活況を呈していた地帯（たとえば、エジプト、たとえば、メソポタミア）から生まれたことを念頭におきつつ、ひるがえって、ここにあらわれた聖婚の配偶ペアの転換について考えてみよう。この配偶ペアの転換が意味するものは、東スラヴ人の生産手段が採集から農耕へと変容しつつあったということではないだろうか。D.K.ゼレーニンによって発見されたハリコフ県の事例、すなわち、聖パラスケーヴァがルサルカと見なされた事例は、祖先崇拜と大地崇拜の融合の例として、

私たちの上記の仮説を傍証している。[Zelenin 1995, P.227]

4.3.6. 聖婚（ヒエロス・ガモス）

さて、本論に戻ることにしよう。くりかえすが、中世ロシアの「ロードとロジャニツァ」信仰を汎ヨーロッパ的なロジャニツァ像と切り離して考えることが必要なのだとすることを、混乱を避けるためにもう一度確認することにしよう。私たちはすでに、中世ロシアにおいてこの信仰が占星術や人間の運命を左右する機能とは何の関係ももたなかったことをすでに指摘してきた。少なくとも、文献においてそれらは言及されていない。この信仰は多産とのみ関係があり、当然のことながら、大地と深い繋がりがあったが、天空とはあまり関係をもっていなかった。一方で、私たちは「ロードとロジャニツァ」信仰の本質は、ヴォロスとモコシへの偶像崇拜であるという結論をも導き出してきた。

以上のことを踏まえながら、ここで私たちは問題を別の観点から考えてみなくてはならない。

正教会のイコノグラフィーにおいて聖なる男性と聖なる女性の像に相当するものは何であろうか。当然のことながら、この問いに対してはすぐさま、それはたとえばウミレニエ、オジギトリア、オランタなど聖母が幼子のキリストを腕に抱く聖像であるという解答が導かれることになるだろう。この糸口から、中世ロシアにおいて「ロードとロジャニツァ」信仰が具体的にどのようなものであったか、考察してみることにしよう。

ルーシのキリスト教化の過程において、教会は民衆を啓蒙しようとし、民衆もまた教会に近づこうとしていた。両者のあいだである種の妥協が生じたのは、上記のような事情があったからである。中世ロシアにおける祭り騒ぎへの教会による論難について、E.V.アーニチコフが正しく指摘しているように、「教会の指導部は、物事の自然から帰結する現実の危険と戦わなければならなかったが、しかしながら、史料から私たちの眼前に立ち現れてくるのは、そのような風習と全面的に戦う教会の姿ではなかった。教会は禁欲への要求を突きつけ、強い飲み物そのものやあまりにも肉体的な祭り騒ぎを厳しく非難しつつも、いわば全面対決の様相で闘争をおこなう気もなかったし、そのしかるべき根拠ももっていなかった。教会は、キリスト教に改宗した者は肉の要求を斥け、『ギリシア風ではなく精神的に祭りを祝う』ことが大切だと説くにとどまったのである。」[Anichkov 1914, P.169]

しかしながら、教会のそのような融和的姿勢にもかかわらず、論難の対象となった風習や儀礼もなかにはあったのであり、そうした風習の最たるものが、キリスト教の本質に関わる「ロードとロジャニツァ」信仰であった。

しかしながら、「ロードとロジャニツァ」信仰の何が、それほどの深刻な危機意識を掻きたてたのであろうか。どんな点において、この信仰はそれほど許されざるものだったのか。

この問題を解く鍵は、【観察C】(これらの神格は、つねに「ロードとロジャニツァ」あるいは「ロードとロジャニツィ」というように、ペアで現れた)【観察E】(人々は「ロードとロジャニツァ」の偶像をつくり、偶像の前で歌を歌った。偶像は何らかの描画であった)にある。「イーグリシェ」とか「ルサーリヤ」といった春から夏にかけての祭り騒ぎの熱い雰囲気の中で、民衆は聖母マリアがキリストを抱く聖なる画像に出会ったのである。この聖なる画像が民衆の想像力において何らかの変容を被り、その結果として、聖母とキリストの像が、生殖による豊饒多産をもたらす男性神と女性神の、完全に異教的なペアに変容したと考えるのは論理的ではないであらうか。

豊饒多産への願望はそれ自体としては至極ふつうのことであり、糾弾の対象になるわけではない。生命の誕生の根底にあるものが、あらゆる種類の植物と動物の性的な交合であることは、太古からよく知られてきた。このような思考経路をとって、豊饒多産への願いは、大地の豊饒、社会の繁栄、宇宙の存続をもたらす聖なる神格どうしの性交という概念からなる、聖婚(ヒエロス・ガモス)という象徴的な輪郭をとるにいたったのである。太古から上述のかたちの信仰は、メソポタミアでもフェニキアでもカナンでもイスラエルでもドイツでもギリシアでもインドでもインドネシアでもポリネシアでも日本でも、世界の津々浦々でよく知られていた。

ブリタニカ百科事典、『世界諸民族の神話』によれば、「聖婚(ヒエロス・ガモス)」の語は3つの主なる意味をもっていた。[Britanica, “Hieros Gamos”; Mify T.2, P.422]

1. 神と女神の結婚、女神と司祭王の結婚。
2. 神と女司祭の結婚。
3. 女神と神の結婚。

ことに、3のタイプの「聖婚」は神々の像によく反映されている。中世ロシア民衆がそのまゝで跪拝し、このためにキリスト教信仰へ忠実な者が論難の対象としたとされる「ロードとロジャニツァ」の偶像描画も、このタイプに属するのではないだろうか。もしもこの仮定が正しいのであれば、幼児のキリストはロードと、母=聖母はロジャニツァと同一視されたことになる。このようにして、ロードとロジャニツァはともに描かれ、あるいは、ともに刻まれて二つに切り離すことができなかったので正教会の異教糾弾文書のなかで、これらの神々はペアと

して言及されるのではないだろうか？

豊饒多産をもたらす「聖婚」の概念は、民衆の世界観においては、まず間違いなく善の原理に属していたのである。このような理解のもとでは民衆たちはこれらの儀礼的な振る舞いがキリスト教の教えの枠の外にあり、それが絶対に許されざることであることに気づかなかったであらう。一方、教区の聖職者たちもこのことに気がつかないか、あるいは、気がつかない振りをした。『聖グレゴリオス講話』のノヴゴロド・ヴァリアントの著者は次のように伝えている。「聖なる洗礼のあとも、司祭たちは奴隷の腹をいっぱいにするために、ロジャニツァの祭壇のために捧げ物の取りわけをして聖母生誕のトロバリを唱える。」E.V.アーニチコフの言葉によれば、「人生は、これら二つの相戦う原理、すなわち、キリスト教の世界観と異教的な供儀の古来からのしきたりとに和解を勧告したわけである。」[Anichkov 1914, P.168]

