

[翻訳]

## スラヴ神話(2)

アレクサンデル・ブリュクネル

長谷見一雄・三浦清美・三好俊介・熊野谷葉子 訳

### 凡例

本稿はポーランドのスラヴ文献学者アレクサンデル・ブリュクネル Aleksander Brückner (1856–1939) の『スラヴ神話』*Mitologia słowiańska* (全10章, クラクフ, 1918) 第2章の翻訳である(第1章の翻訳は前号『SLAVISTIKA』XIIIに掲載した)。ブリュクネルのこの著書および翻訳のための底本(*Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa: PWN, 1980)の詳細については、前々号『SLAVISTIKA』XII所収のスタニスワフ・ウルバンチク論文「アレクサンデル・ブリュクネルとその神話学の業績」のわれわれによる翻訳と「ブリュクネル・ウルバンチク・スラヴ神話——訳者付記」を参照されたい。

検索の便を考え、前号同様初出の人名、文献名には原綴りを脚注ないし本文で併記した。

脚注は3種類ある。便宜上、大半を占めるウルバンチクによる編者注を参照数字のみで示し、ブリュクネルによる原注には「\*」を、訳者たちによる訳注には「†」を、それぞれ参照数字の後に付した。なお、訳注は文意を理解するために必要な最小限のものに限定し、前号までの翻訳分と重複するものは省略した。

[ ] で囲まれた記述はウルバンチクによる補足、〔 〕 で囲まれた記述は訳者たちによる補足をそれぞれ示す。

## II. 史料

もしオーデル〔ポーランド名オドラ〕川沿岸のルチツ人<sup>1†</sup>やポモジェ人の神話について、ドイツやデンマークの史料が書き留めたり歪曲したことを無視するならば、スラヴ神話のための史料としてわれわれは二種類の史料を持つことになる。ロシアとポーランドのそれである。しかしドウゴシュやミエホフチクによるポーランドの神格集団<sup>2†</sup>はシャボン玉に過ぎなかった。それも驚くには当たらない。プラハのコジマ<sup>3</sup>とクラクフのヴィンツエンティ<sup>4</sup>が12世紀に知らなかったことを、三世紀後のドウゴシュとミエホフチクが一体どこから聞き出したというのか？ 無益な憶測が、二人にとって、彼ら以前の別のキリスト教聖職者たち同様、すでに存在しない確実な知識の代役を務めたのである。

そこでわれわれはポーランド史料を排除し、ロシア史料のみを手元に残した。そこには四種類の伝承が積み重なっている。まず第一に、ネストルは、スヴィヤトポルクの死後「王国」の舵取りとなったヴラジーミル<sup>5</sup>が自分の神々のために像を立てたと語る際、その神々を列挙し、ペルーンについて若干の細目を提示し、また、キリスト教化後のキエフとノヴゴロドでペルーン像が投げ捨てられたと語る個所でも同様のことを行なった。その前に、三人のキエフ公オレーグ、イーゴリ、スヴィヤトスラフがギリシア人と結んだ条約の中でも、ネストルはこれらの神々について言及し、この条約を補強するため、公の使節たちが異郷の地で、すなわち従士団を率いるイーゴリがキエフで、それらの神々に呼びかけたと述べた。

<sup>1†</sup> Lucice。10世紀から12世紀にかけて、エルベ（ポーランド名ワバ）川中流とオーデル川下流との間に居住していた西スラヴ系民族のポラブ人を指す文献上の名称。ここで言われているのは、主にメルゼブルクの司教ティートマル Thietmar (975-1018) による年代記 (1012-1018) の記述を指す。本書第1章 (『SLAVISTIKA』XIII, 1998, 300-301頁) を参照。ただし、そこでの「ルティト」という訳語は「ルチツ」に訂正する。

<sup>2†</sup> 『SLAVISTIKA』XIII, 292頁参照。

<sup>3</sup> プラハのコジマは、今日ではコスマス Kosmas の名が用いられ、プラハ司教座聖堂参事会員、最古のチェコ年代記 (1120年頃) の作者 [1045-1125]。M・ヴォイチェホフスカ M. Wojciechowska のポーランド語訳、『コスマスのチェコ年代記』Kosmasa Kronika Czechów, ワルシャワ, 1968年を参照。

<sup>4</sup> ヴィンツエンティはクラクフの司教、ヴィンツエンティ・カドウベク Wincenty Kadłubek の名で知られ、1223年没 [生年は1150年頃]、『ポーランド年代記』の作者。『ヴィンツエンティ師のポーランド年代記』Mistrza Wincentego Kronika polska (K・アブガロヴィチ K. Abgarowicz, B・キュルビス B. Kürbis 訳, B・キュルビスの序文と注釈, ワルシャワ, 1974) を参照。

<sup>5</sup> ヴラジーミル大公はキエフの公。980年に政権についた。

第二に、ほぼ二世紀後、ネストルの神々のうち三柱を列挙し、いくつかの取るに足らぬ全く疑わしい細目を付け加えたのが『イーゴリ遠征物語』<sup>1</sup>であるが、この作品はまさにそこに含まれる異教的な名前の故に、多くの人々の目には、少なくともスラヴ神話に関する限り、チェコの贋作<sup>2</sup>の類のまやかしだろうと映っていた。

第三に、われわれは中世ロシアの説教の古文獻をいくつか手にしている。中世ロシアの常の例に漏れず、それらは14世紀から17世紀にわたる後代の、しかし11世紀に起源をもつ諸写本の中に収められており、そこにはネストルの挙げた名前のほかに、若干の別の名前と、祭式に関する若干の細目が見られる。

第四に、マララ<sup>3</sup>のギリシア年代記の、正教会による、すなわち古ブルガリアでの翻訳を書き写した中世ロシアの写本、および『イパーチイ年代記』*Летопись Ипатьевская*の(同じテキストに基づいた)一節には、ヘーパイストスとヘーリオスに関するギリシアのテキストへの、神話にまつわる中世ロシアの書き込みが見出される。以上がすべてである<sup>4</sup>。

こうした個所については、以前から分析や考察がなされてきた。すでにチホヌラーヴォフは『ロシアの文献および古代の年代記』第4巻<sup>5</sup>(モスクワ, 1862)において、「異教の信仰と祭式に向けられた説教と教訓」を集成している。それはポノマリョーフ С. И. Пономарев により『中世ロシア教会説教文献集』第3分冊(1897)に転載さ

<sup>1</sup> 長詩『ポーロヴェツ人に対するイーゴリの遠征物語』*Słowo o wyprawie Igora na Polowców* [ポーランド語のこの訳書名については後段の編者注内の訳者による補足を参照], 真偽問題あり。A・オブレンプスカ=ヤブウォンスカ A. Obreńska-Jabłońska 編『イーゴリ遠征物語』*Słowo o wyprawie Igora* (ワルシャワ, 1954)を参照。『スラヴ古代辞典』のこの問題の書誌が付された『イーゴリ遠征物語』 „*Słowo o wyprawie Igora*”の項目も参照のこと。

<sup>2</sup> 古チェコの写本と称する偽造された書物, クラロドヴォルスキー写本 *Kralodvorský rukopis*, ゼレノホルスキー写本 *Zelenohorský rukopis* を指す。その捏造はヴァーツラフ・ハンカ Václav Hanka [チェコの文献学者, 作家 (1791-1861)] による。

