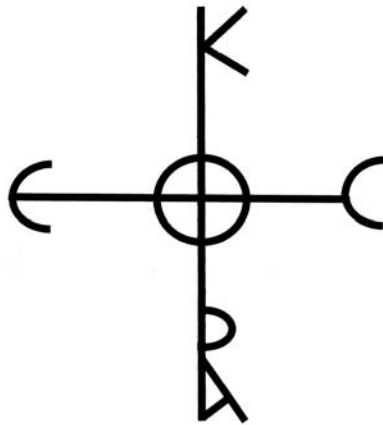


ἔκφρασις

# エクフラシス

ヨーロッパ文化研究



第8号 (2018)

早稲田大学 ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所

## 目次

### 〔エッセイ〕

- 甚野 尚志 歴史家・朝河貫一への旅（一）  
―イェール大学院時代について、Margaret Dimond 宛書簡から 1

### 〔論文〕

- 本庄 有紀 カップパドキア岩窟聖堂におけるエウスタティオスの幻視の変遷 14
- 白川 太郎 ヴィエンヌ公会議とアザーン禁止令  
―規制言説の出現 30
- 高津 秀之 アウクスブルク信仰告白とグスタフ・アドルフ  
―三十年戦争期におけるプロテスタントの挿絵入りビラ 51
- 長尾 天 予言装置としての絵画  
―シュルレアリスムにおけるジョルジョ・デ・キリコ受容の一側面 65

### 〔史料解題・翻訳〕

- 三浦 清美 中世ロシア文学図書館 XIII  
―プスコフの歴史と文学④ 82
- 林 賢治 慣習律の中のアルマリウス (armarius) 108

### 〔書評〕

- 毛塚 実江子 自著を語る：『レオンの「960 年聖書」研究』中央公論美術出版、2017 年 121
- 大塚 将太郎 B・シンメルペニツヒ『ローマ教皇庁の歴史 古代からルネッサンスまで』  
刀水書房、2017 年 124
- 岸田 菜摘 Axel Bayer, Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenlndndische  
Schisma von 1054. 131

|      |     |
|------|-----|
| 発表要旨 | 135 |
| 活動報告 | 149 |
| 投稿規程 | 150 |

表紙のモノグラムは ΕΚΦΡΑΣΙΣ（エクフラシスの中世風表記）の組み合わせ文字です。

## 歴史家・朝河貫一への旅（一）

—— イェール大学院時代について、Margaret Dimond 宛書簡から ——

甚野 尚志

朝河貫一(1873-1948年)は、今年の2018年8月11日で没後70年を迎えるが、現在、彼の歴史学上の業績は再評価すべき時に来ているように思える。朝河は英文の著作『入来文書(The Documents of Iriki)』(1929年)で、日本の封建制を世界に初めて紹介し、マルク・ブロック、オットー・ヒンツェらのヨーロッパの中世史家から高く評価されたことはよく知られている。しかしそれだけでなく、日露戦争の時期にはアメリカで日露対立の原因について講演活動を行い、英文の著作『日露衝突(Russo-Japanese Conflict. Its Causes and Issues)』(1904年)により日露戦争の原因を客観的に分析し、アメリカ人の共感を得ることに成功した。さらには、ポーツマス条約後の日本の軍国主義的な歩みに対しては日本語の著作『日本の禍機』(1909年)で批判した。その後、第二次世界大戦時の日米開戦に際しては、ルーズベルト大統領から天皇宛の親書の草案を作成して開戦阻止を試みている。現在のようなグローバル化の時代にこそ、歴史家・朝河貫一の発したメッセージは再評価する意義があるのではないだろうか。『エクフラシス』で今後、私が書き続けるエッセーは、朝河貫一の生涯と事績についての断片的な紹介になるかもしれないが、言葉に残しておきたいと思う事柄を書くつもりである。

\*\*\*\*\*

### はじめに

朝河貫一は、戊辰戦争を戦った二本松藩士、朝河正澄の息子として1873年に二本松に生まれ、明治維新後、父親の正澄が伊達郡の立子山尋常小学校の校長に赴任してからは立子山に育った。立子山小、川俣の高等小学校を経て、福島市に最初開設された福島県尋常中学に入学するが、朝河が一年生のときに尋常中学は火事で焼け、その後、学校自体が郡山に移転すると、朝河も郡山に下宿し福島尋常中学に通った。朝河が尋常中学時代に英英辞典の暗記した部分を食べその表紙を学校の桜の木の下に埋めたことや、卒業式の答辞を英語で読み、英語教師のイギリス人ハリファックスが「この人を世界は知るであろう」と述べ感嘆したことは有名な逸話である。

朝河はその後、上京して東京専門学校の文学科に三期生として入学し、同時期に出会った横井時雄牧師により洗礼を受け、クリスチャンになった。当時、キリスト教は西洋文明を体現する宗教とみなされ、西洋文明へのあこがれを抱く多くの若者がキリスト教の洗礼を受けている。朝河は東京専門学校を首席で卒業した後、横井の友人であったダートマス大学のタッカー学長から学

費と寄宿費の免除の申し出を受け、また大隈重信や勝海舟の資金援助もあり、1895年12月にアメリカに渡り、ニューハンプシャー州ハノーヴァーにあるダートマス大学で大学生として学び始めた。そして三年半後の1899年6月に優等生として卒業するが、タッカー学長からは、ダートマス大学の歴史学部で東洋史の部門が加えられる予定なので、大学院に進学し学位取得しそこで教えないかという誘いもあり、大学院への進学を決意する。

朝河はイエール大学、ハーヴァード大学、ジョンズ・ホプキンス大学の歴史学部で願書を提出し、イエールとハーヴァードから入学許可と奨学金授与の約束を得たが、結局、イエール大学の大学院に進学することに決める。ハーヴァードではなくイエールを選んだ理由は、イエールの方が彼の望む制度史研究を行っていたからである。朝河はイエールに進学し、歴史学部で『大化改新の研究(The Early Institutional Life of Japan. A Study in the Reform of 645 A.D.)』で博士号を取得し、タッカーの約束通りダートマス大学の講師となり、その後さらにイエール大学の講師から教授となり、歴史学者としてアメリカで終生活動することになった。

### マーガレット・ダイヤモンド (Margaret Dimond) 宛書簡について

ところで、朝河がダートマスの大学生時代とイエールの大学院生時代にどのような生活を送っていたのかについては、彼の日記が残っていないので不明な点が多い。朝河はダートマスの学生時代から日記を付けていたはずだが、彼の死後に残された日記は、1911年から1925年の間と1945年から1948年の間のみのみであり、それ以外の時期の日記は朝河自身が生前に破棄したものと思われる。破棄した理由はよくわからないが、彼の日記が残されていない以上、朝河のアメリカでの学生時代を知る手がかりは彼が出した書簡が主たるものとなる。ただ、朝河のイエール大学大学院生時代については、彼がマーガレット・ダイヤモンドという女性に対して出した百通余りの書簡が残っており、そのなかで詳細にイエールでの学生生活が述べられている。これらの書簡についてはすでにオーシロ・ジョージ氏が紹介しているが<sup>1</sup>、オーシロ氏が書いていない興味深い事実も多く見出されるので、ここではマーガレット・ダイヤモンド宛の書簡から重要だと思われる事実を書き記してみたい。

まず、朝河がマーガレット・ダイヤモンド宛に出した書簡の概要を説明しておこう。マーガレット・ダイヤモンド宛の書簡は現在、福島県立図書館所蔵の朝河貫一発信書簡(D-29-1～111)にあるが、これらの書簡は、マーガレット・ダイヤモンドの死後に遺族が朝河に返したものであった。朝河が彼女の遺族から書簡を返却されたことについては、朝河の1945年12月22日の日記に記載されている。以下に日記の当該部分の翻訳を挙げるが、そこで朝河は、若い頃、新年を迎えるにあたって書いていた「年頭の自戒」の文章を1901年の新年から1905年の新年まで彼女にも写しを送つ

<sup>1</sup> オーシロ・ジョージ「日米史学のパイオニア、朝河貫一の海外留学」朝河貫一研究会編『朝河貫一の世界』早稲田大学出版部、1993年、41-54頁。

ていたこと、そして彼女に送った「年頭の自戒」が、彼女に送った書簡とともに遺族から返還されたことを以下のように述べている。

40年以上も前、私は毎年の新年を迎える日を「決意の日」とし、過ぎ去った年の内面の成長を確認し、開けた年における成長を決意するようにしていた。何回かの新年には、私は尊敬できる友人を招き、我々の人生の諸問題について語りあかし、そうした問題について我々の間での態度を比較した。また私は若い頃には、新年を迎えた日々に毎年の回顧と展望を紙に書いていた。私はそのノートを保存していなかったが、私が深く信頼していたニューハンプシャー州フランクリンに住む故マーガレット・ダイヤモンドには、1901年から1905年のノートの写しを送っていた。彼女は私の手書きのものと彼女の手による写しを保管していた。そして彼女の死後、これらのノートと私が彼女に出した書簡が、遺族により親切にも私のもとに返還された。これらのノートを今ここに私が転写できるのは彼女の生前の忠実な友情によるものである。私は「年頭の自戒」をいつ始めて、いつ止めたのかについては覚えていない。おそらく1900年が最初の年で、1905年の後まもなく多忙な仕事のゆえにそれを書くのを止めた。その代わりに時間のかからない黙想をすることにした。<sup>2</sup>

この日記の記述からもわかるように朝河は、自身が書いた「年頭の自戒」と彼女に送った書簡を彼女の遺族から返還されて初めて、自身の当時の生活を思い出すことができた。つまり、我々が知ることができる朝河のイエール大学院時代の生活は、マーガレット・ダイヤモンドの遺族が朝河の生前に「年頭の自戒」や書簡を返すことがなければ、永遠に知られることはなかったものである。

## マーガレット・ダイヤモンドとの出会いと文通

では、このマーガレット・ダイヤモンドという女性はいかなる人物であったのか。朝河が彼女に出した書簡の内容からは以下のようなことがわかる。彼女は朝河が学んだダートマス大学の近くのニューハンプシャー州フランクリン在住で、その町のおそらく会衆派教会に所属し、Y.M.C.A.の活動などを積極的に行っていた信仰深い女性である。朝河はダートマス大学時代の友人でフランクリンに実家があるアール・イーストマン (Earl Eastman) と彼の恋人デラ (Della) の紹介で知り合ったと述べている [1899年10月6日]。二人が最初に出会ったのは、朝河のダー

<sup>2</sup> 朝河の英文の日記は、イエール大学スターリング図書館所蔵のAsakawa Papers(朝河貫一没後に集成された朝河貫一の文書集成)のBox 5, 6にある。1945年12月22日の記述は、Box 6, Folder 55, p.726にある。なおAsakawa Papersは、60ボックスのうち14ボックスはマイクロフィルム化されており(日記もそのなかに入っている)、日本では東京大学史料編纂所、早稲田大学アジア太平洋資料室が所蔵している。

トマス大学卒業とイエール大学大学院入学の間の時期にあたる 1889 年の夏と思われる。この夏に朝河はフランクリンを二回訪問しているが、そのときに彼女と実際に会ったのだろう。<sup>3</sup> 朝河がフランクリンに行った理由は、彼女が教える教会の日曜学校に出席するためであった。朝河が書簡で「私が無作法な若者であるにもかかわらず、あなたの日曜学校のクラスに受け入れてくれたことを感謝している」[1900 年 2 月 1 日]と書いていることから、ダイヤモンドが教えるフランクリンの教会の日曜学校に朝河が出席し、知り合ったことがわかる。また Asakawa Papers には、朝河が 1889 年にフランクリンの Church Missionary Society で行った講演会のための原稿が残されているが、この講演はおそらく、この夏の二回目のフランクリン訪問時に行ったのではないかと推定される。ただ講演原稿には、朝河自身の書き込みでこの原稿を実際にフランクリンで読み上げたかどうかについては記憶がないと書いてあるので、講演を本当に行ったのかどうかは定かではない。この講演原稿の内容は、明治維新後に国際社会の仲間入りをした日本が、今後、どうしたら西洋世界の人々に理解してもらえるか、という内容であるが、東西文明の相互理解を目指す朝河の意思を見て取ることができて興味深い。<sup>4</sup>

ところでマーガレット・ダイヤモンドは、朝河が Miss Margaret Dimond と書簡で呼びかけていることからわかるように、独身女性であったことは明らかだが、年齢は当時おそらく 50 代ぐらいであったと思われる。理由は、書簡のなかで彼女の母親が 1899 年に 80 歳になったことに触れ、「あなたの母親が 80 歳の誕生日をつつがなく迎えたことを嬉しく思う」と書いていること [1901 年 7 月 13 日]、また、彼女の甥がフィラデルフィアの大学で歯学部の学生で歯科医になろうとしていることが言及されるので [1900 年 1 月 13 日]、50 代ぐらいと考えるのが妥当であろう。

また朝河は、彼女との文通で最後まで一貫して、Miss Margaret Dimond と名字で丁寧に呼びかけ、自身も K.Asakawa と名字でのサインを書簡の末尾に書いている。<sup>5</sup> こうした互いの距離感のある呼びかけや親子ほどの年齢差を考えれば、恋愛関係ではないのは明らかである。書簡ではイエールでの勉学、信仰や教会に関する事柄、社会的、政治的な問題について書かれており、彼女がかなりの教養を身に付けた女性だったことが推察され、おそらく年齢差を超えて理解しあった文通相手だったと思われる。

<sup>3</sup> 朝河は1900年の「年頭の自戒」のなかで、1899年の8月と9月の間に二回フランクリンを訪問したことに言及している（『朝河貫一書簡集』早稲田大学出版部、1990年、731頁、参照）。

<sup>4</sup> Asakawa Papers, Box 7, Folder 58, "Address-untitled (to Church Missionary Society, Franklin, New Hampshire, 1899)".

<sup>5</sup> 朝河は1900年10月28日の書簡で彼女にお互いにファーストネームで呼び合うことを提案し、「あなたが私の名前での呼びかけでMrを付けなければ、私もあなたに形式ばった呼びかけをしないだろう。私の女性の友人には最初に会ったときからまったくMrを付けずに私を呼んでいる人もいる」と書くが、同じ書簡のすぐ後で「あなたをMargaretと宛名で書いてみたい誘惑を感じるが、今まで通りに紳士的に名字で呼ぶ」と最終的にはファーストネームでの呼びかけを思いとどまっている。結局、朝河は彼女をファーストネームで呼ぶことはなかった。

朝河はイエールに落ち着いた 1899 年 10 月から彼女への書簡を書き始めるが、最初はほぼ毎週、自身のイエールでの生活について書き送っている。文通は朝河がイエールでの博士論文を終え、ダートマス大学の講師時代の 1905 年まで続く。最後の書簡は 1905 年 12 月 24 日のもので、ここでは朝河が翌年から日本に一年間帰国することが述べられている。出された書簡の間隔をみると、1904 年 2 月の日露戦争開戦の頃を境に、朝河は書簡を定期的に出すのを止めたことがわかる。開戦直後の 1904 年 2 月 14 日の書簡では、朝河が日露関係についてダートマス大学で講演した際、教室に聴衆が入りきれなくなり、大学の最大の講堂に場所を移しても入りきれず、結局、一週間後にダートマスの町でも講演を行ったことが書かれている。この 2 月 14 日の書簡を最後に約 10 か月の間、朝河は書簡を出していない。次の書簡は 1904 年 12 月 4 日のものである。理由は、朝河が 2 月から毎週のように日露関係について北東部アメリカで講演を行い、また秋には『日露衝突 (Russo-Japanese Conflict. Its Causes and Issues)』を刊行したことから関係があるだろう。すなわち、マーガレット・ダイヤモンド宛に書簡を書く精神的な余裕がなくなったものとみられる。いずれにしても実質的なダイヤモンドとの文通は、日露戦争の開始とともに 1904 年 2 月で終わっているが、これらの書簡には、朝河がイエールで学んだ三年間の生活について様々な事柄が書かれている。以下では、書簡の内容から重要と思われる部分を記しておきたい。

## イエールでの生活

朝河は 1899 年 9 月からイエールで、ダートマス大学の同級生で数学専攻のヒューズ (Hews) と同じアパートに住み大学院生としての生活を始めた。朝河の日常は書簡から知るかぎり、大学の教室と図書館を往復するきわめて単純そのものの生活であった。午前中から午後 4 時までにはほとんど教室か図書館にいて、その後は毎日、散歩と「こん棒振り (club-swinging)」－「ヘラクレス」と呼ばれるこん棒を使った運動－をして、晩にまた勉強し、また朝には水風呂に浸かっていた [1899 年 11 月 12 日]。こうした健康に留意した生活のためか、一度インフルエンザで二週間ベッドに寝ていたが [1901 年 2 月 15 日]、それ以外は、イエールの大学院時代はほとんど健康に生活していた。

書簡のなかでは時折、アメリカ生活の苦労を垣間見ることができる記述に出会う。たとえば、アメリカ人が自分の名前を誰も正確に発音してくれないことを嘆いて次のように書いている。「アメリカに来てから、誰も私を本当の名前で呼んでくれなかった。ダートマスでは、私は六つほどの名前と呼ばれていた。寄宿舍で一番よく呼ばれていた名前は Assie である。また、Asa, Arthur, George, Henry, Harry と呼ばれた。現在でもなおハノーヴァーにいる何人かは、私の名前は Arthur だと思っている」 [1899 年 12 月 9 日]。確かに Kanichi Asakawa という名前は当時のアメリカ人には奇異なものにしか映らなかったろう。アメリカ人が発音できないのは当然だったはずだ。

また、生活のためにウェイターのアルバイトをしていたが、ある時期からは、図書館で日本語

関係の未整理の蔵書のカタログを作成するアルバイトを始める。図書館の仕事については、「それはかなり頭の使う仕事である。古い、忘れられた書物のカタログを作成している。正確な著者名、版、日付、出版地、大きさ、装丁の仕方を確認しなければならない。それらをカードにきれいに書き込まねばならない。ある本にはタイトルも頁もない。本の内容からおおよその日付を確定し、内容から著者も推定しなければならない。私はつねに事典を参照している」と述べ、この仕事よりもレストランのウェイターの方が楽しいアルバイトだと語る[1900年7月13日]。しかし、「まもなくウェイターの仕事辞めるのもっと勉強の時間が取れるだろう」[1900年7月25日]と書いているので、1900年の夏にはウェイターは止めたようだ。

また、イエールのキャンパスでの行事についても詳しく書かれている。大学での行事として何度とも言及されるのが卒業式の際に行われる、ハーヴァードとイエールの間の野球とボートの試合である。ある書簡では試合について興奮気味に書き、「ハーヴァードがイエールを破った。理由はハーヴァードがピッチャーで勝利、イエールのバッティングがよくなかったからだ。試合には多くの観客がいたが、私もその場にいて興奮した。しかしイエールは、ボートレースではハーヴァードに勝った。こちらの方が野球よりもはるかに重要な競技だが、私は出費が高むのでボートレースは見に行かなかった」と述べている[1901年6月29日]。朝河はイエールに在学する日本人とも定期的に会合を開いていた。日本人同士の会合のなかでも、とくに皇太子[大正天皇]の結婚式の日の会合について以下のように詳しく書いている[1900年5月11日]。

昨日は日本の若き皇太子の結婚式の日だった。イエールにいる日本人は昨晚、結婚をお祝した。我々の民族は皇室への愛では心をつにしている。天皇はその政治的権力で絶対であるが、その権力を決して行使することがない。天皇は、議会を通じて表明される国民の意思を認めるのみである。ゆえに天皇は、我々の政治的な長というよりも国民の統一性と愛国心の体現者である。天皇は最下層の民衆にも愛されている。天皇は国民に憲法を与え、我々のために代議制の政体を確立した。皇太子は私よりも数歳若い。皇太子は我々の希望であり、人々に愛されている。

このように書簡で、日本人の皇室への尊敬の念を率直にマーガレット・ダイヤモンドに伝えているが、イエールにいた日本人留学生たちは「紀元節」の2月11日にも会合を開き祝っていた[1900年2月24日]。こうした記述から、日本人の留学生たちにとり皇室は、日本人としてのアイデンティティーを保証する存在とみなされていたことがよくわかる。

## 大学院の授業

書簡にはイエールの大学院の授業についての記述もある。朝河は大学院の一年目に、かなりの数の講義を受講しており、そこには大学院レヴェルのものだけでなく学部レヴェルのものも含まれ

ていた。1899年11月5日の書簡で、以下のように自身の受講科目について詳細に説明している。

まず、ボーン (Edward G. Bourne) 教授の「歴史研究と批判の方法 (Method of Historical Study and Criticism)」を挙げる。この授業は、研究者がいかを一次史料に基づいて歴史を研究すべきかを教示するものであった。これは教科書も用いたが、主として、文書、論文、書物の内容の正しさについて討論する授業であった。この授業で扱った一つの問題として、サミュエル・アダムズ (Samuel Adams) が行ったとされる「アメリカ独立の演説 (Oration on American Independence)」が、実は、あるイギリス人の捏造であることが証明された事例を挙げている。そして、こうしたやり方が、聖書の高等批評 (the higher criticism of the Scriptures) にも本質的に似ていると述べる。またこの授業には7、8人の参加者しかおらず、授業外の勉学も含めて時間とエネルギーを使うが、研究についての方法と批判の習慣を学ぶことができるものだと高く評価している。また、ボーン教授のもう一つの授業「アメリカの国民史 (American National History)」も受講していたが、その授業は独立革命以後の歴史の概説であり、高度な内容ではなかった。ボーン教授個人については、「正確な精神の持ちぬしで、授業はそれほど魅力的でも刺激的でもないが、その正確さは学ぶべきだ。鋭いが善良なまなざしを持っている」と評している。

続いて、サムナー (William G. Sumner) 教授の授業について次のようにいう。サムナーは老人だが、彼の評価は高い。大学者の一人で、大学で最も興味深い講義を行っている。体も声も大きく、講義では命令調で語る。多くの彼の考えはオリジナルなものである。彼は、「社会の科学 (Science of Society)」－内容は人種と社会構造の研究－、「産業組織の開始期 (Beginnings of Industrial Organisations)」、「ルネサンス期の産業革命 (Industrial Revolution in the Renaissance Period)」の講義を行っている。最後のものは中世から近代への変化を制度史的に考察した研究であり、とくに私には関心がある、と。このように朝河はサムナーの授業を絶賛している。

次には、自身の指導教員であったウィリアムズ (Frederick G. Williams) 教授の授業に言及し、ウィリアムズ教授は、「中世と近代のアジア史 (Medieval and Modern Asiatic History)」を教えているが、それとかなり学ぶところが多いもので、彼の父は有名な中国へのミッションであったと述べる。さらに、この年から学長になったハドレー (Arthur T. Hadley) 教授の「経済学 (Economics)」の講義については、それは初学者であろうが専門知識のある者だろうがどの学生にとっても有益であり、彼の経済学は、その出発点と方法で他の経済学者とはまったく異なると述べる。さらに、リチャードソン (Oliver H. Richardson) 教授の「宗教改革から革命までのヨーロッパの歴史 (History of Europe from the Reformation to the Revolution)」と「イングランドの国制史 (Constitutional History of England)」も受講したが、これらはそれほど専門の授業ではないが刺激的で示唆の多いものであった。またリチャードソン教授は自身の親密な相談相手だとも述べている。

一年後の1900年10月6日の書簡では、朝河が二年目に受講した授業について語られているが、そこでは次のように言われる。今年の授業はすべてが大学院のもので、昨年の授業が学部のものも一部含んでいたのとは違う。大学院の授業は刺激的だ。いくつかの大学院の授業は完全に講義

であるが、それよりも興味深いものは「専門演習 (research course)」の授業である、と。そして、「専門演習 (research course)」の授業のやり方について以下のように説明する。

そこでは教授はガイドであって教師ではない。教授は学生を研究がなされるべき方向に導く者である。教授は個々の学生に取り組むべきテーマを与える。学生は通常、オリジナルな史料に向かい、そのテーマを自分自身で研究する。次の授業でそれについて報告する。それに続いてクラスでは討論と批判がある。オリジナルの史料という言葉で私が意味しているものは、テーマを研究するにあたり最初に存在している史料である。後日に書かれたすべての書物は、どんなにすぐれていようが、またオリジナルのものよりも良いものであろうが、二次的なものでありオリジナルではない。たとえば、アメリカの憲法の形成の研究で、後の時代にかかれた歴史家の多くの素晴らしい書物は、どんなにすぐれていようが一次史料ではない。最初に読むべきものは、会議に参加した人々の書簡、日記、記録である。その後、二次文献に行く。オリジナルの史料を扱う際には、その真正さ、著者、日付、状態、価値を決定することが重要である。そのためには教室での報告と議論がとても有益である。

結局、朝河がイエールの大学院で学んだ最も重要な事柄は、上記の記述にあるような歴史学の研究方法であった。それは具体的には、一次史料と二次文献の区別、史料の批判的な分析、教師に盲従しない自立した研究、といった方法である。

1900年10月13日の書簡では、二年目に受講を始めた授業として以下のものが挙げられる。1. アダムズ (George B. Adams) 教授の「中世の制度 (Medieval Institutions)」、2. リチャードソン教授の「テューダー朝のイングランド (England under the Tudors)」、3. ウィーラー (Arthur M. Wheeler) 教授の「1760年以降のイングランド国制史 (English Constitutional History since 1760)」、4. ボーン教授の「革命と内戦との間のアメリカ外交史 (American Diplomatic History between the Revolution and the Civil War)」、5. ウィリアムズ教授の「アジアとアフリカでのヨーロッパの植民地 (European Colonies in Asia and Africa)」。これらの五つの授業はすべて大学院の授業であり、3. が講義で、それ以外は「専門演習 (research course)」であった。さらにゲストとして聴講している授業として、1. アダムズ教授の「イングランド史 (English History)」、2. ウィーラー教授の「1789年以降のヨーロッパ史 (European History since 1789)」、3. シュワーブ (John C. Schwab) 教授の「アメリカ産業史 (American Industrial History)」、4. エメリー (H.C. Emery) 教授の「経済学 (Economics)」、5. シュワーブ教授の「公共財政学 (Public Finance)」を挙げている。この日の書簡には自身の1週間のスケジュールも書かれている。それによれば、午前6時に起床し、朝食前に7時から8時までは独学で中国史を勉強する。8時から8時半に朝食を取り、8時半から9時には新聞を読む。その後は授業に出席し、また授業の準備をする。午後3時から4時には運動をする。午後6時から7時には夕食を取り、午後7時から8時には雑誌論文を読む。午後8時から10時には博士論文の準備を行う。月曜から土曜まで、このスケジュールに従い勉強

に励んでいた。

## コスモポリタンの歴史学の形成

朝河は、イエールの大学院では自身の「大化改新」についての博士論文の研究を進めながら、西洋史を中心に多くの授業を取り、人文・社会科学の知識と歴史学の方法を学んでいた。彼のその後の歴史家としての生涯を考えると、イエールの大学院で様々な時代や地域の歴史を深く学び、とくに西洋の歴史学の方法を習得したことは決定的な重要性をもつ。朝河は、大学院の専門演習 (research course) の授業に出席することで、史料批判の方法や歴史研究の客観性や公平性の原則を学んだ。ある書簡では、歴史学の研究を行うにあたっての態度について次のように語っている。すなわち、歴史上の「真実以上に畏敬すべきものはなく、永続するものはない。真実は個人のものではなく、誰かをひいきしたりしない。私が歴史学の学生として研究するとき、私はどこかの国に所属する市民としてではない。私は虚偽以外の敵をもたない。私は他の人にも同じことを期待している」[1901年5月17日]。

このように朝河は、歴史学には国境がなく、ただ真実を求める学問であることを明確に述べているが、彼の歴史認識は、一定の党派や民族に与しないきわめて冷静で客観的なものであった。ある書簡では、戊辰戦争での二本松藩の敗北と自身の家の困窮も、歴史的にみれば日本の近代化のために役立ったことを次のようにいう。「日本では30年以上前に封建制を破壊する凄惨な内戦があった。私が生まれる前のその戦争で、私の父の財産はすべてなくなり、父の兄弟、義理の父も死んだ。国を動かしたのは下からの精神であり、国家を現在の地位にまで高めたので、この戦争は無駄ではなかった」[1900年7月1日]。またこの当時に勃発したボーア戦争については、「弱い立場で独立を求めて絶望的な戦いしているボーア人には共感以上のものが呼び起こされよう。しかし、よくあることだが、人道的な見方と神の意志とは別のものであり、我々の同情は必ずしも十分な深い思考に基づかないことがある。道徳的な判断を下す前に考えねばならないことがある」と述べ、イギリスの勝利の方が世界の進歩に結び付くことを示唆している[1900年3月15日]。また別の書簡では、イングランドの国制史を学ぶことで、「多くの不幸な状況が大きな幸福のステップになり、多くの悪が人類の進歩にとり重要なものとなることがわかる」と述べている[1899年12月16日]。

また朝河はヨーロッパとアメリカの近現代史のテーマに関して、イエールでの授業で多くの小論文を書いていた。ある書簡では「私は多くのレポートの作成で今忙しい。それらは、『中国人移民の待遇』、『モンロー宣言へのイギリスの関与』、『会衆派教会の起原』、『1831-32年のイギリスの議会改革』などである」[1901年3月9日]と述べているが、このような大学院での勉学があったからこそ、朝河は日露戦争時に日露関係の冷静な分析ができたといえよう。

さらに朝河がイエール大学院時代に、西洋中世史への関心を深めていったことも見落としてはならない。ある書簡では「私は今とくに中世ラテン語を勉強している。この言語は中世史の

研究のカギとなるだけでなく、東洋と西洋、古代と近代の全人類の運命のカギとなる言語である」と述べ、西洋文明の根幹にある中世研究の重要性を強調している。また朝河は、ハインリヒ・ブルンナー (Heinrich Brunner) の封建制の論文をアダムズ教授からの勧めで読んだことにも触れる。「私は今日、一つの古典的な歴史学の文献を読んだ。それはハインリヒ・ブルンナーの騎士の奉仕に関する論文であり、ドイツ語で 38 頁あるが、そこには深い学識と鋭い知性を感じられる。アダムズ教授がこの論文について、彼が知るかぎりで最高のものだと言ったのも当然である。この論文を読めば、自分がいかに歴史研究とは何かを知らずにいたことがわかる。それほど論文である」[1902 年 5 月 18 日]。また、1899 年の自身の冬休みの読書として、西洋中世史の文献 (Weizen, "Siedlungen und Agrarwesen", Sohm, "Institutes of Roman Law", Maitland, "Doomesday Book and Beyond") を読む予定であることも述べている [1899 年 12 月 22 日]。さらには、メイトランド (Frederick W. Maitland) が翻訳したギールケ (Otto von Gierke) の『中世の政治思想 (Political Theories in the Middle Age)』を購入して読み感激し、「この著者と翻訳者は近代国家システムを中世ヨーロッパから跡付けようと試みている。古代と近代との接続が説得的な仕方では提示されている。著者は中世の法学者と教会法学者によるラテン語史料の多くの参照を行っている」[1901 年 7 月 13 日] と語る。

## キリスト教への態度

文通相手のマーガレット・ダイヤモンドが敬虔なクリスチャンだったこともあり、書簡ではキリスト教の問題も重要なテーマとなっていた。とくに朝河がイエールで出会ったマンガー (Munger) 博士についての記述は興味深い。マンガー博士はイエールの会衆派教会の牧師であったが、彼は、20 世紀のキリスト教はキリスト自身の実際の教えに近づかねばならないとともに、進化の新しい理念も受け入れて修正されねばならないと考えていた [1899 年 12 月 2 日]。朝河はマンガー博士の自宅を訪れ、直接対話し感化された。朝河のキリスト教への態度もマンガー博士との接触のなかで、現状の社会の進歩に適合した宗教思想としてキリスト教を理解しようとする方法に向かったようにみえる。

朝河はイエール大学院在学中に、コネチカット州ハートフォード (Hartford) にある会衆派教会の牧師養成神学校である Hartford Theological Seminary を訪問したこともあった。1904 年 4 月 13 日の書簡で、そこでの印象を次のように述べる。「ここは別世界だ。そして狭い世界である。建物は一つしかなく、12 人の教授と約 70 人の学生がいる。彼らは皆、一定の定まった方向でのみ考えることを期待されている。人間知性の他の方向性での活動は、ここでは見る機会がほとんどない。彼らは皆、この一つの建物に住み、聖歌を歌い、礼拝し、食事をする。ある者たちは優れているが、ここでの教育や環境に不満な者もいる」と述べ、ここでの信仰の自由のなさを指摘する。さらに朝河は同じ書簡で、キリストの贖罪という根本観念を字義通りに解釈することにも疑義を呈し、「すべてのキリスト教徒は、キリストが神の子でありながら世界の罪のために受難

したという教義に同意するのだろうか。この教義は寓話的な意味をもち、歴史上、多くの寄与をしてきたが、19世紀の人間にとり、神が他の人間を救うために一人の人間を殺したと信じることができるとは私には思えない」と述べ、キリストの十字架上の死について、それをあくまで教義上の寓話として理解すべきだという考えを述べる。

またマーガレット・ダイヤモンドが新島襄の伝記を読んでいることを知り、朝河は1900年3月8日の書簡で、新島襄について次のようにいう。「新島は我が国のために多くのことを行った人物だが、彼の研究方法、宗教的な教義、彼の仕事の理念は今や時代遅れである。何よりも私が嘆くのは、彼がその仕事を始めるにあたり、外国人の資金によって始めたことである。それは深刻な誤りであった。その結果、彼の学校は時代遅れとなった。もう一つの新島の誤りは、彼の学生の多くが彼のやり方を信じて、アメリカの慈善団体の資金によりアメリカで勉学し、日本でもミッション活動をアメリカの資金で行ったことである」。朝河は新島が外国人の資金により、その事業を行っていたことを痛烈に批判している。この記述からは、朝河が考える日本人のクリスチャンのあるべき姿がよく見て取れる。

## 博士論文の完成からダートマスの講師へ

朝河は書簡のなかで、博士論文の内容についてはほとんど触れていない。おそらく、マーガレット・ダイヤモンドに「大化改新」の内容を語っても理解してもらえないと考えたからであろう。朝河は歴史学の分析の方法はイエールの大学院で学んだことは明らかであるが、博士論文での史料の読解や史料批判については、ほぼ誰の指導も受けず独力で行ったはずである。書簡のなかで博士論文に言及する箇所がきわめて少ないのは当然なことだが、ある書簡で朝河は、博士論文を簡潔にまとめる努力をしていることを以下のように述べる。「私は今、博士論文を書いている。200頁以上は書き終えている。そして現在、第三章に取り組んでいる。さらに三つの章を書く予定だが、最も長い章は今、書き終えた。全体がどの程度の長さになるのかはわからない。しかし300頁は超えないようにするつもりである」[1902年3月19日]。

結局、提出した博士論文は好意的に評価され、1902年6月に博士号が授与される。その後、9月から朝河はハノーヴァーでダートマス大学の講師となるが、イエール大学からは博士論文を刊行するためのハドレー奨学金が授与され、博士論文は改訂を行った後、1903年に出版された。その後に朝河を待ち受けていたのが日露戦争であった。朝河はダートマス大学で東洋史を教えていたこともあり、周囲から日露関係についての講演を期待されるようになる。日露戦争勃発直後の1904年2月14日の書簡では、日露戦争のニュースを聞いたがっている学生のために講演を行ったことが、以下のように言われる。

学生たちが戦争のニュースを開きたがっている。私は先週の金曜日に、翌土曜日の晩に私がロシアと日本の状況について講演する旨のポスターを貼ることを許された。だが私は百人も

入らない教室を取った。皆からもっと大きな教室を使うように示唆されたが断った。私自身が企画したことで、大群衆に話すのは適切ではないと思ったからだ。本当に興味がある人だけに聴衆を限定するため、参加できるのは関心ある学生のみとし、教員や女性はお断りと周知した。また講演は2時間半とした。だが、これらの予防措置は意味がなかった。昨晚、講演を行う建物に着いたとき、教室だけでなくそこに至る階段にも学生や教員であふれかえっていた。彼らに説得され、カレッジの最大の講堂に移ることにした。人々はものすごい勢いでその場所へと駆け込んだ。だが多すぎて、全員が中に入ることはできなかった。人々は椅子を持ち込むか、立ったまま聞いていた。おそらく学生全員がそこに参加していた。私は1時間以上、戦争の意義と原因について愛国者の視点からではなく、一人の研究者の視点から説明しようとした。私はこの町でもう一度、講堂に入れなかった人や公衆のために講演をしなければならない。またこの後、他の町にも講演で呼ばれている。私の仕事が大変な状況にならないかぎり、戦争の意義を知らせる講演の機会を引き受けるつもりだ。

この後の時期、ダイヤモンド宛の書簡は半年以上途絶える。次の書簡は12月4日のものである。この長い文通のブランクは、明らかに朝河の生活が日露戦争で激変したことを示している。朝河は夏までの間に日露関係についてアメリカで約20回の講演を行っている。<sup>6</sup>そして11月には英文の著書『日露衝突』を刊行した。長いブランク後の1904年12月4日の書簡では『日露衝突』のことが触れられている。「私の書物（『日露衝突』）は現在販売中で、アメリカとヨーロッパで広く読まれることを期待している。――あなたは私の本の書評をいくつかは見たであろう。しかしこれまでのところ、学問的な立場からの書評はない。私がそこから学ぶものがある書評もない。どの書評も私の論述の方法については触れていない」と述べ、自分の本が必ずしも正確な評価を受けていないことへの苛立ちが窺える。1905年に出した書簡も全部で6通と数少ないが、最後の書簡は1905年12月24日のクリスマスの挨拶で、「私は日本に帰国することを考えている。1月22日に出発し2月16日に着く予定だ。今その準備をしている。おそらくアメリカへの帰国は1年後になるだろう。出発前にチャンスがあれば一度お会いしたい」と述べる。そして、この書簡をもってマーガレット・ダイヤモンドとの文通は終わる。

## おわりに

マーガレット・ダイヤモンド宛書簡から知りうる事実とは、以上述べたものだけではないが、ここで紹介した事柄からだけでも朝河の歴史研究がいかにイエール大学院時代に深まったのかを理解することができよう。彼が博士論文として『大化改新の研究』という画期的な著作を書くことができた背景には、イエールの大学院で歴史学の方法について十分に学んだことがある。また書簡か

<sup>6</sup> 「年頭の自戒1905年」（『朝河貫一書簡集』早稲田大学出版部、1990年、751頁、参照）。

らは、朝河の知的な関心が多岐にわたっており、歴史学のみならず社会科学、キリスト教、同時代の国際関係など広範なものだったことがわかる。日露戦争勃発後に毎週のように講演活動を行い、日露衝突の原因についての書物を出版できた理由は、まさに彼がイエール大学院時代に研究者としての分析能力を身に付けたからといえる。

朝河は日露戦争に際して、ロシアの植民地拡大の野心を批判し、日本が国際的な正義の側に立っていることを主張したが、ポーツマス条約後、日本は大陸での植民地拡大の道を歩むことになった。彼が日露戦争時にアメリカで行った主張は、まさに日露戦争後の日本により裏切られたといつてよい。その思いから朝河は、日本語での唯一の著作となる『日本の禍機』を1909年に出版することになる。そして研究者としては、次第に日本と西欧の比較封建制の問題に取り組むようになった。朝河は1910年代に多くの比較封建制の論文を書き、1929年に出版された『入来文書』では、日本における封建制の存在を世界に向けて紹介するとともに「論点の要約」の部分では日欧の封建制を比較し、日本と西欧の封建制の類似と相違を明晰に論じた。

朝河の歴史家としての生涯を考えると、彼が本格的に日欧の比較封建制についての構想を抱くようになったのはイエールの大学院時代であり、何よりイエールで生涯の恩師となる中世史家のアダムズ教授と出会ったことが大きい。この後の朝河の比較封建制史家としての活躍については、また稿を改めて論じたいが、いずれにしても朝河のイエール大学院時代は、その後の研究の方向性が定まっていった点で決定的に重要な時代であった。その意味で、朝河の歴史学者としての自己形成過程を知ることができるマーガレット・ダイヤモンド宛の書簡は、史料的な価値がきわめて高いものといえる。

## カッパドキア岩窟聖堂におけるエウスタティオスの幻視の変遷

本庄 有紀

### 序

本論は、カッパドキアにおいて筆者が新たに発見した岩窟聖堂に描かれた騎馬人物像を、絵画様式によって同定しつつ、その図像の変遷を明らかにし、同聖堂の年代を比定することを目指すものである<sup>1</sup>。

トルコのアナトリア高原中央部に位置するカッパドキアは、ネヴシェヒル、アクサライ、ニーデ、カイセリ、クルシェヒルを含めた地域を指す。エルジェス山やハサン山などの火山によって形成された凝灰岩層をもつカッパドキアは、長い年月をかけて侵食され、キノコや尖塔の形をした奇岩が林立する地となっており、そうした地形の中に修道生活を目的とした数多の岩窟聖堂が掘削された。同地での修道生活は、4世紀にケサリア（現カイセリ）にカッパドキアの三教父が現れ、その一人バシリオスが東方キリスト教の修道生活を律するための規則『修道士大規定』<sup>2</sup>を著し、共住修道制の礎を築いたことに端を発する。その後中期ビザンティン期（9世紀～12世紀）の修道文化の興隆を経て、現在1500以上の岩窟聖堂が残り、そのうち250強の聖堂に壁画が残存している。カッパドキアには、726年から843年のイコノクラスム（聖像破壊運動）以前の作例も含め、中期ビザンティンの作例が多数確認できるため、ビザンティン美術研究にとって当時のキリスト教美術の変遷をたどるための重要な資料を残す地域である。

カッパドキアのキリスト教聖堂の研究は1916年にフランス人イエズス会士ギョーム・ド・ジェルフアニオン神父 Guillaume de Jerphanion に始まった。彼は、ネヴシェヒルのギョレメ渓谷を中心としたカッパドキアの東側の地域を踏査し、発見した聖堂をすべてナンバリングし、二巻四分冊でそれを体系的にまとめた<sup>3</sup>。そして修道文化が栄えた中期ビザンティン期を、6世紀～9世

<sup>1</sup> 本稿は東方キリスト教研究会・関西ビザンツ研究会（2016年10月29日、於京都大学）と日本ビザンツ学会第15回大会（2017年3月29日、於大阪市立大学）で行った報告、金沢大学に提出した卒業論文を加筆修正したものである。関係者各位にこの場を借りて感謝の意を表したい。

<sup>2</sup> 桑原直己訳「バシリウス 修道士大規定」上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』平凡社、1992年、171-280頁。

<sup>3</sup> Jerphanion (1925-1942).

