

ルーマニアの農村共同体における

異教的慣行の意義について

——葬送儀礼を中心として——

新 免 光 比 呂

〔論文要旨〕 ルーマニアのいくつかの農村では現在も民衆によって伝統的慣行が維持されている。それらの慣行は、ギリシア正教の影響を多く受けながらも、異教的伝統の存在を示している。支配層のイデオロギーとしてギリシア正教会は、封建領主に保護されると同時にその支配を支え、救済を通じて農民の心性への浸透を図った。第二次大戦後は、ギリシア正教会に代わってマルクス主義が、農村の近代化を図って集団農場化などの政策を強引に行ってきた。だが、大部分の農民は、伝統的な慣行を重んじ、共同体の独自の価値を保持している。それは、たとえば葬送儀礼の過程における様々な慣行の中に見られる。生ける死者であるストリゴイという非キリスト教的な存在は、キリスト教に統合されない共同体の規範の存在を示している。またチャウシュエスクの社会主義政権による伝統的な共同体を解体しようとする試みは挫折した。本稿では、死をめぐる慣行の中の農村共同体の伝統的慣行を支える社会論理と、支配層のイデオロギーに対抗する農村共同体の規範の意義を考察する。

〔キーワード〕 農村共同体、葬送儀礼、死、社会主義イデオロギー、近代化、贈与、心性、ストリゴイ、排除、ギリシア正教

序

一九八九年十二月、ルーマニアのチャウシュエスク政権は崩壊した。それはチャウシュエスク個人崇拜による支配と同

時に、社会主義による近代化政策の挫折をも意味していた。他の東欧諸国同様、第二次大戦後、社会主義国家となったルーマニアでは、計画経済の名のもとに生産が一元化され、また集団化によって農村の近代化が図られてきた。チャウシェスク政権の下では、さらに農村改造計画(sistemizare)によって、伝統的な農村の徹底的な破壊が行われようとしていた。この計画は、各地の農村の住民を新しいコミュニティの集団住宅へと移住させ、経済の効率化を目的としたが、それと同時に伝統的な農村の生活様式を変えようとするものであった。チャウシェスクは、東西対立が厳しい時代から西側資本を導入し工業化を図り、あらゆる機会にその成果を讃えた。ルーマニアがソ連と対立し、中立路線をとるようになったのも、COMECON内での分業政策によるルーマニアの農業国としての位置付けに反対して独自路線をとったことに由来した。工業化に固執するチャウシェスクにとって、ルーマニアの旧態然とした農村は、近代化への大きな障害であった。

たしかにルーマニアには、現在も我々には信じがたいほどの伝統的な生活を残している農村が多く存在する。マスコミヤ交通手段が未発達であるせいであろうが、人々の生活のどこかさと素朴さは、驚くべきものがある。そのような農村の状態は、ルーマニアの歴史的な特殊性に基づくものであるかもしれない。ルーマニア民族の成立は、二世紀のローマ帝国のトラヤヌス帝のダチア征服に始まるといわれる。ローマの影響は、現在も発掘が行われている多くのローマ遺跡や、ルーマニア語がラテン系言語であることから、あきらかである。しかし、ローマ帝国の支配は長くはなく、続く数世紀の間は遊牧民の侵入によって、ルーマニア民族は歴史のなかへと消え、その姿を再び現すのは、十三世紀になってからである。その後、十四世紀にはルーマニア人による国家建設が始まるが、十五世紀には、オスマン・トルコの支配下に入る。トルコによる支配は、他のバルカン諸国とは異なり、ルーマニア人自身による大公選出を認める間接支配であった。このため、他のバルカン諸国が封建的な土地制度をトルコによって破壊されたの

に対して、ルーマニアでは封建的土地所有は近代に至るまで残存し、一九世紀の近代国家建設後も、土地問題が社会的政治的問題であり続けた。その深刻さは、ルーマニアの社会学が、農村の近代化のための農村文化の理解という課題を担って出発したことからもうかがわれる⁽¹⁾。