<sup>3</sup> ヤン・マララ (イオーアンネース・マララス) Jan Malala (Ioannes Malalas) は6世紀ビザンツの作家; 『年代記』*Ioannis Malalae chronografia* (『世界年代記』)の著者 [491頃-578]。『年代記』は10世紀から11世紀にブルガリアで古教会スラヴ語に訳され, その後(12世紀に?)中世ロシアで筆写された際, 異教に関わる記述が新たに書き加えられた。『スラヴ古代事典』の「ヤン・マララス」 „Jan Malalas”および「ビザンツ年代記」 „Kroniki bizantyńskie”の項目を参照。

<sup>4</sup> これら全文獻の刊行, 注解, ドイツ語訳が, V・マンシッカ V. Mansikka 編『東スラヴの宗教に関する史料集』*Die Quellen zur Religion der Ostslaven* (ヘルシンキ, 1921)においてなされている。

<sup>5</sup> N・チホヌラーヴォフ Н. Тихонравов 『ロシアの文献および古代の年代記』*Летописи русской литературы и древностей* 第4巻, モスクワ, 1862。

れ、その際ヴラジーミロフ教授による詳細な序文<sup>1</sup>が付されたが、この序文は『中世ロシア文学史』*Введение историю русской словесности* (キエフ, 1896)の同一筆者による序文に基づいたものである。チホヌラーヴォフとポノマリョーフの集成をある程度補完したのが、アーズブキンの、教会と異教の闘争についての詳細だが内容充実とは言いがたく、批判精神にはさらに欠けた論文<sup>2</sup>であり、それは(ワルシャワの)『ロシア文献学通報』第28巻および第37-39巻に収められている。ダージボグとスヴァロージチを扱った『スラヴ文献学論叢』(第4, 5巻)におけるV・ヤーギチの「神話学大要」は、これらの史料をまったく懐疑的に評価している。東方の諸言語の碩学であるコルシユは、スムツォーフを記念する論集(『ハリコフ歴史学文献学協会論集』*Сборник харьковского историко-филологического общества*, 1908)の中でヴラジーミルの神々について論じ、同時に、ヤーギチを記念する論集<sup>3+</sup>の中でスヴァローグについて論じた。クレクの『スラヴ文学史入門』が、あるいはマーハル、レジェ、ファーマンツィン、ソコロフ Ф. Ф. Соколов, ボグスワフスキ W. Bogusławski らの比較的新しい神話学がこれらの神々を扱った個所については、言及を省こう。

第一, 第二, 第三のグループのテキストに, E・V・アーニチコフは最近, 膨大な一巻を捧げた。『異教と中世ロシア』(ペテルブルク, 1914, 序文38頁, 本文386頁)として刊行された著作「ヨーロッパ未開民族のキリスト教化」第1, 第2部がそれである。「西欧とスラヴ人の春の儀礼歌」に関する著作(『ペテルブルク・アカデミーのロシア・スラヴ部門論集』第74, 78巻, 1903, 1905)の著者で, 民俗学者かつ文学史家である彼は, かの(11世紀の)説教のうちの最も重要な二つ<sup>4+</sup>を新たに刊行し, あらゆる他の史料を(マララも含め)論評, 校訂し, 大いなる明敏さを発揮し, 興味

<sup>1</sup> P・ヴラジーミロフ П. Владимиров 「ポノマリョーフの中世ロシアの異教と民衆の迷信に對抗する説教集」 „Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий у Пономарева” (『中世ロシア教会説教文献集』*Памятники древнерусской церковно-учительской литературы* 第3巻, ペテルブルク, 1897, 193-250頁)。

<sup>2</sup> M・アーズブキン М. Азбукин 「11世紀から14世紀までのロシア民衆におけるキリスト教の代表者と異教残滓との文献闘争概説」 *Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе XI-XIV вв.* (『ロシア文献学通報』 „Русский Филологический Вестник”, 第28巻, 1892, 第35巻, 1896, 第37巻, 1897, 第38巻, 1897)。

<sup>3+</sup> 「教会スラヴ語 иногь-чъртог と Сварог の外国語起源」 *Иноязычное происхождение церк.-слав. иногь-чъртог и Сварог* (『ヤーギチ記念論集』*Сборник в честь В. Ягича*, ペテルブルク, 1908, 254-261頁)を指す。

<sup>4+</sup> 本章後段で言及される『キリストを愛する某者, 正しい信仰を真剣に求める者の講話』とグレゴリオスの『講話』を指す。なお, その成立年代を11世紀とするのはアーニチコフの説。

深い論証を行なったのだが、しかし、ロシア風にその論証を過度に広い範囲に位置付けてしまった。つまり、中世ロシアでの異教に対する見解はギリシア人たちにより準備された見解をそのまま受け入れたものであったこと、中世ロシアが新たに付け加えたものは自国の異教についてのおおざっぱな言及にすぎず、それ故に独自の判断は全く下さなかったことを、彼は忘れていたのである。同様に、*chansons de geste*〔武勲詩〕が聖地へ、つまりサンティアゴ・デ・コムポステルラやローマへ向かう恒常的な巡礼の旅の途上で、修道院の伝説や言い伝えから発展していったのだとするベディエ<sup>1†</sup>の思いつきを、彼は不用意にキエフの聖堂の場合や中世ロシアの宗教詩の起源の場合へと援用している。これほどにも、過度に広大な規模にわたり、彼は厳密きわまりない態度で片々たる言い伝えの一つひとつ検討しては、あまりに大胆な、つまりあまりに性急な結論を導き出そうとする。そのことをわれわれは後に詳しく知ることになる。

中世ロシア史料から得られる知識はかつて過大に評価されていた。それに反しヤーギチはその価値が分かってはいなかった。そうした知識は比較的后代のテキストに現れるものであって、互いに受け売りし合っており、外国の事柄を自国のそれに混ぜ合わせていることに彼が注意を向けたのは正当だったが、しかし、ルーシにスヴァロージチについての情報が到着したのは、大ノヴゴロドとその西方との交通の結果であったとすると、彼自身の着想は批判に耐え得ない。中世期には神々を輸出することはなかったし、オーデル川以西のスラヴ人からノヴゴロドへ神々が輸出されたなどは全く考えにくいのであって、この両者の間にはいかなる接触もなかったのである。アーニチコフがかの懐疑主義に反対したのは正当であるが、ただしかし、彼自身の論証が裏付けようとする細目は、さしあたりあの神話的証言の価値をかなり低めている。というのも、彼のテキスト研究に基づく立証によれば、自身が出版した二つの古文献におけるルーシの神々の列挙は、本来の編纂本のものでは全くない。この挿入はまさに後代のものなのである。同じことをアーニチコフ以前にシャーフマトフがネストルの伝える情報に関して推測している。シャーフマトフによれば、キエフの年代記に初めて神々に関する言及が挿入されたのは、第一の編纂本でも第二の編纂本でもなく、第三の編纂本になってからのことであった<sup>2</sup>。本来の史料はそれら神々を全く数え上

<sup>1†</sup> J. Bédier。フランスの中世文学史家、作家（1864–1938）。

<sup>2</sup> А·А·シャーフマトフ А. А. Шахматов はロシアの優れた言語学者。彼の『古年代記集成研究』*Разыскания о древнейших летописных сводах*（ペテルブルグ、1908）を参照。本章後段でブリュクネルは『年代記』の三つの編纂本に関するシャーフマトフの理論を否定しているが、後のテキスト研究者たちは基本的にこの理論を支持している。