別の観点から言えば、古来からの伝統と新しいキリスト教の伝統の融合は、その当時の教区聖職者にとって不可避な課題であり、それがゆえに、N.M.ガリコフスキが正しく指摘したように、許容すべきものというよりむしろ奨励されるべきものであった。しかし、上述したような全般的状況にもかかわらず、聖母とロジャニツァとの同一視の画像は、当時の教会活動家たちに深刻な危機意識を掻きたて、たとえば、『キリストを愛する者の講話』において偶像崇拜への怒りのために300人の異教司祭を殺害したフェズヴィヤ人イリヤのイメージとして結実した。猛烈な論難の対象となったのは、聖母子画像の聖性を冒し、「無原罪の懐胎」というキリスト教の根本的な教義をその本質において歪め、それを何か別のものに変容させてしまったからだと考えられる。

「キリストを愛する者」に代表されるような中世ロシアの文筆家は、勇気をもって民衆のいわば「異教化された」キリスト教を糾弾したのだ。このように、私たちは「ロードとロジャニツァ」信仰を純然たる異教と名づけることはできない。逆に、ルーシにおけるキリスト教受容にきわめて典型的な側面を私たちは指摘することさえできよう。この点に関しては、最終章で論じることしたい。

さて、異教に向けられた中世期の糾弾の言葉は理解しがたく、退屈なものとさえ受け入れられてきた。たとえば、A.S.オルロフが書いているように、「分厚い羊皮紙の写本文集のなかには、異教に向けられた糾弾の『講話』が収められているが、しかしながら、それは非常に理解しがたいものである。」そして、末尾の部分でA.S.オルロフは次のように宣告する。「大体において、異教糾弾の説教は貴重な文学資料ではない。このなかには、雄弁術の片鱗もなく、すべてきわめて不器用なものである。」[Orlov, P.51]たしかに、一見すると『聖グレゴリオス講

話』には、退屈極まりない、異教神やヘレニズム、中世ロシアの神格の列挙しか見出すことができないように見える。それだけではない。ことにヘレニズムの神格の場合そうであるが、一見して明らかな誤り、ギリシア神話における文筆家の無知を露呈するような誤り（アルテミド、コルナ）が散見されるのである。B.A.ルイバコフは述べる。「彼（『聖グレゴリオス講話』の作者である文筆家 - 三浦注）は古典古代の神話に関して、聖グレゴリオス・ボゴスロフのギリシア語原典の糾弾にある、簡潔な情報以上のなにがしかを知っていた可能性はあるが、12世紀に得られたそうした情報はあまり正確ではなかったかもしれない。」[Rybakov, P.443-444]

A.S.オルロフやB.A.ルイバコフの見解は多かれ少なかれ現今まで研究者に共通のものであったように思われる。

『キリストを愛する者の講話』の場合、雄弁術の文体として読んだときに満足を得るのがむしろかしいのは、過剰とも思える感情的な高ぶりがあまりにも目立ちすぎるためである。しかしながら、列挙されたヘレニズム、スラヴの神格や儀式についての詳細な情報を精査してみてもわかるのは、中世ロシアのけっしてでたらめを書いているのではないということである。反対に、間違いも少なくないとしても、これを書いた文筆家は、現代の人文科学の成果から判断しても、本質にかかわる神話的な知識と理解をもっていたように思われる。

したがって、次のように問題を提起してみるのも興味深いことであろう。なぜ「ロードとロジャニツァ」信仰について述べられるときに、糾弾の対象となった儀式の細部が叙述されることなく、この信仰の変遷と類似する信仰の言及にのみとどまったのであろうか、と。

この問いに答えを出す前に、ドゥベンスキイ文集、パイシイ文集、ソフィア・コレクションNo.1285のような、『聖グレゴリオス講話』や『キリストを愛する者の講話』を含む選文集写本の性格について考えなくてはならない。

E.V.アーニチコフはそのような選文集に所収作品（『全地公会聖教父諸規則』、『全地公会諸規則』）の分析をもとに、「私たちの前にあるのはさまざまな状況にあたって聖職者たちを指導するための覚書である。それは、とりもなおさず、教会法的な性格を帯びているのである。」[Anichkov 1914, P.239-240]文集は下級聖職者を指導する目的をもち、なにが是であり、なにが否であるかを示す役割を担っていた。

このことを受けて先に提起された問題に対するありうべき回答を導き出すとすれば、次のようなことになるのではないだろうか。すなわち、良心的な教会活動家たちのまえで展開された、中世ロシア民衆の伝統文化とキリスト教の融合の光景、すなわち、豊饒多産を願って男女が乱れ騒ぐあり様は、許容の範囲をはるかに超えるほど

不浄、不潔、冒瀆的であったために、そのような光景をあからさまに文字にすることが、教会活動家には心理的にはばかられた。動揺した彼らはあからさまにこの光景を記述することはせず、その細部は秘密にとどめおいたまま、かわりに当該する現象の比較宗教学的記述に置き換えたのである。その結果、時間が経ってこの信仰が衰え、その内容が忘れられてしまうと、「ロードとロジャニツァ」（あるいは、「ロードとロジャニツィ」という謎めいたフレーズだけが残った。このように考えなければ、『聖グレゴリオス講話』の実に退屈極まりない神々の列挙や、『キリストを愛する者の講話』における憤怒の爆発は説明がつかないのではないだろうか。

しかしながら、その一方で、教会活動家たちのまえには、下層聖職者たちを指導するという課題も提起されていたのである。日常的に民衆と接触のある者たちに、何をしなくてはならないか、何をしてはならないかを示すためには、民衆の許されざる儀式と習慣を数え上げて下層聖職者の意識を刺激すればもはや十分であると思われたのであろう。

さらに、次のような印象的なフレーズも下層聖職者たちを「教育」する役割を果たしたはずである。「洗礼を受けた者のなかでこのように振る舞う者は、異端者より悪い。そして、このようなことを『無学な者』だけではなく、『学のある者』もやっている。知らずにやっている者だけではなく、知っている司祭たちや文筆家たちもやっているのである。もしも学のある者たちが、祈りのための捧げ物を飲んだり、食べたりすることまではしていないとしても、飲み食いはずと彼らの悪しき振る舞いを黙認しているのである。見てはいないにせよ、そのことを耳にしても彼らを教え諭そうとしないのである。」[Gal'kovskii 1913, P.45]

このような次第で、講話の作者は、「ロードとロジャニツァ」信仰の光景の詳細を隠匿し、一方で、それに関する記述を、諸国のさまざまな異教的儀式の歴史的・地理的コンテクストのなかに定着させてその猥褻さを締め出し、キリストと聖母に対する冒瀆を回避することに成功したのである。