ところで、そうした農村の歴史を語る場合、キリスト教を無視するわけにはいかない。ルーマニアではギリシア正教が封建領主の手厚い保護をうけ、各地に教会を建て全土に広がっていた。そして農村共同体内の誕生、結婚、死の儀式においても司祭の存在は重要な役割を果たしており、農民の生活に外面的には浸透していた。だが、農村の様々な慣行や伝承のなかには、キリスト教的といたい宗教的な要素も存在している。それ故、キリスト教は農民の内面にどこまで浸透していたか、キリスト教以外の信仰が、農民の生活にどのように影響を与えていたのかも、問う必要があろう。

先に述べたように、近代化を強引にすすめたチャウシェスク政権は個人崇拜を国民に強要し、一族を幹部に据えることで支配を固めていた。その前近代的な権力形態は、社会主義イデオロギーと奇妙な対照をみせている。そしてまた、ルーマニア社会は、贈与を基盤にした人的関係に満ちており、なにごとくコネによって動く社会である。近代ヨーロッパにおいては、キリスト教(特にプロテスタント)が死を通じて絶対的な規範を確立し、古代的な贈与関係をふっつきり、公的観念と秩序を形成してきたといわれるが⁽²⁾、ルーマニアでは、公的観念が欠如しているように思われる。こうした点で、ルーマニアは同じキリスト教国ながらヨーロッパ辺境としての特異性を示している。

こうした前近代的なルーマニア社会の特殊性を理解するためには、伝統的な農村文化の理解が必要である。そのためには農村文化を、一方においては、封建的領主に従属したギリシア正教会との関係で、他方では、社会主義イデオロギーとの関係でとらえなくてはならない。以下の論述においては、二〇世紀初頭の社会学調査の資料からその典型⁽³⁾

的な葬送儀礼の紹介をしつつ、死をめぐる様々な慣行と伝承のなかに、農村共同体における農民の心性と共同体との関係を考察する。

葬儀におけるキリスト的祭儀と異教的慣行

死とは、民衆の日常生活にうがたれた亀裂であり、共同体に特殊な時間と空間を形成する。日常的時間はその流れを止め、共同体は死者を通じて一気に異界に直面する。そうした異界への通路を開く死は、突然のものであってはならない。村人には、死に対して準備する時間が必要である。突然の死を恐れる村人は、自然現象のなかに、なんらかの兆候をさがしだそうとする。ルーマニアでは、死に先立って様々な告知があると信じられていた。たとえば、夜空の星々が、人間の連命を表していると考え、星が流れることを人間の死となぞらえた。また夜、家のなかで床がなると人が亡くなるとか、夜のあいだに歯が抜けたり、奥歯を抜いてそれを後悔する夢をみると、近親者がなくなると考えられた。あるいは、動物による予兆、ふくろうが家の近くでなくこと、犬が吠えること、めんどりがおんどりのようになくことなども死の兆しであるとみなされた⁽⁴⁾。

死者の家は突如生じた危険の中心に位置し、異界からの無秩序な力の侵入を防ぐために、様々な儀式が行われる。そしてまた、死によって生じた非日常的な時間と空間をはっきりと示さねばならない。臨終の瞬間から、死者の妻と娘がその髪をほぐしたり、時計をさかさまにするなど⁽⁵⁾、日常的時間とは異なる時間であることを示すような行為がおこなわれる。

死が訪れた家は、その空間の特殊性を示すものが家に置かれた。たとえば、死者がいるしるしとして、家の外の屋

根の軒にハンカチかネッカチーフなど黒い布切れが掛けられることがどこでも行われた。モルダヴィアには、農家の土間の外に死者を引き出し、家の上に柱を立てる習慣があった。一九世紀の終りに、死者が未婚の若者の場合、教会の塔の中に同様に柱が立てられることもあった。また悲しみのあかしとして、家の前にもみの木か樹木の枝が置かれることもあり、輪形のパンやネッカチーフ、松明など小さな様々な物で飾られていた。この樹木は葬送の行列の先頭を進んで墓地まで運ばれて、埋葬後に参列者に配分された。⁽⁶⁾