げておらず、故意に黙殺しているが、それは、異教が完全に没落し、その記憶をあらためて記録することは妥当ではないと確信してのことだった。しかし、実情は違い、異教は頑強に頭をもたげ、遠い「辺境」ばかりか、当のキエフでも占い師たち(волхвы)を通じて立ち塞がっていたということが、11世紀の間に明らかになっていった。そこで後代の人々は、二重信仰をするキリスト教徒たちに異教的な儀礼を徹底して嫌悪すべきものと感じさせるため、異教を再び重視し、それについてより正確なことを語り、その宗教儀礼を抜き出して辱めを与える必要を感じ、こうして神々に関するあの挿入が、本来は細目には立ち入らず、常套句に甘んじていた古文献の中に現れたというのである。

挿入とその目的についての論証にわれわれはどうも同意できないが、よしんばそれを受け容れるとしても、それでも両史料はその価値を失わないであろう。なぜなら、シャーフマトフとアーニチコフによれば、これら挿入と考えられる個所は11世紀の後半、遅くとも、11世紀の終わりに遡り、モンゴル襲来以前のことなのであって、ドウゴシュに先立つこと四世紀に及び、コジマやヴィンツェンティよりも古く、また少し以前の異教にあまりにも近いため、この異教を無視するなどというのは、スラヴ的な自然要素のみが挿入に反映したのではなく、その挿入の間に外国の神々が介在することを首尾よく立証できるのでない限り、およそ不可能だからである。このことは一般的にも推測される。それがどのような根拠によるのかを次に見てみよう。

ネストルの証言は次のようなものである。「ヴラジーミルは一人で公としてキエフを治め始め、丘の上の двор теремный〔塔邸〕の外に偶像(頭が銀で口髭が黄金の木製のペルーン、そしてホルス、そしてダージボグ、そしてストリーボグ、そしてシマログル、そしてモーコシ)を立て、そして配下の人々とともに偶像に生贄を捧げた<sup>1†</sup>。」シャーフマトフとアーニチコフが、1096年頃編纂された第三編纂本での挿入と考えた部分を括弧で括った。この年代記にならって同じ名前を別の古いテキストが受け売りしている。ギリシア語から翻訳された聖書外典『聖母の地獄めぐり』*Хождение богородицы по мукам*によれば、人々は神をなおざりにし、自然全体を神々と呼んでいたが、挙げ句の果てには人間の名前、すなわち, *то утрия*〔ト・ウトリヤ〕(テキストが損なわれている、時間について言っているのだろうか?)、トロヤーン、ホルス、ヴェレス、ペルーンを神々に変えた。より正確に年代記を受け売りしているのが『キリストを愛する某者、正しい信仰を真剣に求める者の講話(説教)』*Слово некоего*

<sup>1†</sup> 『原初年代記』980年。

*христолюбца и ревнителя по правой вере* で、講話冒頭の挿入の部分でこのテキストは次のように言っている。「……二重信仰のキリスト教徒たちには我慢がならない。彼らはペルーン、ホルス、シム、ログル、モーコシ、ヴィーラを信仰している。」キリストを愛するこの者、というより書き入れを行った写字生は、説教の続く部分でその主題に立ち戻って、次のように述べている。「この者たちは（穀物を乾かすための竈のある）乾燥場の下で、火に、ヴィーラに、モーコシに、シムに、ログルに、ペルーンに、家畜の神ヴォロスに、ホルスに、ロードとロジャニツアに、そして彼らのあらゆる呪われたる神々に祈りを捧げている。」ナジアンゾスのグレゴリオス<sup>1†</sup>の『講話』（すなわち、『かつて異教徒たる諸民族が偶像を崇拜し、これに生贄を捧げおり、今もまたこれを行いたることについての〔注釈に見出されし聖グレゴリオスの〕講話』 *Слово [святаго Григорья изобретено в тольцех] о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят* と改作されたグレゴリオスの説教の断片）において、後代の挿入は次のように述べている。「これらの神々にスラヴ族も生贄を捧げている。ヴィーラに、モーコシに、ジヴァに、ペルーンに、ホルスに、ロードとロジャニツアに、ウプイリとベレグィニャに、そしてペレプルトに生贄を捧げているのだ。」ギリシアの処女神ヘカテー（イエカジヤ？）に関する言及の後、テキストは次のように続いてゆく。「モーコシを崇拜し、キラを、そしてマラキヤ（すなわち、自慰）を、すなわち、ブヤキニャをひどく崇拜している。」ギリシア人、エジプト人、ローマ人の異教に関する言及の後、最後に再びわれわれは次のような一節に出会う。「この説教はこうしてスラヴ族のもとに達し、彼らの神ペルーン以前に（それより前には彼らはウプイリとベレグィニャに生贄を捧げていた——別の挿入）彼らはロードとロジャニツアに生贄を捧げ始めたが、しかし、聖なる洗礼の後、彼らはペルーンを捨て、われらが神キリストを取ったが、しかし、今も辺境ではその呪われたる神に、ペルーンとホルスに、そしてモーコシとヴィーラに祈りを捧げ、それをこっそりと行なっている。」ついには『聴罪問答』の一つで、司祭は女に次のように尋ねるに至る。おまえはヴィーラか、またはロードとロジャニツア、ペルーン、ホルス、モーコシに祈りを捧げたのか？

われわれはアーニチコフに従ってすべての引用を書き出し、それらの連関がより明快になるようにした。後代の言及のための例や資料として多かれ少なかれ明らかに役立った年代記の一節に特有な意義については、一体どう判断すべきか？ ルーシの他

<sup>1†</sup> 三位一体論、キリスト論の発展に決定的役割を果たした神学者、詩人（329-389）。

のあらゆる証言については、どう判断すべきなのか？

完全を期すため、907年のオレーグの条約における神々に関する、ネストルの前出の言及を引用しておこう。「(オレーグと従士団は)ルーシの掟に従い、おのれの武器とおのれの神ペルーンにかけて、さらに家畜の神ヴォロスにかけて誓った」。945年のイーゴリの条約ではペルーンの名のみが挙げられ、971年のスヴィヤトスラーフの条約では次のようになっている。「われわれが信じるペルーンと家畜の神ヴォロスから呪いを受けるであろう。」アーニチコフは、全ルーシに関わる場合にはペルーンとヴォロスの名が挙げられる一方、イーゴリとその従士団に関わる場合にはペルーンのみが挙げられるのは何故か、という疑問を提示し、次のように答えた。すなわち、大公のいるキエフ自体ではなく、キエフのポドリエに偶像が建立されていたヴォロスは、単に大公と従士団の神だったのではなく、商業国としての広いルーシの神(家畜の、つまり富の神)だったのであり、それ故に、イーゴリと従士団はこの神には言及せず、ヴラジーミルの神々の中にもこの神が含まれていないのだ、と。それらについては、『原初年代記』のもっと後の一節「ヴラジーミルは、おのれの母方の叔父ドブリニャをノヴゴロドに置き、ドブリニャはノヴゴロドに着任すると、ヴォルホフ川のほとりにペルーンの偶像を立て、ノヴゴロドの人々はそれを神とみなし生贄を捧げた<sup>1+</sup>」が関係する。ヴラジーミルは、自らの国家の両端にペルーンの偶像を厳かに建立することによって、一体何を意図したのか？ 教会史家のゴルビーンスキイは、おそらくすべての(新しく政権についた)支配者には、聖堂を一新する義務があったのだろう、と答えている<sup>2</sup>。反対にアーニチコフによれば、ヴラジーミルはキリスト教からの脅威、つまり異教国家にとってのより大きな脅威に対抗して、両国境において自らの神々の意義を強調したいと思い、自らの、そして従士団のペルーンを最高神として、厳密な宮殿区域の外に出し、キエフにおいては遠くからでも誰の目にも見える山の上に移し、ノヴゴロドにおいてはヴォルホフ川のほとりに移し、そしてキエフにおいてはその周りを全「国家」の神々で囲んで二つの改革を行ったのだ。なぜなら、彼はそれまではまさにイーゴリの子たち自身とその従士団のものであったペルーン崇拝を、塔邸、つまり自分の「curtis dominicalis〔主人の城〕— Fronhof〔賦役農地〕」の壁の外に移し、それを全ルーシに示して全体の神となし、同時にそのペルーンの周りに他の多くの神々