紀後半の初期、9世紀末～10世紀前半のアルカイック期<sup>4</sup>、10世紀後半の過渡期<sup>5</sup>、11世紀の盛期、12世紀～13世紀の末期に区分した。これによって彼は、カッパドキア研究の礎を成すこととなる。

ジェルファニオン以降、彼の研究を引き継いだニコール及びミシェル・ティエリー夫妻 *Nicolas & Michel Thierry* は、1960年代にウフララ溪谷のカッパドキアの西側地域、ギョレメ溪谷の北に位置するアクテペ周辺のギュリュ・デレ（バラの谷）やクズル・チュクル（赤い谷）などを踏査し、発見した聖堂をジェルファニオンの扱ったそれと合わせて体系化した<sup>6</sup>。ルチアーノ・ジョヴァンニ *Luciano Giovanni* は既存の研究で知られた聖堂を網羅的に収集し、等高線付きの地図上に黒点で記した<sup>7</sup>。こうした調査と同時に、マルセル・レストレ *Marcell Restle* などの多角的な研究によって、ジェルファニオンの設定した聖堂の制作年代に異見が唱えられ始める<sup>8</sup>。ニコール・ティエリーに師事したカトリーヌ・ジョリヴェ＝レヴィ *Catherine Jolivet-Lévy* は、壁画を伴うカッパドキアの全聖堂のアプシスを網羅的に扱った<sup>9</sup>。現在確認されている壁画を伴う250強の聖堂は、ほとんどがティエリーとジョリヴェ＝レヴィによって網羅的にまとめられたものである。2000年代に入るとカッパドキアの聖堂研究の基礎的な部分は凡そ進められ、現在の研究はナタリア・テテリャトニコフ *Natalia B. Teteriatnikov* による文学史からの聖堂各部の機能の裏付けなど、細分化の傾向にある<sup>10</sup>。

本論で論じる聖堂は、アクサライから南東へ約40kmに位置するウフララ溪谷に存在する。ウフララ溪谷はハサン山から噴出した玄武岩や安山岩が割れて陥没したことで形成された地帯であり、約14kmに渡る100～150mのほぼ垂直の崖の両岸に約20の岩窟聖堂が確認されている。これらの位置を記したジョヴァンニの地図（図1）は、聖堂の概ね正確な位置を黒点で示しているが、地図の縮尺に比して黒点が大きいため正確な位置が把握できない。また同地は比較的湿潤で、谷底には夏でも水が流れ、灌木や高木が生い茂る環境となっており、これらが聖堂踏査を困難にしている。岩窟を探そうにも、生い茂る背丈以上の灌木や高木によって見通しが悪く、崖に近付こうにも、乾燥地特有の非常に鋭い棘をもった植物や、崖から崩れ落ちた岩石が行く手を阻むのである。また主要な聖堂にしか道標や案内板の類が設けられておらず、設置されていたとしても示す所が分かりづらいことも一因となっている。そのため、同地区には未発見の聖堂は少な

<sup>4</sup> Cormack (1967), pp. 21-22 は、銘文によって11世紀に建立したと特定できる3つの聖堂—ソーアナルのアギア・バルバラ聖堂（1006年もしくは1021年）、カラバシュ・キリセ（1060年9月～1061年8月）、ベリスルマのディレクリ・キリセ（976年～1025年）を、図像選択と絵画様式からアルカイック・グループに含め、アルカイック期の下限を11世紀に修正した。

<sup>5</sup> Kostof (1972) によって追加される。

<sup>6</sup> Thierry (1983, 1994).

<sup>7</sup> Giovanni (1971).

<sup>8</sup> Restle (1969).

<sup>9</sup> Jolivet-Lévy (1991B); Jolivet-Lévy (2015).

<sup>10</sup> Teteriatnikov (1996).

くないと推察される<sup>11</sup>。

筆者は2016年2月24日に同地で壁画の残る聖堂を発見した<sup>12</sup>。その壁画の一つをエウスタティオスの騎馬像と同定したが、ジェルファニオンの研究においても、そしてティエリー<sup>13</sup>やジョリヴェ＝レヴィ<sup>14</sup>のエウスタティオスに関する研究においても、同聖堂についての言及はなされておらず、また2017年の再調査の際にウフララ溪谷の博物館職員や同地出身の政府公認ガイドに確認しても同聖堂は把握されていなかった。

本論では、はじめに未報告聖堂に描かれる騎馬人物像を同定する。その上でカッパドキアにおけるエウスタティオス図像の変遷から未報告聖堂の年代を比定することを目指す。具体的には、先行研究を参照しつつ、カッパドキアにおいてエウスタティオス像が残存する聖堂を年代順に列挙し、エウスタティオス像の図像の変遷を把握する。次いで未報告聖堂の絵画様式とカッパドキアの編年を比較し年代比定を行うものとする。ジョリヴェ＝レヴィはそれ以前に提唱されたすべての聖堂の制作年代をまとめており、その年代比定には議論の余地があるが<sup>15</sup>、筆者はここでは基本的にジェルファニオンの提唱した時代区分に準拠し、ティエリーやジョリヴェ＝レヴィらの唱える制作年代を採用する。

## 1 聖堂の記述

未報告聖堂はウフララ溪谷の西岸にあり、北緯38度15分17.4秒、東経34度18分05.5秒(38°15'17.4"N, 34°18'05.5"E)<sup>16</sup>に位置する。平面図(図2)において斜線が密な部分は岩盤を表し、疎らな部分は岩盤が崩れていることを示す。聖堂内は全体的に土砂が堆積しており、床面を見ることはできない。聖堂はまず単廊式の空間が三つ連なり、西の奥にニッチがある。中央の空間(以下Ⅰとする)は南側に空間が張り出しており、Ⅰの北側にはさらに単廊式の空間(以下Ⅱとする)が広がっている。Ⅰは天井の高さが約190cmであるのに対し、Ⅱ側は極端低く約100cmほどである。またⅡはⅠに比べ砂の量が多い。Ⅱの東側が特にひどく、場所によっては砂に埋もれて30cm程の高さしかない。東側は岩が崩れている。Ⅱを西へ行くと立ち上がれる高さになり、通路が現れる。これは平面図bの真上にある小部屋までつながっている。小部屋は幅80cm、高さ180cm、奥行

<sup>11</sup> 武田一文(2015)、40頁。

<sup>12</sup> 同聖堂は筆者が金沢大学の菅原裕文准教授が率いる調査隊に参加した際に発見した。観光用に整備された歩道をはずれ、溪谷の西側の崖沿いにあるエスキ・パジャ・キリセを探していた途中のことである。発見当初は聖堂内部を確認し、壁画の残る部分を撮影するに留まったが、2017年9月に再調査を行った。

<sup>13</sup> Thierry (1991)。

<sup>14</sup> Joliet-Lévy (1991A), pp. 106-109; Joliet-Lévy (1991B), pp. 15-26 et passim; Joliet-Lévy (2015), pp. 39-41, 127-133, 169-173, 190-192, 197-200, 287-288。

<sup>15</sup> Joliet-Lévy (1991B)。

<sup>16</sup> 十進法では、北緯38.254829度、東経34.301517度。

200cm ほどの空間で、奥は半円形に近い形をしている。また、I の東側の現在入口になっている部分は、岩盤が崩れてしまっており、辛うじてその形を残している状態である（図 3）。入口部分にも土砂が堆積しており、聖堂の内外では高低差がある。

平面図の a、b、c にのみ壁画が残っており、a の漆喰部分に描かれた図像（図 4a-b）は、左端では赤く塗られた馬が右を向き、馬上には白い鞍にまたがる人物が馬の大きさに対しやや小さめに描かれている。その右手には槍を持ち、左手は手綱を握っている。馬の前方には動物が描かれている。

騎馬聖人として描かれることのある人物には、三名の名を挙げることができる。竜退治の伝説をもつゲオルギオスとテオドロス、そして狩猟の最中に鹿を追いかけて、その枝角の間に神を幻視したエウスタティオスである。ゲオルギオスとテオドロスは通常、単体あるいは二人で向かい合って馬に乗り、手に槍を持ち、足元には竜が描かれる。例えばソーアナル溪谷にあるユランル・キリセのテオドロスは足元に、細長くうねる体に沿うように無数の点が規則正しく並ぶ竜を伴う。この無数の点は竜の鱗を表している。あるいは、ギュルシェヒルにあるカルシュ・キリセのゲオルギオスとテオドロスの足元の竜は、細長い体を複雑に絡め、その表面には鱗が描かれている。

ひるがえって、平面図 a の動物は、黄色く形を作った上に、赤い線が何本も入れられている。ユランル・キリセやカルシュ・キリセの竜と比較しても、その体形や赤い模様が、竜やその鱗には見えない。これは哺乳類であり、赤い線は体毛を表していると考えられる。騎馬聖人の中で哺乳類と関係するのは、狩猟中のエウスタティオスのみであり、そしてエウスタティオスとともに描かれる動物と言え、鹿もしくは猟犬である。これが猟犬であるという可能性は否定できないが、筆者はこれを、右の方に体を向けながら、頭のみ背後を振り返る鹿と考える。頭部から頸部に当たる部分が大きく欠損しているため、通例鹿の枝角に描かれる神を表す十字架を確認することはできないが、振り返る鹿の頭部に当たる部分から枝角を片方伺うことはできる。筆者がこれを鹿と同定するのは、エウスタティオスを振り返る鹿は、カッパドキアにおいてよく見られる図像であり、また一方そのような姿勢をとる猟犬の図像が認められないためである。

エウスタティオスの隣にあるニッチの中には、上部と右部は欠損しているが、十字架が描かれている。この十字架は赤と黄色で塗られ、先端部分は幅広になっている。各角には丸い装飾が施され、さらに十字架の下端には逆三角形の装飾も窺うことができる。そしてこれらを囲むように、十字架の下半分に赤と黄色の線が走っている。

## 2 カッパドキアのエウスタティオスの幻視図

エウスタティオスは、2 世紀に生きたとされるキリスト教の殉教者である。彼はローマのトラヤヌス帝（在位 98-117）の最高司令官であったプラキドスという人物で、非キリスト教徒であったが、喜捨や施しに熱心であったためにキリストを幻視する。プラキドスが狩りに出かけた際に、群れの中のひときわ大きく美しい鹿を見つけ追いかけると、鹿は切り立った崖の頂上に駆け

のぼって行った。その鹿の角の間には聖十字架があり、そこにキリストのイメージを見たプラキドスに、次のように啓示が与えられた。「プラキドス、そなたはなぜ私を迫害するのだ。そなたのために私は近づき、この生き物によりそなたに見られた。私はイエス・キリスト、それと知らずにそなたが敬う者である。そなたが嘆願者に対してなした善き行いは私の前にあり、私はこの牡鹿を通して自らをそなたに示すためにやってきた。その見返りに、私はそなたを生きたまま捕まえ、我が愛情溢れる思いやりの網に捕らえた。その善き行いにより親愛なる者を命なく愚かしい不浄な悪魔や偶像の奴隷としておくのは正しきことではない。それゆえ、そなたが見ているように、私はこのような姿で地上に降り来たりて、人類を救わんとするのだ」<sup>17</sup>。

主の言葉を授かったプラキドスは改宗し、エウスタティオスという名を与えられる。その後エウスタティオスは、妻と二人の子どもとともに多くの苦難を受け、最後は大きな青銅の雄牛の中に入れられた後に火にくべられて殉教する<sup>18</sup>。このエウスタティオスの伝記の中でも狩猟の場面は一般的に《エウスタティオスの幻視》と呼ばれ、プラキドスの善行によって神が魂の救済の道を教えんと彼の前に顕現するという特別な場面である。神を幻視することによりプラキドスは改宗し、キリスト教徒としての復活を遂げる<sup>19</sup>。

ティエリーはカッパドキアにおけるエウスタティオスの幻視の作例を 19 の聖堂で確認してまとめている<sup>20</sup>。ギュリュ・デレの 3 番聖堂のような作例<sup>21</sup>を含めると、現在 20 を越える作例があり、この数はまだ増える可能性がある<sup>22</sup>。

初期の作例としてチャヴシンに位置するアギオス・ヨアンニス聖堂<sup>23</sup>の北壁の柱の角に描かれたエウスタティオスの幻視（図 5a-b）があげられる。ここでエウスタティオスは左手に手綱、右手に槍をもち、馬に乗って右側に描かれる鹿を追いかけている。馬と鹿は四脚すべてを地上から離すギヤロップ襲歩の状態を表される。鹿は首だけでエウスタティオスの方を振り返り、その角の間と頭上には、神の顕現を表すマルタ十字が見える。このとき、エウスタティオスと鹿は同じ大きさか鹿の方が大きく描かれている。また両者の間には、ΕΓΟ ΙΜΙ ΧΕ Ο ΠΛΑΚΙΔΑ . . . Ε ΔΙΩ . . . という銘文が残されている。ティエリー<sup>24</sup>はこれを、Εγώ εἰμι Χριστός ὡ Πλαχίδα τί με διώχεις すな

<sup>17</sup> John Damascene, *Contra imaginum calumniatores orationes tres/ Three Treatises Against those who Repudiate the Icons*, pp. 129-130. ダマスコスのヨアンニスが著した『聖像擁護論』という全三巻の著作である。うち第三巻は菅原裕文により翻訳される（近刊）。

<sup>18</sup> ウォラギネ（1987）、147-159 頁。エウスタティオスの聖人伝は他に、Acta SS Sept. (1867), *Acta Sanctorum Bollandiana, Septembris*, VI, pp. 124-125.

<sup>19</sup> Thierry (1983), vol. 1, pp. 157-159.

<sup>20</sup> Thierry (1991).

<sup>21</sup> ギュリュ・デレ 3 番聖堂のエウスタティオスは、ティエリー（Thierry (1983), vol. 1, p. 121）によって既に認められているが、エウスタティオスに関する論文（Thierry (1991)）では述べられていない。

<sup>22</sup> Jolivet-Lévy (2001), pp. 333-336.

<sup>23</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 201; Thierry (1983), vol. 1., pp. 96-97; Thierry (1991), pp. 42 and 45; Jolivet-Lévy (1991B).

<sup>24</sup> Thierry (1983), vol. 1, p. 97.

わち「私はキリスト、おおブラキドス、なぜ私を追うのか」と読む。同様の作例は、鹿が襲歩でなく立ち止まっているという差異はあるものの、クルト・デレのカプル・ヴァドゥス・キリセシ<sup>25</sup>のアプシス入口の北側に描かれる幻視や、マヴルジャンの3番聖堂<sup>26</sup>の北壁の幻視にも見られる。

しかし初期の聖堂の図像には、馬が襲歩ではなく立ち止まって描かれている図像も見られ、その一例がジェミルのアギオス・ステファノス聖堂<sup>27</sup>にある。エウスタティオスの幻視（図 6a-b）は、その身廊の南壁に穿たれた入口の上部に描かれており、向かって右側には、黄色い馬にまたがった黒い服の聖人が見える。描き起こし図では描かれていないが、その人物は右手を少し掲げて手綱を持ち、左手では恐らく槍と考えられる、細長く赤いものを脇に抱えているのが見える。馬にまたがる聖人の足元、そして馬の前方には赤い四本足の動物、すなわち猟犬が三頭描かれている。したがってこの人物はエウスタティオスであり、彼と体ごと対面している赤い大きな四本足の動物は、頭部が欠損しているものの、角の間に十字架をもつ鹿であると同定することができる。これは聖人や猟犬よりも明らかに大きく描かれている。しかし同聖堂の鹿と異なり、ほとんどの場合鹿はエウスタティオスに追われていることを示すように、背を向けて顔のみをエウスタティオスの方に向けている姿で表される。馬が襲歩ではなく立ち止まりながら聖人を振り返る図像は、チャヴシンからほど近いゼルヴェのゲイクリ・キリセやギュリュ・デレ3番聖堂に確認される<sup>28</sup>。前者は崩落してしまい現存しないが、同聖堂の入口上部に、大きな白い馬とそれにまたがる槍を持ったエウスタティオス、その前方に十字架を掲げた頭を振り向かせている赤い鹿が描かれているとされ、二頭の動物は立ち止まっている<sup>29</sup>。また後者の北壁のアーケードの間にも、馬にまたがり槍を持つエウスタティオスと、馬の右下でエウスタティオスを振り返る鹿が確認できる。

他にもヤブラクヒサールのダヴル・キリセ<sup>30</sup>には、イコノクラスム期の作例が残る。ここでは十字架が角の間にある鹿が振り返っている図像が確認されるため、エウスタティオスの幻視の場面と同定されているが、本来聖人のあるべき場所にはライオンが描かれている。続くアルカイック期の絵画様式は、幾何学的に立体を表すという特徴をもつ。その典型例が、ギュ

<sup>25</sup> Thierry (1991), p. 42; Jolivet-Lévy (1991A), pp. 101-103; Jolivet-Lévy (2001), p. 38.

<sup>26</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 204; Thierry (1972), pp. 255-257; Thierry (1991), p. 48; Jolivet-Lévy (1991A), p. 102; Jolivet-Lévy (1991B), pp. 247-248; Thierry (1994), vol. 2, p. 217, 394.

<sup>27</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 199; Thierry (1983), vol. 1, pp. 8-10; Thierry (1991), p. 41; Jolivet-Lévy (1991B), p. 163; Jolivet-Lévy (2001), pp. 35-37; Velmans (2002), p. 275.

<sup>28</sup> Jerphanion, I, p. 584; Giovannini, *op. cit.*, p. 201; Thierry (1994), vol. 2, pp. 343-346; Thierry (1991), p. 42..

<sup>29</sup> ジェルファニオンの調査の際には、上層のラテン十字のみが確認されており、エウスタティオスの幻視はのちの剥落によって認められたものである。Jerphanion, I, p. 584.

<sup>30</sup> Thierry (1991), pp. 44 and 54, pl. IV.

リュ・デレのアイヴァル・キリセ<sup>31</sup>の北礼拝堂の南壁に描かれた幻視（図 7a-b）である。ここでエウスタティオスは右手に手綱、左手に槍を持って、左側に描かれている鹿を追いかけ、鹿はその角の間に十字架を現しながら、高い岩を模すアーケードの上で立ち止まり、エウスタティオスを振り返っている。アルカイック期の特徴が顕著であるのは、エウスタティオスのまたがるこの白い馬である。馬の腿は、丸みを表すように同心円が描かれており、また胴部にも、平行線で一面を埋めるというハッチングが用いられている。これにより、馬はがっしりとした印象を与えられている。またここには鹿の右側に銘文が残されており、Ο ΠΛΑΚΙΔΑ ΤΙ ΜΕ Δ/ . . . CEN ΠΑΡΙΜΙ ΕΝ ΤΟ /ΚΕ ΥΠΙΟ ΣΟΥ ΔΙΟΚΟΜΕ とある。ティエリーはこれを「おおブラキドス、なぜ私を追うのか。私はキリスト。角の間にあり、そなたが追う者である Ω Πλαχίδα, τί με δ[ιώχεις, ὁ Χ(ριστός)ς ἔφη]σεν πάρείμι ἐν τῷ [ξύλῳ] καὶ ὑπὸ σου διώκομαι] と解釈している<sup>32</sup>。

同時期にはユルギュッブ近郊のパンジャルルーク・キリセ<sup>33</sup>の南壁、ギュリュ・デレ 3 番聖堂に似るソーアンル溪谷のバル・キリセ<sup>34</sup>の南壁、ウフララ溪谷近郊のベリスルマのアルチャク・カヤ・アルトゥ・キリセ（図 8）<sup>35</sup>にもエウスタティオスの幻視図がある。アルチャク・カヤ・アルトゥ・キリセには、ΥΠΕΡ ΑΦΕΣΕΟΣ ΑΜΑΡΤΙΩΝ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ と、Ο ΠΛΑΚΙΔΑ ΤΗ ΜΕ ΔΙΟΚΗΣ ΕΓΩ ΙΜΙ ΦΟΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΚΕ ΑΝΚΤΑΚΙC という二つの銘文が残る。前者は「神の僕テオドシウスの贖罪のために」、後者は「おおブラキドス、なぜ私を追うのか。世界と復活の光である私を」の意である<sup>36</sup>。

なお、記録には残されているものの、壁の剥落や崩壊によって確認できない作例もある。ギョレメ溪谷のアギオス・エウスタティオス聖堂<sup>37</sup>のナルテクスには、赤い馬に乗るエウスタティオスの幻視が存在するが、光輝く枝角の間にラテン十字をもつ鹿は、1927 年にナルテクスが崩落した<sup>38</sup>ことで現在は確認できない。タヴシャンル・キリセ<sup>39</sup>においては東壁の全面、至聖所の右側に位置しており、ジェルファニオンの発見した 1912 年の段階で既に剥落していた。現在は聖人の頭と名前を表す銘文が辛うじて見える程度である。カラエ溪谷のパナギア聖堂<sup>40</sup>には入口の

<sup>31</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 201; Thierry (1983), vol. 1, pp. 157-159; Thierry (1991), p. 45; Joliet-Lévy (1991B), pp. 37-44.

<sup>32</sup> Thierry (1983), vol. 1, p. 157.

<sup>33</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 199; Jolivet-Lévy (1991A), pp. 104-105; Joliet-Lévy (1991B), pp. 219-220.

<sup>34</sup> Jerphanion, II, p. 256; Giovannini, *op. cit.*, p. 204; Thierry (1991), p. 48, 50; Joliet-Lévy (1991B), pp. 255-256.

<sup>35</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 205; Thierry (1991), pp. 54-56; Velmans, *op. cit.*, p. 275.

<sup>36</sup> Thierry (1991), pp. 54 and 56.

<sup>37</sup> Jerphanion, I, p. 148; Giovannini, *op. cit.*, p. 202; Thierry (1991), p. 46; Joliet-Lévy (1991B), p. 113, 116.

<sup>38</sup> Thierry (1991), p. 46.

<sup>39</sup> Jerphanion, II, p.84; Thierry (1991), pp. 41-42.

<sup>40</sup> 1911 年にジェルファニオンが発見。Jerphanion, II, p. 114; Thierry (1991), p. 41.

左側の壁の下部に、鹿を追うエウスタティオスの存在が記述されているが、それ以外の記録はなく既に基礎である岩盤ごと損壊している。

アルカイック期と盛期の間に位置する過渡期は、首都コンスタンティノポリスとの交流が活発になっていく時期であり、その影響を受けた量塊の描き方やプロポーションをもつ絵画様式となる。この頃から絵画様式は、人物をスレンダーに描くようになり、服の襷が盛んに描かれるという特徴も現れる。その作例がチャヴシンにある大鳩小屋<sup>41</sup>であり、半ば崩れて露出してしまったナルテクスの北壁にエウスタティオスの幻視が残る(図9)。この図像は銘文によってエウスタティオスの幻視と同定された<sup>42</sup>。エウスタティオスは服をなびかせているが、馬は立ち止まっているように見える。鹿は崩落してしまったのか、確認することはできない。

盛期には引き続きコンスタンティノポリスの影響を受けたスレンダーなプロポーションをした肖像が描かれる。この時期の幻視図は、ギョレメ渓谷のサクル・キリセ(図10a-b)<sup>43</sup>とソーアンル渓谷のゲイクリ・キリセ<sup>44</sup>に確認できる。前者ではエウスタティオスは南壁の下部に左方を向いて中央に描かれているが、その頭部の光輪と肩から腹部にかけて、そして左方に切っ先を向ける槍を持つ左腕と、彼のまたがる馬の頭部しか判別することはできない。しかしそれは非常に大きく描かれていることが確認できる。恐らく腰ほどまでしか元々描かれてはいなかっただろう。エウスタティオスの左上には、岩の上に登って彼を振り返る鹿がいる。後者は現在剥落しているが、かつて槍を鹿の方に向け、襲歩で駆ける馬に乗るエウスタティオスと、岩の上に立ち、彼の方を振り返る鹿が確認されていた<sup>45</sup>。これは末期に同様の作例が確認される。

末期になるとルーム・セルジューク朝などの外国勢力が台頭するが、その間にも壁画は制作され、エウスタティオスの幻視がオルタキョイのアギオス・ゲオルギオス聖堂(図11a-b)<sup>46</sup>とエルデムリのアギオス・エウスタティオス聖堂<sup>47</sup>に残る。前者では、三葉形プランを有する石造聖堂の南壁下部に、右手に槍を持ち鹿を追うエウスタティオスとその馬が大きく左側に描かれ、岩の上で静止している白い鹿が右側に描かれている。後者も同様の構図を取るが、十字架の左右にはキリストの IC XC が認められている<sup>48</sup>。

<sup>41</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 201; Thierry (1983), vol. 1, pp. 43-57; Thierry (1991), p. 45; Jolivet-Lévy (1991A), pp. 105-106; Jolivet-Lévy (1991B), p. 15, 22.

<sup>42</sup> Thierry (1991), p. 45.

<sup>43</sup> Giovannini, *op. cit.*, p. 202; Thierry (1983), vol. 1, pp. 8-10; Thierry (1991), pp. 46-48; Jolivet-Lévy (1991B), p. 87; Velmans, *op. cit.*, p. 276.

<sup>44</sup> Jerphanion, II, pp. 371-372; Giovannini, *op. cit.*, p. 204; Thierry (1983), vol. 1, p. 8; Thierry (1991), pp. 49-51; Jolivet-Lévy (2015), pp. 287-288.

<sup>45</sup> Jerphanion, II, pp. 371-372, pl. 200.1.

<sup>46</sup> Jerphanion, II, pp. 240-245; Giovannini, *op. cit.*, p. 204; Thierry (1991), pp. 51-52; Jolivet-Lévy (1991B), pp. 249-253; Velmans, *op. cit.*, p. 276.

<sup>47</sup> Thierry (1991), p. 52.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 52.

### 3 カップドキアにおけるエウスタティオス幻視図の傾向と未報告聖堂の年代比定

本論でエウスタティオスの幻視図は、初期（6世紀～9世紀後半）に7作例、アルカイック期（9世紀末～10世紀前半）に8作例、過渡期（10世紀後半）に1作例、盛期（11世紀）に2作例、末期（12世紀～13世紀）に2作例確認できた。その数を見れば、幻視は初期からアルカイック期に比較的頻繁に用いられ、過渡期以降は減少していることが分かる。

ティエリーは、カップドキアのエウスタティオスの幻視図は神の顕現を表すものであり、またアルチャク・カヤ・アルトゥ・キリセの銘文に表されているように、プラキドスのキリスト教徒としての復活や、魂の救済の道を人々に思い起こさせるものであるとする<sup>49</sup>。こうしたイメージは初期から末期に至るまで確認できるが、同時に10世紀初頭以降には、幻視の場面が彼の家族とともに描かれたり、胸像や全身像として描かれたりするようになる。これはすなわちエウスタティオスが、ナラティブな幻視図像からアイコン的な半身像・全身像、あるいは家族とともに表された礼拝像へと変化していったということである。ギュリュ・デレのアイヴァル・キリセには、エウスタティオスの幻視の横に、妻の全身像が描かれており（図10）、ナラティブな図像からアイコン的図像への過渡期と捉えることができよう。また、アイヴァル・キリセやアギオス・エウスタティオス聖堂、大鳩小屋聖堂などでは幻視図がナルテクスに描かれている。テテリャトニコフにより、初期から後期ビザンティン期にかけてカップドキアの聖堂のナルテクスは、その内壁に残る銘文や落書きから埋葬施設として利用される場合もあったと明らかにされている<sup>50</sup>。そのため10世紀以降エウスタティオスの幻視図は、葬送施設となりうるナルテクスに描かれることから、埋葬者の死後の復活への祈りを表すイメージでもあったと考えられる。ティエリーは以上のことを、特に鹿の角の間に描かれるキリストのイメージや銘文あるいはエウスタティオスの肖像に注目して述べている。しかし、幻視図の鹿の大きさに着目して、それを神の顕現あるいは復活などの象徴的な主題と結びつけて言及したことはない<sup>51</sup>。またジョリヴェ＝レヴィは、聖堂内で幻視図が描かれる位置や方向から、エウスタティオスの幻視について三つの表現を提唱している<sup>52</sup>。それによると、幻視図は初期の魂の救済のイメージ、岩の上に立っておらず、エウスタティオスがアプシスの方に頭を向けていないイメージ、ナルテクスなど聖堂の入口近くに描かれるイメージに分けられるという。

しかし未報告聖堂のエウスタティオスの幻視図を見れば、それらは主に以下の三つの特徴をもつといえる。すなわち、(1) エウスタティオスと鹿の大きさが同じ、あるいは鹿の方が大きく描

<sup>49</sup> Thierry (1991), pp. 56-57.

<sup>50</sup> Teteriatnikov (1984), pp. 154-164.

<sup>51</sup> Thierry (1991), pp. 33-100.

<sup>52</sup> Jolivet-Lévy (1991A), pp. 101-106.

かれる。(2) 鹿が馬よりも位置的に高い場所に立つ。(3) 馬が四脚すべてを地面から離す襲歩の状態ではなく、立ち止まっている。これら三つの特徴を、制作年代順に整理した他の聖堂に当てはめて、同様の特徴をもつものに○をつけて以下に示した (表 1)。

表 1 未報告聖堂の幻視図と他の聖堂の幻視図の比較

| 年代              | 聖堂                         | (1) | (2) | (3) |
|-----------------|----------------------------|-----|-----|-----|
| 初期              | アギオス・ヨアンニス聖堂 (チャヴシン)       | ○   | ○   | ×   |
|                 | カプル・ヴァドゥス・キリセシ (クルト・デレ)    | ○   | ○   | ×   |
|                 | マヴルジャン 3 番聖堂 (マヴルジャン)      | ○   | ○   | ×   |
|                 | アギオス・ステファノス聖堂 (ジェミル)       | ○   | ×   | ○   |
|                 | ゲイクリ・キリセ (ゼルヴェ)            | ○   | ×   | ○   |
|                 | ギュリュ・デレ 3 番聖堂 (ギュリュ・デレ)    | ○   | ×   | ○   |
|                 | ダヴル・キリセ (ヤブラクヒサル)          | —   | ×   | —   |
| アルカ<br>イック<br>期 | アイヴァル・キリセ (ギュリュ・デレ)        | ○   | ○   | ○   |
|                 | パンジャルルーク・キリセ (ユルギュップ)      | ○   | ×   | ○   |
|                 | バル・キリセ (ソーアナル)             | ○   | ×   | ○   |
|                 | アルチャク・カヤ・アルトウ・キリセ (ベリスルマ)  | ○   | ○   | ×   |
|                 | アギオス・エウスタティオス聖堂 (ギョレメ)     | —   | —   | ○   |
|                 | タヴシャンル・キリセ (ムスタファ・パシヤ・キョイ) | —   | —   | —   |
|                 | パナギア聖堂 (カラエ)               | —   | —   | —   |
| 過渡期             | 大鳩小屋聖堂 (チャヴシン)             | —   | —   | ○   |
| 盛期              | サクル・キリセ (ギョレメ)             | ×   | ○   | —   |
|                 | ゲイクリ・キリセ (ソーアナル)           | ×   | ○   | ×   |
| 末期              | アギオス・ゲオルギオス聖堂 (オルタキョイ)     | ×   | ○   | ×   |
|                 | アギオス・エウスタティオス聖堂 (エルデムリ)    | ×   | ○   | ×   |

表 1 の (1) を見れば、エウスタティオスは時代を下るごとに大きく描かれるようになり、相対的に鹿が小さく描かれる傾向にあることが分かる。大鳩小屋聖堂には鹿を確認することはできないが、エウスタティオスは大きく描かれていることが読み取れる。盛期や末期になるとそれは顕著であるから、エウスタティオスを小さく描く傾向は、アルカイック期を下限としていることが分かる。(2) は、鹿をエウスタティオスより高所に描くことで、鹿が高位の存在であるというヒエラルキーを示している<sup>53</sup>。これは他の聖堂でも全時代的に見られる形である。(3) のように馬が立ち止まって描かれる作例は、初期からアルカイック期に見られるが、盛期や末期には見られない。盛期や末期の騎馬像は、狩猟の最中をより強く思い起こさせるような襲歩の図像である。(1) と (3) を見れば、幻視図は時代を下るごとに鹿よりもエウスタティオスを重視し、神が顕

<sup>53</sup> Thierry (1991), p. 41.

現してエウスタティオスが立ち止まる幻視の瞬間よりも、その前の鹿を追う狩猟の瞬間に関心が向けられるようになることが分かる。

表1によると、未報告聖堂の特徴は初期からアルカイック期に特に見られる特徴である。加えて、同聖堂の鹿に描かれた体毛について言及すると、このように体に沿って細かな線を並べることで体毛を表す描き方は、アイヴァル・キリセにおいても確認できる。アイヴァル・キリセの鹿は、頸部から背中にかけて白く短い平行線を並べており、これは未報告聖堂とアルカイック期の聖堂との関連性を強めるものといえるかもしれない。一方で、アイヴァル・キリセに特徴的な、幾何学的に立体を表すという手法を未報告聖堂では認めることができない。人物の描き方は非常に簡素かつ平面的であり、初期のアギオス・ステファノス聖堂のようなのっぺりとした感じを受ける。したがって、未報告聖堂は初期からアルカイック期に制作されたと考えることができる。

## 結論

本論では、未報告聖堂のエウスタティオスの幻視図に関して、主に鹿とエウスタティオスの大きさに注目して記述と考察を行った。まず幻視図の見られる聖堂を年代順に並べることによって、カッパドキアにおけるエウスタティオスの幻視図は、初期から末期にかけて広く存在し、その中でも特に、初期からアルカイック期に多数見られることが明らかになった。そしてまたその様式を比べることで、エウスタティオスと鹿は時代を下るごとに相関性をもってその大きさが変化していることを確認することができた。すなわちエウスタティオスの幻視図は、時代が下るにつれ神の顕現を表す鹿から、神の恩寵を受けたエウスタティオスの方へと重視される点が転移していく傾向がある。これはエウスタティオスの肖像が10世紀以降に増えること<sup>54</sup>とおそらくは関連し、人々の信仰が、神そのものへの崇拜から神に祝福された人間、あるいは神への仲介者、信徒の信仰の手本というより身近な存在への崇敬と移り変わったことを表すものと考えられないだろうか。

未報告聖堂の幻視図をここに当てはめるなら、その制作年代の下限は、鹿の方が大きく描かれる傾向のあるアルカイック期までと設定することができる。そして特に鹿の描き方にアイヴァル・キリセとの類似を認めつつ、一方で非常に没个性的で表情の乏しい人物表現や平坦な描き方から初期の特徴ももつものであると考えられる。ここではエウスタティオスよりも神の顕現を表すことに重きを置いて描かれたとすることができるだろう。

従来、エウスタティオスの幻視図は、鹿の角の間に描かれるキリストのイメージやエウスタティオスの肖像との関連性、あるいは聖堂装飾プログラムからエウスタティオスの幻視の機能を特定するといった視点からのみ研究がなされてきた。しかし、本論で筆者が試みたエウスタティオスと鹿の図像との詳細な描写の検討は、従来の分析に新たな視点を与え、同主題の展開を図る重要

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

な枠組みとなるものである。これにより、未報告聖堂の年代を推測しうる顕著な特徴であることが明らかになった。

#### 文献略号

- 1 Acta SS Sept. (1867), *Acta Sanctorum Bollandiana, Septembris*, VI.
- 2 Jerphanion (1925-1942): G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantine: les églises rupestres de Cappadoce*, 2 vols., Paris, 1925-1942.
- 3 Delehay (1955): H. Delehay, *Les légendes hagiographiques*, 4éd., Bruxelles, 1955.
- 4 L'Orange and Nordhagen (1966): H. P. L'Orange and P. J. Nordhagen (eng. trans. by A. E. Keep), *Mosaics*, London, 1966.
- 5 Cormack (1967): R. Cormack, "Byzantine Cappadocia: the Archaic Group of Wall-paintings," *JBAA* 30 (1967), pp. 19-36.
- 6 Nersessian (1969): S. D. Nersessian, *The Armenians*, New York, 1969.
- 7 Restle (1969): Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor*, 3 vols., Ireland, 1969.
- 8 Child and Colles (1971): H. Child and D. Colles, *Christian Symbols, Ancient and Modern: a Handbook for Students*, London, 1971.
- 9 Giovanni (1971): L. Giovanni, *Arts de Cappadoce*, Genève, 1971.
- 10 Kostof (1972): S. Kostof, *Caves of Gad: The monastic environment of Byzantine Cappadocia*, Cambridge, 1972.
- 11 Thierry (1972): N. Thierry, "Art byzantin du Haut Moyen Âge en Cappadoce; L'église n° 3 de Mavrucan," *JSav* 4 (1972), pp. 233-269.
- 12 Epstein (1977): A. W. Epstein, "The "Iconoclast" Churches of Cappadocia," *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, 1977, pp. 103-111, 195.
- 13 Thierry (1983-1994): N. Thierry, *Haut moyen-âge en Cappadoce*, 2 vols., Paris, 1983-1994.
- 14 Teteriatnikov (1984): N. B. Teteriatnikov, "Burial Places in Cappadocian Churches," *The Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), pp. 141-174.
- 15 Thierry (1984): N. Thierry "Découvertes à la nécropole de Göreme," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 128-4 (1984), pp. 656-691.
- 16 Rodley (1985): L. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, New York., 1985.
- 17 Epstein (1986): A. W. Epstein, *Tokalı kilise, Tenth-century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington, D. C., 1986.
- 18 ウォラギネ (1987) : ヤコブス・デ・ウォラギネ (前田敬作・山中知子訳) 『黄金伝説 4』人文書院、1987 年。
- 19 Cormack (1989): R. Cormack, *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, London, 1989.
- 20 Fossier (1989): R. Fossier (eng. trans. by J. Sondheimer), *The Cambridge Illustrated History*

- of the Middle Ages I 350-950, New Nork, 1989.
- 21 Jolivet-Lévy (1991A): C. Jolivet-Lévy, "Trois nouvelles représentations de la vision d'Eustathe en Cappadoce," *MonPiot* 72 (1991), pp. 101-106.
  - 22 Jolivet-Lévy (1991B): C. Jolivet-Lévy, *Les église byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris, 1991.
  - 23 Thierry (1991): N. Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe," *MonPiot* 72 (1991), pp. 33-100.
  - 24 桑原 (1992) : 桑原直己訳「バシレイオス 修道士大規定」上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成 2 盛期ギリシア教父』平凡社、1992 年、171-280 頁。
  - 25 Mathews and Wieck (1994): T. F. Mathews and R. S. Wieck, *Treasures in Heaven Armenian Illuminated Manuscripts*, New York, 1994.
  - 26 Peña (1995): I. Peña, *The Christian Art of Byzantine Syria*, Madria, 1995.
  - 27 Heck (1996): C. Heck, *Moyen âge: Chrétienté et Islam*, Paris, 1996.
  - 28 Teteriatnikov (1996): N. B. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia*, Rome, 1996.
  - 29 Treadgold (1997): W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, California, 1997.
  - 30 高橋 (1997) : 高橋榮一編『世界美術大全集 第 6 巻 ビザンティン美術』小学館、1997 年。
  - 31 辻 (1997) : 辻佐保子編『世界美術大全集 第 7 巻 西欧初期中世の美術』小学館、1997 年。
  - 32 Mathews (1998): T. F. Mathews, *Byzantium from Antiquity to the Renaissance*, New York, 1998.
  - 33 Jolivet-Lévy (2001): C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale. Images et spiritualité*, Paris, 2001.
  - 34 Velmans (2002): T. Velmans, *L'art médiéval de l'Orient chrétien 2ème édition revue et augmentée*, Sofia, 2002.
  - 35 Mikulčík (2003): I. Mikulčík (eng. trans. by Maria & Matthew Jone), *Stobi (Стоби)*, Macedonia, 2003.
  - 36 Ousterhout (2005): R. G. Ousterhout, *A Byzantine Settlement in Cappadocia*, Washington, D. C., 2005.
  - 37 益田 (2011) : 益田朋幸『ビザンティンの聖堂美術』中央公論社、2011 年。
  - 38 菅原・益田 (2012) : 菅原裕文・益田朋幸「カッパドキア円柱式聖堂群の装飾プログラムと制作順」『美術史研究』第 50 冊 (2012 年)、45-79 頁。
  - 39 Jolivet-Lévy (2015): C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce. Un siècle après G. de Jerphanion*, Paris, 2015.
  - 40 武田 (2015) : 武田一文「カッパドキア、ウフララ溪谷の聖堂調査に関する覚書 —— 新発見の小聖堂群を心に ——」『エクフランス —— ヨーロッパ文化研究 ——』第 5 号 (2015 年)、39-47 頁。

図版



図1 ウフララ溪谷俯瞰図 (Giovanni (1971), p. 205)