死者が家のなかに安置されている三日の間に、蠟燭と花を携えて親戚、友人、知人は故人を偲んで泣くためにやってくる。家に入りながら、彼等は「神が彼を赦してくださいますように」と挨拶し、家の者は「神がおきぎくださいますように」と答える。訪問者は死者に近づき、名前を書き、花を死者の頭の回りに置く。蠟燭をもってきていない者は、死者の胸の上に置かれたイコンの上にお金を置く。

こうした埋葬までの三日間は死の伝染ばかりでなく、死者がストリゴイ（生ける死者⁽⁷⁾）への変身を通して生者に害を与える恐怖に満ちた期間であった。そのために行わねばならないしきたりがあった。その一つは、服を着せられた後、故人は木のベンチの上に足をドアに向けて置かれることであり、また、手のなかにそれによって税関で支払いができるよう小銭をにぎらされることであった。故人のそばには、死者が家の外に出されるまでずっと燃やされる明かりが置かれた。⁽⁸⁾ それは死者が他界への旅で、道に迷わないためと思われる。また死者はけっして一人にはされない。それは不幸の原因ともなるし、そのこと自体が罪であるともなされる。というのも、死者の上を猫や鼠が通ると、家の誰かが死ぬと信じられていたからである。⁽⁹⁾ また、死者が家のなかにいるかぎり、誰も櫛で髪をとかないし、部屋の掃除もしなかった。死者が生じたときから埋葬まで家の掃除をしないのは昔からの習慣となっており、もし掃除をすれば、他の誰かが死ぬと信じられていたからである。こうした習慣は、司祭によって否定されたが、民衆はなおも習

慣を守っていた。また四旬節のときに、家の残り物をそとにだしたら、家畜に悪いことが起きると信じられていた。⁽¹⁹⁾

死者の魂は、死の訪れとともにすみやかに旅立つわけではない。魂は四〇日間、死者が誕生した家の近くにとどまる。昼間は、魂は故人が生きていた間に経験したすべての場所をめぐる。そして晩には、魂は休息するために帰ってくる。魂が休息するために人々は、《魂の家》を用意して、家の梁につりさげた。この魂の家は、四〇日が終ると、蠟燭を三日間見守っていた人に施しとして与えられ、彼らはその中に供えられた食物を食べることができると。

埋葬までの三日間のうちで、通夜は特に興味深い。通夜は死と埋葬の間の二夜、死者の身体を危険な事件や影響から護るために夕べから朝まで続けられる。埋葬までの三日間のなかでも、夜は最も死に対する恐怖が強い時間であり、死の伝染が恐れられる。故人がいる部屋には村から様々な年齢の人間が集まり、夜の闇にたちむかう。この通夜は極端に陽気におこなわれる。通夜のこの陽気な性格は、厳粛な死を通して、死の規範化を図り、民衆を管理しようとする教会には、好意的に受け取られなかった。⁽²⁰⁾

この通夜の場面の特徴をなすのは、変化に富んだ仮面劇であった。それは新年の祝祭や、五月のルサーリの祭りに人々が行う劇と似ていた。このルサーリに行われる儀礼は、一種の死者崇拜としての性格をも示し、通夜での陽気な騒ぎを理解するうえでの良い対照をなしている。⁽²¹⁾

仮面の大多数は誇張した老人の姿をしている。それ故、仮面は「老人」という総称で示されていた。別の人は動物の格好をしたり、男が女に変装したり、悪魔の姿をとったり、司祭の真似さえしたりする。仮面は、陽気な外見をとっている。死の世界を暗示している。しばしば嘘やかにかいやユーモアがとびかう会話を即興でおこなうが、通夜に参加したものは、それを十分にたのしんでいた。音楽が始められる。ダンスは始めゆつくりと始められる。そして叫びを伴って次第に早くなる。最初のうちは悲しみを覚えていた通夜に参加している人々も次第に強く活気づけられ

ていく。仮面はふざけながら踊り、そこに出席した人についての辛らつな冗談を言い、笑いをまきおこす。このダンスの合間に、みんなが参加するゲームが行われる。

こうした陽気な通夜の遊びは、葬儀の文脈のなかでは奇異にみえるが、死を遠ざけるための儀式であり、村という共同体の空間を死から笑いという力を借りて解放するものであると考えられよう。現在では通夜の陽気な騒ぎは徐々に消滅し、その結果として過去において持っていた意味と機能が失われてしまっている。通夜で行われたゲームは、ほとんど現在では行われておらず、その遊びの幾つかが農村の夜の集いのゲームの一部として残っているだけである。⁽¹³⁾