4.4.補説

4.4.1.「ロードとロジャニツァ」信仰に見るキリスト教化の一側面

最後にさらにいくつかの注記を記して本論を締めくくりたいと思う。

第1に、中世ロシアにおけるキリスト教受容の一側面に関する考察である。スラヴ学の学問的伝統において、今日にいたるまで、ルーシのキリスト教化が遅々として進まなかったという見解が一般的であったように思われる。一面では、この見解は疑いもなく正しい。しかし、

私たちが論考の対象としてきた説教は、とりもなおさず、下層聖職者において正しいキリスト教徒とはどうあるべきかという倫理的な自覚が現われたことを証明するものであるということを、私たちは忘れるべきではない。このことはルーシの真の意味でのキリスト教化(福音化=エヴァンゲリザーツィア)の巨大な一歩であるように思われる。

本論の先行する個所で私たちがすでに見てきたように、D.K.ゼレーニンに引用されたハリコフ県の事例においては、「母なる大地神」の後継者である聖パラスケーヴァ・ピャートニツァが、ルサルカ、すなわち、「残置された(不幸な死を遂げた)死者」の女性の代表例と同一視されていた。民俗学的な知見にしたがうと、民衆の観念においては、当初、「母なる大地神」と残置された死者が共存することは絶対的に不可能であり、したがって、ここにこそ、中世ロシア民衆の、残置された死者に対する関係の変異が認められる。

中世ロシア民衆は、当初、「残置された死者」たちは、その不浄さゆえに大地に受け入れられないために地中で腐敗せず、地上に戻って生きた人間たちに多くの害をなすと考えていた。この民衆の捉え方には明らかに、残置された死者たちの復讐の念に対する恐怖が看取されるが、キリスト教の聖者、聖パラスケーヴァとルサルカとの同一視のなかには、かつて存在したあの復讐心への恐怖が存在しない。

キリスト教の教えにしたがえば、不幸な死を遂げた死者ほど、神の憐憫と慈悲に値する存在はないのではなかろうか。しかし、にもかかわらず、民衆の世界観がこうした不幸な死者に対する否定的な見方から解放されるのが非常に難しかったことは、私たちが以上に見てきたとおりである。このような否定的な世界観を克服することは、キリストの祝福とキリスト教の浸透によってはじめて可能であった。つまり、キリスト教が浸透する過程においては、「ロードとロジャニツァ」の描画の前で展開されたようなシンクレティズムを回避することもできなかったし、その必要もなかったのである。シンクレティズムは、基本的に祖先崇拜と大地崇拜とキリスト教的思考のあいだで生じた。

第2は、本論の著者は文明論の観点からの論評であり、中世ロシアばかりではなくビザンツにおいても、キリスト教の忠実な信奉者たちが「母なる大地」崇拜の克服の過程で遭遇することになった障害に関するものである。この問題を理解するためには、私たちは全地公会でのキリスト論の議論の歴史を瞥見することが必要である。

ニケーア信経は、「われらは、唯一の神、全能の父にして、天と地の造り主、見えるものと見えざるものすべての創造者」と、「唯一の主イエス・キリスト」、すなわち、「神の独り子にして、あらゆる世に先立って父より

生まれ、光からの光、真の神からの真の神」と、「聖霊」への信仰を規定したのち、カルケドン信経は次のようにそのキリスト論を発展させた。「われらは、聖なる教父たちに従い、一同心を一つにし、かく信じ宣言す。すなわち、われらの主イエス・キリストは、唯一同じなる御子であって、神性においても完全であり、また人性においても完全である。真の神にして、同時に理性を有する靈魂と肉体から成る真の人間である。神性においては父と同一本質であり、人性においてはわれらと同質にして、罪を除くすべてにおいてわれらと等しい。神性においてはあらゆる世に先立って父より生まれ、人性においてはこの終わりの世に、われらのためまたわれらの救いのために、神の母(テオトコス・生神女)なる処女マリアより生まれた。主は、同じ唯一のキリスト、御子、主なる独り子であって、二つの本性においては、混同・変化・分割・分離せずに、存在する。この結合により、二つの本性の区別は除去されることはなく、かえって各々に本性の特質は保たれ、ただ一つの位格(ペルソナ)またただ一つの存在(イポスタシス)として一体にあり、二つの位格に分割されず、同じ唯一の独り子、神の御言、主なるイエス・キリストである。これは、いにしえより預言者たちが主について宣べ伝え、イエス・キリストご自身がわれらに教え、教父たちの信条がわれらに伝えたことである。」

カルタショフによれば、カルケドン信教として結実したのは、「パレスティナの啓示による古典古代的なギリシア・ローマの魂の新たな発展」にほかならなかったが、このようなかたちで達成された「ギリシア・ローマ的正統固守の精神」は、たとえば、アラブ人、セム人、ペルシア人などのパレスティナの東方の人々にとって「非常に冷たく、その調和は味気ないものに見えたのである。悲劇的な二元的思考と唯心論の悲劇的不協和音が、彼らを否応なく引きつけた。この点に、キリスト教世界全体をも揺るがしたキリスト単性論の感染の根源があった。単性論が猛威を振るい、痛ましい消耗をもたらしたのは、その東の半分、ギリシア文化圏であった。」

[Kartashev P.414-415]

ここで注意すべきことは、一方で、A.B.カルタショフが鋭く指摘したように、キリストに神性だけを見ようとするパレスチナの精神性がキリスト単性論とキリスト単意論を生じさせたのに対し、他方で、ギリシア・ローマ的な世界観の根底にあるものがキリストあるいは聖母を人間にあまりの近づけようとしたことである。その結果、「主は、同じ唯一のキリスト、御子、主なる独り子であって、二つの本性においては、混同・変化・分割・分離せずに、存在する」というカルケドン信経の軽視が生じた。中世期のあいだずっと東方教会は、このカルケドン信経の軽視と活発に戦ってきたが、このことをよく示す

のはトルコ公会議規定79条である。

「キリスト降誕ののち聖母の祝日にお産のお祝いといって麦粉を煮たり、そのほかの料理をつくる者は、破門されるべきである。

注釈

これは、永遠の処女、聖母に対する尊崇の心ではないからである。聖母の肉への宿りは、私たち人間の本性にならない、ほかのふつうの女の誕生の場合と同じように理解することはできず、知を超え言葉を超えたものだからである。同様に、玄妙なるその生誕について、物語ることも、何かをなすこともできないからである。このために、誰かがキリスト降誕祭の翌朝に、至純なる処女なる母のためにその出産のあとに、麦粉やその他のものを煮たり、それをほかの人々に配ったりしたならば、それが堂務者ならば追放されるべきであるし、世俗の人間ならば容赦なく破門されるべきである。なぜなら、神の降誕は処女からであり、その懐胎は受精によるものではないと教えられているからである。」[Riazanskaia Kormchaia, L.159a-159b]