<sup>1+</sup> 『原初年代記』980年。

<sup>2</sup> E・E・ゴルビーンスキイ E. E. Голубинский 『ロシア教会史』 История русской церкви, 第1-2巻(モスクワ, 1880-1917)。



をすべて統合したからである。「それはどんな神々なのか？ ヴラジーミルは何故に、他のどんな神々でもない、正にこれらの神々を全体の崇拜の対象としたのか？」

答えの可能性を示しているのは、まさにこれらの神々の名称である。それらは異なる種族の神々なのだ。シマルグルとモーコシについてコルシュは、それらの由来が別々の種族であることは一目瞭然で、ホルスも同様にスラヴ人には見えない、と言っている。同様に、別の個所においてアーニチコフは、両方の神の由来が異なることを、疑いないこととして指摘し、次のように言っている（269 頁）。「ネストルの神々がスラヴ全体に属するなどとは、もはや誰にも信じられないだろう。ホルスとセマルグルが、キエフにおけるペルーンや、アルコナ<sup>1†</sup>におけるシフィエントヴィトのような戦いの神々であって、スラヴの神々ではなく、ヴラジーミルの同盟者であるどこかの草原の種族に由来するものだという考え方は、西スラヴ人たちの場合においてもペルーン崇拜をポーランドの狩猟伝説起源として立証しようとするレジェの試みよりは、信頼を得て普及するものと私は期待している。」

チェコの熟達した言語学者であるヨゼフ・ヤンコは、『スラヴの先史時代について』という題名で出版された（プラハ、1912）講演で、太陽神ダージボグについて語りつつ、次のように付言している。「古代スラヴの太陽神が、特に道徳的な視点で見た場合、いかに独自性に乏しかったかは、古ルーシにおけるその主な特徴が、黄金で造られたり金箔の張られた偶像であったということから知ることができる。このことから、この神のもう一つの古ルーシの、実はギリシア語の名前ホルスが生まれたのである。」「ホルスの黄金の偶像」という全く初耳の情報を、ヤンコはレジェから読み取ったのだ。つまり、ヤーギチがダージボグとホルス *Xopc* は同一の神の二つの名称だと推測し（世界一の間違いだ）、さらに同様に、勝手に誤ってフルス *Xpc* という名前をギリシア語の *χρυσ* と同一視したものだから、レジェとヤンコは太陽の黄金の偶像なるものを思いつき、ギリシア語の *χρυσός* [金の] に基づいてそう名付けてしまったのである！ ヤンコの著書は非常に面白いものだが、語源学上の彼の論証は非常につまらなく、わけてもこの *χρυσ*=ホルス説が最もつまらない。

ヤーギチにとって（『スラヴ文献学論叢』V, 6 頁）ネストルの聖者表<sup>2†</sup>は、ルーシにおけるダージボグ崇拜を明らかに証拠立てるものとなるどころだった——「だがそ

<sup>1†</sup> バルト海上、ドイツの北東海岸に接するルギヤ（リューゲン）島にある岩の岬の名。民族大移動期にスラヴ人の城塞があり、その神殿はシフィエントヴィト崇拜の中心地となった。

<sup>2†</sup> カノンは本来はローマカトリック教会によって公認された聖徒名簿を指す。

れは、もし不幸にしてこの聖者表が、まず間違いなく古ロシアの生活において空虚な語音以上の何かを表しているわけでは決してなかったはずの神々の名前を含んでいなかった場合の話である。というのも、『*и Сумарьгла*』〔そしてシマルグルを<sup>1†</sup>〕なる謎めいた名前が、現実の、かつてキエフで崇拜されていた神の偶像に基づいているなどということが信じられるであろうか？ まずありそうにない<sup>2†</sup>。注においても彼は、「*и Сумарьгла*」は旧約聖書の『列王記』に由来したのであり、クトの人々が神々として *την Ἐργελ*〔ネレガルを〕造り、*Αιμάθ*〔ハマトの〕人々が *την Ἀσιμάθ*〔アシマを〕造った<sup>3†</sup> ようなものだという、お話にならないプレイスの古い憶測<sup>4</sup>を繰り返した。しかしながら、ギリシア語ではそれらの名詞は女性であって、男性ではなく、その変化形の結果は異なるという理由で、ヤーギチはこの説を退けた。「それ故、伝承テキストに確実に近いのは、*Семарьгла*〔セマルグルを〕という語の中にギリシア・エジプト起源の *Sem Herakles*〔セム・ヘラクレス〕が含まれているとするゲデオーフの推測である<sup>5</sup>。」ただし、ネストルが *Sem Herakles* についての何かをどこで読んで知り得たのかを示すことを、ゲデオーフとヤーギチは忘れていた。この二人はそれを 1819 年のクロイツァーの『象徴体系』<sup>6</sup>で読んだのであるが、ではネストルは？ この醜悪なお伽噺に匹敵する別のお伽噺をレジエは書いている（122 頁）。「外国の神のことが問題になっているのだ<sup>7†</sup>。」（プレイスとゲデオーフの憶測を引用し、彼が注において付け加えた内容は以下の通り。）七頭の偶像——*Триглав*〔トリグラフ——三つの頭〕と比較せよ——は同じ（オーデル川流域の）スラヴ人たちの間で *Седмеруглав*〔セドメルグラフ——七つの頭〕という名前を与えられていたかもしれない。「スヴァアロージチの名前がそうであったように、形を変えてロシアまでたどり着いたのはこの名前だったのではないのだろうか。この仮説は今まで発表されたことがない。私は思い切ってこの説を唱えたいと思う。」ビエロフスキは、*Семоргла*〔セモルグラを〕という名前

<sup>1†</sup> 『原初年代記』980年（前出）。なお、この語形は原文のまま。以下も同様。

<sup>2†</sup> 引用文原文はドイツ語。

<sup>3†</sup> 『列王記下』第17章第30節。

<sup>4</sup> P・プレイス П. Преисс の論文は『文部省雑誌』„Журнал Министерства Народного Просвещения“, 1841, XXIX, IV, 37頁以降。

<sup>5</sup> S・A・ゲデオーフ С. А. Гедеонов 『ヴァリヤーギとルーシ』*Варяги и Русь*, I-II 卷（ベテルブルグ, 1876）, 補遺 47 頁〔引用文原文はドイツ語〕。

<sup>6</sup> F・クロイツァー F. Creuzer 『古代諸民族の象徴体系と神話』*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, I-IV 卷（ライプツィヒ, 1810-1812）。

<sup>7†</sup> 引用文原文はフランス語。引き続き引用文も同様。

が *Сварог* [スヴァローグ] という名前の崩れたものとみなした<sup>1</sup>。A・ペトルシェーヴィチはそれをペルシア神話の鳥シムルガ *Simurga* の名前に由来するものと考えた<sup>2</sup>。