埋葬儀礼はたいてい午後に行われる。死者に接した物は、死の伝染を恐れるために、すべて処理しなければならぬ。家に残るものは、死者の清めに用いた壺を庭に持って出て、それを力一杯に地面になげつけ、粉々にする。そして死者が横たわっていた寝台をおので打ち壊す。死者を入れた棺は家から庭へ引き出される。私たちはかたまって泣きながら歩き始める。まず出発するのは、一二―一四歳の男の子によって運ばれる十字架である。それに続いて教会の旗と松明、パンをのせたテーブル、司祭、棺、参列者である。参列者のなかでは、婦人は手に供物にするめんどりを持ち、他の人は手桶やまた棺の蓋をもつ。すべての参列者は無帽である。多くの農村では、いまだに未婚の若者が亡くなった場合に、婚礼に行くかのように付き添いがつき、かざりたてる習慣がのこっている。そうしたところでは若者の墓の上に樹木を置く習慣も残っている。この基礎には結婚していない若者は、他界で現世に連続する生活を送ることができないという信仰がある。このモチーフは、民間伝承のなかで重要な要素をなしている。⁽¹⁴⁾

墓地への行列の途中で、休息と祈りが行われる。それは他界への旅の過程で通らなければならない関所であると共に、衆には考えられている。葬列は死者の他界への旅のメタファーとなっている。まず家から死者とともにでるときに、祈りが行われる。葬送の途中で十字路にぶつかると、立ち止まって休息と祈りを行う。途中で司祭は立ち止まり、祈

りを捧げ、人々はひざまずく。もし墓地が遠すぎたなら、何度も休息と祈りが行われる。

行列は教会へと入っていく、死者は足を祭壇にむけて、頭を東方に向けて横たえられる。そして、パンを盛ったテーブルを地面に降ろし、その傍らに手桶を置き、めんどりも持って入る。もみの木を伴った担架は外に置かれる。棺の両側には火のついた蠟燭を置く。参列者たちには蠟燭が配られ、それはミサの続く間ずっと火が消えないように注意されていた。棺の端には二つの松明が置かれる。ミサの終わりには、司祭はトイアグ（棒）を取り、それを十字の形にして口づけをする。出席者全員がアイコンとトイアグ（棒）に口づけをする。このトイアグ（棒）は、死者が他界で杖として使うといわれている。両親は死者の手に口づけをする。司祭は菓子とブドウ酒の瓶を取り、それらを高く掲げ、ふりまわす。ミサの後で、菓子、パン、果物は祝福されて、教会に残される。棺、水の入った手桶、めんどりは墓地へと持っていかれる。

墓地での司祭によるミサのあと、棺桶は墓の中に降ろされ、それからその上に赤ブドウ酒がふりかけられ、穀物の粒が撒かれ、金属の貨幣が投げこまれる。出席者全員が土の小さな固まりをそれぞれ手に持ち墓穴の中に投げこむ。それによって死者の生前犯したすべての過ちが許されると考えられていた。⁽¹⁵⁾ 棺が覆われる後で、供物として墓の上に、めんどりや故人の衣服が置かれる。墓の上には大抵木の十字架が置かれる。トランシルヴァニアの幾つかの地方では、十字架の代わりに、木の柱かあるいは石を置く慣習が保存されていた。モルダヴィアでは一九世紀の後半まで、太陽と月がその上に刻まれた石が置かれた。⁽¹⁶⁾

埋葬のときには歌が歌われることがある。その内容は死者に他界への旅を促し、この世との関係を忘れるようにと促すものである。⁽¹⁷⁾ また埋葬にさいして、「嘘つき」という儀礼を行うことがある。それは、棺をもちあげる時に、あたかもそれを離したがないかのように儀礼的に振る舞うものである。あるいはこれとは逆に、意識して死者に暴力