しかしながら、こうした祭りを根絶しようとする教会の努力は実を結ばなかった。教会は、聖母を不敬にも普通の人間と同一視する動きと戦う一方で、そのような民衆の感覚を自らの教義体系のなかに取り込まなくてはならなかった。こうしたできた教会の祝日が、「至聖なる聖母の集い」という名の祝日である。この聖母の祝日は、東方教会のオイクメネー全体に広がっており、教会暦（メシャツェスロフ）においてはさまざまな名前で呼ばれている。

たとえば、「シュナクシス＝聖母の集い」、「エピロケイア＝出産祝い」、「エジプトへの逃避」などの名称があり、1295年の韻文教会暦（プローログ）においては、これらの名称が併記されている。1250年のプローログによれば、「現在、ツァリグラード（コンスタンティノープル、現イスタンブール）では、ヴラケルナイ教会において祝われている」と述べられている。[Arkhiiepskop Sergii, P.522]『セルギイ・スパスキイの教会暦』によれば、「至聖なる聖母の集い」の祝日は、たとえば、715年のシナイ福音書、11 - 13世紀のクリプトフェラト修道院ギリシア語暦聖者伝（ミネイ）、12世紀のスラヴ語典礼暦年代記に言及されている。[Arkhiiepskop Sergii, P.393-394]中世ロシアにおいても、とくに南部で、聖母の母胎の安寧と出産の無事とを祝う習慣が「聖母の帷」の名のもとに知られ、12月26日に祝われていた。N.M.ガリコフスキイによれば、「聖母がロジャニツァと混同されるようになったのち、出産を終えたばかりの女性として聖母を崇拜する習慣が生じ、この混同のために、聖母が出産の助け手と見なされるようになった。」[Gal'kovskii 1916, P169]

「第2祭壇（共食卓）」をロジャニツァに捧げられたものと見なすB.A.ルイバコフは、その祝日は聖母聖誕祭（9月8日）の翌日であると考えていた。[Rybakov, P.468]このB.A.ルイバコフの発言は、あきらかに、「聖母の帷」がキリスト降誕祭の翌日（12月26日）に祝われることからきわめて恣意的に思いつかれたものである。

N.M.ガリコフスキイは、この祝日が20世紀初頭にどのように祝われていたのかを次のように描き出している。「小ロシア（ウクライナ - 三浦注）では、今日にいたるまでこの日（12月26日）に聖堂にパンやピローグなどを持ち寄る。これらの捧げ物は、それらを前にして短い全体向けの追善式（！ - 三浦注）がおこなわれたあとに、教区民全員に分かちあたえられた。この習慣は南ロシアからモルダヴィアにもたらされた。この習慣が定着すると、出産の苦悶の表情を湛えた聖母と幼子である救世主を取り上げた産婆の描かれたイコン図案（図版8 p.85参考）が現れた。このイメージは子供を取り上げる産婆への祈りのなかに取り込まれた。すなわち、『主、イエス・キリスト、われらが神よ、千年紀の前に父より生まれ、女の手で襁褓にくるまれたまえ。』ヴォルニニ県では、『聖母の帷』のためにお祝いをする習慣が存在しており、それは12月26日の「聖母の集いの日」におこなわれることになっていた。キリスト降誕祭の二日目に、女性たちがパン、ピローグそのほかのものを聖堂にもって行くのであるが、それは土地のことで『お産の聖母様のところに行く』と名づけられていた。」[Gal'kovskii 1916, P.168]ふたたびN.M.ガリコフスキイの述べるところに耳を傾けることにしよう。「お産のときに聖母にお願いをする習慣に関していえば、それはどこにでも広まっており、汎キリスト教的といえることができる。」

4.4.2. 現代に見る「ロードとロジャニツァ」信仰の名残り

「ロードとロジャニツァ」信仰の根幹に多産をもたらし男女神のペアのイメージがあったとする、私たちの仮説を支持する事例が、民衆の物質文化のなかにも、正教会の美術的コンポジションのなかにも見いだされる。とはいえ、それは当然のことながら柔和化、適応化した、許容されうるかたちで、おのおの洗練された表現をとっている。

膨大な量のロシア民衆芸術の刺繍作品のなかに、内部に鳥、花、人々の像が配された蛙の図像が見いだされる。フォークロアや民俗学資料における、蛙のイメージのさまざまなタイプを精緻に研究したD.A.バラーノフとE.A.マドレフスカヤによれば、東スラヴ人の神話的世界観において、蛙のイメージは子宮、大地、冥界と結びついていた。

「そのふくらむ性質のほかに、子宮と蛙を結びつける

のは、その冥界に近い性質である。蛙の冥界性に関しては、研究論文でも幾度となく論じられている。子宮と地下世界とが同一視されたことは、出産の儀礼において子供が出てくる世界の位置関係に関する考え、すなわち、地下から子供が来ると考えられたことにもよく現れている。」「生殖にまつわる蛙の特徴はあまりにも強いので、それは大地のようにあらゆるものを生み出す原理の抽象的なシンボルに変容した。」[Baranov, Madlevskaia, P.115]東スラヴ人の民衆芸術における蛙の形象は子宮＝大地をあらわしており、女性原理を視覚化したものとして多産のシンボルとなっている。

コンポジションの輪郭として蛙が用いられたデザインのなかに、蛙の形象によって縁どられた内部に男性と女性がペアで描かれたものがある(図版3 REMロシア民族学博物館、オロネツキイ県 Iz Oronetskoi gubernii 6683 - 423)。



図版3 蛙のなかの男女像

D.A.バラーノフとE.A.マドレフスカヤはその論文のなかで、蛙の輪郭の内部に女性(男性なし)や動植物が描かれたデザインをいくつか紹介しているが、そこに男性と女性のペアが配されたものはユニークで類例を見ない。歴史の闇の向こうに隠れたが、民衆の心の意識と無意識のあいだに今に至るまで潜在していた「ロードとロジャニツァ」信仰は、この刺繍のデザインとしてあぶり