グレゴール・クレクもまた語源学者ではなかったが、ホルス *Хорс* について発言した。「周到に考えた結果、最終的にわれわれはフルス *Хръсъ* が土着の起源を持つという説を放棄することができる<sup>3†</sup>。」この名称に関する誤った、古い論証、すなわち、プレイスのペルシア語コル *Khor*、コレシュ *Khoresz*<sup>4†</sup> 起源説、ゲデオーフのギリシア語クーロス *κοῦρος* [少年] 起源説、フセーヴォロド・ミルレル<sup>5</sup> による、ブルガリアに至る文献伝播の途上でロシアに伝わったかもしれないアヴェスター語フヴァレ・クシャエタ *hvare-khsaeta* や新ペルシア語フヴァルシエド *Khvarszed*<sup>6†</sup> 起源説を、古い自説のスラヴ語 *krzesić* [鉄で火打ち石を打って火をおこす] 起源説とともに数え上げ、クレクは借用語であったと推測した。「ともかくもまずイランの影響を第一に考えるべきであろう。」そして彼はホルスを太陽神だと考えるのである。ヤーギチ以前にもプレイスとボジャンスキイ O. M. Бодянский がダージボグとホルスを同一視していた。クレクによればシマルグルとモーコシという名前は「後代の借用と見るべきであって、これらの神々が民衆のものであった時代はまずなかったであろう」。

これらのいずれ劣らぬ馬鹿げた思いつきは、第1章で引用したスペランスキイの論証<sup>7†</sup>と同様、古ロシアの最も明確な証言が全く信頼されなくなったということを証明している。ポーランド史料を退けることによってスラヴ神話を貧弱なものにしてしまった私は、その損失の埋め合わせを、以下のことを証明することによって果たすことにしたい。つまり、これは全くもって自明のことであり、的外れに利口ぶった者がい

<sup>1</sup> A・ビエロフスキ A. Bielowski, 『ポーロヴェツ人に対するイーゴリの遠征 スラヴの長詩』 *Słowo o wyprawie Igora na Polowców. Poemat słowiański* (リヴォフ, 1833)。[この書物はポーランドの詩人・歴史家 A・ビエロフスキ (1806-1876) による『イーゴリ遠征物語』の初めてのポーランド語訳]

<sup>2</sup> A・ペトルシェーヴィチ A. Петрушевич は『イーゴリ遠征物語』刊行者の一人。本文後段を参照。

<sup>3†</sup> 引用文原文はドイツ語。引き続き引用文もすべて同様。

<sup>4†</sup> 綴りはいずれも原文のまま。なお、この説は次の書物で採用されている。L・レチエイエヴィチ L. Leciejewicz 編『古スラヴ人の文化小辞典』 *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa: WP, 1988, 「ホルス」 „Chors” (J・ゴンスソフスキ J. Gąsowski 執筆) の項目を参照。

<sup>5</sup> V・F・ミルレル B. Ф. Миллер 『「イーゴリ遠征物語」についての見解』 *Взгляд на Слово о полку Игореве*, Москва, 1877。

<sup>6†</sup> 綴りはいずれも原文のまま。

<sup>7†</sup> 『SLAVISTIKA』 XIII, 305-306 頁。

た結果退けられただけのことなのだが、疑問の余地のないキエフの神々について語る（ペルーン、ダージボグ、ストリーボグのキエフにおける重要性は何人も疑いを差し挟むことができなかつた）11世紀の古ロシアの情報は、他の神々に関しても最も確かで最も豊富な源泉なのであり、それはただ単に古ロシアの神話に限ってのものではなく、ダージボグ、ホルス、ルギエル、モーコシは全スラヴ人の神々なのであって、ヴラジーミルの神々の名簿には異種族起源のものは何一つとして存在しないのである。しかし、その詳細に立ち至る前に、ロシアの史料に対する私自身の考えを詳しく述べておくことにしたい。

ゴルビーンスキイやアーニチコフとは別のやり方で、われわれはかの名簿が『年代記』のほかのどこでもないまさにその個所に挿入された経緯を説明することにしよう。ロシアの学者たちは、ペテルブルグへの中央集権や「政<sup>フラヴィーテリストヴオ</sup>府」というものが骨の髄までしみ込んでしまっているの、無意識のうちにそうしたものを10世紀にも見出そうとしてしまい、その結果、帝位につく際に神々を、今日の大臣たちのように一新した新「専<sup>サモデルジャーヴィエツ</sup>制君主」がいたのだ、あるいは「裁<sup>フィチ・ボ・セム</sup>可」の命令の下に、キリスト教に対抗して「専<sup>サモデルジャーヴィエ</sup>制政体」の辺境に神々が建立されたのだという、かの思いつきが生まれたのだ。ネストルにはほかの選択ができなかつただけだ。つまり、彼がヴラジーミルの性格を正しく描いたのは、やっと、スヴァトスラヴォヴィチが最終的に政府を掌握し、偶像崇拜のあとすぐに性的放縦へと移行した時になってからのことである。この変化の印象を際立たせるためには、淫蕩な偶像崇拜者ヴラジーミルを、清らかなキリスト教徒、「使徒にも等しい<sup>ラヴノアポストリヌイ</sup>」ヴァシーリイと対比する必要があつたのだ。それ故われわれは、ヴラジーミルがキエフとノヴゴロドにしかじかの時期に彫像を建立したとされる事実の年代にも、また事実そのものにも、いささかの意義も認めない。ペルーンを建立するためにドブリニヤがノヴゴロドに遣わされた<sup>1+</sup>のも、同様に、何ら変わったことを意味するものではない。それはただ、キリスト教の導入のために彼が同じようにノヴゴロドに遣わされたということ<sup>2+</sup>に対応するだけのことなのだ！ さらに忘れてはならないのは、偶像崇拜と性的放縦を描く一節<sup>3+</sup>の後に、ヴァリヤーギの、父と子の受難の物語<sup>4+</sup>が続いていることである。その一節の他なら

<sup>1+</sup> 『原初年代記』980年。

<sup>2+</sup> 同970年。

<sup>3+</sup> 同980年。

<sup>4+</sup> 同983年。

ぬその個所への配置を決定したのは、的確な文学的儉約なのであって、推定年代でもなければ、事実でもない。一方、『年代記』における神々の名称が後代の挿入であるという説を私が認めないのは、『年代記』のテキストが、ありうべきすべての挿入と編纂からなる前代未聞のモザイクに分割されるという、シャーフマトフの思いつきのすべてに、大いなる懐疑の目を向けているからである。彼の言う三回の編纂はあまりにも複雑で荒唐無稽であるために私は信用していないが、しかし彼の言うところに従ってさえも、それらの挿入は11世紀にはすでに現れていたのだから、ここではこれ以上の論争は避けることにしよう。

『イーゴリ遠征物語』については問題はもっと難しい。なるほど、そこでは幸いにも、挿入や編纂に関する問題はないが、そのかわり別の疑問が浮上する。その神話的言い回しは何を意味しているのか？ ロシアの学者たちが異口同音に主張するには、『物語』の理解はかなり進捗しているとのことだが、私はそれをお伽話に類するものだと思っている。1812年に焼失したあの写本を救えるものなら、私は『物語』の（すでに数百にのぼる）蔵書をそっくり<sup>1</sup>喜んで手放してしまうことだろう。というのも、1917年においても『物語』の本質的な難解さは、それが初めて刊行された1800年当時と同様、解明されていないのである。たとえば、ボヤーンとトロヤーン<sup>2</sup>はそもそもの始めからそうであったのと同様に謎のままに、解明には一歩も近づいていない。これらの未解明の難解さにかかわらず、『物語』が本物の古文献であって、再三疑義がはさまれてきたようなオシアン流の捏造ではないことは、16世紀の古ロシアの文献が一度ならず『物語』を引用したり露骨に模倣し、しかも、われらの『物語』テキストの意味を理解できないままひどいミスすら犯してきたという事実が証明している。『ザドンシチナ』*Задонщина*<sup>3</sup>、つまり1380年の『クリコヴォの勝利についての物語』*Слово о Куликовской победе* は、すでに *за шеломянемь* [ザ・シエロミヤネム——丘の陰に] ある（つまり、<sup>シエロミヤ</sup>丘の陰に隠れて見えなくなった）ルーシについてのイーゴリ