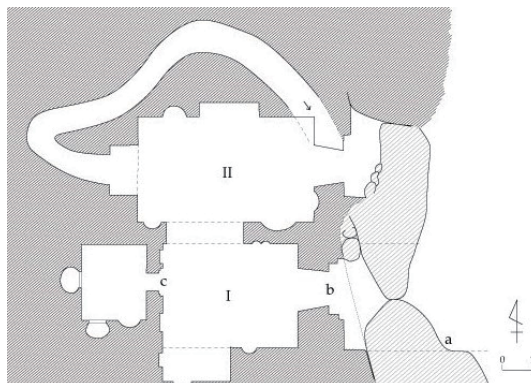


図2 未報告聖堂の平面図



図3 未報告聖堂の入口（東側）の様子

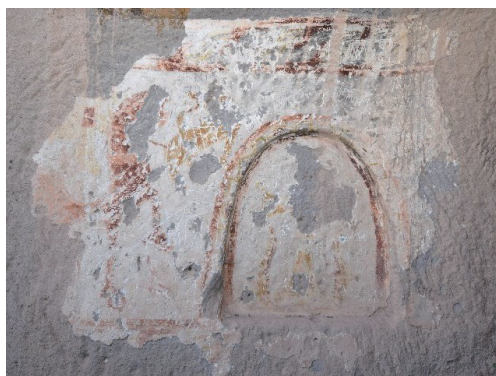


図4a 未報告聖堂 エウスタティオスの幻視図

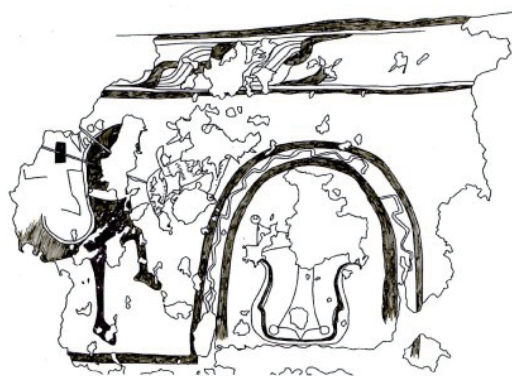


図4b 未報告聖堂 エウスタティオスの幻視図 描き起こし図



図 5a アギオス・ヨアンニス聖堂 北壁



図 5b アギオス・ヨアニス聖堂 描き起こし図 (Thierry (1983), p. 96)



図 6a アギオス・ステファノス聖堂 南壁入口上部



図 6b アギオス・ステファノス聖堂 描き起こし図 (Thierry (1983), p. 9)



図 7a アイヴァル・キリセ 北礼拝堂南壁



図 7b アイヴァル・キリセ 描き起こし図 (Jolivet-Levy (2001), p. 334)



図8 アルチャク・カヤ・アルトゥ・キリセ  
(Thierry (1991), p. 53)

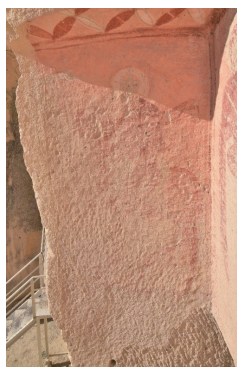


図9 大鳩小屋聖堂 ナルテクス



図10a サクル・キリセ 南壁



図10b サクル・キリセ (Thierry (1991),  
p. 53)

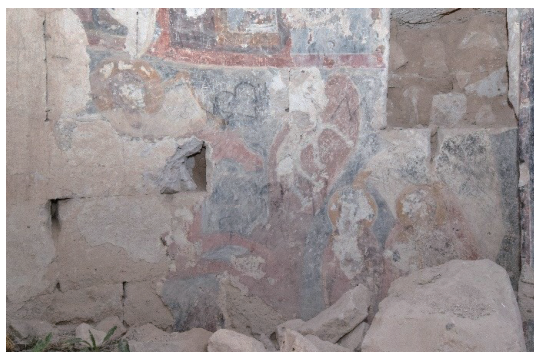


図11a アギオス・ゲオルギオス聖堂 南壁



図11b アギオス・ゲオルギオス聖堂 南壁  
(Thierry (1991), p. 53)

## ヴィエンス公会議とアザーン禁止令

### —— 規制言説の出現 ——

白川 太郎

#### はじめに

キリスト教世界にとっての宗教的他者の問題は、今日ますます関心を集めるようになっている。中世史の分野においてはイスラーム教徒との関係史に対する注目が顕著である。特に近年はどちらかといえば、両勢力の融和・共生といった物語を紡ぐことが好まれているようである。その一方で、文明の衝突・両宗教の宿命的な闘争といった枠組みも——現実の政治状況を反映してか——根強い影響力を保ち続けている。

しかし、宗教的慣習に対するキリスト教徒の態度や行動といったテーマは、キリスト教徒、イスラーム教徒双方の日常的な交流や、他者表象の歴史に比較すると、十分に研究がなされているとはいえない。キリスト教徒によるムスリムのアザーンに対する規制という問題は、長い間その重要性が見過ごされてきたもののひとつである。

本稿では、1311-12年のヴィエンス公会議決議第25条に着目する。この条文はキリスト教世界において初めて、イスラーム教徒のアザーンと巡礼に対する規制を求めたものであるが、従来の研究ではその新しさが十分に認識されてこなかった。ここではアザーンが新たに規制対象として浮上してきたことを明確にした上で、それがイスラームに対する寛容・不寛容に還元することができないことを主張する。次いで公会議教令を形成したその他の背景として、法学の発展と音に対する感性の変化があったのではないかという点について考察する。

#### 1 ヴィエンス公会議——ひとつの断絶

「キリスト教徒の王侯によって支配される世界のある領域において、時にはキリスト教徒たちと離れて、時にはお互いに交じり合って、サラセン人たちが住んでいる。彼らは自分たちの神殿、すなわち彼らのモスクに集まり、そこにおいて邪悪なマホメットを崇拝している。彼らの祭司たち、一般に *Zabazala* と呼ばれる者たちは、毎日決まった時刻になるとその神殿の高所からマホメットの名を呼ばわり、称える。それはキリスト教徒にもサラセン人にも聞こえ、そうして彼の栄光が公然と称えられることとなっている。これは聖なる御名に対して侮辱であり、キリスト教の誠実な信徒に対して恥辱である。

(中略)

こうしたことは、聖なる主を不快にするものであり、もはや許されるべきではない。そのため、聖なる公会議の承認のもと、予は今後キリスト教徒の土地でこれらの事柄が生じること

を固く禁止する。

(後略)<sup>1</sup>」

ヴィエンヌ普遍公会議（1311-12）の決議第 25 条は、以上のように述べて、イスラーム教徒の宗教的慣習に対する規制の意志を表明している。この決議が適用される地域について明確にされることはないものの、この時点でイスラーム教徒の住民をまとまった形で支配下に持つのはイベリア半島の諸王国（カスティーリャ、アラゴン＝カタルーニャ、ナバーラ）のみである<sup>2</sup>。条文の後半ではアザーン禁止の徹底をあらゆる王侯たち（*universis et singulis principibus catholicis*）に求めているが、対象となっているのは事実上それらイベリアの王たちであると考えて良い。

決議において規制の第一の対象となっているのは、アザーン（*Adhan*, اذان）と呼ばれるイスラーム教の礼拝時刻告知である。一日に 5 回の礼拝時刻になると、モスクのミナレットにムアッジン（*muḥaddith*, موزن）と呼ばれる呼びかけ役が登り、そこから周囲のイスラーム教徒たちに礼拝のためモスクへやってくるように呼びかける。この公会議決議においても、他の史料においても、キリスト教徒による言及では *Proclamatio* あるいは *Cala* と呼ばれる。

加えて規制の対象となっているのは、イスラーム教徒の巡礼である。これは六行の一つとして信者の義務になっているメッカ巡礼のことではなく、イベリア半島でしばしば見られたムスリムの修行者の墓に対する巡礼のことである。すなわち、キリスト教徒にとっての聖人崇敬に類似した信仰である<sup>3</sup>。

この決議は、2 つの点でそれまでの対イスラーム言説とは一線を画している。第一に、キリスト教会がイスラーム教徒固有の宗教的慣習に対して公式な規制を命じたのは、これが初めてのこ

<sup>1</sup> "Cedit quidem in offensam divini nominis et opprobrium fidei Christianae, quod in quibusdam mundi partibus principibus Christianis subiectis, in quibus interdum seorsum, interdum vero permixtim cum Christianis habitant Sarraceni, sacerdotes eorum, Zabazala vulgariter nuncupati, in templis seu mesquitis suis, ad quae iidem Sarraceni conveniunt, ut ibidem adorent perfidem Machometum, diebus singulis certis horis in loco aliquo eminenti eiusdem Machometi nomen, Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt, ac ibidem verba quaedam in illius honorem publice profitentur... Quum autem haec in divinae maiestatis displicentia non sint ullatenus toleranda: sacro approbante concilio, ipsa in terris Christianorum districtius fieri deinceps inhibemus, universis et singulis principibus catholicis..." in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 4 vols, Bologna, 1972 [以下 COD], Vol.2-2, pp.468-469.

<sup>2</sup> 教皇は直後の教書において、"in quibusdam mundi partibus principibus Christianis subiectis" とは "in Aragonia et diversis terris Hispaniae (アラゴンやその他のヒスパニア諸地域)" のことであると補足している (Olivia Remie Constable, "Regulating Religious Noise: The Council of Vienne, the Mosque Call and Muslim Pilgrimage in the Late Medieval Mediterranean World" *Medieval Encounters* 16 :1(2010), p.75)。

<sup>3</sup> この慣習については Josef Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints" in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown* (Eds. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward), Oxford, 2002, pp.261-286 など。

とである。第二に、それ以前に存在していたイスラーム教徒に対する規制が視覚的・触覚的なものであったのに対し、この決議は初めて聴覚的なものに対して規制を加えている。現代社会においてもアザーンに対する規制は珍しいものではない<sup>4</sup>が、その最初の事例はこの決議の中に見出される。その意味で、ヴィエンヌ公会議は西欧の言説空間にひとつの規制対象を創造し、ひとつの断絶を形成したということができよう。

こうした重要性にも関わらず、従来の研究は同決議に対して十分な注意を払ってこなかった。ヴィエンヌ公会議を対象とする研究の大半は、テンプル騎士団やベギンなどその他のテーマに関心を向けている。対イスラームという観点から公会議に言及する研究は、その多くがイベリア半島を扱うものだが、大きく二つの枠組みに大別することができる。

第一の枠組みは、ヴィエンヌ公会議前後に西欧の対イスラーム観が転換した、と主張するものである。リチャード・サザーンは、その古典的著作において、13世紀を「理想と希望の世紀」、14世紀を「ヨーロッパ史の中の不吉な時代」として対比する<sup>5</sup>。同じくロバート・バーンズも、13世紀にはキリスト教・イスラーム教間の対話が進展し、キリスト教徒たちは平和的にイスラーム教徒を改宗させることを試みたが、14世紀には再び武力による対決へと回帰していったと述べている<sup>6</sup>。

こうした転換の枠組みに依拠している多くの研究の中で注目に値するのは、オリヴィア・レミー・コンスタブルによるものであろう<sup>7</sup>。2010年に発表した論文において、彼女は13世紀末の地中海世界全体に「宗教的な音に対する態度の転換」があったと主張している。特にキリスト教徒側ではアッコン陥落とイル・ハーン国改宗の衝撃によって他者に対する不寛容が高まり、ユダヤ人やイスラーム教徒に対する圧迫が強まった。ヴィエンヌ公会議の決議は、そうした宗教的緊張の中で形成されたものだという。それ以前の研究が決議を象徴的に扱うのにとどまっていたのに対し、コンスタブルの研究の意義は、アザーンに対する態度を研究の対象として採り上げ、その結果、ヴィエンヌ公会議周辺にひとつの転換点を見出したことにあるといえよう。

しかし、アザーンに対する規制を宗教的な寛容・不寛容という視点から説明することははたして適切だろうか。この視点を採用する時、公会議以前におけるアザーンの許可は、「宗教的寛容」

<sup>4</sup> 直近の例としてはイスラエルにおける2016年冬の規制の試みがある。ヨーロッパにおいて規制を行っているのはオランダ、スイスなど。建国当初からイスラーム教徒との間に軋轢を抱えるインドでも、幾度か規制の試みがなされている。

<sup>5</sup> リチャード・サザーン（鈴木利章訳）『ヨーロッパとイスラーム世界』岩波書店、1980年。

<sup>6</sup> Robert I. Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion", *American Historical Review* 76:5(1971), pp.1386-1434.

<sup>7</sup> Constable, "Regulating Religious Noise". 他にこうした研究としては Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London and New York, 1979; John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Renne, 2002; Brian A. Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom, c.1050-1614*, Cambridge, 2014.

の結果とみなされる。しかしアザーンが規制すべき対象として考えられる以前に、それに対して積極的に「寛容」な態度を取ることはできない。それゆえ、公会議決議を不寛容への転換の単なる結果として見ることも、やはり不可能なのである。ヴィエンヌ公会議におけるアザーンの禁令が西欧の言説空間にもたらした意義は、宗教的な寛容・不寛容とは異なるレベルで論じられなくてはならない。

第二の枠組みは、逆にヴィエンヌ公会議前後の連続性を取り上げるものである。ここでもバーンズがバレンシア地方について基本的研究を著している<sup>8</sup>。彼やジョン・ボスウェルの大著によれば、公会議以後にもイベリア半島各地でアザーンが行われ続けた<sup>9</sup>。王権はイスラーム教徒に対して禁令を強制することがなく、実践レベルでの断絶は存在しないという。フェッレール・イ・マリョールは、ヴィエンヌ公会議の結果としてアザーンの実践が新たに王権・ムデハル共同体間の交渉の対象になったことを指摘し、そこに一定の新しさを認めている<sup>10</sup>。しかし彼女の最終的な視点は、この両者の交渉システムが13-14世紀を通じて連続していた、という点に向けられている。ジョン・トーランの研究においても公会議教令は実効性を持たなかったと結論付けられている<sup>11</sup>。

イベリア半島の現地社会を重視するこれらの研究が、外部から来た禁令である公会議決議に対して比較的距離を置くのは、たしかに自然なことである。しかしアザーンに対する禁止令が王権とムデハルの交渉と妥協という連続性の中に取り込まれる時、その固有の歴史的意義は埋没せざるを得ない。現地におけるプラグマティズムが公会議以前に遡って適用されることで、規制対象としてのアザーンの存在もまた遡行的に投影されるという危険性は存在する。公会議決議がどこから、どのように現れたのかと問うことは、こうした具体的研究にも益するところがあるのではないだろうか<sup>12</sup>。

<sup>8</sup> Robert I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth century Frontier*, Princeton, 1967; Id., *Islam under the Crusaders : Colonial Survival in the Thirteenth-century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1973; Id., *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis*, Cambridge, 1984; Id., "Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction" in *Muslims under Latin Rule 1100-1300*(ed. James M. Powell) , Princeton, 1990, pp.57-102.

<sup>9</sup> John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities Under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977

<sup>10</sup> Maria Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalanoaragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987; Id., "Évolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la couronne catalano-aragonaise au XIV siècle" in *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* (Eds. Michel Balard and Alain Ducellier), Paris, 1998, pp.439-452.

<sup>11</sup> John Tolan, "Affreux Vacarme: Sons de Cloches et Voix de Muezzins dans la Polémique Interconfessionnelle en Péninsule Ibérique" in Id., *L'Europe latine et le Monde Arabe au Moyen Âge: Cultures en Conflit et en Convergence*, Renne, 2009, pp.141-154.

<sup>12</sup> 例えばブライアン・カトロスによってプラグマティズムが強調される時、規制対象が存在しなかった時

本稿はこれらの先行研究を踏まえ、ヴィエンヌ公会議決議に対して新たなアプローチを試みる。問われるべきは規制対象の浮上であり、規制を求める言説の形成である。それ以前にこの言説が不在であったことを意識することをやめ、宗教的慣習の規制に対する現在の感覚をそのまま潜在的な言表として探し求めることになれば、公会議決議の歴史性はたちまちのうちに覆い隠されてしまう。

したがってヴィエンヌ公会議教令という言表は、その特異性において捉えられなくてはならない。もちろん、キリスト教徒とイスラーム教徒の関係という歴史が、公会議教令の言表と無関係であったはずはない。しかしその意義は、キリスト教徒のイスラーム教全体に対する態度のみからは説明できない。それまでは意識されなかった対象が、なぜ14世紀初頭の西欧の言説空間に浮上したのか。「他のいかなる言表でもなくこれこれの言表がそれ自身の場所に現れたということ」<sup>13</sup>、そしていかなる分散のシステムによってそれが可能になったのかということを問いかける必要があるのである。

## 2 言説の形成と展開

まずヴィエンヌ公会議以前の西欧においてアザーンがどのように言及されていたのかを概観し、1311-12年における規制が明確に新しいものであったことを確認しよう。

アザーンの起源は定かではないが、かなり早い段階からイスラーム教の慣習となっていたと考えられている。伝承によれば、ヒジュラの直後にムハンマドの弟子によって行われたのが最初のアザーンだとされている。それを裏付ける史料はないが、少なくとも正統カリフ時代から声による礼拝時刻の告知が行われていたことは間違いない。7世紀後半から8世紀前半にモスクにミナレットが付属するようになると、アザーンはその頂から行われるようになった<sup>14</sup>。

したがってローマ・カトリック世界がイスラーム世界に接触した時、既にアザーンは定着した慣習になっていたはずである。8世紀から9世紀にかけてイスラーム教徒が支配した地域（イベリア半島、南仏、シチリアなど）では、当然一日に5回アザーンが行われていただろう。しかし、それに言及する史料はほとんどない。

唯一の例外は、9世紀半ばのコルドバ殉教に関連する史料である<sup>15</sup>。事件に立ち会ったトレド司

---

期にまで、規制への意志が遡らされてはいないだろうか。Cf. Catolos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.49-89.

<sup>13</sup> ミシェル・フーコー（慎改康之訳）『知の考古学』河出書房新社、2012年、56頁。

<sup>14</sup> 大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』45-44頁、958頁。

<sup>15</sup> ケネス・バクスター・ウルフ（林邦夫訳）『コルドバの殉教者たち——イスラム・スペインのキリスト教徒』刀水書房、1998年；サザーン『ヨーロッパとイスラム世界』27-38頁；Tolan, *Saracens*, pp.85-97; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)* (Eds. David Thomas and Barbara Roggema), Leiden, 2009, pp.679-683 参照。

教エウロギウスとその友人パウルス・アルヴァルスによる殉教者たちの記録には、それぞれアザーンに触れた箇所がある。その論調はどちらも極めてネガティブなものである。しかしアルヴァルスの記述がやや一般的なのに対し<sup>16</sup>、エウロギウスのものは注目に値する。そこにはローマ・カトリック世界で初めて、アザーンに対する明確な嫌悪が表明されている。

「不信心者たちの叫びに対して、わたしの祖父エウロギウスが耳を覆って胸の前で十字架を切り続けたことを覚えている。そうしたとき、詩編を苦痛とともに歌うのが常であった。『神よ、誰があなたに比べられましょうか？ 沈黙しないでください。静まっていないでください。御覧ください、敵が騒ぎ立っています。あなたを憎む者は頭を上げています』。わたしたちも公然たる欺きの声を聴いたあと、すぐに祈らなくてはならない。『常に、そして永遠にわれらを救いたまえ、主よ、呪うべき声から』。そしてまた『すべて刻んだ像を拝む者ははずかしめをうける。もろもろの神は主のみ前にひれ伏す』<sup>17</sup>

しかしこの史料それ自体は注目すべきものだが、アザーンに対する規制言説の形成という文脈において、過度な重要性を与えることはできない。ここに書かれたエウロギウスの祖父の逸話が事実だったとしても、それを当時のキリスト教世界全体、イベリア半島全体にすら一般化することはできない。エウロギウスの言表は孤立したものである。このテキストはアルヴァルス以外の誰にも読まれず、数世紀にわたって埋もれていた。その手稿が発掘されたのは16世紀のことである。ジョン・H・アーノルドとキャロライン・グッドソンはその研究においてここに示された感性をキリスト教徒とイスラーム教徒の宗教的な音の領野におけるアイデンティティ確認の最初のものとしているが、その解釈には疑問が残る<sup>18</sup>。

11世紀になるとキリスト教世界がイスラーム教徒たちに対して反転攻勢に転じ、征服活動を活発化させる。その後300年の間大西洋からレヴァントに至るあらゆる前線でキリスト教世界の領域は拡大した。結果として多くのイスラーム教徒が、キリスト教徒の支配者のもとで暮らすことになった。このような新たな領土において、ムスリムはそれぞれ異なる程度とはいえ、その慣

<sup>16</sup> *Patrologia Latina* (Ed. Jacques Paul Migne), 221 vols, Paris, -1857[以下PL]:121, 513-556.

<sup>17</sup> "Quem impietatis ruditum dum divae memoriae avus meus Eulogius aure captaret, ferunt continuo vexillo crucis frontem praemuniens, cum gemitu hunc Psalmum solitum fuisse cantare: Deus, quis similis tibi? Ne taceas neque sileas, Deus, quoniam ecce inimici tui, Domine, sonuerunt; et qui te oderunt, levaverunt caput. Nos autem mox ut fallentis vocem praeconis audimus, confestim oramus: Salva nos, Domine, ab auditu malo, et nunc et in aeternum. Et iterum: Confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis" in PL:115, 861-862.

<sup>18</sup> John H. Arnold and Caroline Goodson, "Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells" *Viator* 43:1 (2012), pp.99-130.

習行動を抑制され、従属的な立場に置かれた。

この時期になっても、アザーンに対する言及を見つけることは容易ではない。特に「再征服」されたシチリア島やイベリア半島では多くの規制がイスラーム教徒に対して課されていくが、その中にアザーンを対象としたものを発見することはできない<sup>19</sup>。むしろイスラーム教徒がアザーンを継続したということを示す史料のほうが豊富に残されている。それら一連の史料の中で最も有名なものはイブン・ジュバイルの『旅行記』の一節であろう。

「われわれはこのモスクでまことに楽しく快適な一夜を過ごした。そこでわれわれは長い間耳にしなかったアザーンを聞くことが出来たし、モスクの住人たちもわれわれを丁重にもてなしてくれた。

(中略)

この町のイスラーム教徒たちはまだ信仰を守っており、ほとんどのモスクも維持され、アザーンの声が聞こえると礼拝を行っている<sup>20</sup>」

この時彼はアザーンが許可されていることに驚いているが、これはイベリア半島において日常的にアザーンが禁止されていたことを示すものではない。後述するが、彼の属するイスラーム世界においては他者の宗教の典礼に伴う音は禁止されるのが当然であり、法によって明確に定められていた。彼がアザーンを耳にして意外に感じているのは、そのようなムスリムの常識との食い違いから来るものと思われる。

イベリア半島においてはレコンキスタ運動によって多くのイスラーム都市がキリスト教徒の手に落ちたが、これらの都市は降伏する際にイスラーム教徒の権利を守ることを条件とするのが普通だった。そうした権利の中には共同体の維持・法の維持・所有権の保証・教会税の免除といったものがあるが、アザーンを始めとする宗教的慣習の維持はとりわけ重要なものだった。1244年にアラゴン王ジャウマ1世がシャティバ市を再征服した時の降伏文書でも、真っ先にアザーンの保証が言及されている<sup>21</sup>。

ジャウマ1世はバレンシア王国とバレアレス諸島を征服したことで知られるが、その新領土におけるアザーンの規制には注意を払わなかった<sup>22</sup>。彼がカスティーリャを助けてムルシア市の反

<sup>19</sup> イベリア半島における鐘の音とアザーンの音に対する言及については、上述のTolan, "Affreux Vacarme" が優れた概説である。

<sup>20</sup> イブン・ジュバイル（藤本勝次・池本修監訳）『イブン・ジュバイルの旅行記』講談社学術文庫、2009年、461-465頁。

<sup>21</sup> Paul E. Chevedden, "The 1244 Treaty: Arabic Text and Analysis" in *Negotiating cultures: Bilingual surrender treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror* (Eds. Robert I. Burns and Paul E. Chevedden), Leiden, 1999, pp.158-193.

<sup>22</sup> ジャウメ1世（尾崎明夫、ビセント・バイダル訳）『征服王ジャウメ一世勲功録—レコンキスタ軍記を読む』

乱を鎮圧した際も、彼個人としてアザーンによって早朝起こされることを嫌がっているものの、彼らの礼拝をけつて全面的に禁止しようとはしていない<sup>23</sup>。

そしてこれらの都市明け渡し時の契約を除くと、レコンキスタ初期のイベリア半島においてアザーンに言及する史料は、やはり存在しない。年代記や叙述史料は、この点に関して完全な沈黙を保っている。

レヴァントにおける十字軍国家やヴェネツィア・ジェノヴァの植民地における状況は残念ながら明らかではないが、明確な規制の方針がとられなかったことは推測できる。ただし、上記イブン・ジュバイルの旅行記にも見られるように、そこではモスクそのものを破壊するか教会に転用してしまうのが常であった<sup>24</sup>。そのため、少なくとも十字軍が支配下に置いた都市においてはアザーンが事実上不可能であったといえるかもしれない。しかし、少なくともアザーンを規制しようとする意志や、アザーンに対する非難の言葉を書き残している史料は残存していない。

キリスト教徒の支配下でイスラーム教徒が暮らしていた地域として、ほとんど言及されることがないが、ハンガリーがある。ここでは他の地域よりも早くにイスラーム教徒に対する「圧迫」が始まった（13世紀初頭）とされるが、やはりアザーンのような特定の慣習に対する規制は発せられなかった。ここではむしろイスラーム教徒の経済力が問題となったようである<sup>25</sup>。

変化の兆しが見えるのは、13世紀に入ってからのことである。ジョン・トーランによれば、12世紀以前のイベリア半島の年代記にはアザーンに関する言及がほとんど見られない<sup>26</sup>。しかし13世紀に入ると、アザーンをイスラーム教支配の象徴として描写する言説が目立つようになる。世紀前半に書かれたルカス・デ・トゥイの『世界年代記 (Chronicon mundi)』の記述がその一例である。

「このように生き残ったゴート人たちはピレネー・アストゥリアス・ガリシアの険しい山々の中に逃げ込み、閉じこもった。より鋭く優れた剣と盾を手にしたサラセン人たちは、キリストの御名が称えられていた教会の中で、マホメットの邪悪な名前を公然と声によってとなえていた<sup>27</sup>」

---

京都大学学術出版会、2010年、405-406頁。

<sup>23</sup> コンスタブルは彼がアザーンに対する嫌悪感を抱いていた、と考える。しかし彼女が根拠とした回想録の一節は、町の中心部にあるモスクを接収しようという政治的意図に基づくと考えべきだろう。Constable, "Regulating Religious Noise", pp.67.

<sup>24</sup> イブン・ジュバイル『旅行記』421頁。

<sup>25</sup> Katarina Stulrajetrova, "Convivenza and Conversion: Islam in Medieval Hungary (1000-1400 CE)" *Journal of Islamic Studies* 24:2 (2013), pp.175-198.

<sup>26</sup> John Tolan, "Affreux Vacarme", pp.141-154.

<sup>27</sup> "Tamen residui Goti in arduis montium Pireneorum, Asturiarum et Gallecie se recludentes, qualitercumque euaserunt, Sarracenis queque plana et meliora gladio uindice obtinentibus, et in ecclesiis,

おなじく 13 世紀中盤になると、初めて公会議にアザーンが登場する。1245 年に教皇インノケンティウス 4 世によって招集された第 1 リヨン公会議のことである。それまで教皇がアザーンに触れたことはないから、この言及は画期的なものだった。しかしそれはアザーンの非難やアザーンに対する規制を命じたものではない。皇帝フリードリヒ 2 世の廃位令第 8 条の文中にアザーンは現れる。

「加えて、彼はサラセン人たちとおぞましい友情を結んだ。幾度も彼は使節と贈り物を彼らに送り、彼らからも返礼を、忠誠と喜びのことばとともに受け取っている。彼は彼らの儀式を祝福している。護衛として、彼は日常的に公然と彼らを身の回りにおいている。王家の末裔である妻たちには、サラセン人たちの習慣に従って、宦官を護衛として付けている。しかも恐ろしいことに、彼自身の命令で彼らを去勢させた、ということである。さらに忌まわしいことだが、かつて彼が海外の領土にいた時、条約を結んだ後に、というよりもむしろスルタンとの間で真の共謀をなしとげたときに、彼は主の神殿で日夜マホメットの名が公然と唱えられることを許したということである<sup>28</sup>」

言及されているのは、フリードリヒが十字軍を率いてイェルサレムに入城した際の出来事で、真偽不明の逸話によると彼はムアッジンがアザーンを行うことに拒否を示さなかった（ただし、それが教会で行われたか否かは不明）。また廃位令では触れられていないが、当時シチリア王国のムスリムは半島部のルチェーラに強制的に集められており、そこに形成されたムスリム居住地においては、アザーンが日常的に行われていた。教皇はこの事実を持って彼をムスリムの友、教会の敵、異端者として非難する一つの根拠としたのであった。ここでは確かに、アザーンに対する嫌悪の念を読み取ることができそうである。

しかし、ここにアザーンの音を問題化する感性を見出すことは難しい。ここに存在するのはアザーンがイェルサレムの神殿で行われたことへの嫌悪ではあっても、アザーンに対する規制に向

---

quibus laudabatur nomen Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes" in *Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, Turnhout, 1966-, Vol.74(Ed. By Emma Falque Rey) , p.222.

<sup>28</sup> "Preterea coniunctus amicitia detestabili Sarracenis, nuntios et munera pluries destinavit eisdem et ab eis vicissim cum honorificentia et ilaritate recepit ipsorumque ritus amplectitur, illos in cotidianis eius obsequiis notabiliter secum tenens, eorundem etiam more uxoribus quas habuit de stirpe regia descendentes eunuchos, precipue quos, ut dicitur serio, castrari fecerat, non erubuit deputare custodes. Et quod execrabilius est, olim existens in partibus transmarinis facta compositione quadam, immo collusionem verius cum soldano, Machometi nomen in Templo Domini diebus et noctibus publice proclamari permisit" in *Monumenta Germaniae Historica, Leges, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* Vol.2, 1896, pp.511-512.

かおうとする意志ではないように思われる。その非難の焦点は、アザーンの実行よりもイスラーム教徒との友好的な関係や日常的な接触にある。確かにエルサレムの神殿でアザーンを許したということが非難として機能する、という背景は重要である。しかし、それはダニエル書および福音書の預言になぞらえたレトリックの一つとみなしたほうがよいものではないだろうか<sup>29</sup>。

実際に同時代においても、それがアザーンの規制を示唆しているという認識は存在していない。この廃位令はさまざまな形で引用されたが、それがアザーンに対する規制の要求を生むことはなかった。傍証となるが、フリードリヒ 2 世没後の対マンフレディ十字軍における教皇側の言説を確認してみると、そこにはアザーンへの言及がまったくないことがわかる。各地で行われた説教や教皇庁の書簡の多くで、マンフレディとイスラーム教徒の繋がりがキリスト教世界を脅かす、という主張がなされている。しかし彼がルチエラのイスラーム教徒にアザーンを許していることは、第 1 回リヨン公会議という前例があるにもかかわらず、いっさい批判の対象となっていない<sup>30</sup>。

マンフレディの失墜後も、教皇庁はルチエラにおいてアザーンの禁止を求めている。シャルル・ダンジューがルチエラのイスラーム教徒をどう処遇すべきか尋ねてきたとき、彼らは枢機卿間で対応を協議しているが、アザーンの規制は考慮すらしていないようである<sup>31</sup>。ルチエラの叛乱を鎮圧した後も、彼らに宗教的な慣習を禁じることは容易であったにも関わらず、駐屯部隊のための費用を負担させるのみにとどめている。

このように見れば、第 1 回リヨン公会議における皇帝廃位令の条文も、アザーンの実践そのものを攻撃しているとは考えられない。それは正統信仰に背くことに対する非難の一環として、レトリック的に用いられた文言である。教皇庁と関係の深いカスティージャおよびアラゴンの王に対して同種の非難が向けられたことはなく、シチリアの晩鐘戦争で教皇庁とフランスがアラゴンに十字軍を向けた際にも、彼らにイスラームの友としての攻撃が行われたことはなかった。

次いでアザーンに否定的なかたちで言及しているのは、教皇クレメンス 4 世が 1266 年にアラゴン王ジャウマ 1 世に対して出した書簡である。当時ジャウマはパレアレス諸島を再征服したばかりであるが、教皇にとって彼の統治政策はあまりにもイスラーム教徒に寛大なものであった。クレメンスはその象徴としてジャウマがアザーンの実践を許していることを挙げ、キリスト教徒の守護者として振る舞うよう求めている。

「(前略)

<sup>29</sup> ダニエル書 (8:13・9:27・11:31・12:11) を受けて、マタイ福音書 (24:15) とマルコ福音書 (14:13) は「憎むべき荒らすものが聖なところ(マタイ)／立つてはならないところ(ルカ)に立つ」とき終末が訪れる、とする。エルサレムの神殿におけるアザーンがこの比喻に当てはまるのは明らかである。

<sup>30</sup> *Les Registres D'Urban IV* (Ed. Jean Guibaud), Paris, 1901, vol.2, pp.414-415.

<sup>31</sup> *Les registres de Clément IV (1265-1268): Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican* (Ed. Edouard Jordan), Paris, 1893, p.41.

しかしもしも、恐らく期待されるものがそなたを彼らの保持へと誘い、正確に言えば、そなたを許しがたい利益が誘惑し、サラセン人たちがキリスト教徒の中にあつて毎日定められた時間に公然とマホメットの名を叫び、褒め称えることを支持するほどにそなたの偉大な判断力と、創造主から授けられた常に正しい均衡によって従うべき理性に影響を与えるならば、疑いなくそなたの臣下たちの中に、そなたの権力に従わない不実な者が入り込むことに耐えなくてはならないだろう。

(後略)<sup>32</sup>」

しかしこの書簡においてアザーンは規制対象として描かれているというより、ムスリムの自由を象徴するために持ち出されてきたように思われる。ジャウマは同書簡中のほかの要請はすべて受け入れて立法しているが、その中にアザーンの禁止はない。アラゴンの聖職者たちや都市当局・俗人諸侯も、教皇書簡を盾にアザーンを禁止するよう動くことはなかった。クレメンス自身も禁令にこだわることなしに、アラゴンとの協調姿勢を継続していった。同時代人たちは、この時点ではやはりアザーンを禁止対象としてみなしていたとは考えにくい。

こうしたキリスト教徒の態度は、イスラーム教徒のそれに比べるとはっきりとする。キリスト教徒とは対象に、ムスリムは異なる宗教が典礼的に用いる音に対して極めて敏感であった。その運用がきわめて柔軟だったとはいえ、彼らはその法の中にキリスト教徒の *Naqus*<sup>33</sup> についての規定を持っている。それによるならば、キリスト教徒は鐘やセマントロン<sup>34</sup> の音を公然と発することは許されない。また、イスラーム教徒はしばしばキリスト教徒の鐘について書き残すし、鐘を略奪することもある<sup>35</sup>。

このように見ていくと、ヴィエンヌ公会議の決議が極めて特異なものであること、それまで存

<sup>32</sup> "...Quod si te forsan ad huiusmodi retentionem ipsorum aliqua ex ipsis proveniens inducit, immo, ut verius dicamus, seducit utilitas, tanto prae pondered in tuae magnanimitatis iudicio, et recto libramine rationis acerba tui creatoris, quam assidue patiur, Sarracenis eisdem inter christicolae diebus singulis, clamore publico certis horis nomen extollentibus Mahometi, quanto proculdubio ferres, et revera ferre deberes illatas inter tuos fubditos celsitudini tuae iniurias, quam inter eos, qui tuae non essent ditioni subiecti..." in *Indices rerum ab Aragoniae Regibus gestarum ab initiis regni ad annum MCDX, Caesaraugustae, ex Officina Dominici a Portonarijs de Vrsinis, Venezia* (Ed. Jerónimo Zurita), 1578, pp.240-243.

<sup>33</sup> キリスト教徒が礼拝のために用いる音と楽器全般を指したとされる。規定が作られた地域ではセマントロン（注34 参照）やラッパの音を指示していたと思われるが、イベリア半島やチュニジアでは鐘と解釈された。

<sup>34</sup> 初期教会時代において、キリスト教徒たちは金属製の板を教会の壁に吊るし、それを打ち鳴らすことで礼拝時刻を告知した。これがセマントロンと呼ばれるもので、西方で鐘が発達したのちも東方教会で用いられた。現在でも正教会の一部では使用されている。

<sup>35</sup> Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Pact of Umar*, Oxford, 1930.

在していなかった性質のものであることが確認できる。それまでのキリスト教世界において、アザーンを規制しようという発想は存在しなかった。アザーンに対する言及は、いずれもそれをイスラーム教の象徴として扱っており、規制対象としては扱っていない。

では、なぜヴィエンヌ公会議はこのような斬新な決議を行うことになったのだろうか。公会議決議の性質を把握するために、公会議そのものについて簡単に述べておこう。

ヴィエンヌ公会議は14世紀唯一の普遍公会議であり、1311-12年にローヌ渓谷の小都市ヴィエンヌで開催された。出席した高位聖職者は約200人で、第4ラテラノや第2リヨンに比べて遥かに少ない。招集においてはテンプル騎士団問題を解決したフランス王フィリップ4世の意向が強く働いているが、教会の改革や秩序の問題にも積極的にも取り組んでおり、その点からは一連の改革公会議の最後のものに位置づけられる<sup>36</sup>。

具体的にどのようなプロセスで決議25条が採択されたかは、未だに分かっていない。それはヴィエンヌ公会議関連の史料状況が、他に比して良くないためである。しかしアラゴンやカステーリャの王権がこの決議を要求したとはということは考えにくい。おそらく何らかの方法で現地の情報を把握した教皇庁（クレメンス4世の時既にアザーンの使用は認識している）か、出席していたイベリア半島の司教が主導し、承認されたものと考えるのが適当だろう。

いずれにせよヴィエンヌ公会議において、キリスト教会の言説には新たな規制対象が付け加わった。その理由を検討する前に、その言説の展開を確認していこう。

この言説をめぐる史料が他のどこよりも見られるのは、アラゴン王国である。アラゴン王はジャウマ1世の征服以来バレンシア王を兼ねていたが、ここにはキリスト教徒の数倍のイスラーム教徒が暮らしていた。クレメンス5世が教令の対象としてアラゴンを明示していることもあり、ここでは同王国を対象にその後の展開を追ってみよう。

アラゴン王ジャウマ2世は、公会議が命じた規制を受け入れることに積極的ではなかったとされる。しかし、彼は1295年のアナーニ条約において教皇の権威を受け入れる旨制約しており、その代償としてフランスからの十字軍の中止とコルシカ島・サルデーニャ島の実質上の領有を獲得していた。そのため、サラゴサ司教<sup>37</sup>らの強い要請に従って、王国全土にアザーンを禁止する命令を出さざるを得なかった。この時、違反に対する処罰は司教の求める通り死刑となった。1318年のアザーン禁止令がほとんど実効力を伴わなかったのはほとんど確実である。11年後の1329年、タラゴナで開かれた宗教会議はヴィエンヌ公会議の教令を引用し、それにもかかわらずアラゴン領内でアザーンが野放しになっている状況を非難する声明を発している<sup>38</sup>。さらに翌

<sup>36</sup> フーベルト・イエディン（梅津尚志・出崎澄男訳）『公会議史』南窓社、1986年による。

<sup>37</sup> 当時の司教はヒメノ・デ・ルナ（Jimeno de Luna, 在職1296-1317）もしくはペドロ・ロペス・デ・ルナ（Pedro López de Luna, 在職1317-18、大司教として1318-45）のいずれか。

<sup>38</sup> "Quod Saraceni non proclamant publice vel extollant nomen mahometi: Quamvis circa multa vigilare debeat sollicitudo officii pastoralis..." Concilium Terranonense 1329, in Giovan Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 56 vols, Venezia, 1756-1792[以下Mansi], vol.25, pp.868-869.

1330年、これを受けた教皇ヨハネス22世がアラゴン王ペドロ4世に対して書簡を発し、公会議教令の実行を強く求めた<sup>39</sup>。

アラゴンの王権が禁止令を実行しなかったのは、王国内におけるイスラーム教徒の重要性のためである、と推定されている。13世紀中盤にアラゴンが征服したバレンシア王国にはキリスト教徒をはるかに上回るイスラーム教徒が居住しており、彼らの経済力や兵士としての貢献を無視しては国家が立ち行かなくなることが明らかだった。特に当時のアラゴンはカスティーリャやフランスとの間に断続的な戦争を続けていたため、国内の大きな勢力に対して規制を加えることが許されなかった。

14世紀を通じて、アラゴン王権は教会・ムデハル両者の板挟みになり続ける。1338年には、ペドロ4世が公会議教令に対する罰を再び極刑と定めた<sup>40</sup>。しかし、ムデハル共同体からの反発にあって約1か月でその撤廃を強いられている。この時期のアラゴンはカスティーリャやグラナダと断続的な戦争状態にあり、その軍隊の中のイスラーム教徒を戦力として無視することができなかった。

教会の聖職者たちは、繰り返しこうした状況を是正しようと試みた。1347年、ウエスカ司教ドン・ゴンザロ・サパタは自ら司教区のミナレットを破壊しようという行動に出た<sup>41</sup>。さらに1348年にはバレンシアで宗教会議が開催され、ヴィエンヌとタラゴナの決議を先例として再度アザーン禁止令の徹底した履行を求めた<sup>42</sup>。10年後のトルトーナ宗教会議もやはり禁止令が有名無実であることを訴え、司祭たちに監視を命じる文書を決議に付している<sup>43</sup>。

しかし、王権は厳格な規制とは反対の方向に走った。1348年にはペドロ4世がバレンシアのムデハルに対して、アザーンの実践とトランペットによる礼拝時刻の告知を行う権利を認めている<sup>44</sup>。これが特権として付与されることは、一見するとそれ以前にアザーンが禁止されていたという状況を示しているように見える。しかし禁止令が出ても守られていなかった前例を見れば、それが必ずしも正しいとは言えないだろう。この特権にたいして抗議の声が聖職者から上がるが、ペドロはそれを却下している。

<sup>39</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, p.92.

<sup>40</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.252-254.

<sup>41</sup> Andrés Ferrer Taberner, "Descripción de una mezquita en la morería de Valencia en 1525, en relación con unas obras clandestinas de ampliación" in *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo: Teruel, 19-21 de septiembre de 1996*, Teruel, 1999, pp.319-334.