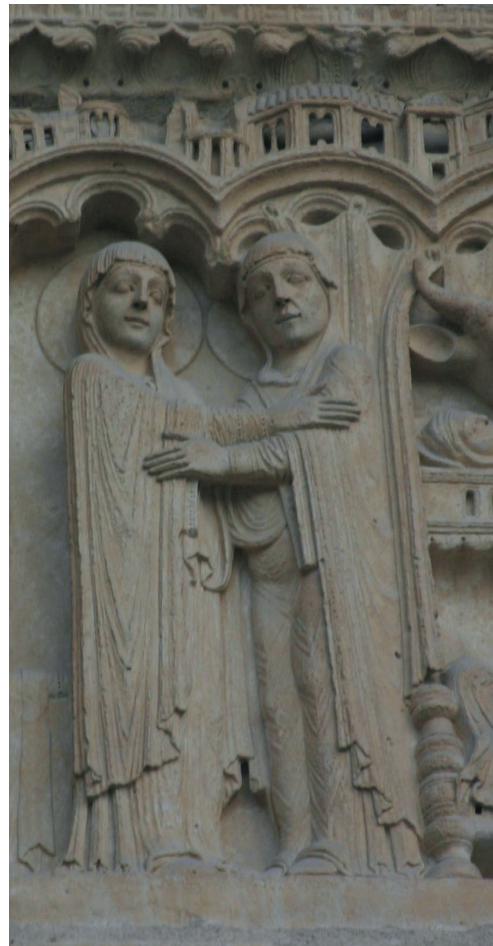
図版4 洗礼者イオアン ザハリヤとエリザヴェト

出されてきたのではないだろうか。

次の例は、洗礼者ヨハネの誕生に捧げられた教会のイコノスタスの描画(在スタラヤ・ラドガ、洗礼者ヨハネ生誕教会イコノスタス)で、男女が抱擁する図が描かれている(図版4)。描画の主題は洗礼者ヨハネの懐胎をめぐる聖書のエピソードである。

聖母マリアへの無原罪の御宿りの人間世界への投影として非常な重要な意義をもつこのエピソードは、『ルカによる福音書』にのみ現れる。『ルカによる福音書』自

図版5 Visitatio エリザヴェトを訪ねるマリア



図版5-1 パリ、ノートルダム大聖堂浮彫



図版5-2 シャトルル、ノートルダム大聖堂浮彫

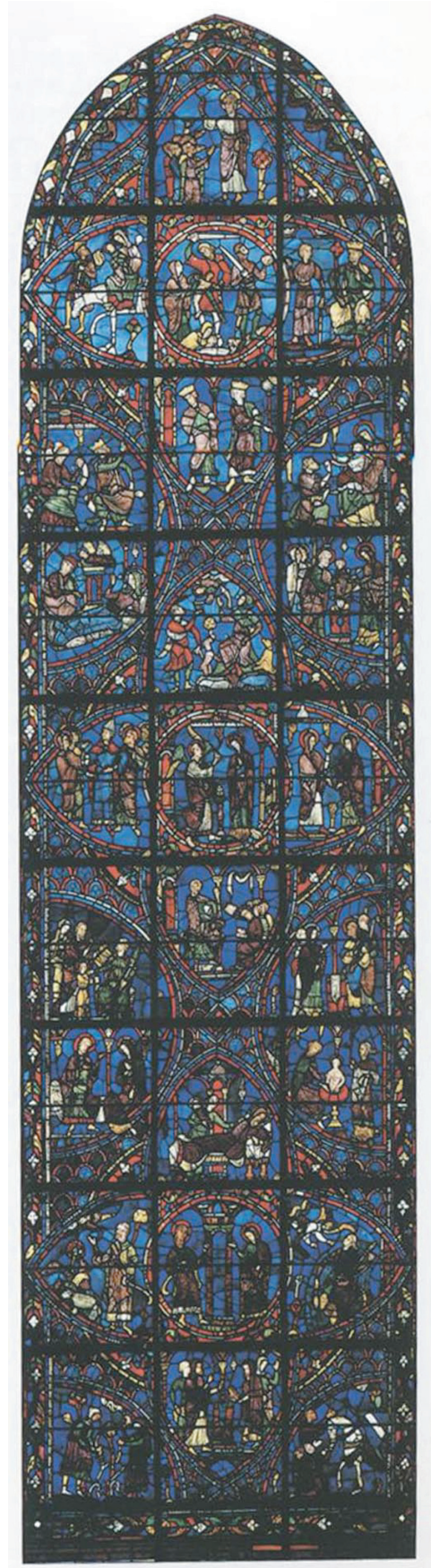
体が、洗礼者ヨハネの懐胎のエピソードで始まり、このエピソードが諸福音書の聖母の受胎告知の物語とあたかも「双子」のように配置されているのである。この二つの物語、イエスの誕生と洗礼者ヨハネの誕生のおおの物語は交互に現れ、聖母マリアとエリザベト（洗礼者ヨハネの母親）がいとこ同士であるとか、いずれも懐胎を天使が告げ知らせるなど、共通のディテールによって編み合わされて、全体があたかも一つの物語を構成しているかのようである（図版5-1,2）。

『ルカによる福音書』によれば、洗礼者ヨハネの父ザハリヤはその妻エリザベトとともに子室に授からず苦しんでいたが、そこに天使が現れて妻が妊娠したことを告げ知らせる。天使が訪ねてきた徴として、ザハリヤは赤子の誕生まで口がきけなくなってしまう。この部分の語りのすぐあとに、受胎告知の話がつづく。聖母マリアに天使は次のようにいう。「聖霊があなたに降り、いと高き方の力があなたを包む。だから、生まれる子は聖なる者、神の子と呼ばれる。あなたの親類のエリザベトも、年をとっているが、男の子を身ごもっている。不妊の女と言われていたのに、もう6か月になっている（『ルカによる福音書』第1章35 - 37節）」このエピソードの淵源を尋ねれば、旧約聖書『創世記』のイサクの誕生にまで遡ることができるのであろう。以上のように、洗礼者ヨハネの懐胎のエピソードは、神的な受胎告知の、人間世界への投影であり、受胎告知の先触れとしてのザハリヤとエリザベト抱擁の図像は、正教会の教義体系のなかで然るべき位置を見いだすであろう。

ちなみに、転義した意味において「キリストと聖母の聖婚」というべき考え方が許されるのならば、それは汎キリスト教的な意味合いをもっていたように思われる。その場合、「キリストと聖母の聖婚」に象徴されるのは豊饒多産ではなく、宇宙の完璧なる調和であった。

西方のカトリック教会では、周知のように民衆レベルでは東方教会と同様に「聖母マリア＝マドンナ」崇拝が盛んであったが、東方教会と異なり「聖母マリア＝マドンナ」崇拝の公認はきわめて遅かった。それは1950年、ときのローマ教皇ピウス12世が「童貞聖マリア被昇天」の教義を公布したときであるが、この教義において聖母は被昇天ののちに魂だけではなく肉体も天に引き上げられたとされる。前世紀、すなわち、20世紀最大の心理学者、カール・グスタフ・ユングは、その著『ヨブへの答え』において、ローマ教皇による聖母崇拝の承認を意味するこの教義の公布を宗教改革以降最大の宗教的事件と捉え、その意義を次のように述べている。

「それゆえにこそ^{*7}『黙示録』の結末は、典型的な個性化の過程と同じように、聖婚・息子と母・花嫁との結婚である。この結婚は天国で行なわれ、そこは荒廃したこの世のかなたにあって、『不浄なものは何一つ』入り