を与えるかのように振る舞うことがある。⁽¹⁸⁾これは相矛盾した行為だが、前者は、死者への愛着をしめして死者の心を慰め、後者は、死者を脅かして現世との執着を断ち切ろうとするもので、ともに死者の他界への移行を期待しておこなわれる。

埋葬の後で、故人の親戚は出席者全員を宴会―供物、もしくは幾つかの地方で呼ばれているように言えばコムンダ―レーへと招かれる。宴会ではこの機会のために特に用意された食物が振る舞われる。それらは地方ごとに異なり、またそれぞれの地方の民衆の祭りの食事と似ている。葬儀の過程でおこなわれる供物は、死者への供物であると同時に、共同体内での財の再分配でもあった。葬儀における散財は、死者の経済力に応じて行われた。⁽¹⁹⁾共同体内での不均等を、葬儀の機会に平準化する付加的な機能をもっていたのである。こうした意味で、葬儀は死を通じて共同体秩序の再活性化をはかる祝祭という性格をもっていた。四〇日目には供物がもう一度行われ、葬送儀礼がこれで終了する。モルダヴィアとムンテニアの幾つかの地方では二〇世紀初頭まで、三、五、七年目のいずれかに死者を掘り出し、ワインで死者の骨を洗い、ミサを行い、もう一度埋葬するという習慣があった。この機会に、最後の供物が行われ、それ以後特定の故人を思い出すための特別な供物をそれ以上は行わない。

一連の葬送儀礼が終わった後も、死者は生者との関係が断ち切られるわけではない。故人の追悼は太古からの伝統によって決められており、様々な形態で維持されている。死者の訪れの日はみなが墓へ行き、墓の世話をし、故人の魂のために供物を捧げる日である。その大きな祭りは年に二回、一日だけの日は年に何度もある。夏の祭りは聖霊降臨祭の日曜日から一週間続く。冬には、四旬節の前の一週間に行われる。ムンテニア、オルテニア、バナート、ブコヴィナで、モーシに死者の追悼が行われる。モーシとは民間信仰に基づくもので、聖人の魂が降臨するキリスト教の祝日の前夜のことをいうが、死者の魂の供物として食物と飲み物が与えられる。モーシは数多くあって、年に何度も

行われる。こうした供物を捧げる日々を通して、生者は他界との境界をなす墓地で、死者は繰り返し生者の世界へとたちかえってくる。

キリスト教会は、農村共同体における死者の日を、教会における死者のためのミサを行い、死者の日をもうけることで吸収しようとしたが、民衆は死者への供物の習慣を守り続けた。すなわち、教会は天国と地獄という死後のイメージを設定することで、民衆が信じた他界観念をとりこもうとしたが、それに失敗したのである。

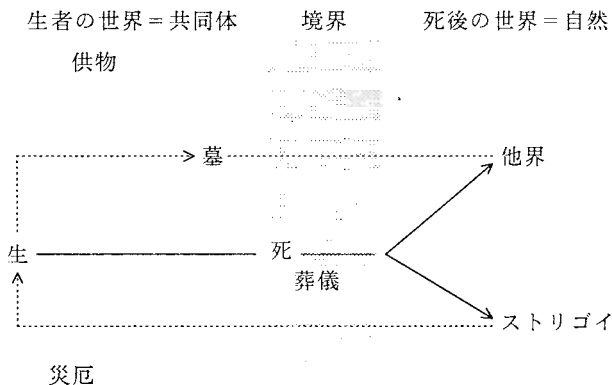
共同体の異教的慣行を支える社会論理としてのストリゴイ

ルーマニアにおける葬儀の過程では、この現世から他界へのすみやかな移行が最も重要であった。葬儀のなかでの民衆がもっとも恐れることは、生者がしきたりをやぶったり、正確に実行しなかった場合に、死者が他界へと移行することに失敗して生者の世界へとたちもどってくることである。正常な移行を完了して他界の住人として住み家を得た死者は恐怖の対象としてではなく、一年のなかの決まった日にもどってくるが、供物を捧げられ親しく迎えらる。しかし、他界への移行に失敗したものは、ストリゴイとして人間をおびやかす、家畜に害を与え、共同体の恐怖の対象となる。他界、ストリゴイ、共同体との関係は、以下のように図示される。葬儀の後、死者は他界への移行を無事に済まし、他界Ⅱあの世に住み家を確保するか、あるいは他界へと至らず現世にとどまり、ストリゴイとなる。