<sup>42</sup> "Quod rectores in locis sarracenorum moneant dominos predictorum ne cala clametur..." in Fernández y González, *Estado social y político de los Mudejares de Castilla*, Madrid, 1886, pp.380-381.

<sup>43</sup> "Quod Sarraceni non proclament nomen perfidy Mahometi: Ad detestandum detestabilem, et nefandam professionem, et proclamationem nominis perfidi Mahometi..." in Jaime Villanueva, *Viaje Literario á las Iglesias de España*, Vol.5, Madrid, 1806, pp.351-352.

<sup>44</sup> Boswell, *The Royal Treasure*, Apps, pp.474.

14世紀末には、ペドロ4世の息子である王子マルティンが、自らの所領であったセゴルベとバレンシアでアザーンに対する禁令を發布した<sup>45</sup>。この二都市はムデハル勢力の強いところであって、マルティンは1385年には彼らの反発に屈し、トランペットによる礼拝告知もしくはモスクの扉からのアザーンを認める、という妥協を行わざるを得なかった<sup>46</sup>。

15世紀に入っても、アザーンに対する規制は一貫したものにはならなかった。1403年には国王に即位したマルティンが、王国全土にアザーンを禁止する布告を出す<sup>47</sup>。しかし10年も経たないうちに新たな王フェルディナンドによって撤回。1417年にはアルフォンソ5世が再度の禁令を出す、ジョアン2世は1461年に再びそれを撤回した<sup>48</sup>。

ついに王権がはっきりとした態度を取ったのは、1477年のことである。ジョアン2世がバレンシアのモスクからミナレットを取り除くよう命令を発し、実行させたのである<sup>49</sup>。これがアザーンを規制する意図に基づいていた、と断言することはできないが、少なくともこのあとバレンシアからはアザーンの音が消え失せるという結果が生じた。

しかし1492年のグラナダ王国占領に際しても、やはりアザーンを許可するというのが降伏条件に盛り込まれていた。それはほとんど守られなかったし、受け継がれてきた都市降伏の際の定型文のようなものだったかもしれないが、少なくとも言説のレベルにおいてアザーンを強圧的に禁止しようという意志は、見つけることができないのである。

最終的にイベリア半島からアザーンの声が消え去るのは、16世紀以降のことである。少なくとも1571年には、未だに農村部でアザーンが聞こえていた<sup>50</sup>。恐らく次の世紀の審問制度によって隠れイスラーム教徒が摘発・追放されて初めて、スペインにおけるサウンドスケープのキリスト教化は完全に成し遂げられたものと考えられよう。

### 3 イスラーム、法学、サウンドスケープ

前節までで見たとおり、規制対象としてのアザーンはヴィエンヌ公会議において初めて出現した。それはキリスト教会の言説の中に最初から内包されているものではなかった。このことは、公会議決議第25条がキリスト教／イスラーム教の関係とは異なる文脈からもまた発していることを意味している。本稿の最後に、アザーンに対する攻撃を可能にした要因として二つの背景を指摘しておきたい。第一に法的規制の対象としてのイスラーム教徒の慣習という問題であり、第

<sup>45</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.324-325.

<sup>46</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.325-326.

<sup>47</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.369-371.

<sup>48</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, p.95.

<sup>49</sup> Ferrer Taberner, "Descripción de una mezquita"

<sup>50</sup> Burns, "Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon" in *Muslims under Latin Rule*, pp.57-102; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.481.

二に聴覚的対象に対する法的規制という問題である。

ヴィエンヌ公会議以前の西欧中世の法学者たちは、イスラーム教を独立した一つの対象とみなしてこなかった。もともと後発のイスラーム教とは違って、キリスト教はイスラーム教の存在をその世界観の中に前提としていない。そのためイスラーム教徒との初期の接触の中で、キリスト教徒は彼らをどのような枠組みで理解すればよいのか戸惑うことが多かった。神学者たちは彼らに偶像崇拜者 (Pagani)、異端 (Haeresia)、黙示録の敵といった烙印を貼りつけて聖書的世界観の中に取り込んだ<sup>51</sup>。

法学者たちは、イスラーム教徒たちを偶像崇拜者とみなすか、もしくはユダヤ人と同一視していた。Sarraceni や Hagareni の語が定着してからも、多くの法学者は彼らを Pagani と呼び続けた。13 世紀初頭に活動した法学者ボローニャのアゾのような人物も、彼らを Pagani としている。この時期の神学者たちはすでにイスラーム教徒が自分たちとは異なる一神教徒であることを理解していたため、法学者たちにもそれ相応の知識はあったと思われる。しかし法学理論上、彼らは Pagani と呼ばれ続けた<sup>52</sup>。

非キリスト教徒の扱いを定めた公会議・宗教会議の多くでは、ユダヤ人とイスラーム教徒が同一の条項で取り扱われており、同じ規制を課されている。第 3 回・第 4 回のラテラノ公会議が著名な例である<sup>53</sup>。ヴィエンヌ公会議もイスラーム教徒に対してのみあてはまる内容を持ちながら、「ユダヤ人とサラセン人について」と題されている。

イスラーム教徒が教会法の中でユダヤ教徒と区別されるのは、正戦・聖戦が関係してくる時だった。教皇アレクサンデル 2 世はイスラーム教徒がユダヤ人と異なる点として、前者がキリスト教徒を迫害していることを挙げている<sup>54</sup>。彼によれば、これこそがイスラーム教徒に対する戦争が正義のものとして認められる根拠だった。彼の断言は大きな反響を呼び、そのテーゼはシャルトルのイヴォや教皇ケレスティヌス 3 世らによって繰り返された。

フリーデンライヒは、これら初期の教会法がもっぱらキリスト教徒を対象としたものだ、と指摘している<sup>55</sup>。11 世紀以降繰り返される規制はキリスト教徒に対してイスラーム教徒との結婚を

<sup>51</sup> Tolan, *Saracens*, pp.VIII-XIII, 69-170.

<sup>52</sup> 特に同じ「異教徒」としてユダヤ人に対する同一視の伝統があったことは、David M. Freidenreich, "Muslims in Western Canon Law 1000-1500" in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)* (Eds. David Thomas and Alex Mallett), Leiden, 2011, pp.41-68; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.350-377 などを参照。

<sup>53</sup> COD, Vol.2-2, p.145, [第3回ラテラノ公会議], p. 199 [第4回ラテラノ公会議]。

<sup>54</sup> Freidenreich, "Muslims in Western Canon Law 1000-1500", p.45.

<sup>55</sup> David M. Freidenreich, "Muslims in Canon Law, 650-1000" in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)* (Eds. David Thomas and Barbara Roggema), Leiden, 2009, pp.83-98.

禁止するものや、イスラーム教徒の捕虜となったキリスト教徒が犯した罪を免罪するもの、イスラーム教徒に対する戦いに参加したキリスト教徒を免罪するものである。アレクサンデル 2 世の教令も含め、内容こそ異なっているものの、条文の対象としてキリスト教徒をとっている点では共通している。

いくつかの例外的な規定が、イスラーム教徒の行動や地位を拘束している。第 3 回・第 4 回ラテラノ公会議決議はそれぞれイスラーム教徒の行動に制約を加えた。しかしどちらの規制もユダヤ人とサラセン人について (*De Iudaeis et Sarracenis*)、と題された条文の中に現れており、イスラーム教徒のみを狙った規制ではなかったことを強調すべきだろう。規制内容自体も、イスラーム教徒だけに適用される種類の特殊なものではなく、一般的な規制内容にとどまった<sup>56</sup>。

一方世俗法の領域では、教会法よりも早くにイスラーム教徒の存在が意識されていた。イベリア半島では、早くも 11 世紀以降の征服運動の中でイスラーム教徒に関連する法的文書が現れる。多くの場合最初はイスラーム教徒の降伏時に結ばれた協定で、のちに王がムデハル共同体に与えた特権文書というかたちをとった。ただし、こうした文書は個別の状況に合わせて作り出されたもので、一貫した制度性を持たなかった。ポルトガルでは 1170 年にリスボン、アルマダ、パルメラ、アルカセルのムスリムに、アフォンソ 1 世が自治や慣習の維持を認める特権状を交付した<sup>57</sup>。これが各都市における王とイスラーム共同体の契約のモデル文書となったが、基本的にはアド・ホックな性質を持つものである。

大きなターニングポイントとなったのは 13 世紀以降のローマ法の復興である。この時期以降王令や都市法はその領域を飛躍的に拡大し、イスラーム教徒に対して加えられる規制は一貫性があり、より明確なものになった。その中には市場への立ち入りの禁止、公共浴場の使用の禁止、キリスト教徒の女性との接触の禁止、特定の色や形態の衣服を身に着けることの強制、キリスト教徒の名前を用いることの禁止といったものがあげられる<sup>58</sup>。

この世俗法領域の動向が教会法に影響を与えた、とブライアン・カトロス<sup>59</sup>は推測している。彼によればこれらの世俗法を起草した法学者は多くが教会人であり、対異教徒立法において教会法は世俗法の復興に多くを負っていた。ただし世俗法であれ教会法であれ、イスラーム教徒に対するアザーンを全面的に禁止するということはそれまでなかったことである。

カスティリーヤの『七部法典 *Siete Partidas*』は、ヴィエヌヌ公会議直前までの法の展開をよく表す内容を持っている。この法令集はアルフォンソ 10 世の時代にまとめられたもので、その

<sup>56</sup> 第 3 回ラテラノ公会議における決議は COD, Vol.2-2, p.145、第 4 回における決議は p.199 を参照。いずれもキリスト教徒がイスラーム教徒の奴隷になることを禁止、あるいはイスラーム教徒に特定の服の着用を強制する内容を持つ。

<sup>57</sup> Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal" in *Muslims under Latin Rule*, pp.11-56.

<sup>58</sup> Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal", pp.30-32; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.350-369.

<sup>59</sup> Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.370-377.

第7巻25条がムーア人を対象としている<sup>60</sup>。特筆すべきはユダヤ人に関する規制が第24条にあることで、ここでは既にイスラーム教徒が固有の対象となっているのだ。一方規制内容の多くはキリスト教徒を対象としているし、イスラーム教徒固有の慣習を攻撃することもない。ただしキリスト教徒の地区にモスクを持つことが禁止されている点に注目することができるだろう。

ヴィエンヌ公会議の決議は、こうした法学の言説におけるイスラーム教徒の対象としての出現の結果として現れる。そこにおいて、ついにイスラーム教徒は完全に固有の規制対象として現れる。確かに「ユダヤ人とサラセン人について」と名付けられてはいるが、そこで語られている内容は全て後者に対してのみ当てはまる。そして彼らに対して課される規制は、明確にイスラーム固有の宗教的慣習を標的としているのである。

ヴィエンヌ公会議決議が持つもう一つの新しさは、それが聴覚の対象に向けられた規制であるということである。公会議以前になされたイスラーム教徒に対する規制・統制は、いずれも視覚的・触覚的な対象を取っている。例えば第4回ラテラノ公会議では、衣服による識別や聖週間における服装が問題になっていた<sup>61</sup>。世俗法においても関心はイスラーム教徒の居住・服装やキリスト教徒との接触・混合の回避である。アザーンのように聴覚的な対象に対する規制の試みはほとんどなされていない。

しかしヴィエンヌ公会議において、アザーンの聴覚的・音声的側面は明確に意識されている。公会議決議の条文の中にも、「キリスト教徒にもサラセン人にも聞こえるように、大きな声で呼ばわり、褒め称えている」という表現を見つけることができる<sup>62</sup>。その後の決議や法令においても「声によって (voce)」あるいは「大声をあげて (alta voce)」という挿入によって、その志向を確認することができる。アザーンの代用として認められたのがトランペットの使用であることから、逆説的に聴覚的側面の重要性を推測することも可能だろう。

聴覚的な対象は、どのような根拠で規制の対象となるのだろうか。文中でアザーンがもたらすとされるのは、キリスト教徒に対する霊的な悪影響と恥辱である。「そのことからわたしたちの信徒たちは少くない損害を被っている。さらに悪いことに、彼らの心の中に誘惑が生じている」<sup>63</sup>。この考えもやはり14世紀を通じて受け継がれ、1329年のタラゴナ宗教会議<sup>64</sup>、1348年のパレンシア宗教会議<sup>65</sup>はいずれも魂に対する危険、という言葉を用いている。

<sup>60</sup> *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, 5 vols, Madrid, 1807, Vol.3, pp. 675-681.

<sup>61</sup> *COD*, Vol.2-2, p.199.

<sup>62</sup> "Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt" in *COD*, Vol.2-2, p.468.

<sup>63</sup> "ex quibus nostrae fidei non modicum detrahitur, et grave in cordibus fidelium scandalum generatur", in *COD*, Vol.2-2, p.468.

<sup>64</sup> "adhuc in eorum locis iam dicta sit sa crilega invocatio, sicut prius, in divinae maiestatis offensam et animarum suarum grave periculum et iacturam" in *Mansi*, vol.25, pp.868-869.

<sup>65</sup> "in aliquibus locis un intelleximus, publice proclamantur in divine maiestatis offensam et dictorum

この時期の教会人が聴覚的なもの——音に対する関心を高め、それが持つ力を意識するようになったことで、アザーンが新たに規制の対象になったとは考えられるだろうか？ 残念ながらそれについて十分な議論を行うための史料は存在しない。しかしいくつかの研究はそうした考えを支持しているように思われる。

サウンドスケープという観点から見れば、13世紀後半は西欧中世史上における一つの画期であった。一方では鐘の普及や楽器の改良、典礼音楽の複雑化、演劇の爆発的發展、何よりも都市生活の複雑化によって音そのものの量が増加した。単なる量的な増加のみならず、サウンドスケープの概念には当然のものとして、質的な変化もまた生じている。これらの新しい音に対する意味の付与と、それ以前から存在していた古い音に対する新しい音の付与がこの時期に行われている。鐘の音が持つ象徴的な意味はこの時期に飛躍的に増加し、ローマ教皇までもがその神秘的な力を鐘に刻み込んでいる<sup>66</sup>。

ヴィエンヌ公会議直前の数十年は、西欧においてサウンドスケープが飛躍的に複雑に、そして豊かになった時期なのである。それはヨーロッパ人を取り囲む音が感覚的にも知覚的にも増加し、

---

dominiorum ipsorum locorum grave periculum animarum." in Fernández y González, *Estado social y político*, pp.380-381.

<sup>66</sup> 多くの都市年代記で、鐘の鑄造・洗礼・修復が重要な出来事として記述されるようになる。ただし、それが量的な増加を示すかどうかは不明。中世人の想像世界における鐘の働きに関する最新の概説は、Arnold and Goodson, "Resounding Community" が最も優れている。カタルーニャの地域事例をまとめたものとして Michelle E. Garceau, "'I call the People.'" Church Bells in Fourteenth Century Catalunya" *Journal of Medieval History* 37:2(2011), pp.197-214；ローマを対象とするものとして Sible De Blaauw, "Campanae supra urbem: Sull'uso delle campane nella Roma medievale" *Rivista di Storia della Chiesa* 47(1993), pp.367-414, ヴェンド十字軍における鐘の表象を扱ったものとして Alan V. Murray, "Music and cultural conflict in the Christianization of Livonia, 1190-1290" in Id., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, London, 2009. 表象以外の分野を含むカンパノロジーの集大成としては、やや古いが Percival Price, *Belles and Men*, Oxford, 1983. もしくは *Del Fondere Campana: dall'Archeologia alla Produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006) (Eds. Silvia Lusuardi Siena and Elisabetta Neri), Milano, 2007 が有益である。前近代の象徴に関する18世紀のまとめは Gianstefano Remondini, *Della Nolana Ecclesiastica Storia*, Napoli, 1747. 日本語で読むことのできる文献はヨハン・ホイジンガ（兼岩正夫・里見元一郎訳）『中世の秋』河出書房新社、1989年；阿部謹也『甦る中世ヨーロッパ』日本エディタースクール出版部、1987年；同『中世の星の下で』ちくま学芸文庫、1986年；池上俊一「ヨーロッパ中世における鐘の音の聖性と法行為」『思想』（2016年11月）だが、いずれも概説の域を出ないものである。近代の鐘を取り扱った記念碑的な Alain Corbin, *Les Cloches de la terre. Paysage Sonore et Culture Sensible dans les Campagnes au XIXe Siècle*, Paris, 1994 には邦訳がある（アラン・コルバン（小倉孝誠訳）『音の風景』藤原書店、1996年）。音に関しては最新の研究成果は、*Les Paysages sonore du Moyen Âge à la Renaissance* (Eds. Laurent Hablot and Laurent Vissière), Rennes, 2016. 特に序文およびフレデリック・ビリエによる第1章 (Frederic Billiet, "Entendre Paysages sonore du Moyen Âge et de la Renaissance, L'approche musicologique", pp.19-42) が有益な知見を提供してくれる。ただし、収録論文の多くは声と叫びを対象としており、やや範囲が狭い点是否めない。

人々が音を通じてより多くの意味を聞き取るようになった時期である。

このような音環境の充実が、音に対する理論を寛容させたことが指摘されている。

『薔薇物語』の写本挿絵を検討したヴィクトル・ストイキツァは13世紀末に命を吹き込む力は触覚的・視覚的なものから聴覚的なものへ変わったのだ、と考えている<sup>67</sup>。『変身物語』における触覚的シナリオの重要性に見合う場面があるとすれば、それは音楽を通じた生命付与のシーンである。「触れることによる」魔術的な生命付与の偉大な試みに対し、『薔薇物語』は「音響作用による」魔術的な生命付与の大いなる企てを対地するのである」。そして「この理論が最も完全に表明されたのは、ジャン・ド・マンのテキスト執筆と、音楽的主题が中心を占める初期の挿絵群の間の時期においてであった」<sup>68</sup>。

彼がそれと関連付けて論じるのは、同時代に生じた音楽理論の革新と音が保つ力の象徴体系の変化である。事実、この時期には二つの方向で音楽学の重大な変化が起こっている。一方ではボエティウスとガレノスが結合することで、脈拍の音楽の理論が発達した。ペトルス・アバヌスによれば、音楽のなかの協和音は全て人間の脈拍の中に存在している。ゆえに音楽はマイクロコスモスたる人間と天上を調和させ、結びつけるものになる。他方ではそれと反対に、感覚の対象として「耳に聞こえる音だけ」を考える音楽学が成立する。ボエティウスによる音楽の分類は宇宙の音楽、人間の音楽、楽器の音楽である。この最後のものだけを音楽として捉えようとする人々が現れる。ロジャー・ベーコンとジャン・ドゥ・グルーシー（ヨハネス・デ・グロケイオ）が代表的な理論家となる。その延長上には、アルス・ノヴァが存在する<sup>69</sup>。

このような音の増加と音に対する理論の発展が、音を規制の対象へと含めたのではないだろうか。上述のように12世紀以来の改革教会は秩序化・統制化へと向かっていた。音の爆発的な増加、この音の爆発的な増加、もしかすると鐘の増加こそが、規制対象としての音を教会人の思考の中に浮かび上がらせたのではないだろうか。複雑化する典礼の主催者、演劇の管理者、鐘の管理者として、教会人は音に対して敏感な立場にあったろう。この時期の聖人伝が鐘を使った表現を用いるようになるのは、すでに指摘されているところだ。

世俗の領域では、14世紀初頭の都市条例が音による規制及び音に対する規制に関心を払っている。たとえばティヴォリでは鐘の音によって都市の開門や市の開始、居酒屋の閉店や消灯が定められる。この規制は、アスコリ＝ピチェーノやカーヴェのような都市にも認められる。それぞれの都市で、どのような時に、だれが音を出すことが許されるのかが定められている<sup>70</sup>。

<sup>67</sup> ヴィクトル・I・ストイキツァ（松原知生訳）『ピュグマリオン効果——シミュラクルの歴史人類学』ありな書房、2006年、82-95頁。

<sup>68</sup> ストイキツァ『ピュグマリオン効果』93頁。

<sup>69</sup> ベルンハルト・モールバッハ（井本响二訳）『中世の音楽世界——テキスト、音、図像による新たな体験』法政大学出版局、2012年、48-50頁。

<sup>70</sup> カーヴェ市の1307年の条例77条は夜の鐘が鳴った後に外出する際の規定を定める（*Fonti per la storia italiana pubblicate dall'istituto storico italiano, Roma, 1934-[以下FSI], Vol.48, p.44*）。ロッカアンティカの1326

イスラーム教徒がキリスト教徒の「敵」とする議論が沸騰する中で、彼らの音は増加するキリスト教徒の「音」の敵とされたこともあり得よう。それは一つの宗教的な音というカテゴリーを形成しなかったにしろ、音というカテゴリーの中で対比的なものとして十分に扱われた可能性がある。

イブン・ジュバイルはパレルモ郊外に出かけたとき、イスラーム教徒の宗教行列に出会っている。その行列はやかましく音を立てながら行進していたが、地元の人々は何も気にしていないようであった。わたしたちはパレルモにおけるアザーンの禁止と同じくこれも寛容と多様性の象徴であると解したくなるが、これは音が関心の対象に上っていなかったことを表すのではないだろうか<sup>71</sup>。

## おわりに

ヴィエンヌ公会議決議第 25 条をイスラームに対する規制、あるいは敵意の現れ、あるいは寛容から不寛容への転換とみなすことは容易である。しかし、そのような認識は誤った——そして危険に満ちた連続性の想定の上に立っている。それは最も悪しき意味でのアナクロニズムと言わなくてはならない。

しばしばアザーンに代表される宗教的慣習に対する許可は、その社会や個人の「寛容さ」をはかる指標として語られる。あるいは異なる宗教の対話をもたらした現実的な「妥協」の結果であるとみなされる。イブン・ジュバイルの『旅行記』の記述は、ノルマン期シチリア王国の宗教的な多様性・共生の象徴として語られ続ける。本稿でも触れた皇帝フリードリヒ 2 世の逸話は、彼の宗教的な度量の広さや懐疑主義、近代性を象徴するものとして広く知られている<sup>72</sup>。確かにそうした側面はあったのかもしれない。しかし寛容さとは、常に対象が問題として共有されていることを全体としている。そしてグリエルモ 2 世やフリードリヒ 2 世の時代に、アザーンは未だ規制の対象として意識されてはいなかったのである。

本稿で主張したように、問題となるのはアザーンに対する態度ではなく、新たな対象としての

---

年の条例 99 条では、やはり鐘の後に商店が閉店することを命じる (FSI, Vol.48, p.89)。ティヴォリの 1305 年条例 57 条、97、185 条も同様 (FSI, Vol.48, pp.176,188,214-215)。時代が下って 1367 年のアスコリ＝ピチェーノではコムーネの条例・ポーポロの条例ともに多数 (前者は FSI, Vol. 47, pp.107,145,164, 後者は FSI Vol. 48, pp.201,207,274)。たとえば前者の 33,35 条などは夜の鐘のあとに出歩いてはならないことを定め、後者は教会の鐘・市庁舎の鐘などの具体的な使用について言及している。

<sup>71</sup> 「町の人々は彼らの法官とともにムサッラーに向けて出かけたが、太鼓やラッパを鳴らしながら立ち去っていった。彼らのこの習わしや、それに対してキリスト教徒が知らぬ顔で見逃していることに、われわれは大いに驚いた」イブン・ジュバイル『旅行記』、471 頁。

<sup>72</sup> その典型例は、エルンスト・カントロヴィッチ (小林公訳)『皇帝フリードリヒ 2 世』中央公論新社、2011 年、215-216 頁。

アザーンの浮上である。それはイスラームに対する態度の転換から自動的に導かれるものではない。ヴィエヌヌ公会議決議第 25 条は、法学における発展とおそらくサウンドスケープの変容によって可能になった。その事実は中世における寛容と不寛容の、共生と排除の、あるいは統制と放任という議論に対し、何らかの意味を持つことができるのではないだろうか。

## アウクスブルク信仰告白とグスタフ・アドルフ —— 三十年戦争期におけるプロテスタントの挿絵入りビラ ——

高津 秀之

### はじめに

1517年の宗教改革の開始以来、プロテスタントとカトリックの両陣営は、挿絵入りのビラやパンフレットを主要な武器とするプロパガンダ合戦を繰り広げてきた<sup>1</sup>。中でも1630年とそれに続く数年間は、この戦いのハイライトと言うべき時期の一つであり、特にプロテスタント陣営から多くの印刷物が出版された。1630年が二つの点で彼らにとって特別な年となったからである。

第一に、この年は、アウクスブルク信仰告白がフィリップ・メランヒトンによって起草され、同年のアウクスブルク帝国議会で提示されてからちょうど100年後の年に当たる<sup>2</sup>。1521年5月25日に神聖ローマ皇帝カール5世によって署名されたヴォルムス勅令は、宗教改革者マルティン・ルターを異端者として帝国追放刑に処するとともに、ルターや彼の信奉者たちの書物の焼却を命じていた。1526年の第1回シュパイエル帝国議会では、当時の帝国の政治状況のために、この勅令の実施は延期されたが、1529年の第2回シュパイエル帝国議会で再びその実施が決定されると、ザクセン選帝侯を始めとするルター派諸侯や都市がこれに抗議した。翌1530年、帝国の宗教問題の解決を目指して再度ドイツを訪れた皇帝は、プロテスタントに対し、彼らの神学的立場の説明を求めた。こうしてルター派の信仰箇条を詳説した信仰告白がフィリップ・メランヒトンによってまとめられ、1530年6月25日、アウクスブルク帝国議会において、皇帝に提出された。

結局皇帝はヴォルムス勅令の再施行を決定したため、アウクスブルク信仰告白制定の目的は達成されなかった。しかしその後この文書は、ルター派の信仰的・教理的基盤としての地位を獲得した。そして1630年、アウクスブルク信仰告白を記念するイベントが、ルター派の一全てではないが一領邦・帝国都市で開催された<sup>3</sup>。中でもザクセン選帝侯領では、100年前の帝国議会で

<sup>1</sup> 宗教改革と宗派紛争の時代のプロパガンダについては、ロバート・スクリブナーの研究の後、多くの研究が蓄積されてきた。特に日本では森田安一の先駆的な研究と蝶野立彦の研究が重要である。Scribner, Robert W.: *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* Oxford 2004; 蝶野立彦『16世紀ドイツにおける宗教紛争と言論統制—神学者たちの言論活動と皇帝・諸侯・都市—』彩流社2014年; 森田安一『ルターの首引き猫—木版画で読む宗教改革—』山川出版社1993年。

<sup>2</sup> アウクスブルク信仰告白の起草から帝国議会での提出に至る過程や信仰告白の内容については、主に以下の文献を参照した。森田安一『図説 宗教改革』河出書房新社2010年21–27頁; 『宗教改革著作集 第14巻』教文館1994年624–626頁; ロベルト・シュトゥッペリヒ (森田安一訳)『ドイツ宗教改革史研究』ヨルダン社1984年123–132頁。

<sup>3</sup> Hänisch, Ulrike Dorothea: 'Confessio Augustana triumphans': Funktionen der Publizistik zum Confessio

信仰告白が提出された日である6月25日をはさむ6月24日から26日までの3日間、選帝侯領内の各地の教会で信仰告白に関する説教が行われた。また、ヴィッテンベルクなどの都市の大学で講演会や討論会が開催され、初等・中等学校では子供たちによる演劇が上演された<sup>4</sup>。さらにこの年から数年間、アウクスブルク信仰告白を主題とする多くのビラやパンフレットが、ドイツのみならずヨーロッパの諸都市で印刷・出版された。

第二に、1630年は、ドイツのみならずヨーロッパ全体を戦乱の渦に巻き込んだ三十年戦争の歴史において、スウェーデン国王グスタフ・アドルフが、ドイツのプロテスタントの保護を名目として、戦争への本格的な介入に踏み切った年である<sup>5</sup>。「北方の獅子」と呼ばれた国王に率いられたスウェーデン軍は、1630年6月4日にドイツ北部のウーゼドームに上陸、その後1632年11月16日のリュッツェンの戦いで国王が戦死を遂げるまで、ドイツ各地で赫々たる戦果を挙げていく。これを受けて、この時期スウェーデン王を登場人物とする多くのビラやパンフレットが印刷、出版された。さらに「アウクスブルクの信仰告白」と「グスタフ・アドルフ」という二つのテーマが、一枚の版画の中で相互に関連付けられることもあった。

筆者は以前、「宗教改革100周年」の年である1617年に出版された印刷物の挿絵を取り上げ、そこに描かれた「ルター」や「ローマ教皇」などのイメージを検討し、宗教改革という事件に対する人びとの歴史認識や記憶のあり方について考察した<sup>6</sup>。本論文では、これと同様の試みを、「アウクスブルク信仰告白100周年」の年とその後数年間に出版されたビラの挿絵を対象として行いたい<sup>7</sup>。特にそこにおけるアウクスブルク信仰告白とスウェーデン王のイメージ、両者に割り振られた役割—あるいは役割—に注目する。以下、アウクスブルク信仰告白とグスタフ・アドルフの両方、あるいはそのいずれかをテーマとするビラを紹介し、挿絵の内容を検討する。

## 1. 「福音の光」としてのアウクスブルク信仰告白とグスタフ・アドルフ

「マタイによる福音書」第5章第14－16節に由来する「福音の光」は、ハンス・ホルバイン

---

Augustana- Jubiläum 1630, Frankfurt a. M. 1993, S. 82.

<sup>4</sup> Hänisch: *Confessio*, S. 84 – 113.

<sup>5</sup> 三十年戦争におけるグスタフ・アドルフとスウェーデン軍については、以下の文献を参照した。C. ヴェロニカ・ウェッジウッド（瀬原義生訳）『ドイツ三十年戦争』刀水書房2003年287－360頁。

<sup>6</sup> 高津秀之「1617年のドイツ 宗教改革から100年」踊共二（編）『記憶と忘却のドイツ宗教改革 語りなおす歴史 1517－2017』ミネルヴァ書房2017年167－188頁；高津秀之「宗教改革百周年記念ビラにおけるルターの復活 宗教改革の図像学的トポスの継承と変容」甚野尚志・益田朋幸（編）『ヨーロッパ文化の再生と革新』知泉書館2016年197－216頁。

<sup>7</sup> このテーマについては、以下の二つの文献で論じられている。Hänisch: *Confessio*; Marsch, Angelika: *Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen*, Weißenhorn 1980.

による木版画ビラの挿絵以降、繰り返し描かれてきた<sup>8</sup>。そして1630年頃にアムステルダムで出版されたビラ『アウクスブルク信仰告白』(図1)では、アウクスブルク信仰告白が「福音の光」として表現されている<sup>9</sup>。ルターとザクセン選帝侯の間にある巨大な燭台は、聖書のうえに据えられ、7本の蠟燭が灯っているが、各蠟燭を支える枝には各々3枚、合計21枚のメダルが飾られている。これらは、全21項の信仰告白の内容をそれぞれ図解したものである。

1630年に出版されたビラ『神聖ローマ帝国の高権』(図2)の挿絵でも、「福音の光」とアウクスブルク信仰告白が結び付けられている<sup>10</sup>。すなわち、4人の福音書作者マタイ・マルコ・ルカ・ヨハネを象徴する、人・獅子・牡牛・鷲の像を隅に置く祭壇—もっともマタイ=人の像は隠れて見えない—には聖書が置かれ、ルターが聖書のうへの「福音の光」の灯を支えている。そしてその横では選帝侯位を象徴する白貂の毛皮を身にまとったザクセン選帝侯が、アウクスブルク信仰告白を捧げ持っている。彼の頭上には鷲が飛んでいるが、この鷲は冠を頭に載せ、左手に地球儀を持ち、胸に金羊毛騎士団の首飾りをつけていることから、神聖ローマ皇帝の象徴である。したがってここでは、ザクセン選帝侯が皇帝に信仰告白を提出した1530年のアウクスブルクの帝国議会場の場面が再現されていることになる。

さらに鷲=皇帝の背後には風の精霊がおり、口から雨(あるいは雹)や風を吹き出している。彼は「福音の光」を吹き消そうとしているが、この試みは失敗している。両者の間にいる鷲が「福音の光」を守っているからである。したがってこのビラの作者は、「福音の光」=アウクスブルク信仰告白を守護するのは、鷲=皇帝その人であると主張している。当時の皇帝フェルディナント2世は幼いころからイエズス会の教育を受けた強硬派のカトリックであり、1629年3月6日に「教会領回復令」を公布し、1555年のアウクスブルクの宗教和議以降にプロテスタント諸侯によって没収されたカトリック教会の財産の返還を命じた<sup>11</sup>。これは宗教和議以降の帝国のルター派とカトリックの二宗派併存体制を根本的に否定するものであり、実際には皇帝こそがプロテスタントの「光」を吹き消そうとする張本人であった。しかし、このビラでは、皇帝は一ときの皇帝の信仰・政治的意図とは無関係に一帝国の秩序の担い手・守護者として描かれている<sup>12</sup>。

<sup>8</sup> Scribner, *Propaganda*, p. 46; 森田『木版画を読む』213頁; 高津「ルターの復活」199頁。

<sup>9</sup> 『アウクスブルク信仰告白』は、以下の資料集に解説とともに収められている: Harms, Wolfgang/ Schilling, Michael (Hg.): *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bd. 2, Tübingen 1980, S. 370 – 371. また、このビラの出版年は不明であるが、1630年以降ほどなくして出版されたようだ。これについては以下の文献を参照: Hänisch: *Confessio*, S. 171.

<sup>10</sup> 『神聖ローマ帝国の高権』は、以下の資料集に解説とともに収められている: Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 374 – 375.

<sup>11</sup> ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』255 – 258頁。

<sup>12</sup> 同様の皇帝のイメージとして、1630年に出版されたビラ『記念年の喜び: 賛美と感謝の祭』がある。ここでは聖書から育った木として描かれる「アウクスブルク信仰告白」を皇帝=鷲と獅子=スウェーデン王が敵から守っている。このビラは、以下の資料集に解説とともに収められている: Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 376 – 377.

全体的な傾向として、本論文の対象時期におけるプロテスタントの反カトリック・プロパガンダは、皇帝を攻撃の対象としていない。「教会領回復令」をなどの皇帝の反プロテスタント政策は、彼自身ではなく、イエズス会を中心とする側近たちに由来するものと見なされていた<sup>13</sup>。あるいは「皇帝は帝国の従来制度を尊重し、守るべきだ」というメッセージが、ここでの驚=皇帝のイメージに込められているのかもしれない。

『アウクスブルク信仰告白』と『神聖ローマ帝国の高権』の挿絵に、プロテスタントの宿敵であるローマ教皇やカトリック聖職者たちは登場していない。彼らに対する批判的な態度や敵意は抑制されており、穏健的な内容といえよう。これに対して、1632年に出版されたビラ『教会の要石と永遠の光』（図3:以下『永遠の光』）には、カトリックの聖職者たちが登場する<sup>14</sup>。彼らはふいご、引っ掛け棒、扇風機のような器具を用いて、4人の福音書作者を象徴する人・牡牛・獅子・驚に四隅を囲まれた祭壇—この祭壇の正面に記された“VDMIA”の意味については後述する—にある聖書のうえに置かれた「福音の光」を消そうとしている。しかし一人の騎士が、柱を抱えた女性—「剛毅」を象徴する擬人像—から剣を受け取り、「福音の光」を守ろうとしている。この騎士は、ザクセン選帝侯ヨハン・ゲオルクである。雲の間からは一振りの剣を握る神の右手が現れ、雷を伴う嵐の中、軍隊が戦闘を繰り広げている。そしてここには、スウェーデン王グスタフ・アドルフもいる。もっとも、彼は人間ではなく、獅子の姿で描かれている。羊飼いの姿をしたイエス・キリストが、彼を戦場へと送り出したところだ。ここでスウェーデン王はまだ主役ではなく、助っ人、脇役のようである。

同じ年に出版された『神の恩寵ある信仰告白：あらゆる損害から再び栄える』（図4:以下『信仰告白』）でも、カトリックの司教や修道士たちが、「教会の墮落」・「迷信」・「誤謬」・「傲慢」を武器に、「福音の光」としてのアウクスブルク信仰告白—燭台の胴体に“Augsburg Confession”と記されている—を消そうとしている<sup>15</sup>。彼らと対峙する騎士は、先のヨハン・ゲオルクの像と似ているが、グスタフ・アドルフである。彼は神から授かった剣を高く掲げているが、この剣は先のビラにある神の手に握られた剣を想起させる。単なる偶然ではあろうが、『信仰告白』と『永遠の光』は続き物の作品のようである。すなわち、『永遠の光』で雲間から手を突き出す神が差し出した剣を、『信仰告白』のグスタフ・アドルフが受け取ったかのようなのである。一方、「剛毅」の女性像から剣を託されたはずのザクセン選帝侯は、舞台から消えている。まるで彼のアウクスブルク信仰告白の守護者という役割を、スウェーデン王が奪ってしまったかのようなのである。

<sup>13</sup> Hänisch: *Confessio*, S. 171; ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』62頁。

<sup>14</sup> 『教会の要石と永遠の光』は、以下の資料集に解説とともに収められている :Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 474 – 475.

<sup>15</sup> 『神の恩寵ある信仰告白：あらゆる損害から再び栄える』は、以下の資料集に解説とともに収められている :Harms, Wolfgang (Hg.): *Illustrierte Flugblätter aus der Reformation und der Glaubenskämpfe*, Coburg 1983, S. 176 – 177.

## 2. アウクスブルク信仰告白の騎士グスタフ・アドルフ

アウクスブルク信仰告白の一新しい―守護者としてのスウェーデン王の姿をよりロマンチックに示した絵が、1632年のビラ『人物像の紹介：いかに正しく、良く神の言葉に基づいたアウクスブルク信仰告白がスウェーデン王によって解放されたか』（図5：以下『人物像の紹介』）に掲載されている<sup>16</sup>。画中には8人の女性と一人の男性がいる。甲冑を身にまとい、頭に王冠を載せた男性はスウェーデン王グスタフ・アドルフであり、8人の女性の足もとには彼女たちの素性が記されている。このうち左から3番目の女性を除く7人は、左から順番に、平和、真実、信仰、忍耐、慎重、剛毅、勝利の擬人像である。残る一人の女性は、手に聖書とペンを持ち、両側の女性から頭に王冠を載せられている。彼女は「信仰告白」(Confession)、すなわちアウクスブルク信仰告白の擬人像である。画面右上には神がおり、彼女に恩寵の光を投げかけている。信仰告白の擬人像とグスタフ・アドルフは視線を合わせ、両者の親密な関係をうかがわせる。まるで騎士道文学における、宮廷風恋愛の場面のようだ。信仰告白の擬人像は7人の侍女を従えた貴婦人、スウェーデン王は彼女に愛と奉仕を捧げる騎士という役回りである。

彼らの背景には「キリストの教会」と記された建物、さらにその後ろには都市が描かれているが、この都市は、“16 Augsburg 32”と記された帯からも分かるように、1632年のアウクスブルクである。1530年以降、ルターの信仰告白の町として神聖視されるようになっていたアウクスブルクは、1555年のアウクスブルクの宗教和議以降、カトリックとプロテスタントの二宗派併存体制が確立していた。しかし、1629年8月8日、上述の「教会領回復令」に基づき、この都市でのルター派の信仰は全面的に禁止され、牧師たちは市外に追放された。これを受けて、8000人のルター派市民が都市を離れることとなる<sup>17</sup>。しかし、やがてドイツ侵攻を開始したスウェーデン軍が、1632年4月20日にこの都市を無血占領すると、プロテスタントはかつての彼らの教会を取り戻した<sup>18</sup>。この事件は多くの印刷物によって大々的に報じられた。『人物像の紹介』は、その中の一枚である。こうしてグスタフ・アドルフは、ルター派の「聖地」と一ビラのタイトルにあるようにアウクスブルク信仰告白を、カトリック支配から「解放」した「英雄」として、プロテスタントの人びとの記憶に刻まれることになる<sup>19</sup>。

<sup>16</sup> 『人物像の紹介：いかに正しく、良く神の言葉に基づいたアウクスブルク信仰告白がスウェーデン王によって解放されたか』の挿絵は、以下の文献に掲載されている。Marsch: *Bilder*, Nr. 57.

<sup>17</sup> ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』261–262頁。

<sup>18</sup> Roeck, Bernd: *Geschichte Augsburgs*, München 2005, S. 136.

<sup>19</sup> ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』342頁。

### 3. 黙示録的戦いとしての三十年戦争とグスタフ・アドルフ

同様に、1632年に出版された2枚の連作ビラの挿絵は、合せてスウェーデン王によるアウクスブルク解放の物語を伝えている。すなわち、最初のビラ『苦境にある都市アウクスブルク』(図6)の挿絵では、アウクスブルクを挟んで2頭の獣が対峙している<sup>20</sup>。左側の獣は「ヨハネの黙示録」第13章第1-10節に登場する「10の角と7つの頭をもっていて、角には10の冠、頭には冒瀆の名」がある竜である<sup>21</sup>。右側の獣は同じく第13章第11-18節に登場する「小羊のような2本の角」を生やした獣である。こちらは竜に仕え、666の数字を持つ。獣たちの口から吐き出されたイエズス会士などの修道士や神学者は、次々に都市に向って降下していく。アウクスブルクのプロテスタントに危機が迫っているのだ。しかし、もう一枚のビラ『神の恩寵によって救われた都市』(図7)では、この2頭の獣をスウェーデン王が退治し、アウクスブルクを救出している<sup>22</sup>。画面右側では、「教会領回復令」後のカトリック化政策を逃れて都市を離れていたプロテスタントの市民が帰還し、左側では、カトリックの聖職者たちが都市から逃げ出している。

このビラでは、アウクスブルクをめぐるカトリックとプロテスタントの攻防は黙示録に預言された終末論的な事件として解釈され、グスタフ・アドルフはそこにおける英雄・救世主としての役割を与えられた。宗教改革100周年の年である1617年に出版されたビラの挿絵では、ルターは黙示録の天使、ローマ教皇は反キリスト＝黙示録の獣として描かれた<sup>23</sup>。1617年に、こうしたイメージが三十年戦争直前の不安感や緊張感の中で形作られたのであれば、すでに現実となった三十年戦争の最中の1632年に、戦争が黙示録の戦いとして描かれたとしても何の不思議もない。しかし、ここで興味深いのは、本論文の対象時期に出版されたビラの挿絵における黙示録的な戦いのイメージに、グスタフ・アドルフが頻繁に登場することである。

同様に、1630年の『アウクスブルク信仰告白の勝利：最初の記念年』(図8)の挿絵の画面中央には島と教会が描かれ、これを5名の人物が守っている<sup>24</sup>。画面左側にはルターとメランヒトンがおり、ルターが付き出す槍の先には玉座に座ったローマ教皇がいる。カトリックとプロテスタントのプロパガンダ合戦ではお馴染みのシーンであるが、ここでもルターとローマ教皇が一騎

<sup>20</sup> 『苦境にある都市アウクスブルク』は、以下の資料集に解説とともに収められている：Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 462 – 463.