図版6 マリアの生涯
(シャルトル、ノートルダム大聖堂ステンドグラス)

込んでこない。光と光が結合する。これがキリスト教の時代の実現されなければならない目標であり、その後に初めて神は被造物である人間に受肉できるのである。結末のときに初めて、太陽の女の幻視が実現される。この真理を認めたからこそ、そして明らかに聖霊に動かされて、法王は《マリア被昇天》の教義を公布して、すべての合理主義者を驚かせたのである。それによれば、マリアは天上の結婚の部屋において、花嫁として息子と結ばれ、ソフィアとして神と結ばれるのである。

この教義はあらゆる点で時宜を得たものである。それは第1にヨハネの幻視を比喩的に実現しており、第2に終末の時の子羊の結婚を暗に指しており、第3に旧約聖書において想起されたソフィアをもう1度想起している。この3つの関係は神の人間化を予言している。すなわち第2と第3はキリストへの受肉を、第1は被造物である人間への受肉を、予言している。『ユング, P.140-141』*⁸

さて、こうした肉体的な愛を賛美するとまではいわないとしても、それを子孫の永続というコンテクストにおいて教義の枠組みのなかで容認しようとする方向性は、洗礼者ヨハネの両親のほかにも、聖母マリアの両親ヨアキムとアンナのエピソード(『ヤコブ原福音書』)に現れている(図版6)。いずれも子供を授からなかった夫婦に神慮により子供が生まれる(図版7)という筋書きを



図版7 ヨアキムとアンナが捧げるいけにえの子羊を拒む祭司長イザカル(シャルトル、ノートルダム大聖堂ステンドグラス)

もち、子を待望する民衆の切なる願望に応えながら、初期キリスト教時代の昔から幾度となく教会美術のテーマとして取り上げられてきた(図版8)。

たとえば、ヨアキムとアンナの諸場面は、ヴェネツィアのサンマルコ聖堂天蓋の柱身彫刻(6世紀)、アトス



図版8 お産を終えて横たわる聖母マリアの母アンナ(14世紀ノヴゴロド、聖母生誕イコン) アンナの顔に浮かぶ苦悶の表情が印象的である。

山ダフネ修道院モザイク画(11-12世紀)、イスタンブールのカリエ・ジャーミのフレスコ画(14世紀)、フランスゴシック諸聖堂、ノートルダム、シャルトル聖堂などの浮彫、ルマンの聖マリア礼拝堂やポーヴェ聖堂のステンドグラス、ロシアでも、たとえば、ギリシア人画工によるプスコフ・ミロシュスキ修道院ヴォズネセンスキ聖堂のフレスコ画(12世紀)などに描かれた(図版9-1,2)[パコ、P.99-100]。

私たちは、中世期に限らずあらゆる時代に、キリスト教が信仰されている世界のあらゆる地域において、その東西を問わず、受容された教義のいかに問わず、聖母への民衆の祈りがもっとも切実で緊要で真正であったことを忘れるべきではない。

末尾に本論稿の結論をもう一度繰り返すことにする。

「ロードとロジャニツァ」信仰とは、季節再生の男性神と母なる大地女性神の聖婚(ヒエロス・ガモス)をまつる偶像崇拜のかたちをとった、キリスト教と異教の融合形態であり、伝統的な聖母画像から異質なものに変容した偶像描画をともなっていた。この信仰のなかで、死者、ことに祖先への崇拝と、母なる大地への崇拝とが融合した。

図版9 イオアキムとアンナ



図版9-1 プスコフ、ミロシウスキ修道院フレスコ画



図版9-2 バリ、ノートルダム大聖堂浮彫

注釈

* 1. 「(中世ロシアの文筆家たちの)興味を引いたのは、いまだに衰えずに力をもって存在していたものである。当該の説教師たち、写字生たちの関心が集中した根本的現象は、執拗で根深いものであった。そのような現象は家庭に根ざすものであり、公的な信仰や儀礼ではなかった。それらは家族や経済的共同体の日常的な慣習の中にその意義を有するものだった。」[Anichkov 1914, P.239]

「わが国の作家や文筆家たちは長いあいだロジャニツァ崇拜に気がつかなかった。初期に教会が戦う対象としたのは、公式の場にあった異教残滓との戦いであった。ロードとロジャニツァ崇拜は、家族の私的な事柄だった。このためにロードとロジャニツァ論難にはなかなか順番が回ってこなかったのである。」[Gal'kovskii 1916, P.177]

* 2. 《 (子供はロードから逃げる) 》というフレーズは、『囚人ダニールの祈り』第1編纂本のトルストフスキ写本、ポクロフスキ写本のなかのみ存在する。この二つの写本において、写字生が《 》と書くべきところを誤って《 》と書いたものだとする説が存在するが、語彙学者はこの説を否定している。[Leksika, P.172]

* 3. 「至聖なる」、「聖なる」、「手に触れがたい」、「犯しがたい」の意。 「至聖なる」は、聖母に捧げられる定型形容辞。[Veisman]

* 4. 「年老いた」、「老人」、「転義して、「年上の」、「敬われた」、「頭」の意。 「年長の者たち」は、新約聖書では「先祖」、「族長」、「キリスト教徒の長老」あるいは「長司祭」を意味する。[Veisman]

* 5. ヨハン・ヤコブ・ライスケによってなされたこのコメントリーは、ビザンツ皇帝コンスタンティノス7世ポリュフィロゲネトスの著書『儀礼について』

16章に取材したものである。この著作はビザンツ帝国の生活を詳細に描いたきわめて重要な史料である。その16章は、コンスタンティノープルにいる帝国4部隊の各部隊長が競馬場に入場するさいの儀礼について述べたものである。

* 6. V.V.イワーノフ、V.N.トボロフは、バルト神話をはじめとするインド・ヨーロッパ語族の神話、ペラルーシ(バルト語族に属するリトアニア文化の強力な影響下にあった)の口承文芸などの比較検討をとおして、インド・ヨーロッパ語族の「基本神話」の再構築を試みている。この「基本神話」は、雷霆神ペルーンと龍の姿をとるヴォロスとの闘争を主題とし、物語のなかでペルーンとヴォロスはその配偶女神をめぐって争う[Ivanov, Toporov, P.4-74]。その内容は、大地母神の配偶者が雷霆神から季節再生の神に転換するという本論の主旨とも微妙に関わると思われるので、以下に検討したい。V.V.イワーノフ、V.N.トボロフによって再建された「基本神話」のあらすじは以下のとおりである。

(了)