この他界の住民であれストリゴイであれともに、象徴的には、共同体（文化）と対立する混沌（自然）に属する。これは、例えばカルシュの儀礼によって人間が働きかけ、コントロールしようとする自然の恐ろしい力、豊穡をもたらすと同時に病をもたらす両義的な世界である。他界の住民は葬儀の完全な執行によって現世との関係を払拭され、現

世には、年になんどかの死者の日に立ちもどるだけで、共同体に対しては安定した関係を保っている。生者は供物を通じて死者の身を案じ、他界で死者が苦しまぬようにすると同時に死者の力が共同体内に氾濫しないようにコントロールする。それに対して、ストリゴイは葬儀の失敗によって、他界への移行がかなわず、現世にとどまってしまった存在なのである。ストリゴイは、現世にとどまり、共同体に回帰してくるので、生者はその力をコントロールする術をもたず、共同体へ様々な災厄を持ち込む。ところでキリスト教は、このような伝統的な慣行に対して、死者の日や死者のためのミサを設定することで、死後の世界をとりこもうとした。しかし、農民が墓へ供物を捧げるのを妨げることはできなかった。ストリゴイ（生ける死者）は、キリスト教の教義にまったく適合しない存在であり、それは後に述べるような意味で共同体の論理を体現しており、キリスト教の論理に優越した規制力を農村では有していた。ストリゴイを生み出す共同体の論理とは以下のようなものである。ストリゴイは共同体全体の秩序とも関わっていない。

[死者と共同体との関係]



た。死者の生前の異常な態度は、死後の変身の兆候であった。すなわち、残酷さの過剰、暴力の過剰、欲望の過剰、喜びの過剰、食欲の過剰などは、死後の変身の原因であり、兆候であると考えられた。²⁰ これら、共同体の秩序からの逸脱者は、共同体に危機をもたらすとみなされたのである。村という小さな共同体は、その存続をもって最高の価値とする。過度な食欲は、食料の危機を招くし、暴力的な性向は、共同体を暴力の危機へとまきこむ恐れがある。ストリゴイを生みだす言説は、村の秩序維持という機能と密接に関わっている。ストリゴイとは、すなわち、共同体の価値と秩序に対して、自己を統合できない者が共同体から排除されて形成される存在なのである。それ故、ストリゴイはその恐怖を通じて、共同体の伝統的慣行の実行を強化するイデオロギーとして機能している。

民衆文化と支配的イデオロギー

歴史的にみると、ルーマニアにおいて、支配層のイデオロギーの基盤となったのは、キリスト教とマルクス主義であった。マルクス主義の歴史は、第二次大戦後の数十年にすぎないが、宗教の否定を教条としつつも、終末論的構造と未来での理想社会である共産主義社会の到来を待ちのぞむ点で、キリスト教と同様の構造をもっている。

そもそもルーマニアにおけるギリシア正教会は、かつてのビザンツ帝国下の諸ギリシア正教会と同様に、西欧のキリスト教会とは異なる性格をもっていた。西欧では、ローマ教皇の絶対的権威のもとで、かえって世俗権力が自立していったのに対して、ビザンツ帝国では、教会が皇帝を頂点とする中央集権的なヒエラルキーのなかにくみこまれ、世俗権力と教権とが相互補完的關係にあった。キリスト教は本来、強い歴史的終末観をもっていたが、支配的宗教となるにつれて、その終末観を弱めていった。ルーマニアにおいても、ギリシア正教会のその性格は、変わらなかつ

た。その上、ルーマニアにはルネサンスの影響は及ばず、また宗教改革の波も届かず、異端審問の必要性もなかった。したがって、ギリシア正教会は、支配層の文化エリートエリートの宗教として、民衆世界から隔絶した場所に位置していたといえる。そればかりではない。ギリシア正教会は、多くの修道院付属の所領を持ち、封建的領主そのものとして、農民を収奪していたのである。