<sup>21</sup> フェデリコ・バルバロ訳『聖書』講談社396頁。

<sup>22</sup> 『神の恩寵によって救われた都市』は、以下の資料集に解説とともに収められている：Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 464 – 465.

<sup>23</sup> 詳しくは、以下の拙稿を参照いただきたい：高津「宗教改革百周年記念ビラにおけるルターの復活」。

<sup>24</sup> 『アウクスブルク信仰告白の勝利：最初の記念年』は、以下の資料集に解説とともに収められている：Harms, Wolfgang / Kemp, Cornelia (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 4, S. 216 – 217.

打ちを繰り広げる<sup>25</sup>。画面右側の選帝侯の身分を示す白貂のマントをまとった人物は、ザクセン選帝侯ヨハン・ゲオルクである。さらにその隣の馬に乗った人物は、頭に王冠を載せ、口から剣を出している。彼は「ヨハネの黙示録」第19章第11-16節に登場する「口から剣を出す人の子のような者」であり、この戦いが黙示録の戦いであることを示唆している。また、画面右下に描かれた竜も黙示録の怪物、すなわち第12章に登場する「口から水を吐く竜」である。

教会の上空には3人の天使が飛んでいるが、うち二人は黙示録第8章から第11章に登場する7人の天使のように喇叭を吹き鳴らしている。この3人の天使はそれぞれ手にする書物を持っているが、書物の開かれた頁には、左から順に「アウクスブルク信仰告白」、「永遠の福音」、「福音の「眼球」(“AugApfel”)」と記されている。このうち「眼球」の意味については解説が必要であろう。ここでの「眼球」(ドイツ語ではAugapfel)は「アウク(Aug)スブルクの信仰告白」に重ね合わされているが、この言葉遊びは、1629年に出版されたパンフレット『神聖ローマ帝国の福音派の選帝侯と諸侯の「眼球」(“AugApfel”)のために必要な防衛』(以下『眼球的防衛』)に由来する。このパンフレットは、ザクセン選帝侯ヨハン・ゲオルクに仕えたドレスデンの宮廷説教師であるマティアス・ヘーエ・フォン・ホーエンエッグの主導のもとで、信仰告白の正統性を主張するルター派神学者たちによって執筆・出版された。その後彼らとイエズス会士をはじめとするカトリック神学者たちとの間に「眼球論争」と呼ばれる論争が勃発する。こうして『眼球的防衛』は、この論争のきっかけとなったいわゆる文書として、「眼球」はアウクスブルク信仰告白の隠語として、広く認知されることになった<sup>26</sup>。

天使たちの掲げる3冊の書物は、アウクスブルク信仰告白が、正統なキリスト教の教義にのっとった、守るべき信条であることを示している。これに対し、画面左側には崩壊する都市と6匹の蝙蝠が描かれている。都市はローマであり、蝙蝠は足に「教令」、「教会法」、「徹夜課」、「贖宥」、「死者ミサ」など、カトリック教会の規範やその具体的な内容を記した書状をぶら下げている。

そしてグスタフ・アドルフは、「口から剣を出す人の子のような者」の隣に、甲冑を身にまとった騎士の姿で描かれている。現実の三十年戦争の舞台にさっそうと登場したスウェーデン王は、イメージの世界の黙示録的な戦いにおいても、ルターとメランヒトン、そしてザクセン選帝侯と並ぶ主役の地位を与えられたことになる。

#### 4. グスタフ・アドルフとヨハン・ゲオルク

この3人のうち、メランヒトンを除く二人は、1632年のビラ『神の言葉とアウグスブルク信仰告白の真理、言葉、武器と血のために戦う不屈の英雄三人組』(図9: 以下『英雄三人組』)で

<sup>25</sup> 森田『ルターの首引き猫』140-178頁; 高津「宗教改革百周年記念ビラにおけるルターの復活」198-202頁。

<sup>26</sup> このいわゆる「眼球論争」については、以下の文献を参照: Hänisch: *Confessio*, S. 38-49; Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 438.

も、グスタフ・アドルフとの共演を果たしている<sup>27</sup>。すなわち、ルターを真中にして、スウェーデン王とザクセン選帝侯が剣と剣を交差させて、大きな書物を支えている。この書物には、ラテン語で「神の言葉は永遠に留まる イザヤ書第40章」、ドイツ語で「神の言葉とルターの教えは決して滅びない」と記されている。この二つの言葉のうち、新約聖書の「ペテロの第一の手紙」第1章第24-25節にも引用されている前者は、この時期のプロテスタントにお馴染みの標語であった<sup>28</sup>。先に紹介したビラ『永遠の光』の祭壇正面に記された“VDMIA”は、この言葉（*verbum dei manet in aeternum*）を省略して表記したものである。また、二人は剣を持たない方の手で「聖書」と「アウクスブルク信仰告白」と頁に記された同じ書物を一それぞれルターとともに一広げている。

ここで強調されているのは、ともにルター主義を信仰する二人の君主の間に結ばれた同盟関係の強固さと宗派政治的な正統性であろう。しかし現実には、両者の関係は不安定なものであった。ヨハン・ゲオルクは、1555年のアウクスブルク宗教和議によって公認されたルター派とカトリックの二宗派体制の維持、すなわちカルヴァン派や再洗礼派などのそれ以外の宗派の排除を志向するなど、神聖ローマ帝国の現状維持を目論む保守派であった。そんな彼にとって、グスタフ・アドルフは、プロテスタントの救援を名目に神聖ローマ帝国に勢力を拡大しようとする、よそ者の侵略者に他ならなかった<sup>29</sup>。したがって当初、ヨハン・ゲオルクは「教会領回復令」の撤回を条件として、皇帝フェルディナント2世に、侵略者グスタフ・アドルフと戦うための軍事的支援を与えようとした。このために彼は、ブランデンブルク選帝侯ゲオルク・ヴィルヘルムをはじめとするプロテスタント諸侯・都市とともにライプツィヒで会合を開き、1631年3月28日に皇帝に対してライプツィヒ宣言を発して、「教会領回復令」の撤回を求めた。しかし、皇帝はこの要求を拒否する。さらにティリー伯ヨハン・セルクラエスが率いる皇帝軍が5月20日にプロテスタントの都市マグデブルクを陥落させ、9月4日にはついにザクセン選帝侯領に侵攻した。ここでようやくザクセン選帝侯はスウェーデン王との同盟に踏み切り、9月11日に両者の同盟が締結された。そして9月18日にブライテンフェルトの戦いで、ザクセンとスウェーデンの軍隊は共に皇帝軍と戦い、勝利を収めることになる<sup>30</sup>。

しかし、この勝利の名誉はもっぱらグスタフ・アドルフとスウェーデン軍に与えられるべきものであった。ザクセン選帝侯と彼の軍隊は、皇帝軍の攻撃を受けて、不名誉にも戦場から逃亡し

<sup>27</sup> 『神の言葉とアウクスブルク信仰告白の真理、言葉、武器と血のために戦う不屈の英雄三人組』は、以下の資料集に解説とともに収められている：Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 472 – 473.

<sup>28</sup> Hänisch: *Confessio*, S. 62 – 63.

<sup>29</sup> ヨハン・ゲオルクのプファルト選帝侯フリードリヒとスウェーデン王に対する見方・評価については、以下の文献を参照。ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』113, 123, 300 – 301 頁。

<sup>30</sup> ライプツィヒ宣言からブライテンフェルトの戦いに至る時期におけるザクセン選帝侯とスウェーデン王の関係については、以下の文献を参照。ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』299 – 327 頁。

ていたからである<sup>31</sup>。ドイツのプロテスタントの解放者として人びとの賞讃を集めるスウェーデン王は、ザクセン選帝侯のかつての政治的ライヴァル、すなわちプロテスタント「同盟」の盟主であり、数か月とはいえボヘミア国王の座にも就いたプファルツ選帝侯フリードリヒに対するのと同様、あるいはそれ以上に、ザクセン選帝侯の嫉妬心をかき立てたであろう。ルターの主君にして庇護者であったザクセン選帝侯の地位を引き継ぐヨハン・ゲオルクには、帝国のプロテスタントの盟主としての自負があった。

このように、グスタフ・アドルフとヨハン・ゲオルクの関係は、同盟締結前も締結後も緊張はらんだものであった。しかし、『英雄三人組』の挿絵から、スウェーデン王の侵略者としての野心や、ザクセン選帝侯の不名誉な行動、そして前者に対する後者の嫉妬心などの徴候を読み取ることは難しい。

1632年11月16日のリュッツェンの戦いでスウェーデン王は死去し、1634年9月6日のネルトリンゲンの戦いでスウェーデン軍は皇帝軍に敗北を喫した<sup>32</sup>。そして1635年5月30日、ザクセン選帝侯は皇帝と「プラハの平和」を締結する。こうしてザクセン選帝侯はスウェーデンと手を切り、ついに「教会領回復令」の放棄に踏み切った皇帝の同盟者となった<sup>33</sup>。このザクセン選帝侯の政治的立場の変化を受けて、1636年に恐らくはユトレヒトで、ビラ『幻の幽霊：すなわちスウェーデン王の亡霊がザクセン選帝侯に話しかけた』（図10：以下『幻の幽霊』）が出版された。そこには、グスタフ・アドルフがヨハン・ゲオルクの夢に現れ、プラハの和約の締結を非難する様子が描かれている<sup>34</sup>。すなわち彼は、右手に松明を持ち、左手は自らの心臓を指さしている。また、彼の足もとにはハーフェルスベルクの地図が広げられている。ランデンプルク選帝侯の領地であったこの地で、1635年12月7日から11日にかけてスウェーデン軍とザクセン軍の戦闘が行われ、スウェーデン軍が勝利していた<sup>35</sup>。

眠っている選帝侯の側で紙片を持つ人物は、「プラハ平和」の締結のための交渉を主導したダーヴィット・デューリング博士である。「赦し、そして常に赦し」と書かれた紙片は、彼の妥協的な態度を批判しているのであろう。また、窓の側に座っている人物は、すでに紹介したドレスデンの宮廷説教師マティアス・ヘーエである。ザクセン選帝侯の夢を題材としたビラと言え、1617年に出版され大きな反響を呼んだ『神的な文書に関する、考察に値する夢』がある<sup>36</sup>。ビラ『夢

<sup>31</sup> ブライテンフェルトの戦い後のザクセン選帝侯とスウェーデン王に対する評判については、以下の文献を参照。ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』327－331頁。

<sup>32</sup> リュッツェンの戦いとネルトリンゲンの戦いについては、以下の文献を参照。ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』348－355, 400－408頁。

<sup>33</sup> ウェッジウッド『ドイツ三十年戦争』419－421頁。

<sup>34</sup> 『幻の幽霊：すなわちスウェーデン王の亡霊がザクセン選帝侯に話しかけた』は、以下の資料集に解説とともに収められている：Harms / Kemp (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 4, S. 310－311。

<sup>35</sup> Harms / Kemp (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 4, S. 310。

<sup>36</sup> 詳しくは、以下の拙稿を参照いただきたい：高津「1617年のドイツ」167－188頁。

のお告げ』の挿絵の作者は、この15年前に出版されたビラから着想を得ていたのかもしれない。

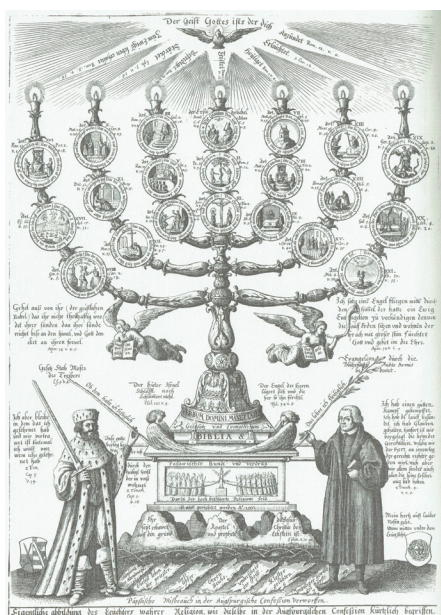
この挿絵からもうかがえるように、イメージの世界では、スウェーデン王が死後も英雄として称賛とともに描かれ続け、ザクセン選帝侯を圧倒していた。ザクセン選帝侯ヨハン・ゲオルクは、彼の強力な同盟者でありライヴァルであったスウェーデン王の死後も、長らく権力の座に留まった。そしてこれを可能にしたものこそ、ビラで批判されている彼の穏健的・保守的・慎重な態度であった。しかし、宗派間のプロパガンダ合戦におけるプロテスタント陣営の武器として、敵対勢力に対する反感を煽るとともに、味方の戦闘意欲を鼓舞することを目的とする印刷物で、こうした彼の態度が肯定的に描かれることはなかった。

## おわりに

1630年は、三十年戦争、そしてプロテスタントとカトリックのプロパガンダ合戦の歴史において、画期的な年であった。1530年のアウクスブルク信仰告白の誕生から100年後のこの年、かつて1617年に「宗教改革100周年」を記念する印刷物が出版されたように、信仰告白を記念するビラが数多く出版された。もっとも信仰告白のみが問題となっている場合、ビラに示されたメッセージは、特にローマ教皇に対する直接的な攻撃が見られない点において、1617年の「宗教改革100周年」を記念するビラのそれとは異なり、穏健なものに留まっていたと言えよう。しかし、これがグスタフ・アドルフのドイツ侵攻という、1630年に起こったもう一つの事件と結びつくと、挿絵には、1617年のビラにあったような、ローマ教皇とカトリック聖職者との黙示録的・終末論的な戦いのイメージが登場し、より直接的かつ過激な攻撃を、敵対陣営に対して加えることとなった。そしてその戦いにおける主役の座は、スウェーデン王に与えられた。

現実の世界のグスタフ・アドルフは、ドイツ・プロテスタントを救った英雄であるとともに、彼ら信仰の同胞を救済すべきことを口実に、神聖ローマ帝国を侵略しようと目論んだよそ者でもあった。しかし、1630年から数年の間に出版されたビラの挿絵では、彼の侵略者としての側面が示されることはなく、もっぱらアウクスブルク信仰告白の守護者としての側面が強調された。そしてこの「グスタフ・アドルフ」というイメージの世界のキャラクターは、現実のスウェーデン王の死後も生命を保ち一ヨハン・ゲオルクをはじめとする一生ける者たちを励まし、あるいは脅かし続けたのである。

【图 1】



【図 2】



【图 3】



【图 4】



【图 5】



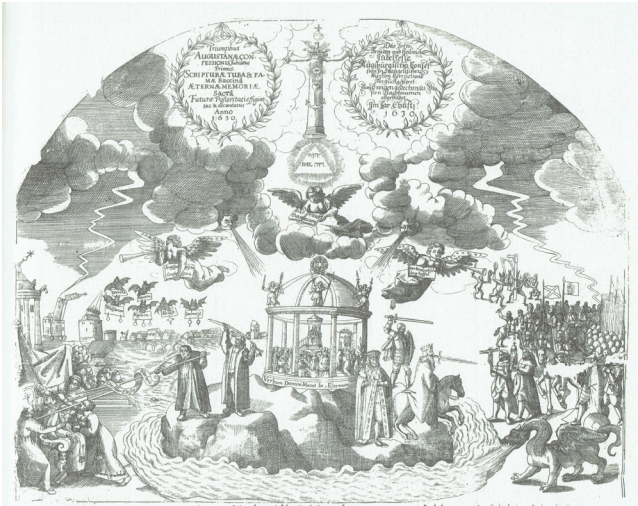
【图 6】



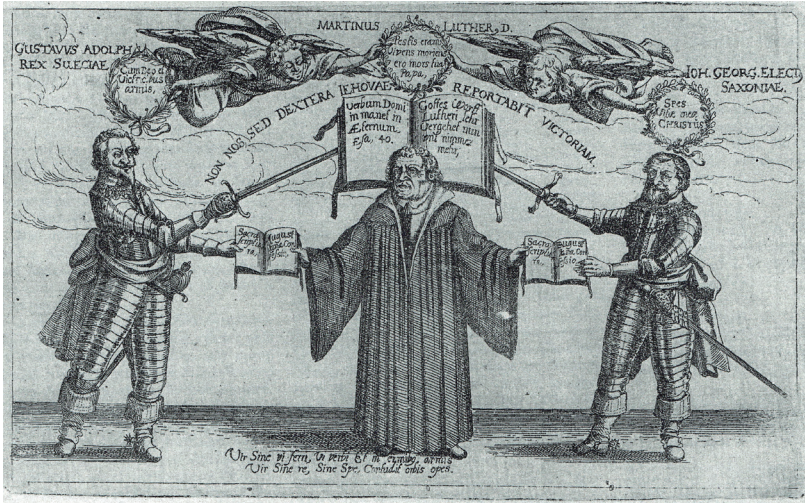
【图 7】



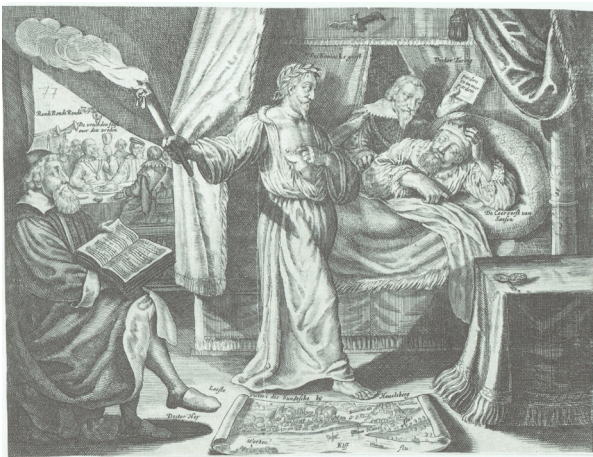
【图 8】



【图 9】



【图 10】



## 【図版出典一覧】

- ☒ 1 : Harms, Wolfgang/ Schilling, Michael (Hg.): Deutsche illustrierte *Flugblätter* des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. 2, Tübingen 1980, S. 371.
- ☒ 2 : Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 375.
- ☒ 3 : Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 475.
- ☒ 4 : Harms, Wolfgang (Hg.): Illustrierte Flugblätter aus der Reformation und der Glaubenskämpfe, Coburg 1983, S. 177
- ☒ 5 : Marsch, Angelika: *Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen*, Weißenhorn 1980, Nr. 57.
- ☒ 6 : Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 463.
- ☒ 7 : Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 465.
- ☒ 8 : Harms, Wolfgang / Kemp, Cornelia (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 4, S. 217.
- ☒ 9 : Harms/ Schilling (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 2, S. 473.
- ☒ 10 : Harms / Kemp (Hg.): *Flugblätter*, Bd. 4, S. 310 – 311.

## 予言装置としての絵画

### —— シュルレアリスムにおけるジョルジョ・デ・キリコ受容の一側面 ——

長尾 天

形而上絵画 (pittura metafisica) と呼ばれる一連の作品群によって知られる画家ジョルジョ・デ・キリコ (Giorgio de Chirico 1888-1978) は、シュルレアリスムの先駆者として位置づけられている。とはいえよく知られているように、デ・キリコとシュルレアリスムの関係は単純なものではない。アンドレ・ブルトン (André Breton 1896-1966) をはじめとするシュルレアリストたちは、いわゆる形而上絵画時代 (一般には 1909 年から 1919 年までとされる<sup>1)</sup>) の作品のみを認め、1919 年にデ・キリコが「技術への回帰」<sup>2)</sup> を唱えて画風を一変させて以降の作品を認めず、これを激しく批判した。今日、シュルレアリストたちのデ・キリコに対するこうした態度は、誤解に基づくものとして一定の批判を受けている<sup>3)</sup>。とはいえデ・キリコとシュルレアリスムの断絶のみを強調することは、かえって両者の関係を捉え難くしてしまいかねないのではないか。そこで本論では、後のシュルレアリストたちが発行した雑誌『リテラチュール』新シリーズ第 1 号 (1922 年 3 月) に注目し、そこに掲載されたデ・キリコの作品《子どもの脳》(1914 年) の機能について考察することを通して、両者の関係を再考してみたい(以下、引用は全て、既訳を参照しつつ筆者が訳出)。

#### 1. 子どもの脳

シュルレアリスムに受容されたデ・キリコの作品のなかでもおそらく最も重要なものが 1914 年に制作された《子どもの脳》〔図 1〕である。青白い肌をした小太りの中年男性が目を閉じて沈思している。髭を生やしたこの男性は裸である。男性の手前には黄色い書物が置かれており、その隙間から赤いしおりが見えている。男性の右上後方には窓があり、青空を背景に二つの塔のような建築物が見える。画面左側は灰色のカーテンに覆われている。ポール・ギヨーム画廊のショーウィンドウに飾られていたこの奇妙な作品を、走るバスのなかから偶然目にしたアンドレ・

<sup>1</sup> Baldacci (1997). ただしブルトンは『シュルレアリスムと絵画』(1928 年)では1910年から1917年まで、「シュルレアリスム芸術の発展と展望」(1941)では1912年から1917年までをデ・キリコの創造的な時代としている。Breton (1965), p.13, 60 (邦訳p.31, 85).

<sup>2</sup> Giorgio de Chirico, "Il ritorno al mestiere," in: *Valori plastici*, nos.11-12, Roma, novembre- dicembre 1919, pp.15-19, reprinted in: De Chirico (1985), pp.93-99.

<sup>3</sup> 代表的なものとして、Baldacci (1994). デ・キリコ研究では、形而上絵画と古典回帰の連続性を強調する傾向があり、こうした観点から見れば、シュルレアリスムのデ・キリコ理解は誤解ということになる。

ブルトンは、すぐさまバスを降り、これに見入ったという。1919年<sup>4</sup>にブルトンはこの作品を購入し、晩年まで手元に置いた。1922年、同じくポール・ギョーム画廊で行われたデ・キリコの展覧会にブルトンは《子どもの脳》を貸し出したが、ブルトンと全く同様に走るバスのなかからこの作品を発見したのは後のシュルレアリスト、イヴ・タンギーである<sup>5</sup>。タンギーはこの経験を契機に画家を志すことになった。

《子どもの脳》については、しばしばフロイト的な説明がなされる。ロバート・メルヴィルによれば、この作品は子どもの目から見た恐ろしい父親のイメージであり、子どもは父親の目をまともに見ることができないため、その目は閉じられている。画面手前の書物は母親を表し、書物に挟まれたしおりは母親と父親の性的関係を暗示している<sup>6</sup>。この解釈は後にニューヨーク近代美術館のジェイムズ・スラル・ソビーに踏襲され、ソビーの著作<sup>7</sup>によってよく知られるようになった。ブルトンもまた《子どもの脳》の人物について、デ・キリコの父とナポレオン三世が混じり合った姿であると証言している<sup>8</sup>。

筆者はこれらの解釈を否定しないが、もう少し異なった視点からの解釈も可能であると考え。これについては別のところで考察しているので<sup>9</sup>、要点のみを述べておく。

筆者は《子どもの脳》に描かれた人物が、デ・キリコの最も重要な理論的根拠であるフリードリヒ・ニーチェ（Friedrich Nietzsche 1844-1900）である可能性を論じた。まず《子どもの脳》の画面手前の書物は、類似した書物が描き込まれた《静物、春のトリノ》（1914年）の習作から、カルロ・コッローディの『ピノッキオの冒険』（1883年）であることがわかる。デ・キリコは、1911年から1915年までのパリ時代に記した手稿において、同作をニーチェの『ツァラトゥストラはこう語った』（1883-1885年）と結びつけており、ここからこの書物は、画面の男性がニーチェであることを示す手掛かりとなる。

『ツァラトゥストラはこう語った』においてニーチェは、永遠回帰を肯定しうる精神の最高形態を「子ども」としている。また「脳」というモチーフは《運命の神殿》（1914年）の画面中央に見出され、そこでは脳から引かれた直線が永遠回帰を象徴する円環に結びついている。つまり

<sup>4</sup> 同年マックス・エルンストは、ミュンヘンのゴルツ書店で開催されていたパウル・クレーの展覧会に立ち寄った際、同書店で売られていた『造形価値』誌を通して、デ・キリコを発見している。Max Ernst, "Notes pour une biographie," in: Max Ernst, *Écritures*, Gallimard, 1970, pp.30-31.

<sup>5</sup> このエピソードについては以下を参照。長尾天『イヴ・タンギー アーチの増殖』水声社、2014年、pp.79-82.

<sup>6</sup> Robert Melville, "The Visitation: 1911-1917," in: *London Bulletin*, nos.18-20, London, June 1940, pp.7-8.

<sup>7</sup> James Thrall Soby, *The Early Chirico*, Dodd, Mead & Company, New York, 1941, p.45; James Thrall Soby, *Giorgio de Chirico*, The Museum of Modern Art, New York, 1955, pp.74-75.

<sup>8</sup> André Breton, "Lettre à Robert Amadou," in: *Revue métapsychique*, no.27, janvier- février 1954, reprinted in: Breton (1970), pp.42-43.

<sup>9</sup> 長尾天「神の死の肖像——ジョルジョ・デ・キリコ《子どもの脳》について」『WASEDA RILAS JOURNAL』no.5、早稲田大学総合人文科学研究センター、2017年、pp.205-220.

「子どもの脳」とは、永遠回帰を肯定しうる精神を意味するのである。さらに《子どもの脳》というタイトルは後に《幽霊》と訂正されてもいるが、デ・キリコは「形而上芸術について」(1919年)において、ジュール・ヴェルヌ『八十日間世界一周』(1873年)の主人公フィリアス・フォッグを「幽霊」と呼んでいる。世界を一周して再び回帰する「幽霊 *revenant*」<sup>10</sup>としてのフォッグは、まさに永遠回帰の寓話的体现者たりえる。

そしてニーチェにおいて永遠回帰は、神の死のニヒリズムの極限形である。ニーチェによれば、世界の背後にはキリスト教や形而上学が説く「真の世界」など存在しない。《子どもの脳》に描かれたカーテンを開けたとき、言い換えれば、世界の背後を覗いたとき、そこにいるのは神の死の告知者、永遠回帰の肯定者にして体现者、ニーチェなのである。一方、世界の背後に仮構された「真の世界」の呪縛から解放された者に対して、世界は無限の解釈可能性を開示することになる。狂気に陥ったニーチェは、自らを歴史上の様々な人物に同一化し、世界の多義性をその身をもって生きた。この神の死、つまり「真の世界」の不在と世界の多義性の表裏一体にこそ、《子どもの脳》の多義性、つまりそこにデ・キリコの父やナポレオン三世など様々な「幽霊」たちが回帰することの理由がある。

このように《子どもの脳》は、デ・キリコの理論的根拠であったニーチェのイメージとして捉えることができ、とりわけ神の死、永遠回帰といった思想と結びついている。それでは後のシュルレアリストたちは、この作品をどのように捉え、使用あるいは利用したのか。ブルトンらによるデ・キリコ作品利用の最初期の例として、『リテラチュール』新シリーズ第1号について検討を行ってみたい。

## 2. 予言装置としての絵画

ギリシア生まれのイタリア人画家であったデ・キリコは、1911年から1915年までパリで活動、大戦に際してフェラーラに配属された後、活動の地をローマに移した。パリ時代には詩人ギヨーム・アポリネールから「若い世代の最も驚くべき画家」として高い評価を受けている。ブルトンは、1916年5月10日にアポリネールを初めて訪ねた際に<sup>11</sup>、おそらくデ・キリコの作品を目にしたものと考えられる。2年後、1918年7月29日のブルトンによるテオドール・フランケル宛の手紙では<sup>12</sup>、フィリップ・スーポー、ルイ・アラゴンと協力して画家たちについての本を書く計画が語られており、取り挙げる画家のリストにはデ・キリコの名も含まれている。この時点でブ

<sup>10</sup> フランス語の「幽霊*revenant*」は動詞「再び来る*revenir*」の現在分詞形であり、つまり「回帰する者」の意が含まれる。

<sup>11</sup> AB (1991), p.89. デ・キリコとシュルレアリスム間の経緯については、以下を参照。Baldacci (1994); Jole de Sanna, "Giorgio de Chirico - André Breton: Duel à mort," in: *Metafisica* (2002), pp.16-87.

<sup>12</sup> AB (1991), p.92.

ルトンは相応にデ・キリコに興味を持っていたことがうかがえるが、おそらく決定的だったのは既に述べた《子どもの脳》との出会いである。

デ・キリコ作品の蒐集をはじめたブルトンとポール・エリュアールは、デ・キリコの友人ジュゼッペ・ウンガレッティを介して、パリのデ・キリコのアトリエに残されていた作品を入手し、またデ・キリコの画商であったポール・ギヨームからも作品を購入した。こうしてブルトンたちは一定数のデ・キリコ作品を所有することになる<sup>13</sup>。またギヨームは、デ・キリコがパリに残していた作品やイタリアから送られてきた作品とともに、デ・キリコが自らの芸術について記した手稿を所有していた。この手稿も後にエリュアールの手に渡ることになる<sup>14</sup>。

1920年1月、ブルトンは『リテラチュール』第11号に、『造形価値』誌から刊行されたデ・キリコの初の画集について書評を寄せる<sup>15</sup>。また同月23日には『リテラチュール』主催のタベにおいて、デ・キリコの作品が披露された。さらに1922年3月の『リテラチュール』新シリーズの第1号（編集はブルトンとスーポー）には、《子どもの脳》の図版〔図2〕とともに、ロジェ・ヴィトラックによるデ・キリコについてのテキストと、デ・キリコ自身の手紙が掲載された。同月には、ポール・ギヨーム画廊においてデ・キリコ展が開催されており、カタログの序文にはブルトンの上記の書評が使用されている。

当時パリ・ダダは終焉を迎えつつあり、ブルトンら後のシュルレアリストたちは新しい方向性を模索する必要に迫られていた。『リテラチュール』の新シリーズへの移行はそうした流れのなかで行われ、結果としてこの新シリーズにおいて、シュルレアリスムが生じることになる。とはいえ、ルネ・クルヴェルの持ち込んだ催眠実験をブルトンたちが試みはじめるのが同年9月25日、これを受けて『磁場』（1919年）で実践された自動記述がシュルレアリスムとして提示されるのが、同年11月の第6号に掲載されたテキスト「霊媒の登場」においてである。つまり、第1号の時点においては、シュルレアリスムという新たな方向性は未だ明確なものとはなっておらず、アンリ・ベアールによれば、この号はダダと、ブルトンが規定しようとしていた新精神〔エスプリ・ヌーヴォー〕との混合物に留まっていた<sup>16</sup>。

こうした状況において、デ・キリコの《子どもの脳》が掲載図版として選択されたのは何故か。勿論、同時期にポール・ギヨーム画廊でデ・キリコ展が開催されていたことも理由の一つではあるだろう。とはいえ、後の『シュルレアリスムと絵画』（1928年）において、ブルトンは次のように述べている。

<sup>13</sup> Baldacci (1997) の各作品データを参照。

<sup>14</sup> ただし一部はジャン・ポーラン所有。エリュアールの手稿は最終的にピカソの手に渡ったため、エリュアール＝ピカソ手稿と呼ばれる。De Chirico (1985), pp.5-37.

<sup>15</sup> André Breton, "Giorgio de Chirico - 12 tavole in fototipia," in: *Littérature*, no.11, Paris, janvier 1920, pp.28-29, reprinted in: Breton (1924), pp.111-112 (邦訳 pp.100-101) .

<sup>16</sup> アンリ・ベアール著、塚原史、谷昌親訳『アンドレ・ブルトン伝』思潮社、1997年、p.147.

ここだけの話をこっそり打ち明けるが、後になってから、自分たちに託されている使命についての不安が高まったとき、私たちはしばしばこの〔デ・キリコの〕定点とロートレアモンの定点とを参照し、そこから我々の進む直線を決めれば十分だと思った<sup>17</sup>。

パリ・ダダとシュルレアリスムの間の空白の時期にあって、「自分たちに託されている使命についての不安」を感じていたブルトンたちに進むべき針路を指し示したのは、デ・キリコとロートレアモンだった。ブルトンは、1920年のデ・キリコの画集に寄せたテキストにおいて既にデ・キリコとロートレアモンを結びつけている。

一方、今日では幾人かの賢者、つまりロートレアモンやアポリネールが、蝙蝠傘やミシン、シルクハットを万人の驚嘆のために捧げた。[……]女性の頭を持ったライオンとしてスフィンクスを思い描くことは、かつては詩的なことだった。私が思うに、ひとつの真の現代的な神話〔une véritable mythologie moderne〕が形成されつつある。この点において、ジョルジョ・デ・キリコこそ常に記憶に留めるにふさわしい<sup>18</sup>。

ここで念頭に置かれているのは勿論、ロートレアモンの有名な詩句「解剖台の上でのミシンと蝙蝠傘の偶然の出会いのように美しい」である<sup>19</sup>。マックス・エルンストは後にこの詩句を一般化してデペイズマンを定式化することになるが<sup>20</sup>、シュルレアリスムの造形実践におけるデペイズマンの源流は、デ・キリコの形而上絵画に求めることができる。たとえば《愛の歌》(1914年)におけるアポロンの頭部と手袋と球体の、明確な論理的関係性を欠いた並置はその典型例であり、ルネ・マグリットはこの作品の写真図版を目にして涙を流したのだった<sup>21</sup>。ブルトンは、女性の頭部とライオンのデペイズマンによって誕生した神話的存在であるスフィンクスを引き合いに出しつつ、デ・キリコの形而上絵画を「ひとつの真の現代的な神話」とみなすのである<sup>22</sup>。『リテラチュール』新シリーズ第1号では、ロジェ・ヴィトラックもまた、ブルトンに倣い、デ・キリコの作品を「ある新しい神話」と形容している。

<sup>17</sup> Breton (1965), p.13 (邦訳p.32).

<sup>18</sup> André Breton, "Giorgio de Chirico - 12 tavole in fototipia," in: *Littérature*, no.11, Paris, p.28, reprinted in: Breton (1924), pp.111 (邦訳 p.100) .

<sup>19</sup> ロートレアモン著、栗田勇訳『マルドロールの歌』角川文庫、1980年、p.293.

<sup>20</sup> Max Ernst, "Comment on force l'inspiration," in: *Le surréalisme au service de la révolution*, no.6, le 15 mai 1933, pp.43-45, reprinted in; Max Ernst, *Au-delà de la peinture*, Paris, 1937 (マックス・エルンスト著、巖谷國士訳「意のままの靈感」『絵画の彼岸』河出書房新社、1975年、pp.42-48). 同テキストの初出は1932年の以下の英語訳。Max Ernst, "Inspiration to order," in: *This Quarter*, Paris, 1932, pp.79-85.

<sup>21</sup> René Magritte, *Esquisse autobiographique*, in: *Écrits complets*, Flammarion, 1979, p.367.

<sup>22</sup> このテーマについては以下の論考がある。長谷川晶子「アンドレ・ブルトンのジョルジョ・デ・キリコ論における現代の神話」『京都産業大学論集 人文科学系列』第48号、2015年、pp.317-331.

《不穏なミューズたち》、《吟遊詩人》、《幽霊》、《ヘクトルとアンドロマケ》、彼らはある新しい神話〔une nouvelle mythologie〕の登場人物たちなのだが、オプティミズムと慣習によって我々は彼らから遠ざけられてきた。キリコのおかげで、我々は彼らに無関心ではなくなったのである<sup>23</sup>。

さらにブルトンは、同年11月17日にバルセロナで行った講演において、デ・キリコの作品を「预言装置」とも呼んでいる。

キリコが1912年から1914年にかけて描いた全ての作品に、たとえば宣戦布告のように深刻な様々なイメージを私は見ないではいられません。この预言装置〔l'appareil de la prophétie〕のなかには、あらゆる気掛かりが残されたままであり、長い間、私たちが魅了し続けているのです<sup>24</sup>。

つまり、『リテラチュール』に掲載された《子どもの脳》は、「現代的神話」あるいは「新しい神話」の到来を告げる「预言装置」であり、後のシュルレアリストたちはこれを、ダダ以後の新しい現実認識、世界認識の在り方を示唆するイメージとして使用したのではないか。ブルトンは後に《子どもの脳》に描き込まれたカーテンについて次のように述べている。

深刻な外的危機の時代にあつては、ひとつの時代からもうひとつの時代への移行の必要性を表現するこのカーテンは、目に見える、見えないに拘わらず、明日の展望を切り開こうとする全ての作品において、何らかの方法でその存在を示す必要があるように思われます<sup>25</sup>。

ここで言われている「ひとつの時代からもうひとつの時代への移行」という表現は、1922年3月の『リテラチュール』の新シリーズへの移行、ダダから未だ定まらぬ新しい方向性への移行にも当てはめることができる。デ・キリコの作品がブルトンら後のシュルレアリストたちにとって「新しい神話」、つまり新しい世界観の到来と結びついていたとするならば、ブルトンが早くから

<sup>23</sup> Roger Vitrac, "Giorgio de Chirico," in *Littérature: Nouvelle série*, no.1, mars 1922, pp.9-11.

<sup>24</sup> André Breton, "Caractères de l'évolution moderne et ce qui en participe," in: Breton (1924), p.196 (邦訳 p.167). デ・キリコの形而上絵画については、大戦勃発の不安を表現しているという説明がしばしばなされるが、ブルトンのこの発言はおそらくそうした説明の最初のものだろう。

<sup>25</sup> Charles-Henri Ford, "Interview with André Breton," in: *View*, vol.1, nos.7-8, New York, October-November 1941, p.2, reprinted in André Breton, *Entretiens* (1913-1952), Gallimard, Paris, 1952, pp.228-229 (アンドレ・ブルトン著、稲田三吉、佐山一訳「チャールズ＝ヘンリ・フォードによるインタビュー」『ブルトン、シュルレアリスムを語る』思潮社、1994年、pp.254-255)。

《子どもの脳》についてこうした見方をしていた可能性はある。

そして「現代的神話」あるいは「新しい神話」の予感、『リテラチュール』新シリーズ第1号に掲載されたテキスト「新精神」においても示されている<sup>26</sup>。ボナパルト通りで一人の美しい女性を目にしたアラゴンは、彼女に声を掛けようとするが、手元に20フランしかないため諦める。カフェ「ドゥ・マゴ」でブルトンと落ち合うと、ブルトンもまた同じ女性を目にしていたことがわかる。二人はこの女性に惹かれているのだが、それが何故なのかわからない。ブルトンは女性を捜しに再びボナパルト通りに向かうが、収穫はない。そして後から「ドゥ・マゴ」に着いたアンドレ・ドランにこの話をすると、ドランもまたこの女性を目にしていたのだった。アラゴンとブルトンはその後もこの女性を捜しまわったが、結局見つけることはできなかった。

後のブルトン『ナジャ』（1928年）を思わせるこのエピソードは、《子どもの脳》との関係において「新しい神話」、つまり「新精神」の兆しが、実際に街頭にも現れるというひとつの証拠として機能する。デ・キリコの作品に示された「何か」は現実には起こりうるものであり、だからこそその「予言装置」なのである。ブルトンは『シュルレアリスムと絵画』において、「この〔デ・キリコが描いた〕町で起こっていることは、いつか実際に起こらないではすまないようにできている」と述べている<sup>27</sup>。また同書では、マックス・エルンストについて次のように述べられている。

私のマックス・エルンストについての考え方としてはっきりしているのは、彼のそれぞれの画布の上で繰り広げられる、あらかじめ持っていた資格を剥奪され、偶然に<sup>●●●●●●●●</sup>取り上げられたオブジェたちの望まれた出会いが、「現実」の局面でそれらが既に出会っている可能性を排除しないこと、そしておそらく何よりもその可能性をこそ彼と一緒に追求めたいということ、しかもその可能性の少なさをこの上なく抒情的に感じているということである<sup>28</sup>。

作品に示された偶然の出会いが、実は「現実」において既に生じているという、いわば予言とは逆の事態への期待がここでは語られている。ブルトンにおいて、絵画に示された「何か」は事前であれ事後であれ、「現実」においても生じなければならない。

そして実際、デ・キリコの作品は、過去にひとつの予言を成就させている。バルセロナでの講演において「予言装置」という語を用いたとき、ブルトンの念頭にデ・キリコの《ギョーム・アポリネールの肖像》（1914年）があったことは疑えない。この作品においてアポリネールは、頭部にマークがつけられた射撃の的として描かれているのだが、後にアポリネールは、実際に戦場

<sup>26</sup> André Breton, "L'esprit nouveau," in *Littérature: Nouvelle série*, no.1, mars 1922, pp.21-22, reprinted in: Breton (1924), pp.119-121 (邦訳pp.107-109).

<sup>27</sup> Breton (1965), p.13 (邦訳p.33).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.27 (邦訳p.50).