世界樹の根もとを住みかとする龍神は、世界樹の梢に住まう雷霆神の妻を略奪し、太陽、水、家畜を奪い、地下に隠す。奪われた者を奪回しようとする雷霆神と龍神のあいだで熾烈な戦いが始まる。雷霆神が敗れ、暗黒の地下世界に幽閉され、目と心臓を抜き取られて重い鎖につながれる。雷霆神の幽囚は長らくつづき、地上も天上も災厄に襲われる。しかし、成長した雷霆神の息子が成長し、目と心臓を奪い返して父の脱出を助け、雷霆神と龍神の新たな戦いが始まる。雷霆神に追

われた龍神は、いろいろな生き物(馬、牝牛、人)の下に隠れ、あるいはそれらに変身し、さらに樹や岩の下に隠れるが、一方、雷霆神は馬(あるいは馬車)を駆って矢と大槌(=稲妻)で樹や岩を打ち砕く。ついに雷霆神が勝利し、太陽は天空に戻され、天の水は豊饒と多産をもたらす雨となって地に降りそそぎ、家畜は牧草地に戻り、雷霆神の妻は夫のもとに戻る[伊東、P.21]。

この「基本神話」は、二元論的構造をもつ印欧語族神話の典型といえる古典ゾロアスター教の神話と通底するものがある。古典ゾロアスター教の聖典、『ウィーデーウ・ダート』、『大ブンダヒシュン』、『ザードスプラムの選書』などで克明に描きだされた、善なる神オフルマズドと悪なる神アフレマンの戦い[ストヤノフ、P.61-66]と、「基本神話」における雷霆神と龍神の戦いの主たる共通点は、1. 雷霆神が善の原理を、龍神が悪の原理を体現する神と捉える点、2. 悪なる神の一時的勝利ののち善なる神が巻きかえしを図り、最終的な勝利を収めるという時系列的展開をもつ点、以上の2点である。

その一方で、エジプト神話と印欧「基本神話」の神話素を、善なる神と悪なる神を逆転させて、雷霆神=オシリス、龍神=セト、雷霆神の息子=ホルス、雷霆神の妻=イシスと置き換えてみても興味深い。悪なる神の一時的勝利ののち善なる神が巻きかえし、最終的に勝利をおさめるという点において、エジプト神話と印欧「基本神話」は一定の類似性をもつが、その一方で、雷霆神あるいは龍神と配偶関係にある女神のプレゼンスが著しく低い点でエジプト神話と決定的に異なっている。

ここで、想起すべきなのは「基本神話」と親類関係をもつイランの神話体系に生じた変容ではないだろうか。水と清流に象徴され、生殖と繁栄をもたらすとされるイランの大女神アナーヒターは、メソポタミア、エジプトを版図におさめたアケメネス朝の古典ゾロアスター教において急速にプレゼンスを増し、ヘレニズム文化と積極的な交流をもったアルサケス朝期にはアルテミスと同一視され、この女神のために特別に設えられた神殿で盛んに崇拝された。その隆盛ぶりは、3世紀前半アルサケス朝に替わってペルシアの統一を回復したササン家が、イスタフルのアナーヒター神殿を奉じていたことによく表れている。ゾロアスター教はササン朝ペルシアの国家宗教になったものの、アナーヒター崇拝の隆盛と、制度化に起因する形骸化によって、善神と悪神の二元論的構図そのものが後退したことは否めない。アナーヒター崇拝はイスラム時代にも痕跡を残し、アナーヒターという語はナーヒードという音韻となり、金星を指すようになった。ナーヒードがギリシア神話のヴィーナスと類縁性をもつことはいくまでもない。[ストヤノフ、P.60,105,143-147]

印欧語族の神話の起源ともいえるイラン神話においても、ペルシア帝国がメソポタミア、エジプトなど大農耕地帯を支配する過程で、大女神アナーヒターのプレゼンスが飛躍的に伸張している。エジプト、メソポタミアといった大農耕地帯では、オシリス-イシス(エジプト)、バアル-アスタルテ(シュメール、アッカド)、ドゥムズ-イナンナ/タンムズ-イシュタル(シリア、パレスティナ)のように、雨期に蘇る植物生命の人格化で冥界を深い繋がりをもつ男神と、植物を育む大地の女神とが神話的ペアを形づくっていた。

同様のことが、古代スラヴ人の「基本神話」に関してもいえるのではないだろうか。スラヴ人の生活基盤が採集から農

耕に転換するにしたがって、生産手段として、植物の生育を支える大地への依存が増し、女神のプレゼンスがいちじるしく伸張した結果、印欧「基本神話」の二元論的構造が後退したのではないか。その帰結として、冥界の王であった龍神が、「死んで蘇る神」として、大地の女神の配偶神に配置転換し、同時に、善の原理をもつと考えられていた大地の女神を触媒として、龍神は悪の原理をもつ存在から善の原理をもつ存在へと変容していったのではないか。

新しい農耕的神話像は、それまで多くの東スラヴ人が信奉していたインド・ヨーロッパ的神話像とは決定的に異なっていたため、ことさら中世ロシアの文筆家の関心を惹いたのではないだろうか。

* 7. これに先立つ部分のテキストでC・G・ユングは、『ヨハネ黙示録』においては、「永遠の福音」は「神への愛を超えて神の恐れを内容としている」と述べている。

* 8. 引用の箇所にユング自身が付した注は以下のとおり
『法王憲章「神の恵みについて」』、『法王庁公文書』1950年、所収。第21節「父が約束していた花嫁は、天上の部屋に住むのがふさわしかった。」- ヨハネス・ダマスケウス『寝室における賛歌』等。「説教」II-14(ミーニユ『ギリシア教父全集』第96部、742段、参照)。第26節を『雅歌』の花嫁と比較せよ。第29節「この日、処女なる母が天上の花嫁の部屋に迎え入れられたとき、彼が清めておいた箱船も同時に天に昇った。」アントニウス・フォン・パドヴァ『主の説教』等、1895年(C.G.ユング、161-162頁)。