マルクス主義は、唯物史観にもとづいて未来の千年王国を約束する歴史的終末論をその思想の基礎にしている。現世すなわち今ここにある秩序は、否定し変革すべき対象であり、また、現体制である資本主義は、必然的に崩壊し、社会主義、さらには共産主義社会が到来すると信じられた。ユダヤ・キリスト教に由来する同様の宗教的構造をマルクス主義が持っていることは明らかである。かつまた、本来、個人的終末論すなわち死後の運命についての教説をほとんど持たなかったユダヤ・キリスト教と同じくマルクス主義も、個人の死後については語るべきものを持たなかった。しかし、キリスト教は、民俗化する過程で、異教的な死生観をとりこんでいったが、マルクス主義は、そうした手段も持ちえなかった。

第二次大戦後の社会主義体制下でのルーマニアは、チャウシェスクの極端な近代化計画にみられるように、農村の改造を大きな目的としてきた。チャウシェスク政権下において、宗教界が修道院を中心としていわば閉ざされた世界を形成し、権力との対抗勢力となりえず、むしろ近代化の障害として伝統的な農村文化がその標的とされたことは、いままで述べたような、伝統的慣習に示されているような共同体の社会論理の優越を物語っている。歴史的終末論を根底にもちなながらも、支配的体制となり、未来の共産主義社会という千年王国への永遠の過渡的存在としての社会主義という論理でしか矛盾を処理しえない社会主義イデオロギーは、変革への運動エネルギーを喪失し、封建時代の農村収奪の体制と化した。したがって社会主義イデオロギーは農村共同体の心性に浸透することはなく、農村の集団化

さらには農村改造という農村共同体の徹底的破壊をもってしか共同体の伝統に対抗しえなかった。チャウシエスク政権の崩壊は、ルーマニアの農村共同体の心性に対する支配的イデオロギーの敗北といえるかもしれない。

註

- (1) Harry A. Senn, *Were-Wolf and Vampire in Romania*, New York, 1982, pp. 46—7.
- (2) 阿部謹也「死者の社会史」(社会史研究一九八二年一〇月号)参照。
- (3) H.H. Stahl, *Nereji, un village d'une région archaïque*, Bucaresti, 1939. この著作について補足しておく。調査地となったネレーージュ村は、現首都ブカレストのほぼ東北東一五〇キロに位置する。かつてヴランチャと呼ばれた地方に属する。この調査の項目は、農村の宇宙論、生物的環境、歴史的環境、心理的環境、生活の精神面、経済面、倫理面を始め、農村の管理運営、家族関係までいたる非常に詳細なものとなっており、二〇世紀初頭のルーマニアの農村を知る重要な資料である。
- (4) H.H. Stahl, op. cit., p. 273.
- (5) Ion Vlăduțiu, *Etnografia Românească*, Bucaresti, 1976, p. 407.
- (6) *Ibid.*, p. 408.
- (7) ストリゴイを訳すと魔女あるいは吸血鬼となるが、それでは誤解を招く恐れがある。ストリゴイはドラキュラのように美女の血を求めてさまようわけではない。ストリゴイは人間と家畜に様々ないたずらや害をもたらす人間の形象をとった超自然的な力の表象である。ルーマニアの民間の信仰によると、葬儀での儀礼の失敗によってストリゴイとなる場合と、生きていゝるときから死後ストリゴイになるといわれる場合とがある。(cf. Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, 1986).
- (8) Ion Vlăduțiu, op. cit., p. 408.
- (9) H.H. Stahl, op. cit., p. 290.
- (10) *Ibid.*, p. 291.
- (11) *Ibid.*, p. 293.
- (12) ルサーリは復活祭の五〇日後におなわれる聖霊降臨祭とそれに続く儀礼的期間を意味している。この時期、死者は墓へと