<sup>1</sup> 『物語』に関する文献数はその後きわめて増加しているにもかかわらず、この叙事詩の真正性を最終的に決定づけたものはない。『スラヴ古代辞典』の「『イーゴリ遠征物語』」の項目を参照。

<sup>2</sup> ボヤーン *Боян* は『物語』で言及される伝説的な吟遊詩人。トロヤーン *Троян* は『物語』で挙げられる神々のうちの一。

<sup>3</sup> 『ザドンシチナ』は15世紀の物語で、クリコヴォの野でのタタールに対するドミートリイ・ドンスコーイの勝利を描く。そこには、『イーゴリ遠征物語』から借用されたかのような（あるいは逆の）個所がある。

の的確な言い回し<sup>1+</sup>を基にして、за Саломонемь(!)〔ザ・サロモネム——ソロモン(!)の治下に〕あったというおよそありえないルーシを創り出し、また大詩人ボヤーンを<sup>ボヤーン</sup>大貴族に捻じ曲げてしまった。別のもっと興味深い、ほとんどまる一世紀早い引用文を挙げよう。『物語』にはルーシの群雄を引き裂く不和が次のように描かれている。「тогда при Олзе Гориславличи сеяшется и растяшет усобицами, погыбашеть жизнь Даждьбожа внука, въ княжыхъ крамолахъ (розтеркахъ) вечи человекомъ скратишась.<sup>2+</sup>」これを受け売りしたのが羊皮紙に書かれた1307年の『プスコフの使徒行伝』*Псковский апостол*の写生字で、ノヴゴロドをめぐる公たちの戦争についての末尾の注釈に、次のように付記しているのである。「при сихъ князехъ сеяшется и ростяше усобицами, гиняше жизнь наша, в князехъ которы и (въ княжыхъ которыхъ = крамолахъ の誤り) вечи скоротишася человекомъ.<sup>3+</sup>」*Даждьбожа внука*〔ダージボークの裔の〕、つまりルーシの、という「神話的」言い回しを、『使徒行伝』の筆者はまさしく、*наша*〔われらの〕という言い回しに変えているのだ。しかし、これらの神話的な、すなわち異教的な言い回しが、12世紀末のキリスト教徒の口に上ったことを一体どのように理解したらよいのだろうか？

『物語』の何人かの注釈者、たとえばストユーン<sup>4</sup>は、これらを字義通りにとって、詩的な装飾とは決して考えなかった。彼によれば、従士階級に属さないルーシの一般民衆はまだ本当にヴェレスやホルスを信じており、完璧にキリスト教を奉ずるキエフとは反対に、ノヴゴロド・セーヴェルスキイ<sup>5+</sup>のような遠い辺境において異教は保たれていたというのである！しかし『物語』の作者自身は全く読み書きのできない人間だった。А・Петрешевъ А. С. Петрушевич 司祭（『物語』の彼の版、リボフ、1886、21頁を参照）によれば、『物語』の在俗の歌い手は、あらゆる事件がこ

<sup>1+</sup> 『イーゴリ遠征物語』第32節、第47節。なお、この語形は原文のまま。以下も同様。

<sup>2+</sup> 同第64節。「このとき ゴリスラーヴォの子／オレークの代に 国の乱れの／種は播かれて 芽を吹き／ダージボークの 裔なる民の／財宝は涙び／侯たちの 争いに／民の命は縮まった。」同作品からの引用文の翻訳は、固有名詞の表記を含め、木村彰一訳（岩波文庫）による。なお、ブリュクネルは中世ロシア語作品の原文による引用をすべてポーランド語文字表記で行なっている。上記本文はそれをほぼ忠実に、対応するロシア文字に移し替えたものである。以下も同様。

<sup>3+</sup> 「これらの公たちの世に、内紛の種が播かれ、芽を吹き出し、われらの財宝はほろび、公たちの内乱で人の命も短くなった。」

<sup>4</sup> V・ストユーン В. Я. Стоюнин はロシアの学者。1880年没。〔1826-1888。没年は誤り〕

<sup>5+</sup> イーゴリの居城があった。

の世を支配する自然の力の影響下にあるという理由で、ロシアの神話的要素、すなわち自然崇拜を自らの作品の中に持ち込んだのだが、しかしそれは歌い手のロシア民衆的詩的虚構に過ぎない。美しい詩的なイメージがそこから生まれ、われわれはその中にかつての異教的自然観を嗅ぎ付ける。しかし、だからといってキリスト教の否認であるとか二重信仰であるとかの罪を『物語』の作者に着せるべきではない。」それにもかかわらずやはり奇妙なことに、イーゴリがたえず神の裁きと恩寵について「Как бог даст [神が与えたもうた通り]」と述べる『年代記』中の個所とは異なり、『物語』ではイーゴリはどんなに大きな危険に遭おうと、また彼の妻も心底どんなに大きな不安にうち沈もうと、この二人が神の名を呼んだり言及したりすることはない。作者のキリスト教のすべては、神の裁きを逃れることは何人にもできないというボヤーンの言葉<sup>1†</sup>と、囚われの身から救出されたイーゴリが<sup>ビロゴシチャ</sup>塔の聖母に参るという言及<sup>2†</sup>（さらに鐘と朝課に関する冷淡な言及<sup>3†</sup>がある）に尽きるのである。

アーニチコフに従えば（328-342 頁）、異教の臭いのするこうした言い回しをキリスト教徒が大胆に用いることができたのは、異教の神々なるものを、悪霊でも、自然の諸力でもなく、平凡な神話史実説風<sup>エウヘーメロス</sup>に自らの祖先と考えていたからだということになる。前に引用した聖書外典『聖母の地獄めぐり』ではっきり強調されているように（人間の名前が神々の名前に変えられている）、異教の神々とは高名な司令官や、予言者、公、皇帝、売春婦のことにすぎない。ダージボグ<sup>4†</sup>や、ストリボーグ<sup>5†</sup>、ヴェレスの孫<sup>6†</sup>、トロヤーンの地<sup>7†</sup>とは祖先たちのことを言っているのであって、神々のことではないというのだ。この説明に私は同意できない。『物語』でも言及されているホルス<sup>8†</sup>は全くこの説明には当てはまらない。私なら、非常に危険ではあるが、別の説明を試みるところである。かつてゲルマン人の血を引いた従士団と公を前にして、彼らの行為が称えられたのだ。ノルマン詩の技法には隠喩が必要だったのであり、歌い手は馬を陸の舟と呼び、舟を海の駿馬と語り、そしてこれらの隠喩、ケニング<sup>9†</sup>が