参考文献

- [Afanas'ev] *Afanas'ev A.N.* Poeticheskie vozzrenia slavian na prirodu. M., 1869. T. 3.
[Anichkov 1903] *Anichkov E.V.* Vesenniaia obriadovaia pesnia na Zapade i slavian // SORIAS. 1903. T.74, No.2, Ch.1.
[Anichkov 1914] *Anichkov E.V.* Iazychestvo i drevniaia Rus'. SPb., 1914.
[Arkhiepiskop Sergii] Arkhiepiskop Sergii. Polnyi mesiatseslov Vostoka. Vladimir, 1901. T.2.
[Baranov, Madlevskaia] *Baranov D.A., Madlevskaia E.L.* Obraz liagushki v vyshivke i mifopoeticheskikh predstavleniakh vostochnykh slavian // Sbornik muzeja antropologii i etnografii. SPb., 1999. T.47.
[Bestuzhev-Riumin] *Bestuzhev-Ryumin K.N.*, Russkaja istoria. SPb., 1872.
[Biblia] Biblia: Knigi sviashchennogo pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta. M., 1976.
[Bogoslavskii] *Bogoslavskii N.* Materialy dlia istorii, statistiki i etnografii Novgorodskoi gubernii, sobrannye iz opisaniia prikhodov i volostei // Novgorodskii sbornik. Novgorod, 1866. Vyp.5, Otd.1.
[Britanica] Encyclopaedia Britannica(CD 98)
[Brogauz i Efron] Entsiklopedicheskii slovar' F.A.Brogauza i I.A.Efrona. SPb.
[Frolov] *Frolov S.V.* "Stikh-starina" za monastyrskom " pivom " // TODRL. SPb., 1993. T.48.
[Gal'kovskii 1916] *Gal'kovskii N.M.* Bor'ba Khristianstva s ostatkami Iazychestva v Drevnei Rusi. T. 1. Khar'kov, 1916.
[Gal'kovskii 1913] *Gal'kovskii N.M.* Bor'ba Khristianstva s ostatkami Iazychestva v Drevnei Rusi. T. 2. M., 1913

- [Golubinskii] *Golubinskii E.E.* Istoriia russkoi Tserkvi. M., 1904. T.1, Ch.2.
- [Garelin] *Garelin Ya.P.* Gorod Ivanovo-Voznesensk, ili byvshee selo Ivanovo i Voznesenskii posad (Vladimirskoi gubernii). Sheia, 1884. Ch.1.
- [Ivanov, Toporov] *Ivanov V.V., Toporov V.N.* Issledovaniia v oblasti slavjanskikh drevnostei. M., 1974.
- [Jung] *Jung C.G.* Otvet Iovu. M., 1998.
- [Kartashev] *Kartashev A.V.* Vselenskie sobory. Klin, 2002.
- [Lebedev] *Lebedev, A.P.* Vselenskie sobory IV i V vekov. SPb. 2004.
- [Lebedev] *Lebedev, A.P.* Vselenskie sobory VI, VII i VIII vekov. SPb. 2004.
- [Loginovskii] *Loginovskii K.D.* Materialy k etnografii zabaikal'skikh kazakov // Zapiski Obshchestva izucheniia Amurskogo kraia Vladimirskogo otdeleniia Priamurskogo otd. RGO. Vladivostok, 1904. T.9, Vyp.1.
- [Leksika] *Leksika i frazeologiiia 《Moleniia》 Daniila Zatochnika.* L., 1981.
- [Mify] *Ivanov V.V., Toporov V.N.* Mify narodov mira. M., 1988.
- [Opisanie] *Zelenin D.K.* Opisanie rukopisei uchonogo arkhiva RGO. Pg., 1915. Vyp.2.
- [Orlov] *Orlov A.S.* Drevniaia russkaia literatura. M., 1945.
- [Patrologia. T.CXII] *Patrologia. Seria graeca. T.CXII.* Constantini Porphyrogenti scripta, tom.prior.
- [Popov] *Popov G.I.* Russkaia narodno-bytovaia meditsina. po materialam etnograficheskogo bijuro kniazia V.N. Tenisheva. SPb., 1903.
- [Pskovskaia letopis'] *Pskovskaia letopis. M.;L., 1941. Vyp.1.*
- [Rybakov] *Rybakov B. A.* Iazychestvo drevnikh slavian. M., 1981.
- [Sreznevskii Materialy] *Sreznevskii I.I.* Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. SPb., 1912.
- [Sreznevskii 1851] *Sreznevskii I.I.* Osvidetel'stvo paisievskogo sbornika o iazycheskikh sueveriiakh russkikh. // Moskvitianin. M., 1851. Ch.2, No.5.
- [Sreznevskii 1855] *Sreznevskii I.I.* Rozhanitsy u slavian i drugikh iazycheskikh narodov // Arkhiv istoriko-iuridicheskikh svedenii, otnosiashchikhsia do Rossii. M., 1855. T. 2.
- [Sreznevskii 1897] *Sreznevskii I.I.* Obozrenie drevnikh russkikh spiskov kormchei knigi // SORIAS. SPb., 1897. T. 65, Ch.2.
- [Svod] *Svod drevnejshikh pis'mennykh izvestii o slavianakh,* M., 1991. T.1.: (I-V vv.).
- [Tikhonravov] *Tikhonravov N.S.* Letopisi russkoi literatury i drevnosti, izdavaemye Nikolaem Tikhonravovym. M., 1862. T.4.
- [Uspenskii] *Uspenskii B.A.* Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavjanskikh drevnostei. M., 1982.
- [Veisman] *Veisman A.D.* Grechesko-russkii slovar'. SPb., 1899
- [Veselovskii] *Veselovskii A.N.* Razyskaniia v oblasti russkogo dukhovnogo stikha. XI-XVII // SORIAS. SPb., 1889. T. 46.
- [Vysotskii 1907] *Vysotskii N.F.* Likhordka, ee proiskhozhdenie i sposoby ee lecheniia po narodnym vozzreniiam // IOAIE. 1907. T.23b, Vyp.4.
- [Vysotskii 1911] *Vysotskii N.F.* Ocherki nashei narodnoi meditsiny, vyp.1. // Zapiski Moskovskogo arkheologicheskogo instituta. M., 1911.
- [Walker] *Walker Barbara G* Woman's Encyclopedia of Myth and Secrets. Harper, SanFrancisco, 1983.
- [Zarubin] *Zarubin N.N.* 《Slovo Danila Zatochnika》 po redakTsiiam XII-XIII vv. i ikh peredelkam. L., 1932.
- [Zelenin 1991] *Zelenin D.K.* Vostochnoslavianskaia etnografia. M., 1991.
- [Zelenin 1995] *Zelenin D.K.* Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii. M., 1995.
- [聖書] 聖書、新共同訳、日本聖書教会、1987,1988年。
- [パコ] マルセル・パコ、キリスト教図像学、文庫クセジュ、白水社、1970年。
- [伊東]伊東一郎編『ロシアフォークロアの世界』群像社、2005年
- [ストヤノフ]ユーリー・ストヤノフ『ヨーロッパ異端の源流』、平凡社、2001年。
- [三浦]三浦清美、「中世ロシアの異教信仰ロードとロジャニツァ 日本語改訂版（前編 資料） 電気通信大学紀要第17巻 第1・2合併号（通巻33号）, p.。
- [ユング]C.G.ユング『ヨブへの答え』、林道義訳、みすず書房、1988年。

本論考は、2002 - 04 年度科学研究費若手研究(B)「中世ロシア教会文学における異教起源口承モチーフの研究（異文化融合過程の考察）」（課題番号 14710362）の研究成果の一部である。