回帰し、生者は供物を捧げて迎える。墓へ供物を捧げ、死者と対話するのは婦人の役目となっている。この期間は死者をもてなす時期であると同時に全ての精霊が日没から夜明けまで活発にうごまわり、悪の力、妖精、悪魔の活動が一年で最も活発になる期間でもある。一時的な禁忌が人々には課せられる。この間、農地で労働すること、身体を洗うこと、家の掃除をすること、木に登ることなどが禁じられる。それを破ると、ルサーリに憑依されて病気になる。この病気に対する唯一の治療はカルシュの儀礼によって行われる。この治療の機能に加えて、儀礼は農夫をルサーリの期間、危険な精霊から守り、また続く一年の豊饒を保証する。カルシュは一連のダンスと呪術的な行為から構成される。ヴァタフと呼ばれる集団の指導者がこれらすべてをとりしきる。ヴァタフが死ぬときには死の床で継承者に直接秘密があかされる秘儀的要素をもっている。最も重要な他の参加者は「へおし」と呼ばれる道化である。彼は儀礼の間、話すことを禁じられ、身振りによって意志をつたえる。彼は滑稽な姿をとり、ヴァタフの否定的存在である。カルシュはその一連の踊りによって、恐怖の対象である自然の力を支配し、あるいは禁忌を破った人間を襲うといわれる病気を治療する。このカルシュの陽気で騒がしい儀礼は、笑いも熱狂によって、ルサーリの恐るべき力をも豊饒へと転換する。(cf. Gaki Kligman, *Catus*, Chicago, 1981).

(13) Ion Viăduțiu, op. cit., 410.

(14) このモチーフを持つ最もルーマニアで有名なバラードが「ミオリツァ」である。この「ミオリツァ」は、ルーマニア全土で収集されているバラードで、ルーマニア国内とユーゴスラヴィアのルーマニア国境寄りの地域あるいはブルガリアのルーマニア国境寄りの地域のルーマニア人の居住地域に限られている点で、「ミオリツァ」はルーマニア人の民族的叙情詩と違ってよきそうである。この民間伝承詩は一八五一年に詩人アレクサンドリによって収集された。アレクサンドリがこの詩を出版して以来、ルーマニア国内では様々な論争が行われてきた。

「ミオリツァ」の内容は次のように要約される。

小さな雌羊が自分の主人の若き牧人に、仲間の羊飼たちが、彼の持つ羊と犬を妬んで牧人を殺すことをきめたと告げる。しかし、この牧人は、自らを守ろうとはせずに、その小さな雌羊に向かって、自分の最後の意思を伝える。自分が子羊たちの近くにおれるように、また自分の飼犬の吠える声が聞こえるように、自分の囲い地に自分を埋葬してくれ、と頼む、そしてまた、枕下には三本の野笛を置いてくれと頼む、風吹けば、風がそれらを鳴らし、子羊たちが、集まってきて、血の涙を注ぐであろう。そして、牧人を探して涙にくれる一人の老婆をみかけたら特に殺害については話さないで、自分は結婚し、この婚礼の夜に一つの星が流れ月と太陽が自分の王冠をもって、そして大きな山やまが自分の僧侶となり、ブナの木々が立会人になっ

たと伝えるようにと子羊に頼む。彼は「天国の一にある、或る美しい国で、この世の許婚者、比類なき女王」と結婚した、とだけ言うようにと。この遺言という形のバラードはポーランドにおいて、羊ではなく馬に託すという内容で存在しているが、ポーランドでは「ルーマニアよりも、その数は少なく、早い時期に歌われなくなったといわれている。(cf. Petru Caraman, *Studii de folclor* 11, Bucuresti, 1988. 及び拙稿「ルーマニア民間伝承シオリッツァにおける牧人の死をめぐる考察」東京大
 学宗教学年報 V 一九八七を参照)。この差異は、カトリックを奉じるポーランドとギリシア正教を奉じるルーマニアの異教
 土着信仰に対する差異と言えるかもしれない。

- (15) Ion Vlăduțiu, op. cit., p. 413.
 (16) Ibid., p. 413.
 (17) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., pp. 46—7.
 (18) Ibid., pp. 46—7.
 (19) H. H. Stahl, op. cit., p. 215.
 (20) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., pp. 48—9.
 (21) Harry A. Senn, op. cit., pp. 220—1.
 (22) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., p. 215.