<sup>1†</sup> 『イーゴリ遠征物語』第 163 節。

<sup>2†</sup> 同第 213 節。

<sup>3†</sup> 同第 160 節。

<sup>4†</sup> 同第 64 節，第 76 節。

<sup>5†</sup> 同第 48 節。

<sup>6†</sup> 同第 17 節。

<sup>7†</sup> 同第 152 節。

<sup>8†</sup> 同第 159 節。

<sup>9†</sup> 北欧神話等に見られる隠喩表現。

時とともに定着し、この詩の不可欠の道具となったのである。ルーシの、スラヴ人の従士団付き歌い手はこの手本に追随した。自分自身まだ異教徒であった彼は同じような隠喩を用い、神々の名前に言及することができた。従士団の詩にはこの原初的で異教的な習慣が定着し、それを『イーゴリ遠征物語』の作者は模倣した。『物語』の神話的な言い回しは叙事詩的な決まり文句、ルーシ的なケニング、つまり作者が最初から濫用しようともくろみ、実際に濫用したあの「過ぎし昔の／ことばもて<sup>1+</sup>」にすぎず、たとえば、冒頭すぐの、あの全く出来の悪い言い回し「почнемъ {……} повесть сию отъ стараго Владимира до нынешняго Игоря<sup>2+</sup>」にその例が見られるのである。もっとも、作者はそのかみのヴラジーミル（何人かの注釈者が明言している通り、これはルーシをキリスト教化したヴラジーミルであり、後代のモノマフではない）から物語を紡ぎ出したりは全くせず、自分の予告を行為で裏切っている。公たちの賛辞の中で一定の隠喩的言い回しが繰り返されていることは、1209年のムスチスラーフ・ムスチスラーヴィチ Мстислав Мстиславич<sup>3+</sup>を賛美した際の「fortis accipiter [強き鷹] 云々」についてのドウゴシュの引用からも、ロマン公 Роман Мстиславич<sup>4+</sup>を獅子、大山猫、鱷、鷲、野牛に準えた『ヴォルイ二年代記』*Волыньская летопись* 中の比喩からも分かる。キリスト教の神の名前の言及の欠如も叙事詩的、ブイリーナの的（非歴史的、つまり、非民衆的なこの用語を保持しておく）詩の特徴かもしれない。『物語』の作者は明らかに世俗の人間であり、文字文化全体を統べていたのはもっぱら聖職者たちであって、彼らは神とその恩寵に関わる基本的にすべてのことに関わっていたから——ネストルの『年代記』の全く禁欲的な世界観を参照せよ——この世俗の作者は聖職者たちの一面性を故意に否定したのではなかったか？ 『物語』の作者は、聖職者たちが神の指を見出したすべてのものを、人間だけに、つまり、その弱さと勇気、名誉と激情、真実と不正、争いと愛情に、故意に帰したのではなかったか？ これは禁欲一辺倒に対する一種の静かなる反抗、真の異教の時代にまで遡る古い詩歌の伝統に依拠する一種の反抗のごときものだったのではなかったか？ ともかくもそのようなキリスト教に対する無視は偶然ではない。『イーゴリ遠征物語』の人々は、ブイリーナのすべての英雄たちと同様に、ただ自力だけで立ち、自分だけを頼りとしている

<sup>1+</sup> 同第1節。

<sup>2+</sup> 同第6節。「では始めよう／そのかみの ヴラジーミルから／（中略）／いまの世の イーゴリまでの／この物語」

<sup>3+</sup> ロシアの公 (?-1228)。

<sup>4+</sup> ノヴゴロドの公 (?-1205)。



のであり、そこが『年代記』の人々とは異なるのである。

ニーデルレの見解（276 頁と脚注 4）「最初は、上位の階層のみが洗礼を受け——反対に、民衆は長きにわたって、自分たちの昔ながらの土着の神々に忠実なままだった。とはいえ、上位の階層においても後に古い信仰への反作用が現れたことは、最も顕著に『イーゴリ遠征物語』に見て取れ、そこには異教の伝統が自らの神々とともに、いまだに完全な姿で現れている<sup>1</sup>」を、私は全く的外れと考えている。

ではここで最も重要な神話テキストであるネストルの『年代記』と『キリストを愛する者の講話』における挿入について少し述べよう。アカデミー会員シャーフマトフの『最初期のルーシの年代記集成に関する研究』（1908, 139 頁）における根拠のない主張では、「Древнейший свод [最初期の集成]<sup>2</sup>」（ソフィア寺院において 1040 年頃成立したキエフ集成）ではヴラジーミルの偶像崇拜について全く漠然としか述べられておらず、「思うに、最初期の集成は『и постави кумиры на холме вне двора теремнаго [そして丘の上の塔邸の外に偶像を立てた]』という単なる証言にすぎなかった<sup>3+</sup>」（だからこそ、神々を列挙しなかった）とされている。だが、シャーフマトフはこの「思うに」以外には何も根拠を挙げておらず、たとえ 104 節の自分の論証を引用し、そして 104 節ではまた 11 節の論証を引用しているにしても、そうした論証はわれわれの立場にとって何ももたらしはしない。この欠陥に気づいたのがアーニチコフで、彼は「最初期の集成」に神々の列挙が存在しなかったことの立証責任を自ら引き受けたのであるが、しかし彼がそのために呈示した（129 頁以降）唯一の「証拠」とは、『キリストを愛する者の講話』との類推のみであって、『講話』は「最初期の集成」とほぼ同じ時期と場所において成立し、本来の内容ではやはり神々は列挙されておらず、そうした列挙は後代の挿入であり、それ故「最初期の集成」についても同断の理解をすべきだというのである。

類推はまだ論証とはいえないが、しかし私はその類推の根拠そのものを認めない。『キリストを愛する者の講話』における神々の列挙が後代の挿入であるなどは、全く信じがたいからだ。アーニチコフが復元した、この『講話』の最初の内容とされる

<sup>1</sup> 実際に引用が始まるのは 275 頁の「したがって、最初は、上位の階層のみが洗礼を受け」で、この後に割愛された文章がいくつかあり、276 頁の「反対に、民衆は長きにわたって、自分たちの昔ながらの神々、とりわけ自らの父祖の神々に忠実なままだった [.....] へと続く。「とはいえ、上位の階層においても古い信仰への回帰が現れようとしていたことは [.....]」は、276 頁の脚注にある。

<sup>2</sup> 「最初期の集成」とは、ネストルの集成以前のさらに古い集成を指す。

<sup>3+</sup> 引用文原文はロシア語。

テキストは、アーニチコフのテキストであって、「キリストを愛する者」のテキストでは決してない。紙幅が足りぬ故、私はここでアーニチコフと論争することはできないので、「キリストを愛する者」の最初の数語を、写本の内容とアーニチコフの復元によって、引用するにとどめておこう。『講話』は次の言葉で始まる。「Якоже Илия Фезвитянинъ заклавый ерея и жерца идольския числомъ 300 и рече: ревнуя поревновахъ по господе Бозе моимъ, таки и сеи (すなわち、『講話』の表題で名を挙げられた「キリストを愛する者」) не мога терпети крстьянь въ двоеверьи живущихъ<sup>1+</sup>」云々。この一節をアーニチコフは次のように変えてしまった(32-39頁)。「Илья Фезвитянинъ заклавый ерея и жерца идольския числомъ 300, не мога терпети крстьянь въ двоеверьи живущихъ<sup>2+</sup>」云々。このような内容を、私は決して本来の内容とは認めない。そんなものは全く意味を持たない。というのも、エリヤを引きあいに出した<sup>3+</sup>のは、正しき神に仕えることへの彼の情熱を、「キリストを愛する者」の同様の情熱に準えるためでなければならず、そうでなければ、彼がなぜ引き合いに出されたのか全く理解できないだからだ。加えて第二に、二重信仰に生きるキリスト教徒がエリヤには我慢ならなかった、というナンセンスも生じてしまうのだ！確かに、アーニチコフは三頁にわたって、当時の間拔けたちにとって旧約のエリヤをキリスト教の枠型に押しこめることは何の不都合もなかったと立証しようと努めてはいるが、しかし、われわれは写本のテキストを「キリストを愛する者」自身の講話の本来の内容として尊び、一方、論理に反した危険極まる思いつきはアーニチコフ自身のもとに残しておくことにしたい。古ルーシの文献全体の中に、あんなふうには、すなわちあんな脈絡も意味もない歴史的導入部で始まるような『講話』が一つでもあると彼が言うのなら、それを私に見せてほしいものだが、他方、写本のテキストはごく普通の思考と言葉の流れを保ち、いかなる難解さも呈示してはいないのだ。シャーフマトフやバラツ<sup>4</sup>やアーニチコフが標準化し規範化しているルーシの全テキストは、これらの研究者の捏造したものにすぎず、われわれにとって原テキストの代わりとなるものでは決してない。