で頭部を負傷する。ここからこの肖像は当時、一種の予言としてみなされていたのである<sup>29</sup>。

ではこれと同様に、ブルトンをはじめとする後のシュルレアリストたちが《子どもの脳》に具体的な「予言」を見出していた可能性はあるだろうか。言い換えれば「新しい神話」の漠然とした予感だけではなく、ダダ以後の具体的な方向性が既に《子どもの脳》に示されていると考えたからこそ、彼らはこの作品を選択したのではないか。これに関しては『リテラチュール』新シリーズ第1号に掲載された二つのテキスト、ブルトンによる「三つの夢の記述」と「ウィーンのフロイト教授へのインタビュー」が示唆を与えてくれる。

### 3. 夢見る脳

まず「三つの夢の記述」(記述自体は速記者による)について考えてみたい。

ブルトンの夢の記述は、要約すると次のようなものである<sup>30</sup>。一つめの夢において、ブルトンは「避難所」「貸屋」と書かれた家に迷い込む。地下に下る階段には詩人たちの口髭を象ったレリーフがあり、地下ではジョルジュ・ガボリーとピエール・ルヴェルディが詩を書いている。ブルトンもまた詩を書こうとするが、「光」という語しか書けない。二つめの夢において、ブルトンは地下鉄で乗り合わせた女性から「無為な生ね」と声を掛けられる。女性に導かれて地上に出るとそこは草原だった。そこにはフットボールをする男たちがおり、ブルトンは彼らからボールを奪おうとするが一度しか成功しない。三つめの夢において、ブルトンは浜辺で仲間たちとともに、二羽の鳥が飛んでいるのを目撃する。だが、波に運ばれてきたその動物は鳥ではなく、その片目は不思議な色で輝いていた。そこに居合わせたロジェ・ルフェビュールがこの片目を取ってモノクルにしたところ、別の一人がポール・ボワレのモノクルが割れた話をする。その話によれば、エリュアールがボワレに自分のモノクルを渡したが、それもまた同じ運命を辿ったという<sup>31</sup>。

デ・キリコは、1922年3月25日のブルトン宛の手紙において、この夢の記述を称賛している。

同じく貴方にお伝えしたいのですが、貴方の「夢」は非凡なものです。最大限に形而上的かつ厳密な意味において、同じくらいに夢らしい夢についての記述を、私は今まで読んだこと

<sup>29</sup> André Breton, "Le pont suspendu," in: *Médium*, no.4, Paris, janvier 1955, reprinted in: Breton (1970), p.99.

<sup>30</sup> André Breton, "Récits de trois rêves," in: *Littérature: Nouvelle série*, no.1, mars 1922, pp.5-7, reprinted in: André Breton, *Clair de terre*, Les presses du Montparnasse, Paris, 1923 (アンドレ・ブルトン著、入沢康夫訳「五つの夢」『アンドレ・ブルトン集成 第3巻』人文書院、pp.29-33)。「三つの夢の記述」は『地の光』収録の際に「五つの夢」に再編された。

<sup>31</sup> ブルトンが当時置かれていたダダとシュルレアリスムの間の空白状態をこれらの夢が暗示していることは想像に難くない。

がありません<sup>32</sup>。

夢はデ・キリコにとっても少なくない意味を持っていた。『回想録』によれば、サロン・ドートンヌの審査員だった画家ピエール・ラプラードに会いに行く前日、デ・キリコはラプラードの作品と同じ風景を夢に見たという。

私は画架の上の絵〔の風景〕を前夜夢に見たことを彼に話した。ラプラードは微笑して「ああ、それは可笑しいですね」と言った。そんな彼の態度から、画家ピエール・ラプラードが、夢の形而上学と神秘については、ピタゴラスやアルトゥール・ショーペンハウアーと同じような興味を持っていない人間であることがわかった<sup>33</sup>。

ショーペンハウアーの思想は、ニーチェとともにデ・キリコの形而上絵画の主要な理論的根拠だった<sup>34</sup>。夢については、エリュアールの手に渡ったデ・キリコの手稿にも次のような記述がある。

私が●●●に、そして信じるに、おそらくは夢の中でのある人物の相貌は、ある種の観点において、その人物の形而上的現実性の証明なのだから、同様の観点において、啓示とは、時折我々に起こるある種の偶然の形而上的現実性の証拠なのである<sup>35</sup>。

あるいは、

真に不滅な芸術作品は、人間的限界を完全に超えていなければならない。つまり良識や論理はそこでは欠点となるのだ。—— この意味で、そうした芸術作品は夢や子どもの精神に近づくことになるだろう<sup>36</sup>。

デ・キリコにおいて、夢は「形而上的現実性」の証明であり、またこの意味において「真に不滅な芸術作品」は「夢や子どもの精神に近づく」。

ここから、「子どもの脳」は同時に「夢見る脳」でもありうることになるだろう。実際ブルト

<sup>32</sup> Giorgio de Chirico, "Lettre à André et Simone Breton," in: *Metafisica* (2002), p.116.

<sup>33</sup> Giorgio de Chirico, *Memoria della mia vita*, Rizzoli, 1962; Bompiani, 2008, p.85 (ジョルジョ・デ・キリコ著、笹本孝・佐々木薫訳『キリコ回想録』立風書房、p. 63)。

<sup>34</sup> 夢についてのショーペンハウアーの思想に関しては、以下を参照。アルトゥール・ショーペンハウアー著、金森誠也訳「視霊とこれに関連するものについての試論」『ショーペンハウアー全集11 哲学小品集II』白水社、1996年、pp.7-115.

<sup>35</sup> De Chirico (1985), p.13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.15.

ンの「三つの夢の記述」は、《子どもの脳》の図版のすぐ後に配されており、《子どもの脳》の図版をめくると、「三つの夢の記述」が目に入るようにレイアウトされている。とすれば《子どもの脳》の目を閉じた中年男性は、夢の記述との関係において「夢見る人」のイメージとして機能する。つまり、ブルトンたちは「予言装置」としての《子どもの脳》のなかに、後のシュルレアリスムに結びつく「夢」という新しい方向性を見出したのではないか。これについては「三つの夢の記述」が、『地の光』（1923年）において「五つの夢」に再編された際、ブルトンがこのテキストをデ・キリコに捧げたことも一つの傍証となるだろう。

同年11月に発表されたブルトンのテキスト「霊媒の登場」では、次のように述べられている。

私や私の友人たちが、シュルレアリスムという語で何を言おうとしているかは、ある程度まで知られている。この語は私たちの発明したものではなく、勿論、最大限に曖昧な批評用語にこれを引き渡してもよかったはずだが、私たちにとっては、ある明確な意味で用いられているものである。この語によって夢の状態、つまり今日その限界を定めるのが非常に困難な状態と充分に呼応するような、ある種の心的オートマティスムを指示しようという点で、私たちは意見の一致を見てきた<sup>37</sup>。

シュルレアリスムとは、「夢の状態」と呼応する心的オートマティスム（自動現象、自動記述）であることがここで語られている。そして後の『シュルレアリスム革命』誌には、デ・キリコ自身のものも含め大量の夢の記述が掲載されることになるのである。

注意しておきたいが、ここで筆者が言いたいのは、ブルトンら後のシュルレアリストたちが《子どもの脳》をヒントに夢という方向性に進んだということではない。そうではなく夢という方向性が選択されたとき、《子どもの脳》が事後的に「夢見る脳」としてみなされたということである。当然のことだが、予言は事後的にしかその正当性を得ることができない。ブルトンたちは「予言装置」としての《子どもの脳》のなかに、自分たちが進むべき具体的な方向性をあくまで事後的に見出したのである。

#### 4. 子どもの欲望

次に「ウィーンのプロイト教授へのインタビュー」について考えてみたい。1921年10月10日、ブルトンは妻シモーヌとともにプロイトを訪ねており、『リテラチュール』新シリーズ第1号にその報告が掲載された。だが、よく知られているように、このテキストは非常に素気ないものである。

<sup>37</sup> André Breton, “Entrée des médiums” in: *Littérature: Nouvelle série*, no.6, Paris, novembre 1922, pp.1-2, reprinted in: Breton (1924), p.149 (邦訳 pp.130-131).

彼の仕事に未だに無関心なままの唯一の国であるフランスを、彼はあまり好きではない。それでも彼は、最近ジュネーヴで出版された一冊の小冊子を、得意気に私に示すのである。これは彼の講義のうち五つをまとめた、最初のフランス語訳に他ならない。私は彼に喋らせようとして、会話のなかにシャルコーやババンスキーの名前を挿んではみたが、そんな古い思い出に訴えても、彼が未知の訪問者に慎重な沈黙を守ったため、結局私が彼から聞き出すことのできた話とは言えば、次のような当り前のことにすぎなかった。「貴方の手紙は、私の生涯で貰った一番感動的なものです」とか、「幸いなことに、私たちは大いに若い人たちをあてにしているのです」とか<sup>38</sup>。

ブルトンは1916年にエマニュエル・レジスの『精神医学概説』（1914年）<sup>39</sup>と、同じくレジスとその弟子アンジェロ・エナールによる『神経症と精神病の精神分析』（1914年）<sup>40</sup>を通してフロイトを知ったが、インタビューでブルトンが言及している「最初のフランス語訳」、つまりイヴ・ル・レイ訳の『精神分析』（1921年）<sup>41</sup>についてもブルトンが読んでいたことに疑いはない。この著作はフロイトが1909年にアメリカで行った講演を収録したもので、精神分析についての平易な説明がなされている。全体が五つの講義に分けられており、ヒステリー、抑圧、夢、性欲、精神分析の作業がそれぞれのおおまかな主題である。

さて、冒頭で述べたように《子どもの脳》については、しばしばフロイト的な解釈がなされるが、それは1940年以降のことである。とはいえ、ブルトンらがデ・キリコ作品を早くからフロイトの文脈で捉えていた可能性も否定できない。1922年11月のバルセロナにおける講演において、ブルトンは次のように述べている。

実際、私たちの本能的な生〔*notre vie instinctive*〕を司る様々な象徴、以前は少し疑っていたものですが、未開の時代のそれとははっきりと区別されることになったこうした様々な象徴の啓示を、デ・キリコにこそ、私たちは負っているのです<sup>42</sup>。

わかりにくい一節だが、ブルトンがフロイトの強い影響下にあったことを考慮すれば、ここで言われている「本能 *l'instinct*」とは「性本能（性衝動）*l'instinct sexuel*」を指している可能性が高い。

<sup>38</sup> André Breton, "Interview du professeur Freud à Vienne" in: *Littérature: Nouvelle série*, no.1, mars 1922, pp.5-7, reprinted in: Breton (1924), p.118 (邦訳 pp.105-106) .

<sup>39</sup> Emmanuel Régis, *Précis de psychiatrie*, Octave Doin et fils, Paris, 1914.

<sup>40</sup> Régis et Hesnard (1922). 初版は1914年。

<sup>41</sup> Freud (1921).

<sup>42</sup> André Breton, "Caractères de l'évolution moderne et ce qui en participe," in: Breton (1924), p.196 (邦訳 p.167) .

『神経症と精神病の精神分析』において、レジスとエナールが次のように述べているからである。

実際、フロイトにとって性欲〔sexualité〕という概念は、あまりにも多くの異なった概念を含んでおり、ほとんど本能一般〔Instinct en général〕、あるいは力動的な情動エネルギーという意味に達している<sup>43</sup>。

このようにブルトンの言う「本能」がフロイト的な意味におけるそれであるとすれば、デ・キリコが示した新しい「象徴」とはやはり精神分析的なものと考えることができる。つまり《子どもの脳》は「ウィーンのフロイト教授へのインタビュー」と結びつくことで、精神分析という「新しい神話」の「予言装置」としても機能するのである<sup>44</sup>。

では《子どもの脳》は、具体的には何を表す「象徴」なのか。フロイトへのインタビューにおいて言及されている「最初のフランス語訳」である『精神分析』から《子どもの脳》と直接結びつく部分を挙げるとすれば、夢を扱った第3講と性欲を扱った第4講ということになるだろう。《子どもの脳》が夢と結びつくことは前項で論じたので、ここでは第4講に注目したい。何故ならそこでは「子ども」の性欲、幼児性欲が扱われているからである。性欲を基礎とするフロイトの精神分析の根拠となるのが幼児性欲の存在であり、そしてこれを構造化するのがエディプス・コンプレックスである。『精神分析』では次のように述べられている。

幼児は両親の双方を受入れ、特にその一方を自身の性的欲望の対象とします。〔……〕息子は父親の地位に、そして娘は母親の地位につくことを望みます。〔……〕このようにして形成されたコンプレックスは、速やかに抑圧されるに決まっています。しかし無意識の底では、このコンプレックスは、依然として巨大かつ継続的な作用を及ぼします。〔……〕自身の父を殺し、自身の母を妻にしたエディプス王の神話は、幼児の欲望が多少変形して表現されたものであり、こうした欲望を押し止めるために、近親相姦を防ぐ壁が後に張りめぐらされるのです<sup>45</sup>。

《子どもの脳》に描かれた男性の目は閉じられており、その体は死体のように青白い。つまり「子どもの脳」は「子どもの欲望」を示しているとも捉えられる。それは父を殺すことである。

おそらくブルトンら後のシュルレアリストたちは、《子どもの脳》を早くからエディプス・コンプレックスと結びつけていた。たとえばエルンストが1923年に描いた作品《ピエタ、あるいは

<sup>43</sup> Régis et Hesnard (1922), p.31.

<sup>44</sup> ただし筆者は、ブルトンをはじめとするシュルレアリストたちが、フロイトの理論を額面通り受け止め、信じていたとは考えない。

<sup>45</sup> Freud (1921), pp.59-60 (邦訳p.56).

は夜の革命》〔図3〕がこのことを示唆している<sup>46</sup>。この作品には《子どもの脳》の男性像が転用されているのだが、「ピエタ」つまり聖母によるキリストの死への哀悼という主題からすれば、息子を抱くこの男性像は、母と入れ替わった父ということになる。そしてこれが「革命」のイメージでもあるとするならば、父と息子（エルンスト自身）の関係もまた反転し、死んでいるのは息子ではなく父となるだろう。つまり、この作品はエディプス・コンプレックスを一つの主題としており、同時に《子どもの脳》が当時、後のシュルレアリストたちにどのように解釈されていたかを示している。ブルトンらは《子どもの脳》のなかに「新しい神話」としての精神分析が、エディプス・コンプレックスの「象徴」もしくはイメージという形で「予言」されているのを、やはり事後的に見出したのではないか。

そして興味深いことに、後に『シュルレアリスム革命』第1号（1924年12月1日）に掲載されたデ・キリコの夢の記述は、これ以上ないほど明瞭にエディプス・コンプレックス的な葛藤を示している。

私はとても優しい眼差しをした斜視の男と虚しく争っている。どれだけ激しくしがみついても、その度に彼は微笑みながらなんとか腕を広げて、そっと抜け出してしまう。それは夢のなかに現れる私の父の姿である<sup>47</sup>。

デ・キリコは夢のなかで父と争う。つまり父を殺そうとするのだが、デ・キリコが17歳のときに既に死亡している父、つまり死者である父を再度殺すことはできず、「虚しく」争うしかない。デ・キリコは争いをあきらめる。場面が変わり、デ・キリコは「素晴らしい形而上的な美しさを持った広場にいる」。そこには柱廊があり、空は晴れ渡っているが、日は傾き、家々やまばらな通行人の影が長く伸びている。まさに形而上絵画の世界にデ・キリコはいる。そして、

突然、私は柱廊の下にいて、人々の群れに巻き込まれている。彼らは色とりどりの菓子でぎっしり詰まった棚のあるケーキ屋の扉に押しかけている。[……] ちょうど私も覗き込んでいると、父の背中が見える。父はケーキ屋の真ん中に立って、ケーキを食べている。[……] そのとき私はある不安にかられて、西の方のもっと親切で新しい国に逃げたいと思う。同時に私は上着の下に短刀か短剣を探している。このケーキ屋で危険が父を脅かしているように思われたからである。私は、ケーキ屋に入ったのを感じる。[……] それでも不安は大きくなり、

<sup>46</sup> この作品の解釈の例としては、Malcolm Gee, *Ernst: Pieta or Revolution by Night*, Tate Publishing, 1986. ジーは、この作品を「転倒したエディプス・コンプレックス」として捉えている。ジーによれば、ここで息子であるエルンストは、父を殺したいのではなく、愛されたいのである。だがこの解釈ではタイトルにある「革命」の意味が看過されている。筆者としてはこれに対して、「革命」つまり、息子による父殺しのイメージを見たい。

<sup>47</sup> Giorgio de Chirico, "Sans titre (rêve)," in: *Révolution surréaliste*, no.1, 1 décembre 1924, p.3, in: De Chirico (1985), p.259.

突然群衆が私を渦のように追い詰め、私を丘の方に連れていく。私は父がもうケーキ屋にはいないという印象、彼は逃げ、泥棒のように追いかけているという印象を抱き、この不安な思いのうちに目覚める<sup>48</sup>。

仮にケーキ屋が両親の寝室であるとすれば、ケーキを食べる父が何を意味するのかは明らかである。両親の性行為を見たデ・キリコは当然、不安にかられ、逃げ出したくなるが、父を脅かす危険を察知して、上着のなかに短刀か短剣を探す。だが、おそらく実際に父を脅かそうとしているのはデ・キリコ自身である。とすれば短刀もしくは短剣は、子どもであるデ・キリコ自身の性器の象徴とも取れる。そして結局のところデ・キリコは、父を助け出すことも追い詰めることもできない。それもおそらく父が死者だからである。父が泥棒のように追いかけているという不安は、父を殺したいという欲望の裏返しとして解釈できる。

勿論、デ・キリコの夢の真偽を確かめることは不可能だが、これほどエディプス・コンプレックス的な夢の記述をデ・キリコがわざわざ捏造したとは考えにくい。さらにこの夢の記述は、形而上絵画に描き出された世界が、精神分析と高い親和性を有しているという事実もはっきりと示している。『リテラチュール』新シリーズ第1号の時点において、『子どもの脳』に精神分析という「新しい神話」の「予言」を見出したブルトンたちは、このデ・キリコによる夢の記述によって、再度この「予言」の正当性を確信したことだろう<sup>49</sup>。

## 結論

1922年3月に発行された『リテラチュール』新シリーズ第1号には、デ・キリコの『子どもの脳』が掲載されている。パリ・ダダとシュルレアリスムの間の空白期間にあって、ブルトンたちはこの作品を、「現代的な神話」あるいは「新しい神話」の到来を告げる「予言装置」として使用した。ただし『子どもの脳』に見出されたのは、ダダ以後の新しい方向性への漠然とした予感だけではない。ブルトンたちは自分たちが取りつつある新しい方向性、つまり夢やフロイトの精神分析が、既に『子どもの脳』に示されていたこと、つまり「予言」されていたことを見出したからこそ、この作品を掲載したのである。このことは同号に掲載されたテキスト、ブルトンによる「三つの夢の記述」「ウィーンのプロイト教授へのインタビュー」によって示唆されている。

そしてここまでの考察によって明らかになったのは、デ・キリコとシュルレアリスムの断絶ではなく、むしろ両者の接点である。デ・キリコの形而上絵画は、神の死のニヒリズムの極限形と

<sup>48</sup> Ibid., p.260.

<sup>49</sup> ここには1930年代のシュルレアリスムにおいて重要概念となる「客観的偶然」に結びつくような事態が既に生じている。『子どもの脳』にシュルレアリストたちがその予言を見出した「新しい神話」としての精神分析は、デ・キリコ自身の夢によって思いがけない形で、過剰に成就してしまうのである。

しての永遠回帰する世界を表現している。とすれば、形而上絵画を「予言装置」とみなすことはそれほど不自然なことではない。永遠に回帰する時間において、未来は既にあった過去であるからである。また神の死のニヒリズムは、世界の背後に仮構された「真の世界」を廃棄することで、世界の無限の解釈可能性を開示する。だからこそ形而上絵画は「現代的な神話」あるいは「新しい神話」という、世界に対する新しい解釈への期待を喚起する。さらにデ・キリコは夢の形而上的現実性を信じ（ここで夢と現実が超現実には解消されるという『シュルレアリスム宣言』の一文を思い出すこともできる）、それを子どもの精神に近づける。そして《子どもの脳》が示すのは神の死だが、それは同時にフロイト的な意味における「父の死」ともなりうるのである。このように考えれば、シュルレアリスムはデ・キリコや形而上絵画を完全に誤解したというよりも、自らの理解可能な文脈で使用、あるいは利用したと言った方が良いのではないか。

では両者が断絶したのは何故か。この問題を一言で述べるのは難しいが、本論に即して言うならば、それはデ・キリコの作品がもはや「予言装置」たりえなくなったからとも言えるかもしれない。『リテラチュール』新シリーズ第1号に掲載された手紙において、デ・キリコは次のように述べている。

とはいえこの三年間というものの、一つの疑問、一つの問題が私を悩ませているのです。それは技術[métier]という問題です。そのために私は様々な美術館で模写をはじめたのです。フィレンツェ、そしてローマで、私は14世紀、15世紀イタリアの巨匠たちの作品の前で、それらを学び、模写して、夏も冬も一日中過ごしました。私は古い絵画論を読むことにも没頭して、そしてわかったのです。そう、ついにわかったのです。今日、様々な恐るべきことが絵画に起きているということ、もし絵画がこの道を今後も進んで行くのであれば、私たちは終わりに向かうだろうということが。まず、私は発見しました（発見した、というのは、私だけがこれを言っているからですが）、今日の絵画の慢性的かつ致命的な病が油彩であるということ<sup>50</sup>。

デ・キリコは、過去の巨匠たちが実際には油彩を用いていなかったのだと熱心に語る。確かに永遠回帰において過去と未来は等価であり、そこに古典回帰への理論的根拠を見出すことも不可能ではないように思われる。だが、ニーチェによれば神の死のニヒリズムの極限形こそが永遠回帰なのであり、そこには固定された「真実」は存在しない。ところがデ・キリコは「絵画」や「技術」を固定された「真実」とし、過去の巨匠たちという「父たち」と同化することで、実際には円環する時間を止めてしまったのではないか。ブルトンらはデ・キリコの手紙に対して、デ・キリコ自身の《子どもの脳》を対置することで、自分たちの態度を暗に示している。だが断絶はほ

<sup>50</sup> Giorgio de Chirico, "Une lettre de Chirico," in *Littérature: Nouvelle série*, no.1, mars 1922, p.12, reprinted in: De Chirico (1985), pp.234-235.

どなくして訪れることになるだろう。

文献略号：

- AB (1991): *André Breton: La beauté convulsive* (exh.cat.), Centre Georges Pompidou, Paris, 1991.
- Baldacci (1994): Paolo Baldacci, *Giorgio de Chirico: Betraying the Muse, De Chirico and the Surrealists* (exh.cat.), Finarte, New York, Milano, 1994.
- Baldacci (1997): Paolo Baldacci, Susan Wise (tr.), *Giorgio de Chirico 1888-1919: La métaphysique*, Flammarion, 1997.
- Breton (1924): André Breton, *Les pas perdus*, Nrf, Paris, 1924 (アンドレ・ブルトン著、巖谷國士訳『アンドレ・ブルトン集成 第6巻』思潮社、1974年、pp.7-198) .
- Breton (1965): André Breton, *Le surréalisme et la peinture*, Gallimard, Paris, 1965 (アンドレ・ブルトン著、瀧口修造、巖谷國士監修、栗津則雄ほか訳『シュルレアリスムと絵画』人文書院、1997年) .
- Breton (1970): André Breton, *Perspective cavalière*, Gallimard, Paris, 1970.
- De Chirico (1985): Giorgio de Chirico, Maurizio Fagiolo (ed.), *Il meccanismo del pensiero. Critica, polemica, autobiografia 1911-1943*, Giulio Einaudi, Torino, 1985.
- Freud (1921): Sigmund Freud, Yves le Lay (tr.), *La psychanalyse*, Payot & Cie, Paris, 1921 (ジグムント・フロイト著、金森誠也訳「精神分析について」『性愛と自我』白水社、1995年、pp.7-68) . \* 邦訳はドイツ語原文に拠る。
- Metafisica (2002): *Metafisica: Quaderni della Fondazione Giorgio e Isa de Chirico*, nos.1-2, Decembre 2002.
- Régis et Hesnard (1922): Emmanuel Régis, Angelo Hesnard, *La psychoanalyse des névroses et des psychoses*, Félix Alcan, 1922 [2nd editon, 1st edition: 1914] .

図 1

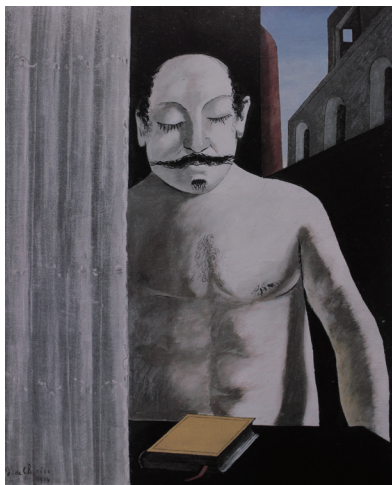
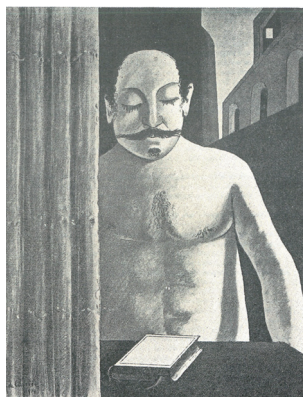


図 2



G. de Chirico : Le Cerveau de l'Enfant

図 3



図 1 ジョルジョ・デ・キリコ《子どもの脳》1914 年

図 2 『リテラチュール』新シリーズ第 1 号、《子どもの脳》図版

図 3 マックス・エルンスト《ピエタ、夜の革命》1923 年

## 中世ロシア文学図書館 XIII —— プスコフの歴史と文学④ ——

三浦 清美

### 目次

- 1. ドヴモンツについての物語 …… 82 頁
- 2. 修道院長パンフィールの書簡 …… 88 頁
- 3. シニチャ丘における神の御母のイコンの顕現についての物語 …… 91 頁
- 4. プスコフのニカンドル伝 …… 97 頁

### 1. ドヴモンツについての物語

#### 〈解説〉

ドヴモンツ（リトアニア語でダウマンタス、キリスト教名はチモフェイ）は、1266年から1299年まで33年間、プスコフ公となった人物で、リトアニア、リヴォニア騎士団、チュージ人（フィン・ウゴル系住民）にたいして勝利を収めた。ドヴモンツはリトアニアの出身であったが、プスコフ人から愛された。プスコフ人も、ドヴモンツがリューリクの血を引く者ではないにもかかわらず、彼を自らの公として選んだし、ドヴモンツも彼らの信頼に応えた。ドヴモンツが公であった時代は、プスコフとプスコフ地方の防衛のために軍事的成功が達成されただけでなく、町にさまざまな建造物が造られた時代としても記憶される。13世紀末に、ドヴモンツはプスコフのクレムリの南壁を建設したが、それは「ドヴモンツの壁」と呼ばれ、この壁によって囲われた領域は「ドヴモンツの町」と呼びなわされている。ドヴモンツについての口承伝説のなかには、歴史的事実の残響がある。ドヴモンツは伝説的な英雄の特徴を豊富にあたえられており、そのイメージは、プスコフの守護者たる理想的な軍人にして公たる者のさまざまな特徴をもっている。ドヴモンツの死後まもなく、プスコフ人は彼を土地の聖人、プスコフの守護者として崇敬しはじめた。

『ドヴモンツについての物語』の作者は、土地に伝えられる物語、短い年代記的記述、『アレクサンドル・ネフスキイ伝』、『ウラジーミル・スヴァトスラヴィチ伝』の特殊なヴァリエーションなどの文学作品からの引用にもとづき叙述を構成している。この作品は、14世紀第2四半世紀にプスコフで制作され、3つの『プスコフ年代記』の一部分として我々の時代に伝わっている。

叙述の簡潔さ（ラコニズム）、諺のような言い回し、土地の民衆の表現への傾斜など、プスコフの年代記の特徴が、『ドヴモンツ物語』には見出される。この作品はもっぱら、ドヴモンツの軍事的勝利について語り、リトアニアやリヴォニア騎士団との衝突を、凝縮した筆遣いで生き生きと描いている。軍記物語に伝統的な言い回し、聖者伝における定型表現と結びついた民衆語彙は、『ドヴモンツについての物語』という作品に、ドヴモンツ公の世俗的な「聖者伝」という性

格をあたえている。

この翻訳は、В.И. オホトニコヴァによる刊本によっている（БЛДР Т.6. С.56-63, 520-523）。『ドヴモントについての物語』のもっとも古いテキストは、『プスコフ第一年代記』に見出される。しかしながら、『プスコフ第一年代記』のどの写本でも、『ドヴモントについての物語』は完全なカタチで残されていない。このため、校訂者オホトニコヴァは『プスコフ第3年代記』のテキスト（ロシア国民図書館 РНБ, собр. Погодина, №1413, XVI в.）で刊行テキストを作成した。『プスコフ第3年代記』のテキストは、一番古いテキストを大きな変更なく保存していると考えられるからである。表題『敬虔なる公、ドヴモントとその勇敢さについての物語』は、『プスコフ第2年代記』（ГИМ, Синодальное собр., №154, XV в.）から借用した。この題名は、『プスコフ第3年代記』のどの写本にも見出すことができない。

〈翻訳〉

敬虔なる公、ドヴモントとその勇敢さについての物語

6773 年（1266 年）、何かのつひきならぬ事情のために、リトアニアでは内紛が起こって<sup>1</sup>、至福の公、ドヴモントが、自らの従者と自らの縁者を連れて故国、リトアニアの国を離れ、プスコフに逃げこんできた<sup>2</sup>。この公ドヴモントは、リトアニア部族の出身であり、その父祖たちのしきたりにしたがって、当初は偶像に跪拝していたが、神は自らのために新しい人々をお選びになり、彼らに聖霊の恩寵を吹きこんで、眠りから目覚めさせるように、偶像崇拜<sup>3</sup>をやめるように思いつかせ、自分たちの大貴族たちに父と子と聖霊の御名において洗礼を受けるように決心させた。彼自らも、聖三位一体の大聖堂教会<sup>4</sup>で洗礼を受け、聖なる洗礼においてチモフェイの名を授かった。プスコフでは大いなる喜びがあり、プスコフの男たちは、ドヴモントをプスコフの町の公位に据えた。

<sup>1</sup> リトアニア大公ミンダウガス殺害（1263 年）後のリトアニアの内紛を指すものと考えられる。

<sup>2</sup> リトアニアにおけるドヴモント（ダウマンタス）の生活については、きわめて口承的な情報が残るのみである。ある史料によれば、ナリシャンの公であったが、ミンダウガスの殺害に関与し、殺された公の息子の追及を逃れてプスコフに逃亡した。別のもっと後代の史料によれば、ドヴモントはミンダウガスの息子で、彼がプスコフへ逃亡したのは、ミンダウガスの側についた者を迫害追及する動きがあったことと、ダウマンタスがキリスト教を受け入れる意志があったことのためとされている。

<sup>3</sup> リトアニア人は、13 世紀半ばになってようやくキリスト教（カトリック）を受け入れはじめた。それまでは、偶像崇拜をする異教徒であった。

<sup>4</sup> クレムリの三位一体聖堂はプスコフの主聖堂であり、プスコフを守護する聖地であった（12 世紀）。中世プスコフの生活における、三位一体聖堂の役割は巨大であった。それは、政治と宗教の中心であり、ここに多くの文書、印章、国庫の蓄えがあり、『プスコフ年代記』が編纂された。「聖三位一体」、「聖三位一体の家」はプスコフのシンボルであり、プスコフ文学ではつねにプスコフの町そのものの同義語として用いられている。

幾ばくかの日経ち、ドヴモンはプスコフの男たち、90人隊<sup>5</sup>3隊とともに遠征をし、リトアニアの国の全土を服従させ、自らの故国を征服し、ゲルデニ<sup>6</sup>の公妃とその子供たちを捕え、たくさん捕虜とともにプスコフの町に帰還した。ドヴィナ川の浅瀬をわたって5ヴェルスタほどゆき、きれいな樹林で宿営を張り、ドヴィナ川の河岸にジャヴロフの孫、ダヴィド・ヤクノヴィチ、ルヴァ・リトヴニクを見張りに置いた。二つの90人隊は捕虜たちとともに出発させ、一つの90人隊に自らが残り、追っ手を待ち受けていた。

ゲルデニと自らの公とともに館をはなれ不在だったが、自らの家に帰還すると、自分たちの家が荒らされ、住人たちが捕虜となったのを見た。ゲルデニ、ゴイトルト、リュムビ、ユガイロ、そのほかの公たち、その兵700名がドヴモンとのあとを追いかけて、彼を自らの手で捕らえ、酷い死に追いやり、プスコフの男たちを剣で斬り殺そうとした。彼らはドヴィナ川の浅瀬をわたり、向こう岸にたどりついた。見張りたちは大軍が押し寄せてきたのを見て、いそぎドヴモンに、軍勢が浅瀬をつたいドヴィナ川をわたったことを注進した。ドヴモンはダヴィドとルヴァに言った。「神よ、聖なる三位一体よ、そなたたちを助けたまえ。そなたたちは大軍をみつけてくれた。そなたたちはここから立ち去るがよい。」ダヴィドとルヴァは答えた。「我らはここから撤退いたしますまい。聖なる三位一体と聖なるすべての教会のために、プスコフの男たちとともに、營れのために自らの命を捧げ、自らの血を流したいと思います。主なる公よ、そなたは一刻も早く、プスコフの男たちとともに異教のリトアニアに立ち向かわれるがよいでしょう。」ドヴモンはプスコフ人たちに言った。「兄弟なるプスコフの男たちよ、年老いた者はわが父であり、年若いものはわが弟である。そなたたちの勇猛さがあらゆる国に知れわたっていることを我らは耳にしていた。見よ、兄弟たちよ、我らのまえにあるのは、生か死かいずれかである。兄弟なるプスコフの男たちよ、聖三位一体教会とあらゆる聖なる教会のために、祖国のために耐えしのぼうぞ。」

そのときはちょうど、偉大なる栄えある軍司令官、キリストの殉教者、レオンチイの日に当たっていた<sup>7</sup>。チモフェイ公は次のように言った。いわく、「聖三位一体よ、聖なる偉大なる軍司令官、レオンチイよ、敬虔なる公フセヴォロドよ、いまこのときにあたり、憎むべき敵に勝利を収めることができるよう、我らを助けたまえ。」ドヴモン公は騎乗し、プスコフの男たちとともに出陣し、神と聖なるキリストの殉教者レオンチイのお力によって、90人隊一隊で700人の敵にたいして勝利を収めた。このとき、リトアニア大公ゴイトルトが殺され、ほかの多くの公が討ち死にした。ドヴィナで溺れ死ぬリトアニア人もいた。ドヴィナは70人の遺骸をゴイドフ島に打ち上げ、ほかの島々に打ち上げられるリトアニア勢もあった。ドヴィナの下流に泳ぎ着いた者もあつ

<sup>5</sup> 中世ロシアの民衆は、従士隊を90人編成としていた。

<sup>6</sup> ドヴモンとの敵にあたるリトアニアの公。後代の記録によれば、ドヴモンがリトアニア大公ミンダウガスの子で、ゲルデニはミンダウガスの殺害者であるとされる。ゲルデニ公の妻エフブラクシアは、ドヴモンの血のつながった叔母であった。

<sup>7</sup> リトアニア勢との戦闘は、1266年6月18日、聖レオンチイの記念日におこなわれた。

た。そのときプスコフ人で戦死したのは、ロチェクの子、スモリグの弟のオントンだけで、ほかのすべての軍勢は、聖なるキリストの殉教者、レオンチイの祈りによって傷も負わずに守られたのである。彼らは、大いなる喜びとともに多くの戦利品をもってプスコフに帰還した。プスコフの町では、聖三位一体と、栄えある偉大なるキリストの殉教者、レオンチイと、敬虔なる公、フセヴォロド<sup>8</sup>のお助けを思い、大いなる喜びと賑わいがあった。彼らの祈りのおかげで、敵にたいする勝利があったからである。

しばらく時間がたって、ふたたび6775年(1268年)、大公ドミートリイ・アレクサンドロヴィチ<sup>9</sup>は、自らの女婿ドヴモント、ノヴゴロドの男たち、プスコフの男たちとともに、ラコヴォル<sup>10</sup>への遠征に出かけた。ひたすらに広い平原で、異教のドイツ人と激しい斬り合いがあり<sup>11</sup>、神の叡智、聖なるソフィア<sup>12</sup>と、聖三位一体の助力により、チーズ断ちの土曜日<sup>13</sup>、2月18日にドイツ軍に勝利した。ドヴモントは行軍しづらい丘を越え、ヴィルヤネ族に進軍し、海にいたるまで彼らの土地を征服し、ポモリエ<sup>14</sup>を襲撃し、ふたたび帰還した。自らの国は、多くの捕虜たちで満ちた。彼らの国は、ドミートリイ公、その女婿ドヴモント、ノヴゴロドとプスコフの男たちの勇猛さに恐れをなした。さまざまな国で、彼らの国の全体は讃えられた。

このあと何日かして異教のラテン人は残りの兵力を集め、ひそかに行軍し、プスコフ地方の周辺にあるいくつかの村々を占領し、すばやく帰還した。神を愛するドヴモントは、国と聖三位一体の家が異教徒であるドイツ人の攻撃に晒されることに耐えられず、60人のプスコフの男たちの小勢で5隻の平底舟に乗って追跡し、神のお力によりミロポヴナ川<sup>15</sup>の河畔で800のドイツ兵をうち破った。二隻の平底舟が別の島に逃げた。神を愛する公ドヴモントは騎乗して近づき、島を焼いて、彼らを草もろともに焼き殺した。逃げた者もいたが、その髪は焼かれていた。切り殺される者たちもいれば、水に溺れ死ぬ者たちもいた。こうしたことは、聖三位一体と、栄えある偉大なる戦士ゲオルギイの助力と、敬虔なる公フセヴォロドの祈りにより起こったのである。4月23日、聖なる栄えあるキリストの殉教者ゲオルギイの記念の日のことであつた。彼らは、大

<sup>8</sup> ウラジーミル・モノマフの孫、フセヴォロド・ムスチスラヴィチ公のこと。1137年から38年にかけて、プスコフ公であった。プスコフ人たちは、ノヴゴロドの意に反して彼を公位に招聘した。三位一体聖堂の建立者と考えられており、1129年にその遺骸が三位一体聖堂に移葬された。このときから、プスコフの守護聖人とされるようになった。全ロシア的な聖人としてあがめられるようになったのは、1547年の宗教会議以降である。

<sup>9</sup> アレクサンドル・ネフスキイの息子で、1276年から94年まで大公位にあった。ドヴモントは、ドミートリイの娘マリアと結婚していた。しかしながら、婚姻はもっとあと、ラコヴォル遠征以後におこなわれたようである。

<sup>10</sup> ドイツ名、ヴェゼウベルグ。現在のエストニアのラクヴェレ近辺にある要塞。

<sup>11</sup> リヴォニア騎士団とのラコヴォルの戦いは、1268年2月18日に行われた。

<sup>12</sup> ノヴゴロドのクレムリの聖ソフィア聖堂(11世紀)は、ノヴゴロドの守護聖堂である。

<sup>13</sup> 大斎期前日の土曜日。

<sup>14</sup> ロコヴォルの北西、バルト海の南側沿岸。

<sup>15</sup> 4世紀のキリスト教の殉教者で、ルーシ戦士の守護聖人としてルーシでとくに崇敬された。

いなる喜びとともにプスコフの町に帰還し、プスコフの町では、聖三位一体と、聖なる戦士にして偉大なるキリストの殉教者ゲオルギイの助力にたいして喜びと歓喜があった。

リガの町の騎士団長は、ドヴモントの勇猛果敢さを聞き、神を知らぬ重装備の軍勢を集め、船舶、船、馬を使い、攻城兵器をもって攻めてきた。聖三位一体の家を虜囚にし、ドヴモントをその手で捕らえ、プスコフの男たちを剣で斬り殺し、ほかのプスコフの人々を奴隷にするためである。ドヴモントは、知恵のない者たちが大軍を擁し、神を知らず、聖三位一体の家に進軍してきたと聞くや、主の祭壇に自らの剣を置き、倒れ伏して号泣ともに大いに神に祈り、こう言った。「力強き主なる神よ、我ら、そなたの僕にしてそなたの牧草地の羊は、そなたの名前を覚えます。温順な我らを憐れみたまえ。謙抑なる我らを高めたまえ。おごり高ぶったものの不遜なる考えを打ち砕き、そなたの羊たちの牧草地が荒廃せぬよう心を用いたまえ。」修道院長シドル<sup>16</sup>と司祭たちは剣をとると、その剣をドヴモントの腰帯に差し、彼を祝福して見送った。ドヴモントは勇氣凜凜、ノヴゴロド勢を待たず、プスコフの男たちのわずかな手勢とともに出陣し、神の助けのおかげで勝利を収め、敵の軍勢をうち破り、騎士団長自身は顔に傷を負った。彼らは戦死した者たちをたくさんの川舟に積み、自分たちの国に運んだ。生き残った者たちは、6月8日、殉教者聖フェオドル（テオドロス）・ストラスチラトの遺骸移葬の記念日に逃げ帰った。

そして、ふたたびドヴモント公の治世に、異教のラテン信徒たちはプスコフ人たちに攻撃を加え、襲撃して奴隷にした。神を愛する公チモフエイはこうした侮辱を受けることに我慢ができず、プスコフの男たちとともに出陣し、国を征服し、彼らの町を焼いた。

このあとしばらくして、9月に月に徴があった<sup>17</sup>。この冬、我らの罪ゆえに、6807年（1299年）3月4日、聖なる殉教者、パウロとウリヤンの日、ドイツ人たちが軽装の部隊でプスコフの近郊を攻め、修道院長たちを殺した。そのとき、聖救世主修道院<sup>18</sup>のワシーリイ、司祭イオシフ、スニェトゴルの聖なる神の御母の修道院<sup>19</sup>の院長イオアサフ、彼らとともに17人の修道士たち、黒僧、尼僧、貧民、女たち、幼い子供が殺されたが、神は男たちを救いたもうた。翌日、異教のドイツ人はプスコフの町を攻め、プスコフを征服しようとした。神を愛する公、チモフエイは、自らの男たちが大軍を形成するのを待つことができず、プスコフの男たち、イワン・ドロゴミロヴィチ<sup>20</sup>と配下の者たちからなる小規模の兵力を率い、敵勢の襲撃を敢行した。聖なる三位一体のご加護により、岸辺のペトロとパウロ聖堂<sup>21</sup>の近くでドヴモントは彼らに遭遇し、プスコフでかつ

<sup>16</sup> 『ドヴモント物語』のある編纂本によって、イシドルが救世主ミロシュ修道院の院長であることがわかっている。救世主ミロシュ修道院は、ヴェリーカヤ川の左岸、ミロジャ川がヴェリーカヤ川に流れこむあたりにある。ミロシュ修道院は、13世紀に創建された。

<sup>17</sup> 月食のこと。

<sup>18</sup> 救世主ミロシュ修道院のこと。

<sup>19</sup> 聖母生誕スニェトゴル修道院は、プスコフ中心から3キロ離れたヴェリーカヤ川の河岸にある。スニェトゴル修道院は、13世紀に創建された。

<sup>20</sup> おそらく、ノヴゴロドの市長。

<sup>21</sup> プスクワ川岸に立っていたペトロ・パウロ教会。現存しない。

てなかったような斬り合いが起こり、軍団を率いた上級騎士を負傷させ、フェルリン人<sup>22</sup>たちを捕え、大公アンドレイ<sup>23</sup>のもとに送った。ほかの者たちは、ドヴモントとプスコフの男たちの勇猛さに恐れをなして、たちまち武器を投げ出し、遁走した。

このとき、人々のあいだに疫病が猖獗した。

この公は、勇猛果敢さのみによって神から認められたのではなく、神への敬虔さによっても秀でていた。平和の時代には慎み深く、教会を飾り、聖職者と乞食を慈しみ、あらゆる祝日を敬虔に過ごし、聖職者と黒僧を養い、孤児とやもめに喜捨を施した。預言者イザヤが言ったとおりである。「公は国にめでたき公。神に倣って、折り目正しく、神を愛し、巡礼者を尊び、やさしく、おだやかである。神は平和にあって天使を愛するのではなく人間をこそ愛するのであり、平和のうちに惜しみなく人間に自らの憐れみを注ぎ、示すからである<sup>24</sup>。」

我らが公たちの名はあらゆる国々で鳴り響き、数々の戦闘で彼らの名前はとどろきわたる。彼らは公のなかの公であり、軍司令官のなかの軍司令官であり、彼らの声は敵勢の前にして、かまびすしいラッパの音のように威嚇し、アクリト<sup>25</sup>のように勝ちを収めながら打ち負かさず、たとえ一人であっても自らの力強さのなかで敵勢に打ち勝つ。このように、偉大なる公アレクサンドル、その息子ドミートリイとその大貴族たちは、ノヴゴロド人たち、ドミートリイ公の女婿ドヴモント公とその指揮下にあるプスコフの男たちとともに、ドイツ、リトアニア、チュージ、カレリアに打ち勝った。そのかみエルサレムがアッシリア王センナケリブの虜囚を逃れることができたのは、ひとりヒゼキヤ<sup>26</sup>のためではなかったか。同様に、ノヴゴロドとプスコフも異教徒ドイツ人の攻撃から、偉大なる公アレクサンドルとその息子ドミートリイとその女婿ドヴモントによって救われたのである。

このあとしばらく、敬虔なる公、チモフェイは健やかであったが、やがて病に伏し、その病のなかで5月20日、聖なる殉教者ファラレイの記念日に、神のもとへと召され、永遠の生へと旅だつ

<sup>22</sup> リヴォニアの都市フェルリン（ドイツ語でフェルリン Fellin、エストニア語でヴィリヤンディ・ロス Viljandi loss、ロシア語でヴェリアド Велиад, Вельяд, Вельян, Велиан）の住人。

<sup>23</sup> アンドレイ・アレクサンドロヴィチ、アレクサンドル・ネフスキイの息子でゴロデツ公、1276年からコストロマ公、1281年からウラジーミル大公の冊封状（ヤルリク）を受ける。大公位をめぐる兄のドミートリイ・アレクサンドロヴィチと争い、1294年の彼の死後、大公となった。1304年没。

<sup>24</sup> イザヤは旧約聖書の預言者で、『イザヤ書』の作者。ここでの「めでたき支配者」についての記述に正確に対応するのは、『イザヤ書』のなかには認められない。そもそもこのフレーズは、『ドヴモント物語』の作者に由来するものではなく、『アレクサンドル・ネフスキイ伝』のある編纂本に出てくるアレクサンドル公への讃の転用である。

<sup>25</sup> 『ディゲニスの武勲』という、英雄ディゲニスの武勲をめぐるビザンツの物語の主人公のあだ名。アクリトとは、国境警備の任につく兵士のこと。

<sup>26</sup> ヒゼキヤはその敬虔さで有名なユダヤの王で、ユダヤ人を父祖の信仰に引き戻した。アッシリア王、センナケリブによるエルサレム包囲のさいに、ヒゼキヤは神に渾身の祈りを捧げたが、神はそれに答えて預言者イザヤを通して町は救済されるだろうと伝えた（『列王記 下』18・19章）。

たのである、司祭たち、黒僧たち、大勢の人々が彼を見送って啼泣し、頌歌と歌と儀礼歌を歌いながら聖三位一体教会に埋葬した。このとき、プスコフの男たち、女たち、小さな子供たちに、そのよき主人であった敬虔なる公チモフェイを慕って大いなる悲しみがあった。なぜなら、この公は聖三位一体の家とプスコフの男たちを守りながら、長い年月にわたり奮闘したからである。

刊本：

Библиотека литературы Древней Руси.Т.6., СПб., 1999 (Подготовка текста, перевод и комментарии В.И. Охотниковой). С.56-63, 520-523.