<sup>1+</sup> 「テシベ人エリヤは300人の異教の司祭や祭司を殺し、自分の神に対し情熱を燃やしたのだと言ったが、まさにそのように、この者も二重信仰に生きるキリスト教徒が我慢ならなかった」

<sup>2+</sup> 「テシベ人エリヤは300人の異教の司祭や祭司を殺し、二重信仰に生きるキリスト教徒が我慢ならなかった」

<sup>3+</sup> 『列王記下』第1章の記述を指す。

<sup>4</sup> G・M・バラツ Г. М. Барац 『ルーシの始まりに関する年代記物語の起源』 *Происхождение летописного сказания о начале Руси*, キエフ, 1913。

本来のテキスト中の多くのことが彼らの気に食わなかったことに対しては、テキストではなく、時代や作者、言葉、文体、出典に責任があるのであって、テキストを変えてしまうのは適当ではない。写本の伝統そのもののが、挿入がなされたと思わせたり、確信させたりするのなら、話は全く別である。

最後に、マララのテキストにおけるスヴァローグやダージボグに関する書き込みについては、どういうことが考えられるだろうか？ ハマルトーロス<sup>1</sup>のものほどは無味乾燥でない修道士のこの『年代記』は、ブルガリア人のもとで翻訳されたのだが、では当時そこで既に（つまりブルガリアにおいて10世紀に）その書き込みはなされたのか？ それを断固否定するのが古代ブルガリア文学の特徴である。なぜなら、古代ブルガリア文学は活気がなく、生彩に欠け、ギリシャ風の型に盲従しており、そこから一歩も踏み出そうとはしなかったのが、ブルガリアの翻訳者にこのような企ての咎を負わせることは困難だからである。古代ブルガリア文学が何一つ見るべき作品を創造しなかったどころか、歴史の記録一つすらないことも忘れてはならない——この文学は民衆の生活に近づくことがかくも少なかったのだ！ 他方、異教の残滓に関して言うなら、それはどれのことなのか？ スラヴの残滓なのか、それとも本来のブルガール族のチュルク・タタール人のそれなのか？ というのも、スラヴ系ブルガリア人は10世紀にはまだチュルク・タタール人の循環周期に従った暦法を用いていたのだから、まさにそのスラヴの神々、つまり発育不全の神々が、ギリシャ語からの翻訳にどうして接触し得たというのか？ ブルガリア文学全体の一体どこに、そのようなほかの例があるというのか？ スヴァローグやダージボグに関する注釈はルーシの地でようやくテキストに登場したのであって、ちょうどそれは、聖書外典の後、そのような注釈がルーシの写本中にようやく現れたのと同様のことなのだ。

ルーシの史料の一般的な意義についていくつかの予備的な指摘が済んだので、詳細に移ることにし、<sup>カ</sup>聖者表そのものにならない、ペルーンから始めることにしよう。



<sup>1</sup> ハマルトーロス Hamartolos, 正確にはゲオールギオス・モナコス Georgios Monachos は9世紀アレクサンドリアの修道士、作中で「ハマルトーロス」すなわち「罪人」と自称した『年代記』の作者。『スラヴ古代辞典』の「ゲオールギオス・モナコス」„Georgios Monachos”の項目を参照。

## 訳者付記

「懷疑主義そのものによってはわれわれは決して何ものも構築しえない。その場に立ち尽くすかわりに、勇気をもって道に、道なき道に乗り出そう」——『スラヴ神話』第1章をブリュクネルはこう締めくくった。史料の正当性を否定したり、あるいはノルマンやイランなどスラヴ圏外からの影響を重視して、原初のスラヴ神話がはたして肥沃であったか疑問視する「懷疑主義」——この強敵への挑戦こそ『スラヴ神話』という著作の基調であり、今回掲載した第2章でもその方向で史料批判が展開される。

ブリュクネル一流の込み入った論法は理解になかなか骨が折れるが、大体の論の流れを追えば以下になるだろう。まず、現存する主要史料のうちポーランドのものは信頼に値せず、扱うべき史料は中世ロシアのものに絞られる（『原初年代記』、『イーゴリ遠征物語』、説教、マララ『年代記』の翻訳等にみられる中世ロシアの書き込み）。わけても中心的位置を占めるべきは、『原初年代記』で挙げられた諸神格（「ネストルの聖者表」）である——こうしたことの概略は前章ですでに言及されており、本章ではアーニチコフやヤーギチらの先行研究における「誤り」や「懷疑主義」が批判され、「ネストルの聖者表」の神々すべてはスラヴ固有であり、原初のスラヴ神話を構成する神格であったことが力説される。章の後半では、他の史料（『イーゴリ遠征物語』など）も含めて、その内容をめぐるいくつかの問題について、かなり大胆な新解釈が示される。

こうしてブリュクネルは、『原初年代記』描く神々が後世の捏造や外来の神格でないことを言明し、それによってスラヴ神話の肥沃を確認し、「懷疑主義」に対する勝利を宣言する。ただし、その根拠は本章では示されず、次章以降、個々の神格をめぐる議論で明らかにすると示唆されるにとどまる。

論調は一貫して戦闘的かつ野心的である。それは、論敵ニーデルレのスタイルを意識したものであろうし（ブリュクネルは前章でこの論敵を「もっぱら他人の判断をあてにすることを余儀なくされ、自らの判断に達することはない」とこきおろしている）、「道なき道に乗り出そう」とする高揚のなせるわざでもあろう。ただ、そうして得られた戦果は今日、かならずしも肯定的に評価されているわけではないようだ。ウルバンチクは、ブリュクネルによる神格スラヴ起源説をその後「是とする者は一人も現れず、非スラヴ、主としてイランに源泉が求められた」、すなわち「懷疑主義」に対するブリュクネルの勝利は幻に過ぎなかったと断じ、むしろニーデルレへの支持を鮮明にしている（『SLAVISTIKA』XII所収「アレクサンデル・ブリュクネルとその神話学の業績」162-164頁）。

しかし、ブリュクネルがかちえた戦果がどの程度であれ、『スラヴ神話』という著作の本質的な重要性はかわらない。ニーデルレの業績が今日の視点から見ていかに正当であっても、それ単独ではあくまでも、整理され秩序立てられた“調理済みの”思考にすぎない。その背後に集積していたはずの、整理の過程でやむなく切り捨てられた思考、採用に至らなかった魅力ある史料解釈——いわば隠された“生の”思考の交錯を、ブリュクネルの論争的な問題提起はあぶりだしてくれている。それゆえに、スラヴ神話学の発展を静的な知識の羅列としてではなく、生きた思考の運動として追おうとする人々にとって、ブリュクネルの『スラヴ神話』は古典としての価値を保ちつづけるにちがいない。（三好 記）