## 2. 修道院長パンフィールの書簡

〈解説〉

修道院長パンフィールの書簡は、洗礼者ヨハネの日（イワン・クパラ）の民衆儀礼を生き生きと感情豊かに描いた中世ロシア文学の数少ない作品の一つである。これは、日照時間がもっとも長いとされる、6月23日の夜から24日の朝にかけて、太古から行われてきた異教的な祝祭にもとづく記念日であるが、その儀礼は陽気で奔放な性格をもっている。イワン・クパラの夜に、人々は「生きた」火を準備する。薪に火をつけてその上を跳び、古代の神格（クパラ、マレナ）に見立てた藁の人形に火をつけたり、それを火にくべたりして、輪舞をしたり、イワン・クパラの夜に引き抜いた草や花を集めたりするのである。こうした草花は、特別に治癒の力があつたり、奇跡をおこなう力があるものと見なされていた。

こうした異教的な祝日と習合したのが、キリスト教の基本的な祝日の一つである洗礼者ヨハネの生誕の日である。洗礼者ヨハネの日は、6月24日に祝われる。クパラの集団遊戯は、キリスト教の儀礼と倫理に相反するものであり、教会はこれらの異教的風習と信仰と戦い続けたが、それらは脈々と生きつづけた。このことを実証するのが、16世紀の初頭に書かれたと考えられる、エレアザル修道院の修道院長パンフィールの書簡である。洗礼者ヨハネの記念日がいまだに悪霊的な遊戯、舞踏の狂乱、魔術、淫蕩で迎えられていることに憤慨して、パンフィールはプスコフの大公代官に書簡を認め、洗礼者ヨハネの日は「清浄と十分な分別」のなかで迎えることがふさわしいのだから、異教の残滓を根絶することを自らの責務と心得るように説いている。

書簡の二つの編纂本が知られている。短い版（各種文集に見出される）と年代記版（『プスコフ第1年代記』1505年の項に見出される）である。いずれもがパンフィールによって書かれたものである。学者たちが考えるところでは、まず最初にできたのが短い版であるが、それは所期の目的を達さなかった。つまり、プスコフの代官は異教残滓との戦いに熱意を示さなかったのである。パンフィールは同じテーマでふたたびプスコフに書簡を送ったが、それはより威嚇的かつ説得的に響くように工夫がほどこされている。書簡の新しい版では、パンフィールはほとんど一字一句、クパラの異教儀礼の詳細な記述を繰り返しているが、町の生活と習俗にたいする代官の

責任や、偶像崇拜や異教儀礼の結果として起こる懲罰について言及している。そのさい、パンフィールは聖書から多くのイメージや字句を参照しているが、それは彼の言葉に重みと本物らしさをあたえている。書簡の短い版は、文学的定型表現や修辭的な決まりを守って書かれているとはいえ、年代記と比べ、より直接的で生き生きした印象を与えている。パンフィールは、語りのさまざまな技法と修辭的手法を自由にマスターしており、それが彼を経験豊かな巧みな文体家としている。

本翻訳は、B.И. オホトニコヴァの刊行テキストにもとづいている。オホトニコヴァは、短い編集本（写本 РНБ, Q. XVI. 50, лл. 170-172об.）によってテキストの校訂をおこなった。

#### 〈翻訳〉

エレアザル荒野修道院<sup>27</sup>の院長パンフィールから。キリストを愛する町ブスコフの代官と、すべての正教キリスト教徒にたいする、洗礼者ヨハネの日についての教訓的な講話

いと清らかなる神の御母の聖なる生誕と3人の司祭たち、ワシーリイ、グリゴリーイ、金ロイオアンネス<sup>28</sup>の修道院から祝福と書簡を送ります。我ら、神のご意志と恩寵によってエレアザル修道院の院長たるパンフィールとキリストに拠り立つその兄弟たちは、君主にしてツァーリ、我らが全ルーシの大公たち<sup>29</sup>の祈り手であり、同時に、我らの主人たちよ、そなたたちの祈り手でもあります。

あらゆることについて私はそなたを祝福します。叩頭します。権力を握るそなたにたいし、愛をもって主のために、私の粗野な言葉にしたがってくださいますようお祈りいたします。なぜなら、そなたはこの町において、神と、君主にして大公の意志によって、統治の長であり権力であつて、正教キリスト教徒が真実にそうであるように、神を畏れなくてはならないからです。

この町には、悪の残滓があります。ここでは、偽りの偶像崇拜があり、偶像の祝祭があり、悪霊的な喜びと陽気な騒ぎがあり、このなかで悪魔は祭りあげられて有頂天になり、真実を知らない人々のなかで悪霊たちは派手な祝祭を催しているのです。しかし、これ以上の神への不敬が、人々のあいだで、しかもそなたの眼前で行われているのです。なぜなら、毎年、偶像を崇拜するために悪魔をこの町に呼び出し、供儀をおこなうということで、あらゆる汚らしいことがおこなわれ、無法で神を冒瀆する騒ぎがおこなわれています。

偉大なる祝日、洗礼者生誕の日が来ると、この聖なる夜にほとんど町の全部をあげて馬鹿騒ぎ

<sup>27</sup> ブスコフから30キロのところ、トルヴァ河畔にある修道院で、15世紀中葉に開基された。その名前は、創建者である修道士エフロシンの世俗時代の名前であったエレアザル（エリザル）から来ている。

<sup>28</sup> 修道院の主聖堂は、三人の司祭、大ワシレオス、神学者グレゴリオス、金ロイオアンネスの名前の聖堂で、このゆえに修道院は、エレアザルならびに3人の司祭修道院と呼ばれることがあった。

<sup>29</sup> 君主、ツァーリ、大公がいずれも複数形であるのは、この書簡がイワン3世統治の末期、その息子、ワシーリイ・イワノヴィチが共同統治者であった時代（1502-1505年）に書かれたことを示している。

に熱狂し、太鼓を打ち鳴らし横笛を吹き、弦楽器を鳴らし、ありとあらゆるいかがわしい遊戯にふけり、手をうち鳴らし踊り狂っています<sup>30</sup>。このために、洗礼者の生誕を辱め、貶めようと、あらゆる邪悪な力が沸き起こって隆盛し、この祝日を嘲笑し、冒瀆し、侮辱しています。この町は騒がしくなり、ここでは人々が、放蕩と恥ずべき罪と神への邪悪なる背信によってどよめきます。太鼓をたたき、横笛を吹き鳴らし、弦楽器をかき鳴らしています。女たちや娘たちは、手をうち鳴らし踊り狂い、首を振り、口では汚らわしい雄叫びと金切声をあげ、みだらな歌を歌い、悪霊の喜びそうなおこない、身体はふらふらとよろめき、足で飛んだり跳ねたりします。このようなことはすべて、女たちや娘たちのかかる淫蕩にふけるのを目の当たりにすると、男たちと少年たちにとって大いなる誘惑になり、彼らは罪へと堕ちていきます。夫をもった女たちも、むちゃくちゃでけがらわしい行為に耽り、娘たちも堕落します。

この町でこの時分に何が起きたのでしょうか。悪魔が栄え、彼らのために神が悲しむのです。この夜、あらゆる遊戯や芳しからざる業に耽り、偶像への供犠やこの悪霊の祝祭に没頭して彼らが悪霊たちを喜ばせているのを見て、神はこれら無法をおこなう者たちに憤怒をいだくのです。偉大なる洗礼者ヨハネの日は、清浄と十分な精神的な分別のなかで祝うべきものだからです。

ふたたびこれらプスコフ人たちについて述べます。この偉大なる洗礼者ヨハネ生誕の聖なる日、魔術師なる男たちと魔法使いである女たちは、草原、沼地、荒れ野、ブナの森に出て、人間と家畜に破滅をもたらす死の草と毒のある媚薬を探します。彼らは、男たちを虜にし、分別を失わせる驚異の草の根を掘り出しているのです。こうしたすべてのことは、洗礼者の日に悪魔の唆しにもとづき悪魔の呪文を唱えながら行われるのです。

キリストはこのようなことをお遊びになったのでしょうか。正教キリスト教の信仰と儀礼はこのようなものだったのでしょうか。遊戯、踊り、淫蕩、魔術、悪魔の歌、笛や太鼓、悪魔の騒ぎによって、キリスト教徒にふさわしくない醜い嘲弄によって、偉大なる洗礼者の日を敬い、祝うことは、キリスト教の美しさであり、掟であるというのでしょうか。彼らは信心のない者たちよりもひどく悪魔にこびへつらい、無知で、真実からはなれてさまよっています。

そなたたち、我が主人たちよ、敬虔なる男たちよ、権力を握る者たちよ、キリストを愛するこの町の威厳をも支えよ、そなたたちの果敢なる勇気をもって、洗礼者の記念日に邪悪な悪魔が好むことをする、神に造られたこの民を偶像崇拜から救い出すがよい。宇宙のこの偉大なる導き手、洗礼者ヨハネの祈りによって、我らが主、イエス・キリストが我らに慈悲深く、もの惜しみなく、自らによる正義なる恐ろしい裁きの日に、我らの罪をお許しくされますように。その聖なる恵

<sup>30</sup> 「手をうち鳴らし」の原語« плескание » は、中世ロシア語において「手をうち鳴らすこと」、「祝祭的雰囲気」、「喜び」をあらわす。この語は同時に、異教の儀式においてエロティックな遊戯をも表すことができる。書簡のなかでこの語が用いられているコンテクストから判断して、パンフィールは官能的かつ情熱的な行為を念頭においてこの語を使ったと考えられる。語のこの意味は、書簡の別の箇所「女たちや娘たちは、手をうち鳴らし踊り狂い」でよりはっきりと表れている。

み深い父と、命の源なる聖霊とともに、いまでも永遠に世々にわたって。アーメン。

刊本：

Библиотека литературы Древней Руси.Т.9 (Подготовка текста, перевод и комментарии В.И. Охотниковой). СПб., 2000. С.160-163, 516-517.

### 3. シニチャ丘における神の御母のイコンの顕現についての物語

〈解説〉

この物語のなかでシニチャ丘での神の御母のイコンの出現について語られている事件は、現在ではすべての人々によく知られている場所で起こった。その場所とは、プーシキン丘、ヴォロニチ郷跡の遺跡であり、A.C. プーシキンの友人たちの領地であったトリゴルスコエの隣りにある。かつてシニチャ丘と名づけられていたこの丘の上には、スヴァトゴル修道院の聖母就寝教会があり、その後陣（アプシス）には A.C. プーシキンの墓が静かなたたずまいを見せている。この物語のなかで語られているように、1563 年から 1569 年にかけて、これらの場所で何度かにわたって少年チモフェイに、憐れみ（ウミレニエ）と旅の導き手（オジギトリア）のイコンが顕現した。シニチャ丘のイコン顕現の場には、当初、小さな礼拝堂が建てられ、火事があり、二つのイコンが奇跡的に助かったあとで、ツァーリ、イワン・ワシーリエヴィチの命令で聖母就寝（ウспенスキイ）修道院が建立された。

最近まで、シニチャ丘でのイコンの顕現についてのこの物語は、17 世紀の編纂本のみによって知られていた。しかしながら、このテキストを最初に研究した Н.И. Себрянскиイは、その著『プスコフの地の修道院の歴史にかんする研究』で、この物語の最初の編纂本はもっと以前に作成されていたという仮説を提示していた。現在は、この物語の新しい写本がたくさん発見され、そのなかには、17 世紀の編纂本にたいしてより古いと認められるテキストが多数存在する。В.И. Охотниковは、1570-1580 年代に作成されたと考えられるテキストをもっともオリジナルに近いものと断定し、シニチャ丘でのイコン顕現の物語のテキストを刊行した（Библиотека литературы Древней Руси.Т.13., СПб., 2005. С608-633, .825-826）。この翻訳はそのテキストにもとづくものである。

物語のモチーフと主題の展開は、イコン顕現の物語によくあるものであるが、それらが芸術性豊かに編み合わせられているので、現実から逃避して作品が書かれたようには思われない。物語のなかには、思弁的な議論や、解釈、聖書からの引用や例え話、祈りの言葉がまったくない。あるのは、行動と出来事の記録のみであり、このことが主題をダイナミックかつ面白いものになっている。

最初の編纂本の作者の文学的な趣味はシンプルなものである。作者は事件を生き生きと描こうとしている。ここに書かれたことの信憑性を確信し、ディテールや具体的な情景をふんだんに織

りこんで、読者の眼前でまさにその出来事が起こったことを追体験できるように書いている。作者は、チモフェイの生活からたくさんの細部を選びだし、彼の気分や精神状態を描き出そうとしている。その描写には、紋切型なものが多く含まれているとはいえ、奇跡の顕現と治癒の体験を叙述するにあたって、それが説得的であるように工夫を凝らしている。

物語の最初の編纂本は、イワン・ワシーリエヴィチがシニチャ丘に聖母昇天教会を建立し、そこに修道院を置くように命じるくだりで終わっている。17世紀の編者（何人かいるが）は、最初の編纂本のテキストを改変なしに残したうえで、教訓的な説教、チモフェイのその後、憐れみと旅の導きのアイコンによって起こる奇跡、このアイコンを掲げておこなうプスコフへの十字架行進の話などで物語を拡張し、神の御母への祈りによってテキストを締めている。17世紀の編纂本は、文学という観点からはより多層的、より抒情的、より教訓的になっている。

翻訳の原本となった刊行テキストはオホトニコヴァによるものである。オホトニコヴァは、ボゴージン写本集成 901 (РНБ, собр. Погодина, 901, .XVII в., л. 10-22) に拠って刊行テキストを作成し、訂正や補完はボゴージン写本集成 902 によっておこなった。

#### 〈翻訳〉

聖なる女主人、我らが神の御母、永遠の処女マリアの、ヴォロノチ郷シニチャ丘における顕現についての物語と説話。このことについて、次のように物語られている。

父よ、祝福したまえ。

敬虔にして敬神の念篤き、神に守られるツァーリにして君主、全ルーシの大公イワン・ワシーリエヴィチの御代、イワン・ワシーリエヴィチがロシア帝国の錫杖をもって統治している時代、天地創造から数え 7071 年目（西暦 1563 年）に、主なる神、我らが救世主イエス・キリストの神としてのご意志があった。

プスコフ領にヴォロノチという名前の村に、テレンチイという人間とその妻ナスターシイが住んでいた。彼らのあいだに子供が生まれ、聖なる洗礼のさいチモフェイと名付けられた。この子供は口数が少なく柔和で謙遜で賢くもの静かで両親にたいして従順であった。悪い者たちにけしかけられたり、悪魔に唆されて子供たちが彼に悪ふざけをしたときでも、誰にたいしても傷つけるような言葉を言わず、無作法なこともしなかった。少年が 15 歳になったとき、多くの者たちが彼が不具者で生まれつき知恵が足りないと言った。両親は彼に家畜の番をさせたが、彼は一生懸命に命じられたことをやった。聖人がそうであるように、両親にたいしては従順で言われたことを守り、口答えするようなことはなかった。

ルグヴィツァという川の川べりで家畜を放牧していたとき、晩禱の時間だったが、太陽よりもまばゆく輝く大きな光が宙に見えた。彼は恐怖のあまり恐れおののいて、地面に倒れ伏して神に祈ってこのように言った。「主イエス・キリスト様、あなたのいと清らかなる神の御母の祈りにより、私をお憐れみください。」そして、この顕現はいったい何だろうと考えた。すると、すぐ

にこの光のなかからいとも妙なる声が聞こえてきた。「おお、チモフェイよ、立ち上がりなさい。恐れることはない。」彼はふたたび震えあがり叫び声をあげたが、この光のなかに神の御母の憐れみ（ウミレニエ）のアイコンが臨在しているのが見えた。神の御母は永遠の主、我らがイエス・キリストを腕に抱き、そのいと清らかなるけがれの微塵もない顔を妙なる主の御顔に近づけていた。神の御母からは、太陽光線よりもまばゆい光が照り輝き、その声は彼に向ってこう言った。「おお、チモフェイよ。シニチャ丘に行きなさい。そこで、主なる神、天と地の造物主、天と地にあるすべてのものの創造主、全世界の創造主、あらゆる生き物に恵みをあたえるお方の恩寵を見るがよい。」

彼はふたたび大いなる恐怖にとらわれ、この顕現はいったい何だったのか、全知全霊をかけて思いにふけり、そのような山がどこにあるのか、考えてみたが、どうしてもわからなかった。彼は両親とともに地の実りを集めながらこの荒れた土地を歩き回ったときのことを思い出していたが、すると、シニチャ丘と呼ばれる場所があったことに思い当たった。彼は我に返ると、放牧してあった自らの父の家畜たちを放り出して、細道をたどり鬱蒼たる森を走っていった。

深い夕闇につつまれたころ、彼はシニチャ丘に着いた。シニチャ丘の近くに来ると、丘のうえに得も言われぬ光が輝いているのが見えた。その光のなかにあの神の御母の憐れみのアイコンが宙に浮かんでいた。すると、彼に向って声があった。「おお、チモフェイよ、いまこのときから6年後、主がお望みになったとき、そなたはシニチャ丘に来て大いなる恩寵を見出すがよい。いまこのときから定められた時まで、そなたは恵み深き苦患を耐えなければならない。私の恩寵はそなたとともにある。」そして、ふたたびこの奇跡のアイコンはかの光のなかを宙にのぼり、見えなくなった。チモフェイはこの丘のうえで、何が起こったのかわからぬまま、大いなる恐怖のなかで終夜一睡もせずに過ごした。

翌日、朝が明けると、彼はヴォロニチという村に行った。人々は彼に近づいては嘲弄し、彼を侮辱した。なぜなら、彼らはチモフェイが不具者であると思っていたからである。彼はヴォロノチの村に来ると、キリストの殉難者、ゲオルギイ教会に入って祈ったが、教会に奇跡のアイコンが浮かんでいるのを見た。そして、ふたたびいと清らかなる神の御母の偉大なる顕現と、彼に向って話しかけるその妙なる声に驚き、地に倒れ伏して、涙を流しながら長いあいだ祈っていた。教会から出て言われたとおりの道を歩きはじめると、町や村を回り、あらゆる忍耐とともに人々のために奴隷のように働き、誰からも褒賞を受け取らなかった。神を愛する男たちの誰かがその労働の褒賞として何かをあたえたとしても、彼は貧しい者たちにそのすべてをわたしてしまった。

兵士身分のミハイルという名の者が、自分のために彼を働かせた。忍耐強くよく働くのを見て、彼が自分から離れていかないように、結婚をさせようと考えた。彼はこれにひどく抵抗し、瘋癲の業をはじめた。ミハイルはこれを偽りだと考えて、大いに脅しつけて無理やりに、自分の女奴隷のなかから一人の娘を選んで婚約をさせた。結婚はしたものの、チモフェイはその娘にいったい手を触れようとせず、毎夜眠ることなく瘋癲の業をしつづけた。ときどき地に倒れ伏して涙にくれながら、終夜神といと清らかなる神の御母に祈りを捧げ、自分をこの悪魔の誘惑から遠ざけ

てくださいますようにと祈った。昼が来ると、熱心に働き、食べ物もあまり食わず、このようなことすべてを瘋癲の業によって人々に気づかれないようにした。

この男の妻はこうしたことすべてを自分の女主人に語り、女主人はそれを自らの夫にも語った。人々は彼の忍耐に驚き、大いなる恐怖が彼らを捕えた。主人は彼を自分の食卓に呼び、多くのことを懇願し、赦しを乞うた。彼は涙を滂沱と流しながら喜んで彼らに許しをあたえた。彼らはまた、彼によい服をあたえ、よい靴を履かせ、銀貨をもたせて、大いなる敬意とともに涙を流して送り出した。彼は同じ村の修道院の聖なる神の御母の庇護教会に到着し、熱心に祈り、あたえられたものすべてを貧者、寡婦、孤児たちにあたえて、自分は古い衣服のまま、自分の身に定められたことをおこなった。

予言された6年が過ぎると、シニチャという名の丘に行き、丘のうえて松という名の木のもとで、1ピャージ<sup>31</sup>ほどの小ささのオジギトリアのアイコンを見つけた。彼は大喜びし、自分で丘の近くに木で粗末な小屋をつくり、枝で隠し、その下に小さな穴を掘って、そこでほんの少し休んだだけで、絶え間なく神といと清らかなる神の御母に祈った。

40日が過ぎると、夜、丘のうえて大いなる光が輝きわたった。彼が大いなる恐怖に襲われながら身を起こしてみると、その光のなかに、かの奇跡を起こす憐れみのアイコンが空中に何の支えもなく浮かんでいるのが見えた。彼に声が呼びかけた。「おお、チモフェイよ、ヴォロノチの村に向い、聖職者と民衆に告げるがよい。十字架と奇跡を起こすアイコンを掲げてシニチャ丘に祈りを捧げに来るがよい、と。なぜなら、そこで偉大なる恩寵と恵みがあるという、全能なる神と我らが救世主イエス・キリストのご意志があったからである。」彼はふたたび町に行き、聖職者と民衆に告げ知らせたが、彼らはチモフェイの言うことに耳を傾けず、知恵足らずのかたわめといい、彼のことを大いに罵った。

そのとき、偉大なるキリストの殉教者ゲオルギイ教会に、司祭でニキータという名の者がいた。この者はチモフェイの言うことに耳を傾けず、彼を侮辱して能無しのかたわめと罵った。すると、このときから司祭は重い病にかかって倒れた。彼は長いあいだひどく病んで意識が朦朧としていたが、そのなかで偉大なるキリストの殉教者ゲオルギイが教会のなかに入り、奇跡を起こすいと清らかなる神の御母の憐れみのアイコンを見るのを幻視した。彼に声が呼びかけた。「もしもわが僕チモフェイによって言われたことにしたがないならば、そなたはひどい死に方をし、そなたの家は略奪に任せられるだろう。」彼は我に返り、市の上役たちを呼び、彼らに順序立てて起こった幻視をすべて話した。彼らはそれを聞き、話し合つて次のように言った。「それをやらなければ、どれほどの災厄が私たちを襲うであろうか。」そして、郷の領域すべてに遣いを出して、定められた日、すべての聖者の日曜日<sup>32</sup>に十字架をもって集まるように告げた。

たくさんの民衆が集まり、奇跡を起こす憐れみのアイコンを運びだし、感謝祈禱の歌を歌いはじ

<sup>31</sup> 長さの単位。1ピャージは、親指と人差し指との長さ。

<sup>32</sup> すべての聖者の復活の日、すなわち、復活祭から50日目である三位一体（トロイツァ）の日の直後の日曜日。

め、シニチイという名の丘に行進した。丘は荒野のなか3ポプリシェ行ったところにあった。彼らは道すがら感謝祈禱の歌を歌い、町から1ポプリシェにあるルグヴィツァという名の川に到着した。この場所で、いと清らかなる奇跡を起こすアイコンがあの光に包まれてはじめてチモフェイに姿を見せたのだが、まさにその場所で奇跡が起こりはじめ、あらゆる病魔に憑りつかれた人々が治癒したのである。跛が歩き、奇跡を起こすアイコンを掲げてうれしそうに健やかに癒されてシニチヤ丘に歩いて行った。足からは木の足が投げ捨てられ、木製の手が道行く途中の木のうえにぶら下げられた。道の途中でも、多くの治癒の奇跡が起こった。

チモフェイは一人丘のうえで、いと清らかなるお方が顕現したその場所に立ち、泣いていた。すると、東の方角に雷がとどろくような大きな爆音が聞こえ、凄まじい嵐が起こり、森はなぎ倒された。彼は恐怖に震え、この轟音が何なのかわからないまま、地面に倒れ伏し、長いあいだ涙を流して神といと清らかなるその母に祈りを捧げていた。彼は恐怖に打ち勝ち、山から音のするほうに駆けてゆくと、森の茂みを奇跡を起こすアイコンを掲げ、感謝祈禱の歌を歌いながら人々が歩いていくのを見た。彼は大きな喜びに満たされてうれし泣きに泣き、地に倒れ伏して、神とそいと清らかなる御母に祈りを捧げた。彼はうれしそうに彼らに許しをあたえ、彼らに祝福してくれるように頼んだ。チモフェイが奇跡のアイコンを迎えたその場所で、あらゆる病気が治り、盲の目が見えるようになり、跛が歩いたり、多くの奇跡が起こった。

チモフェイは奇跡を起こすアイコンのまえを先導して出発し、森と木立のなかを歩いた。聖職者たちは奇跡を起こすアイコンを掲げてその後ろを歩き、チモフェイは彼らをシニチヤ丘に導いた。チモフェイ自身は枝につかまりながら丘に登り、そのあとを奇跡を起こすアイコンを携えて聖職者たちがつづいた。彼ら到着すると、松の木のもとに倒れ伏し、神といと清らかなる聖母に祈りを捧げ、人々は驚いた。チモフェイが地面から身を起こし、樹を見上げ、手を差しのぼすと、司祭たちと人々は同じように樹を見ると、いと清らかなるオジギトリアのアイコンを見たのである。アイコンは木にあって太陽のように輝き、ちょうど真東のほうを向いていた。司祭たちは主なる神といと清らかなる神の御母の奇跡を起こす憐れみとオジギトリアの聖像に感謝祈禱を捧げ、さらに多くの治癒が起こり、さまざまな病気から治ったのである。司祭たちはこれほどの奇跡を見て恐怖に捕らわれ、戻るができず、そこにずっと留まっていた。神といと清らかなる神の御母に終夜祈禱をおこなった。そのときふたび病者たちに数知れぬ治癒が起こった。

奇跡が起こったという噂があらゆる町々、村々で広まった。聖職者たちと民衆は相談し合い、ブスコフの町の重役たちに、この神の御母のアイコンの話を伝えた。そのとき、ブスコフには君主の軍司令官ゲオルギイ・タクマコフ<sup>33</sup>がいたが、この男は奇跡の話を聞くと、確かめに来て、全

<sup>33</sup> 1578年没。イワン雷帝の信任が厚くイワン雷帝の統治時代に活躍した人物で、リヴォニア戦争で軍を率いて作戦に参加した。何年にブスコフ代官に就任したかは正確にはわからない。ブスコフの諸年代記が伝えるところによれば、1570年、トクマコフの配慮によってブスコフはノヴゴロドを襲った過酷な運命を免れた。トクマコフは、ブスコフの住民が自らの家のまえに食卓を置き、パンと塩でツァーリを出迎えるように命じた。一

能なる君主にしてツァーリ、全ルーシの大公イワン・ワシーリエヴィチに書簡を認めてこのことを知らせた。ツァーリは詳細を調べるように命じた。調査がおこなわれ、治癒が成った人々が、治癒が本当かどうか、調べられた。

同じ頃、祈るために来る人々のために、丘の上に礼拝堂が建てられた。秋の頃、神の御母の庇護の記念日<sup>34</sup>に、たくさんの人々が集まって晩禱を捧げた。宵闇が深まったころ、人々は労働から解放されて休みたいと考えて立ち去ったが、奇跡を起こすアイコンは礼拝堂に立てかけられたままであった。礼拝堂を守る者たちが眠りこんでしまい、神がお許しになったので礼拝堂が焼けてしまった。火が出たのを見ると、人々が集まってきて悲しみに暮れ、胸を叩き、自分たちの不注意でこのような罪つくりなことをしでかしてしまったことをたがいに責めた。人々は奇跡を起こすアイコンのことで深い悲しみに囚われていた。

大きな炎が上がり、誰も礼拝堂に近づくことができなかった。大いなる悲しみがみなを捉え、人々は一晩中泣いた。そして、火が消えると、かような罪を犯したことについて、恐怖が彼らを襲った。ところが、奇跡を起こす神の御母の憐れみのアイコンが見つかったのである。そのアイコンは、松という名の木の東側に立てかけられていた。ここに集められてきたほかのアイコンは、すべて燃えてしまった。人々はこのような奇跡を見て神を讃え、地に倒れ伏して、涙を滂沱と流しながら、起こった奇跡について神に祈り、いと清らかなる神の御母に感謝を捧げた。つまり、こういうことであった。朝が来て昼の2の刻になったとき、人々は鉄くずを拾い集めるために、焼けた跡の片づけをはじめたが、そのとき、チモフェイが見つけたあのオジギトリアの奇跡を起こすアイコンが灰のなかから、まったく無傷で見つかったのである。炎はまったくそのアイコンを傷つけることができなかった。

これらすべてのことが、君主にしてツァーリである全ルーシの大公イワン・ワシーリエヴィチに伝えられた。ツァーリにして君主はこれを聞くと、神といと清らかなる神の御母を讃え、いと清らかなる神の御母のオジギトリアのアイコンが見つかったその場所に、いと清らかなる神の御母の聖なる栄えある就寝の名において、教会を建立するように命じた。奇跡を起こすオジギトリアのアイコンが見つかったまさにその場所に、神を誉め讃えるために至聖所が建てられた。ツァーリにして君主は、いと清らかなる方の憐れみのアイコンをこの教会に掲げるように命じた。

このことは、ロシア帝国のあらゆる町々、あらゆる村々に知れわたり、あらゆる国々から多くの人々が集まってきた。さまざまな病に苦しみながら、我らが主イエス・キリストへの信仰をもつ

---

方、ノヴゴロドは、イワン雷帝の命によって壊滅させられた。トクマトフは文学がわからない人間ではなく、『ヴィドロプスのアイコンについての物語』では、この物語を編集した人間として現われている。この物語では、トクマトフがイワン・ワシーリエヴィチ帝にシニチャ丘での諸事件について「書簡」を書いて知らせたと書かれているが、このことはこの作品もトクマトフの著作であると推定する根拠ともなっている。И.И. Селебрянскииは、トクマトフか、あるいは、治癒した人間を調べた調査委員会の構成員の事務的な報告が、物語の基礎となっていると考えている。

<sup>34</sup> 旧暦10月1日。

て来る人々に、多くの治癒が起こった。父と聖霊とともに、主なる神イエス・キリストにいまも永遠に世々にわたって栄光あらんことを。アーメン。

刊本：

Библиотека литературы Древней Руси.Т.13., СПб., 2005 (*Подготовка текста, перевод и комментарии В.И. Охотниковой*). С.608-617, 825-826.

#### 4. プスコフのニカンドル伝

〈解説〉

聖なる師父ニカンドルは、16 世紀（1507－1581 年）プスコフの功業者であり、ボルホフの町から数キロ離れたところにあるニカンドル修道院の創設者である。沼と森のあいだの人跡未踏の地で、ニカンドルは小さな小屋を建て、一人で暮らした。ニカンドルは、ステファン・バトーリイがプスコフを包囲した時期に、誰にも看取られずたった一人で死んだ。1687 年、ニカンドルの遺骸が詳しく調べられ、おおやけに聖者として崇敬することが定められた。しかし、地方の聖人としてニカンドルが崇敬されたのは、ずっと以前のことであった。プスコフの修道生活について大部の研究書を残している Н.И. Себрянскиイが指摘するところによれば、聖なる師父ニカンドルは、「プスコフだけではなく全ロシアの修道生活において傑出した例外的な功業者」であった。14 世紀終わりから 15 世紀にかけて、ルーシでは多くの荒野修道院が建立されたが、それらの修道院では、創建者がまだ存命中にすでに、隠遁者とは到底呼べないような生活がおこなわれるようになっていた。ニカンドルはごくまれな例外で、荒野の沈黙の理想を完全に体現した。セбрянскиイの書くところによれば、「荒野修道生活創始者の遺言として自らの生活によって彼が示したものは、独居による沈黙の業へのもっと高い要求も、ほんとうの修道士にとっては、実現不可能なものではありえないということであった（Н.И. Себрянскиイ『プスコフ地方における修道生活の歴史概説』、モスクワ、1908 年、316 頁）。」

『ニカンドル伝』は、16 世紀終わりから 18 世紀にかけてのいくつかの編纂本のなかに見出されるが、それらは構成、文体、分量の点でかなり異なっている。私たちが公刊するテキストは、研究者たちが初稿編纂本と考える見なすもので、16 世紀終わりから 17 世紀初めにかけて制作された。

初稿編纂本は伝記的情報があまりない。その多く（ことに、ニカンドルの人生のさまざまな時期の記述）が、17 世紀にはすでに疑念を呼び起こしていたということである。後代の編纂本の制作者は、矛盾を排除し、意味が通らないところに意味を通し、事実の空白を埋めようとした。ニカンドルに関する情報が欠如しているのは、彼が独居隠遁生活を送っていたためである。この聖者は弟子とともに隠遁生活をする者をもたなかったため、こうした人々が過去についての彼の話を覚えていたり、荒野での彼の生活を記述したりすることができなかったのである。ニカンド

ル自身が正確な情報を積極的に残そうとしなかった。たとえば、ピョートル・エシュコフが、彼が何年荒野にいるのかと問うたとき、ニカンドルははっきりと答えていない。すなわち、「子よ、神が知っています」と答えたのである。聖者伝作者は、老師の伝記のための資料を収集するために、たいへんな努力をしなくてはならなかった。ニカンドルが俗界にいたころの話、荒野にいなかった時の話は乏しく、図式的である。聖者伝作者は、荒野におけるニカンドルの生活と奇跡については、イワン・ドルギイ、シメオン、ピョートル・エシュコフ、そのほかの土地の住民たちの話に取材した。彼らの話から聞き書きし、文学的には何の洗練もない、彼らの素朴な話が、この聖者伝の基礎となり、その文体を規定している。この聖者伝の作者自らが、自分は「多くのことから少なく書いた」と述べており、その「不器用な物語り方」について自分を責めないでほしいと読者に求めている。

この聖者伝には、文学的あるいは歴史的に平行する作品は一つもないし、聖書からの引用もない。聖者伝の文体は会話のそれに近く、テキストそれ自体が、ニカンドルと、魂の慰めを求めて彼を訪れた人々との作為のない会話に変わってしまうところも稀ではない。物語自体の構造、つじつまの合わなさ、繰り返し、表現の不十分さ、未完成な語りなどに、口語的な特徴を感じ取ることができる。17世紀の編集者たちは一生懸命、彼らの視点から見てテキストの不完全性と捉えられたものを修正した。言い足りないところを補い、主題のつながりを復元し、コメントし、説明し、省略し、もっとも日常生活的な話を排除した。たとえば、ニカンドルが猫をもってくるように頼んだ話は、17世紀末の写本にはない。ニカンドルの生活と奇跡にかんする素朴な話を含む、聖者伝の初稿編纂本は、老師ニカンドルの相貌がどのようなかたちで土地の住民の思い出と民衆の記憶に残ったかをイメージする幸福な可能性をあたえてくれる。

初稿編纂本のニカンドル伝のテキストは、РГАДА, ф.181, собр. МГАМИД, №145 / 212, XVII в., л.213-232об. に拠っている。

#### 〈翻訳〉

9月24日。ポルホフ郡デミャノ湖のほとりに暮らした聖なる我らが師父、荒野修道士ニカンドルの生涯と功業。

父よ、祝福ください。

7015年（西暦1507年）に、かの聖なる荒野行者、聖なる老師ニカンドルの聖者伝のはじまりがある。若いときから今まで、君主にしてツァーリ、全ルーシの大公にして専制君主、イワン・ワシーリエヴィチの王国で起こり<sup>35</sup>、私が古の師父たちから聞いた多くのことのなかから少しを

<sup>35</sup> この表現は、この聖者伝がイワン・ワシーリエヴィチの治世下で書かれたことを示しており、イワン雷帝は1584年に死んでいることから、最後のほうの奇跡は1585年1月2日から1586年にかけて起こったと考えられる。しかしながら、宗教的な功業に力をつくしたニカンドルの生涯はほとんどイワン・ワシーリエヴィチの治世

書く。キリストに拠り立つ兄弟たちよ、師父たちよ、私はそなたたちにお願ひがあります。老師ニカンドルの聖者伝を読んで、私を責めないでください。もしも至らぬところを見つけたとしても、主のために、また、私が粗野であるがゆえに私の魂にのしかかる重みのために、私を責めないでください。主よ、全世界の救世主よ、主がそなたたちとともにおられますように。

この聖なる師父は栄えある町プスコフのポルホフ地区に生まれ、そこで育った。父の名はフィリップ、母の名はアナスタシアで、プスコフ州のある村<sup>36</sup>で暮らしていた。彼は生まれると、ニーコンという名を授けられた。兄と母はとある修道院で修道士、修道尼になっていたので、ニーコンも足繁く教会に通い、教会の祈禱歌と朗唱に心を打たれた。

彼はそこからプスコフの町に出てきた。そこに商売を生業としているフィリップという名の人間がいた。この者は僧籍にあってフィラレートと名をあらためたが、ニーコンを溺愛し、読み書きを習わせるためにたいへん賢い輔祭に彼を預けた。まもなく少年ニーコンは書物を読むのに慣れ、町々、村々、多くの修道院を歩いて回った。彼はことのほか修道士の生活と聖なる師父たちの生き方が好きになり、神のお許しがあつたので、大ノヴゴロドの所領のポルホフ地方に、荒野の住処を探しあてた。プスコフとポルホフとのあいだの道沿い、デミャノ湖から1ポプリシチェ、そこから流れ出るデミャンカ川のほとり、ポルホフの町から15ポプリシチェのところにある、森と沼に囲まれた小さな島がそれである。その湿原は周囲が15ポプリシチェあつた。そこに宗教者であつたフョードル・シトニクとともに小さな小屋を建てたが、そこには少し住んだだけで、プスコフの町に出、この町でしばらく過ごした。彼は祈り、彼の心の願望をかなえてくださるよう神に祈った。神は彼に告げた。「よき憩は、以前さし示した場所で見つかるだろう。」そして、かれはこの荒野の場所にやってきて、小屋の近くに生えているウシュという名の荒野の草を食べ、12年の年月を労働に明け暮れて過ごした。この荒野から外に出ることは絶えてなかった。

二度目にプスコフの町に暮らしたときのことだった。ニーコンは正午に中市街<sup>37</sup>のクストヴァにある偉大なる主の洗礼教会から出たとき、彼のもとに神聖なるニコラ<sup>38</sup>が彼のほうに近づいてきた。ニコラは彼の手を取り、瘋癲行者をよそおって彼に話しはじめ、彼が荒野の苦行者になることを予言した。ニーコンは自分に言われたことを理解し、自分の心のうちに言われたすべての言葉を刻みつけた。そのあと、彼に言われたことが実現した。

---

に経過した。

<sup>36</sup> 聖者伝の別の編纂本は、ニカンドル生まれた場所を、プスコフとポルホフとを結ぶ道の途上にあるヴィジェレビエ村であるとしている。ヴィジェレビエ村は15世紀のもう一人の功業者、救世主エレアザロフ修道院の創建者、エフロシンの出身地でもある。

<sup>37</sup> プスコフの城砦の城壁は、町をクロム（クレムリ）、ドヴモントの壁、中市街、オコリヌイ街に分割していた。クストヴァの主の洗礼教会という名前の教会は、中市街とオコリヌイ街のあいだ、中市街の城壁がプスコフ川に達する場所にあつた。

<sup>38</sup> 多くの伝説や言い伝えが、プスコフで崇敬されていた瘋癲行者ニコラ（?-1476）と結びついているが、そのなかの一つによれば、ニコラはプスコフをイワン雷帝の血の制裁から救ったといわれている。

そのあとフィリップという名のあるブスコフの男が、ニーコンとフョードルのためにクリイペツの洗礼者ヨハネ修道院<sup>39</sup>に喜捨をおこなった。この場所で、ニーコンは修道士の位を得て修道士の生活をはじめ、修道院身分の名前としてニカンドルを名乗った。フョードルも同じときに剃髪し、フェオドーシイの名前があたえられた。この修道院で神の戒律にしたがって生活をはじめた。ニカンドルは祝福を受けて孤住の生活を求め、荒野の先に述べた場所に行った。彼はそこに僧坊を建て、その場所に囲いをつくって住まいとして整え、ここに小さな教会が建ちその教会がしっかりと守られますようにと願い、祝福した。この場所で彼は15年間沈黙の業を守って修道し、挫けることなく神に定められた規則とおりに生活をおこなった。野獣に化けた悪霊から多くの災難を被ったり、悪魔に唆された邪悪な人間から、卑劣なことをされたけれども。

また、あるとき彼のもとに盗賊が来て、彼のもとからアイコンを奪い、彼を縛りあげてしたたかに殴りつけ、半死半生の目に遭わせ、地面に放り投げ、わき腹に焼印を入れ、立ち去った。盗賊の一人が槍の木の柄でニカンドルを殴りつけた。聖なるニカンドルはこの悪事ゆえに彼らを責めたりせず、感謝の念とともに耐えていた。我に返って救世主のアイコンを見ると、深くため息をついてこう言った。「主イエス・キリストさま、あなたさまは自らすすんでユダヤ人から苦しみを被り、兵士の一人は肋骨のあいだを突き刺しました。血と水が流れました。罪多き私は感謝の念とともに数限りない罪のゆえに苦しみをお引き受けいたします。」

盗賊たちは森を行き、3日3晩経っても道が見つけれず、飢えのためにすっかり衰弱した。その二人は、真実の救いの道から逸れたばかりか、このためにいっそう、聖者のことを罵りはじめ、聖者が自分たちを助けず、自分たちを救わない、自分たちを助けるために祈りを捧げようとしないと言った。この二人は仮橋からジェミャンカ川に落ちて溺れた。二人は聖者の小屋に戻って泣きはじめ、涙ながらに祈り、奪ったものをすべて地に放りだし、聖像を据えなおした。聖なるニカンドルは喜びの気持ちですばやく駆け寄り、彼らに接吻し、食事をあたえ、彼らを赦して、穏やかな心で彼らを立ち去らせた。

賊に入られたということを聞くと、周辺の住民が荒野のニカンドルのもとに集まり、それぞれの家から彼のもとにアイコン、パン、衣服を持ち寄り、気高い老僧を讃えはじめた。彼は世俗の名声を求めていなかったので、クリイペツの修道院にゆき、そこで勤行に励んだ。そこで彼は堂守の仕事を託されたが、やがて請われて執事僧になった。それは、彼が不服従にならぬよう慮ったためであった。

このあと、修道院での栄光を嫌ってクリイペツキ修道院から3ポプリシチェのところに居を定め、苔の生えた沼地に小屋を建て、草を食べて3年6か月を暮した。修道院とは反対側の住人たちが彼のことを見つけご利益を求めて彼のところにやってきた。クリイペツキ修道院の院長と兄弟たちはこの聖なる者に憤懣やるかたなかった。なぜなら、人々はクリイペツキ修道院に

<sup>39</sup> ブスコフでもっとも大きな修道院の一つで、エフロシンの弟子であるサヴァによって15世紀後半に創建された。

捧げ物をしなくなったからである。みなは彼のもとに行き、彼にその場所を立ち去るように命じた。彼は泣きながら神に祈り、うわさ話や世俗の人々から離れることができるようにと祈った。

すべてを見透す力によって知らせが届き、以前の荒野に行き、39年と2か月暮らした。その場所で、悪霊たちから多くの不愉快事をこうむったが、祈禱と齋戒と感謝の念で耐え抜いた。人々は彼のことを知らず、彼も15年間誰の顔も見なかった。

あるとき、獣の鹿がロディギノ<sup>40</sup>という名の村の、屋敷と門の近くにある打穀場にやってきた。ピョートル・ヨシコフが馬に乗った人々とともに鹿を追い、追いかけているうちに一人はぐれ、苔の生えた沼地を10ポプリシチェ追いかけていくと、遠く暗い森に分け入り追っていた獣を見失った。ふとあたりを見わたすと、小さな人間の足跡があった。その足跡をたどっていくと、木組みでできた小さな小屋があった。この男は、2回、3回と祈りを捧げはじめたが、彼に答える者はなく、彼は涙を流しながら祈りはじめた。ニカンドルはこの男に答えていわく、「アーメン。」すべてを見透す力をもってニカンドルは答えた。「ピョートルよ、休み処まで歩け。それは樫の木のあるところにある。私がそなたのところに行く。」彼が休み処にしばらくいると、ニカンドルが自分のほうに歩いて来るのが見えた。ニカンドルを見つけると、その足元に倒れ、その祝福を求め、彼に尋ねた。「聖なる師父よ、どのくらいの年月、そなたはここで暮らしているのですか。父よ、どうか私に教えてください。彼は答えて言った。「子よ、神がご存知である。」ピョートルは泣き、足もとに倒れ、言った。「父よ、罪深い私のことを祈ってください。私は年老いて子供がないのです。」聖者はこの男に言った。「子よ、おまえには子ができるだろう。」そして、聖者は魂のためになることを話し、心の安らぎとともに彼を立ち去らせた。彼は、聖者から教えを受け、ご利益をもらうためにポルホフの町からこの聖者のもとに通いはじめた。聖者はこの男に荒野のこと、教会のこと、何年か後に自分が神の御もとに旅立つことを語って聞かせた。

その大いなる謙遜と将来を見通す力によって、この聖者はみなに愛され驚嘆された。労働に専心し夜を徹して祈りを捧げたために自らの身体を疲れ果てさせ、多くの者には彼が肉体をもっていないかのごとく見えた。彼は何度も何度も跪拝を行い祈禱を捧げ、食べ物をほとんど食べなかった。聖者は野草とウシュを食べ物とし、一日に1回しか食わず水は一日にわたりほんのわずか飲むだけで、誰にも喜捨を乞わなかったが、神を愛する人々がこの聖者に持ってきてくれたものだけを食べた。

彼が最後に荒野に神への勤めのために行こうとしたとき、道の途中で夜が来て、乾酪週<sup>41</sup>の月曜日にある農夫のもとで一夜を明かさせもらうように頼んだ。その家では、宴会が催されていて彼に飲み食いをさせようとしたが、聖者は何も食べたがらなかった。人々はこの聖者にたいして言った。「この人間は私たちに悪事を企んでいる。私たちのもとで食べようとも飲もうともしない。」すると、この農夫の隣人のところで、家が略奪され、人々が焼かれた。盗賊たちは聖者の

<sup>40</sup> ニカンドルの荒野のほど遠くないところに、ロディギノ、ラディギノと呼ばれる村がいくつかある。

<sup>41</sup> 大齋期まえの1週間。大齋期は復活祭の40日前にはじまる。

身体と頭を棒で打ちすえた。神聖なる神の御母にして永遠のマリアの祈りによって、聖者の叫び声が神を愛する人間たちに聞こえた。彼らはこう言った。「この人はおまえに何も悪いことをしていない。どういうわけで、罪のないこの方を打ちすえるのか？」すると、ただちに丁重に彼を解放し、彼にパンを食べさせた。ニカンドルはちょっとしかパンを食べず、荒野の自らの家に感謝の念とともに帰り、神のゆえに忍耐して心のなかに恨みを残さなかった。彼は荒野に行き、聖なる三位一体を讃えた。

また、あるとき、聖なるニカンドルは労働のために疲れはてて眠りに落ち、自らの傍らに猫が走っているのを見た。眠りから覚めてみると、二頭の狼が枕元に立っているのを見た。悪魔の攻撃によって彼を破滅させようとしたのである。ニカンドルは、キリストの十字架の力によって身を守り、杖をとって地面を叩いて言った。「無法を働く者どもはみな、私から引きさがるがよい。」すると、すべてが消えた。ニカンドルはキリストの力と恩寵によって守られた。

この長老ニカンドルはあるとき、近在に住んでいるシメオンという名のある農夫と話をしていると、この農夫がいつ死ぬか、その死を予言した。それはこの聖者の言葉とおりに実現したのである。聖者はこのシメオンに剃刀をわたして言った。「この剃刀はおまえの役に立つだろう。」シメオンはこの剃刀によって剃髪を受けた。

あるときこの老僧が立って祈りを捧げていた。すると、熊がこの聖者の僧坊にやってきて僧坊をゆすりはじめ、僧坊がぐらぐら震えた。聖なるニカンドルは窓に向って十字を切り、一つの窓からのぞいてみると、そこに大きな獣が立っているのが見えた。聖者は獣に十字を切ったのち、かれに息を吹きかけた。獣は死んだかのように地面に倒れ、聖者のまえに身を投げ出してその足を舐めた。聖者は獣を祝福し、息を吹きかけると、自分の来た道に戻り、帰っていった。

さらに聖なる人が祈禱と禁欲にあったとき、彼のまえに幻視で聖なる奇跡成就者アレクサンドル・シヴェルスキイ<sup>42</sup>が現われ、聖者の僧坊のまえに立って言った。「恐れるな、ニカンドルよ。」アレクサンドルはふたたび彼のまえに現われて、同じことを言った。「恐れるな、ニカンドルよ。」この日から、聖者はあらゆる悪魔の誘惑から救われたのである。

あるとき、聖者は荒野からデミヤン修道院<sup>43</sup>にきて、告解をし清らかなる機密に与かってほどなくして自らの荒野に戻っていった。デミヤン修道院でスヒマ僧になる剃髪を受けたのは、逝去の8年前であった。ニカンドルには、縦に長い顎ひげがあり、髭の横幅はないが、長さはそろっており、色は白と灰色で、洞窟修道院のフェオドーシイ<sup>44</sup>に似ていた。

聖者は1年前に自分の人生が終わることを予言したが、相当な老齢であった。その逝去の少しまえに彼のもとに、ポルホフの救世主生誕女子修道院から輔祭のピョートルがやってきた。ニカンドルは彼と話をしていたが、ピョートルにこう言った。「私は3年間足を病んでいましたが、

<sup>42</sup> 1533年没。ノヴゴロド地方の救世主三位一体修道院の創設者。

<sup>43</sup> デミヤン救世主生誕男子修道院は、ポルホフから10キロのところに位置する。

<sup>44</sup> アントーニイとともに、キエフ洞窟修道院の創設者の一人。

いまはずいぶんよくなったのに気がつきました。」ピョートルは、その足に脛がなくなっていて骨だけがむき出しになっているのを見た。

ニカンドルは輔祭ピョートルに自分をいと清らかなる神の御母の福音教会に葬るように遺言し、彼にこう言った。「ピョートルよ、主が私の魂を求めて遣いを送られたときには、死後に私の身体を保存するがよい。」ピョートルは彼に言った。「聖なる師父よ、私はあなたのお言葉のとおりにいたしますが、それはいつお知らせいただけるのですか？」ニカンドルは言った。「どうやってそなたに知らせてよいか、私は知らない。が、私の逝去の報を聞いたら、やってきて勤行をおこない、私の遺骸を丁重に保存してほしい。」そして、このあと聖なるニカンドルの言葉とおりに事はなつたのである。ピョートルは聖者の遺骸を、彼が住んでいた荒野の小屋に丁重に保存し、その遺骸のうえに、聖なるニカンドルの命令とおりに、いと清らかなる神の御母の福音教会を建立した。ニカンドル自身が、どこで聖堂のイコンを手に入れ、どのように聖堂を建てるか、彼に語ったのである。

このあと、7090年(1581年)、9月26日、プスコフ包囲<sup>45</sup>のときに、聖なるニカンドルは逝去した。聖者はまったくの孤独のなかで逝去した。死んだとき、そばに誰も人がいなかった。イワン・ドルギイという名の、ボロヴィチ出身で、ボリス・パンテレーエフの百姓であった神を愛する男が、祝福を受けるために聖者のもとにやってきたが、そのとき、聖者が神のところに召されたのを見た。聖者は土のなかに葬られずにそのままの姿であった。なぜなら、このときリトアニア人たちがプスコフとポルホフの町とそのまわりで戦闘していたので、聖者を看取る人がいなかったのである。聖者は柩もなくその場に置かれ、木の枝に覆われ、土がかぶせられた。

ポルホフで、聖なる老僧ニカンドルが神のもとに召され、見送られることがなかったという話が広まると、すべての人々は嘆き悲しんだ。男たち、女たち、幼児たちは聖者を埋葬してあげたいと思ったが、人々は恐れていた。リトアニア人が町の周りで包囲を堅め、四方八方からその数は増えていたからである。さきに名前をあげた輔祭のピョートルは言った。「兄弟なる男たちよ、キリストの名を負った人々よ、私はそなたたちに聖なるニカンドルのお言葉のとおり、そなたたちのために思って申し上げる。聖者は3年前に自らの死について予言されていた。自分が逝去するときにリトアニア軍が来るであろうということを。だが、聖者を埋葬しに行くことをそなたたちは恐れてはいけない。主なる神は、聖なる老僧ニカンドルの祈りによって、そなたたちを敵の手にわたさないであろう。」

町の人々は、神と聖なる神の御母と聖者に望みをかけ、リトアニアの軍勢のなかを無傷で通り抜けた。神によって守られたのである。彼らは埋葬のために必要な多くの蠟燭と香をもっていた。彼らは詩篇、聖歌、祈禱歌を歌いながら、修道院長たち、司祭たち、輔祭たち、多くの人々とともに丁重に聖者を葬った。聖者は、神の御母の庇護の日<sup>46</sup>に、聖者の僧坊近くの檜の木のもとに

<sup>45</sup> ステファン・バトーリイのプスコフ包囲戦を指す。包囲戦は、1581年8月から1582年2月まで続いた。

<sup>46</sup> 10月1日

埋葬され、いまにいたるまでその場所に憩うておられるのである。その場所にいまは、キリストの誉れのため、聖なる神の御母の福音教会が建てられている。聖者ニカンドルに誉れあれ。

#### 荒野修道士聖なるニカンドルの奇跡 1

聖者のもとにナザリイという名のある男が連れられてきた。この男は病んでおり、病気のために1年6か月間寝台に横たわっていたが、彼の胸はすでに腐っており、中が見えるほどであった。まだ聖者が生きていたころだったが、人々はこの男を聖者の僧坊のまえに置いた。聖者は自らの僧坊から外に出て寝台に寝かされた病人を見た。ナザリイは聖者の足をつかみ、その足に接吻し、足を涙で濡らし、治癒の祈りを授けてくれるように頼んだ。聖者は言った。「私の足を放すがよい。」ナザリイは言った。「父よ、そなたが私を治してくれなくとも、私は聖者であるそなたのもとで死にます。私は生きながらにして蛆虫に食われつくされているのですから。私はそなたを放しません。」聖者はこの男の心臓が安らいだのを見てこう言った。「ナザリイよ、樫の木のそばにある私の僧坊を己の宿とし、しばらく休んでいるがよい。」ナザリイは聖者に言った。「聖なる師父よ、私はながらく自分の病のために目を閉じて寝たことはありません。」聖者は言った。「私はそなたのために僧坊を暖かくしておいた。そなたが来ることを知っていたからだ。歩いて暖かい僧坊までゆき、そこで休んでから、自分の病の傷を私に見せるがよい。」

この男は聖者に傷を見せようとしたが、シャツを自分の体からはがすことができなかった。なぜなら、シャツが身体にくっついていたのである。すると、聖者はその傷に十字を切り、彼を自らの僧坊に向わせ、自身はもとの場所に立って終夜祈りを捧げていた。ナザリイは一晩中眠っていたが、翌朝立ち上がると、健康になっていた。傷は彼の身体からシャツもろとも鱗のように剥がれ落ちた。この男は、聖者の足もとに身を投げ出し、地面に倒れ伏し、激しく泣いて言った。「聖なる師父よ、そなたは私を祈りによって治されました。」聖なる人はこの男に言った。「私はその無力と無知においてすべての人々のなかでもっとも罪深い者だ。ただお一方神だけが、身体のことと魂のことも人間を直すことがおできになる。」聖なる人はこのナザリイに次のように禁を課した。「このことを誰にも知らせてはならない。そなたの人生に災いがなく、福がありますように。自らが死ぬまでこの場所を忘れぬように。」

#### 荒野修道士聖なるニカンドルの奇跡 2

ある時間が過ぎて、まだ聖者が生きていたころ、ヨシフという名のある男が魂の安らぎを求めて聖者のもとにやってきた。「わが子、ヨシフよ、わたしには猫がない。私の懇願を聞いてほしい。猫を探してきてくれないか。」ヨシフは言った。「どこであなたのお気に召す猫を見つけてきたらよいでしょう。」聖者はヨシフに言った。「その猫は、ザクリニエ村の救世主聖堂の輔祭のところにいる。」ヨシフは言った。「あなたはその輔祭に猫をくれるように頼んだのですか。」聖者は答えた。「私はその輔祭の顔を見たことはないのです。また、私がどこからこの荒野に来たかも私はわかりません。」ヨシフは出ていったが、聖者は訊ねた。「三日目には着くだろうか。」ヨシフ

は答えた。「父よ、明日には着くでしょう。」聖者は言った。「そなたは四日目になっても来ないだろう、そなたは命ぜられたとおりのことをやらないだろう。」

ヨシフは輔祭イワンのもとに行き、自分がなぜ送られたか事情を話し、そのことについて訊ねた。イワンはよろこんでヨシフに贈り物の猫をわたした。ヨシフは贈られた猫を携えて荒野に出かけた。しかし、悪魔に悪い考えを吹きこまれたので、ヨシフは自分の家に戻り、その家で三日を過ごした。そして、贈り物の猫は三日間暗いところにおき、食べ物も飲み物もあたえず、猫のことも聖者の預言のことも忘れていた。五日目になってようやくヨシフは聖者のもとに行った。聖者はすべてを見抜き、かれに言った。「ヨシフよ、なぜそなたはこの猫を三日間暗いところにおいて苛み、自分は、三日というもの家にとどまっていたのか？」ヨシフは、聖者がすべてを見透していることを悟り、彼の足もとに倒れ伏して泣いた。聖者はふたたびヨシフを彼が猫をもらってきたところに送り返した。なぜなら、ヨシフは聖者の指示したとおりにふるまわなかったからである。こうして、聖者は彼を立たせた。

ヨシフが聖者の僧坊から3分の1ポプリシチェほど離れると、彼の頭には僧坊に近づいて猫を放てばよいという考えが浮かんだ。一方の聖者は彼を立たせると、自分の僧坊にとどまっていたが、ヨシフが何を考えるのかを見抜いていた。ヨシフはすでに懷に手を突っ込んで猫をつかみ、猫を逃がそうとしていた。するとどうだろう、突然、聖者は目に見えないある力でヨシフをつかむと、3度こう言った。「ヨシフよ、ヨシフよ、ヨシフよ、なぜそなたは命じられたことをせぬのか！」聖者はヨシフを非難してこう言った。「おまえが何を考えているのか、私に打ち明けるがよい。」ヨシフは聖者に言った。「父よ、そなたは私が何を考えたかすべてご存知です。私はそなたの僧坊の近くで猫を逃がそうと思っていました。そなたの物事を見透す力が、法に背く不服従を一つ手前で見抜いていたのです。聖者はヨシフにこのことを黙っておくように命じ、彼を祝福し、立ち去らせた。彼は喜びながら家に向った。

### 荒野修道士聖なる我らが師父ニカンドルの奇跡3

ポルホフ地方にシメオンという名のある男がいた。シメオンはコストロフ公に仕える者、ワシーリイの息子であった。この男はある悲しみを抱いて聖者のところに駆けつけた。なぜなら、彼は馬が盗まれて5日が経っていたのである。この男は、聖者の足もとに身を投げ出して、ひどく泣いた。聖者は言った。「シメオンよ、そなたのもとから馬がいなくなったといって、私はそなたの馬のことで悲しいとは思わない。私は愚かさゆえに馬を盗んだ者のことを悲しむ。」シメオンは聖者に言った。「なぜあなた様は窃盗について悲しまないのですか。」聖者は心を鎮めてこう言った。「子よ、そもそもがわしがそう言うようになっているのだ。というのも、罪を重ね、窃盗という罪深い行いを繰り返す者は、その窃盗のために罰を受けるからである。」聖者はシメオンに言った「子よ、自らの家に行くがよい。失われたものを見出すだろう。」シメオンは自分の家に着いたが、その夜にいなくなった馬が戻ってきて、この男はそれを見つけた。シメオンはすぐに荒野の聖者のもとに戻った。盗賊は川を渡ろうとしたところ、溺れ死んだ。シメオンがこのこと

を聖者に言った。聖者はシメオンに言った。「子よ、悔い改めをせずに神の御もとに去ったキリスト教徒について悲しまなければならない。」シメオンはこれを悟り、涙に暮れ、赦しを乞うた。聖者は赦しをあたえ、安らぎとともに彼を送りだした。

#### 荒野修道士聖なるニカンドルの奇跡 4

7093 年 (1585 年) 1 月 2 日、聖者が逝去したのちのこと、モスクワの地から荒野にアンドレイという名の堂務者がやってきた。この者は、ポルホフ地方のチシェンカ村<sup>47</sup>の奇跡成就者聖ニコラ教会の出身であった。アンドレイは 1 年と 7 日、忍耐とともに聖者の僧坊の近くで過ごしたが、彼はまだ若く、23 歳だった。善を憎む悪魔に唆されたアンドレイが、荒野の老僧でイサイヤという名の剃髪者のもとから、マント、頭巾、黒僧の衣装一式、イコン、本を奪い、修道院から逃亡した。荒野ではこの老僧とともに誰もおらず、この老僧自身は両足を痛めていた。老僧は聖者の教会に来て、聖者の柩のまゝに身を投げ出し、ひどく泣いてこう言った。「主よ、このことをアンドレイの罪としないでください。どうか一刻の猶予もなく彼を平安なよき道にお導きください。」そして、聖者のお助けによって、不具で足の不自由な老僧は、アンドレイを追いかけた。彼はこれまで自分の僧坊から出たことがなかった。

アンドレイは若さゆえに昼までに 12 ポプリシチェ歩き、ポドグリヴィエという名の人目のない、鬱蒼とした森の広がる場所にきた。アンドレイはそこで刈られた干し草以外何も見つけることができず、その場所から立ち去ろうとした。すると、彼の目の前に年老いた気品のある修道士が現われて言った。「このことのためにそなたはわざわざ遠い国から来たのか。私からは逃げも隠れもできないということをそなたは知らないのか。」アンドレイは森の茂みに駆け込み、正気を失い、気が狂って人の見分けがつかなくなり、大きな声で吼えていた。

夜の 3 の刻にこの場所にあの不具の老僧が息も絶え絶えになって到着し、深くお辞儀をして十字を切ると、祈りを捧げて干し草のなかにもぐりこみ、眠りこんでしまった。夜の 6 の刻近くになって、アンドレイが叫び声をあげ、すっかり疲れ切って同じ干し草のところに到着した。不具の老僧は自分の心のなかで、アンドレイが自分を殺そうとしていると考えた。聖者が助けてくれることを知らなかった老僧は、「もしもアンドレイが罪のない私を殺したなら神がこのことを覚えてくださるだろう」と考えて、自分の心を鎮めた。老僧は祈りを捧げはじめたが、アンドレイは何も答えず呻きつづけた。老僧は少し考え、聖者に望みを託しつつアンドレイに近づいた。彼は干し草のそばに横たわり、わずかな身動きさえできなかった。なぜなら、すっかり困憊していたからである。

その夜、彼らの彷徨は終わった。彼らはたがいを見ることも見分けることもできなかった。二人ともすっかり衰弱し、困憊していたのである。不具の老僧は、自分の破滅が来たことを悲しんだ。しかし、しばらくすると、ゴルキという村の二人の男、生まれながら兄弟であるラリオンとオン

<sup>47</sup> ポルホフから 20 数キロのところにある村。

チブが、家畜のための干し草を取りにやってきて、跪拝をしている不具の老僧を見た。アンドレイは立っていて何も言わなかった。アンドレイは修道院を追放させられたが。のちに大荒野<sup>48</sup>で剃髪し、アントーニイという修道名を授けられ、輔祭の位を授けられた。

刊本：

Библиотека литературы Древней Руси. Т. 13, СПб., 2005 (*Подготовка текста, перевод и комментарии В. И. Охотниковой*). С. 618-633, 826-828.

付記：

プスコフにかんする別の作品、『ステファン・バトーリイのプスコフ来襲についての物語』は、「中世ロシア文学図書館 VI プスコフの歴史と文学①」『電気通信大学紀要』第27巻第1号(2015年2月)に、『プスコフ征服の物語』、『第3のローマ理念をめぐる長老僧フィロフェイの書簡』は「中世ロシア文学図書館 (VIII) プスコフの歴史と文学②」*Slavistika XXXII* (2016年、東京大学大学院人文社会系研究科スラヴ語スラヴ文学研究室年報)、『プスコフ洞窟修道院についての物語 – 翻訳と注釈 プスコフの歴史と文学③ 中世ロシア文学図書館 (IX)』は、『古代ロシア研究』24号(2017年、古代ロシア研究会)に掲載された。

---

<sup>48</sup> ポルホフとプスコフのあいだに位置する、救世主大荒野修道院を指すと考えられる。この修道院は15世紀に開基された。

## 慣習律の中のアルマリウス (armarius)

林 賢治

### 〈解説〉

ここに紹介するのはレーゲンスブルクのザンクト・エメラム修道院 (St. Emmeram) で利用されていた慣習律の第3章「聖務の目録について (De breviario officiorum)」、第4章「カントーラルたちについて (De cantoribus)」、第9章「アルマリウスの業務、もしくは朗読の秩序について (De officio armarii sive de ordine legendi)」及びヒルザウ慣習律第18章「アルマリウスについて (De armario)」、そしてウルリヒの慣習律第3巻第10章「先唱者とアリマリウスについて (De praecentore et armario)」である。これら3つの慣習律のうち、ヒルザウ慣習律、ウルリヒの慣習律はそれぞれ、ウィルヘルム、ウルリヒという名の2人の修道士によって作成されたものである。彼らはザンクト・エメラム修道院で共に学んだ仲であり、それぞれが修道院の改革に尽力した人物でもあった。ウィルヘルムは1069年にヒルザウ修道院の院長に就任し、修道院長の選任権を巡るカルヴ伯との争いに決着をつけた後、修道院改革に着手した。彼に始まる改革はヒルザウ修道院のみならず南ドイツの多くの修道院に広まった。改革の伝播の媒体となったのがウィルヘルムの作成したヒルザウ慣習律である。ヒルザウ慣習律は全く新しい慣習律という訳でなく、クリュニーの慣習律が基盤となっている。クリュニーでは11世紀前半から後半にかけて4つの慣習律が作成されているが、ウィルヘルムが特に参考にしたのはウルリヒによって作成された慣習律であった<sup>1</sup>。ヒルザウ慣習律の序文によれば、ウィルヘルムはヒルザウ慣習律の作成に先立ち、ウルリヒに対しクリュニーの慣習律の送付を依頼している。そしてウルリヒの作成した慣習律がクリュニーからもたらされた際、クリュニー修道院の院長フーゴーから「クリュニーの慣習律のうち、必要なものは取り入れ、改善すべきものは改善し、加えるべきものは加えるように」という指示が与えられたと記されている。この指示によってウィルヘルムは修道院の文化的、地理的、気候的状況に合わせてクリュニーの慣習律を変更する余地を与えられた<sup>2</sup>。ヒルザウ慣習律第18章とウルリヒの慣習律の第3巻第10章を比較すると、前者が後者を参考に作成されていること、そして必要に応じてウィルヘルムが規定を追加したり、削除したりした形跡が明らかになる。

ウィルヘルムはヒルザウ慣習律の序文において、彼が改革を始める以前はヒルザウ修道院では

<sup>1</sup> Isabelle, Cochem, Besides the book: using the body to mould the mind-Cluny in the tenth and eleventh centuries, *Medieval monastic education*, London, 2000, pp. 21-34.

<sup>2</sup> Heinzer, Felix, *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden, 2008, pp. 388-391.

ザンクト・エメラム修道院と同様の慣習律が用いられていたと述べている<sup>3</sup>。ウィルヘルムがその慣習律を参考にした可能性については既に以前から否定されており、それが定説となっている<sup>4</sup>。しかしながら、ウィルヘルムがザンクト・エメラムの慣習律に満足せず、それを参考にしなかったという事実は注目に値する。なぜならウィルヘルムがザンクト・エメラムの慣習律の何を問題視し、自身の慣習律に継承させなかったのかということが窺い知れるからである。そのため本稿ではまずザンクト・エメラム修道院で利用されていた慣習律の中で、アルマリウス及びカントールについて触れている部分を翻訳した。

本稿の中心となっているアルマリウスとはヒルザウ慣習律第 18 章の冒頭に「先唱者であり、書庫係でもある者」とあるように、ミサと書物の双方の管理者であった。10 世紀に初めて慣習律に確認されるアルマリウスは、次第にその職能が変化していき、ヒルザウ慣習律ではミサ及び書庫の管理のみならず、修道士たちの教育や、年代記の作成、死者記念帳の管理などにまで及んでいる<sup>5</sup>。慣習律にも知悉していたアルマリウスは最終的に修道院長として他の修道院に派遣され、ヒルザウ改革の伝播にとっても重要な役割を果たした。

本稿の翻訳はそれぞれ以下に示す刊本による。

Redactio sancti Emmerammi, dicta Einsidlensis, Corpus Consuetudinum Monasticarum 7, 3.  
Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsauenses, Corpus Consuetudinum Monasticarum 15, 2.  
Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii collectore udalrico monacho benedictino, Patrologia Latina, 149.

## 〈翻訳① ザンクト・エメラム修道院の慣習律〉

### 第 3 章「聖務の目録について」

歌と朗読および病人の看護に当たる者<sup>6</sup>の目録は集会で読まれる前日に書かれる。日曜日に朗読

<sup>3</sup> *Postquam ego frater Willelhelmus dei ordinatione et fratrum Hirsauensium electione eiusdem loci prouisor sum constitutus, tradidi eis inprimis quas a puero didiceram in monasterio sancti Hemmerammi regularis uitae consuetudines*, CCM 15, p. 151. ザンクト・エメラム修道院で利用されていた慣習律は 10 世紀にアインシーデルン修道院で作成されたもの。

<sup>4</sup> Max, Fischer, *Studien zur Entstehung der Hirsauer Konstitutionen*, Stuttgart, 1910, pp. 57-59.

<sup>5</sup> ヒルザウ改革以前におけるアルマリウスの職能の変遷については Margot, E, Fassler, *The office of the cantor in early western monastic rules and customs: a preliminary investigation*, *Early music history. Studies in medieval and early modern music*, 5, Cambridge, 1985, pp. 29-51. を参照。ヒルザウ慣習律におけるアルマリウスの職能については Heinzer, pp.85- 93, および拙稿「ヒルザウ系修道院における知の共有 — アルマリウスによる書物の交換」『エクフラシス』7, 早稲田大学 ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所, 2017 年を参照。

<sup>6</sup> ベネディクト戒律第 36 章「病の床にある修友について」『聖ベネディクトの戒律』古田暁訳, すえもりブックス, 2000 年。

がなされるべきならば、金曜日の9時課の前に集まり、日曜日の朝早く、カントールが木を叩いている間に、一つどころに集まって、それを皆で思い出す。カントールはきたる夜の聖務のために各々が何を歌い、何を朗読すべきかを心得ておく。これは完全なる沈黙とともに行われる。同様に朗読はアルマリウスによって前日に割り当てられ、もしくは修正される<sup>7</sup>。

#### 第4章「カントールたちについて」

カントールと週番カントールの違いについて

カントールと週番カントールの業務の違いについて確認しておく。週番カントールは他の者と共に招詞 (*Invitarorium*) を担当する。もし7日後が祭日に当たるならば、週番カントールは他の者に交代してはならず、祭日中はそのまま担当する。もしその週番カントールが劣って威厳に欠け、修道士たちが彼に従うことができない時には、副院長もしくはカントールに任せられる。

週番カントールの業務について

以下は週番カントールの職務である。1日目の夜と2日目の夜と朝課において週番カントールは最初のアンティフォナと *Ad cantica* の歌い出しを担当する。同様に第1のレスポンソリウムも週番カントールが讃える。毎日のミサの秩序は週番カントールが責任を持つ。7日間は彼が少年を指名しない限り、アンティフォナは週番カントールが担当する。3人が朗読を行うならば、週番カントールは集会において、書物を携えることなく誰が朗読し、誰が歌うのかを修道士たちに知らせる。これは我々の元では未成年者にゆだねられる<sup>8</sup>。

#### 第9章「アルマリウスの業務、もしくは朗読の秩序について」

教会、レフエクトリウム<sup>9</sup>(*refectorium*)、集会において、もしくは修道士の集まりであれば何であれ、その朗読がアルマリウスもしくはその他の者によって前もって聞かれたものでない限り、何者も唐突に朗読をしてはならない。同様に、カントールによって前もって聞かれない限り、何者も歌ってはならない<sup>10</sup>。修道士の集まりにおいては、副院長のみが指示を出し、嗜めるべきである。

<sup>7</sup> 聖務の目録の作成に際して、朗読及び詠唱されるものはカントールが決定し、アルマリウスがそれらを修道士に割り当て、修正を担当している。

<sup>8</sup> ヒルザウ慣習律は髭が生えていない者を修道院に受け入れることを原則禁止したため、朗読を未成年者 (*infans*) が担当するというのはヒルザウ慣習律との大きな相違点の一つである。

<sup>9</sup> 修道院における食堂を指す。

<sup>10</sup> この文言に明確に見られるように、この慣習律がアインシーデルン修道院で作成された時点ではアルマリウスとカントールは互いに独立した職務であった。アルマリウスは主に朗読を、カントールは詠唱を担当した。

## 〈翻訳② ヒルザウ慣習律およびウルリヒの慣習律<sup>11)</sup>〉

ヒルザウ慣習律第 18 章「アルマリウスについて」<sup>12)</sup>

ウルリヒの慣習律第 3 巻第 10 章「先唱者とアルマリウスについて」

### 〔ヒルザウ慣習律〕

先唱者であり、書庫係でもある者はアルマリウスという名を持つ。

### 〔ウルリヒの慣習律〕

先唱者と書庫係はアルマリウスという名を持つ。

なぜなら、他の名前でもアルマリウムと呼ばれる書庫は彼の手の中にあることが常だからである<sup>13)</sup>。

### 〔ヒルザウ慣習律〕

これは、慣習に従いかつて奉献児童だった者でなければ、もしくは先に言及し、今までも記憶している他の職務等とは違い、聖職者であろうが俗人であろうが年長者でなければ就くことができない職務である。交互に、他の修道院からやってきて、我々の修道院で再び請願を立てようとする者たちは、彼らが我々の修道院と長い間信頼に値する親しい関係にあるのであれば、アルマリウスの職務に就くことができる。

### 〔ウルリヒの慣習律〕

これは、慣習に従いかつて奉献児童だった者でなければ就くことができない職務である。

この業務を行う者には 1 人の助手を従える。その助手は、少年たちがその場にいれば彼らのた

<sup>11)</sup> ヒルザウ慣習律とウルリヒの慣習律の類似、相違を明確にするため、両者の文言に違いがある場合は、左側にヒルザウ慣習律を、右側にウルリヒの慣習律を記載した。ある文言がどちらか一方の慣習律にのみ確認される場合は、もう一方を空欄にすることで示している。

<sup>12)</sup> ヒルザウ慣習律第 18 章の翻訳に際して、Andreas, Traub, Die Bestimmungen über den Oberkantor in den Constitutiones des Reformklosters Hirsau, *Der Kirchenmusiker: Berufe - Institutionen - Wirkungsfelder*, Laaber, 2015, pp. 81-96. に掲載されているドイツ語翻訳 (CCM 版ではなく PL 版の翻訳となっている) を参考にした。

<sup>13)</sup> ここで既にカントールとアルマリウスが一つの役職に集約されていることが示されている。注釈 5 で示した Fassler は書かれたものの重要性が次第に増すにつれて、それを管理するアルマリウスの重要性も増し、カントールの職能を吸収していったと推測している。

めに歌ってみせる。また彼はリタニア、レスボンソリウム、その他の聖務の目録を作成する<sup>14</sup>。

〔ヒルザウ慣習律〕

その他の修道士は、他ならぬアルマリウスが指名する。

〔ウルリヒの慣習律〕

その他の朗読を担当する修道士、歌を担当する修道士、またその他のことを担当する者は他ならぬアルマリウスが指名する。

もし彼自身がそれを望まないならば、彼の代理に同等の熱意と信念があるように。

その他と同じく、絶え間なく続く彼の業務について言及しておこう。教会内の全てのミサの秩序はアルマリウスの他には何者にも任されない。これについてアルマリウスは修道院長を除き従うべきマギステルを持たない。

〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスが望むように朗読がなされ、彼が望むように詠唱がなされる。

〔ウルリヒの慣習律〕

アルマリウスが望むように詠唱がなされ、彼が望むように教会で、レフェクトリウムで、そして終課の前に朗読がなされる。

教会の内外においてこのような全てのために彼には常に従順でなければならない。たとえ彼が習慣に反したり、疎かにしたりしたとしても、集会において異論のない限りは全て不問に付される。

〔ヒルザウ慣習律〕

修道院長もしくはその他の院長がアルマリウスの不在時に第12の朗読において歌い始める場合を除いて、

〔ウルリヒの慣習律〕

修道院長が第12の朗読において歌い始める場合を除いて、

晩課における福音の歌及び朝課におけるアンティフォナはアルマリウスが歌い始める。

〔ヒルザウ慣習律〕

もしアルマリウスがこれらを正確に歌わないならば、もしくは本来あるべき抑揚で歌わないならば、彼の隣にいるいずれか一方の者が小さい声で改めるように促してよい。詩篇の詠唱のはじめに間違いがあった

<sup>14</sup> ザンクト・エメラムの慣習律第3章で言及されている聖務の目録と同様のものと考えられる。

場合には、正しい詠唱を知り、かつ同じ聖歌隊の中に立っている者によって助けられる。もしある抑揚において間違いがあったとしても、それによって彼の知識を判断し、全員が注意を向けず、従わないということがないように。

修道院長が集会にいる間は、アルマリウスは特定の朗読もしくはレスポンソリウムを担当しないが、もし修道院長が偶然朗読をしないならば、アルマリウスは修道院長の代わりに朗読する心積もりでいること。

#### 〔ウルリヒの慣習律〕

もしある抑揚において間違いがあったとしても、それによって彼の知識を判断し、全員が注意を向けず、従わないということがないように。

#### 〔ヒルザウ慣習律〕

修道院長の不在時には、アルマリウス自身が朗読とレスポンソリウムを担当する。アルマリウスは厨房及び3人の貧者の洗足の儀式以外の聖務では朗読しないが、もし彼が望むのであれば終課前にも同様に朗読することができる。

書物を携えることなく特定のアンティフォナもしくはレスポンソリウムを指定し、それを歌うよう修道士に指示しても非難されないのはアルマリウスだけである。

#### 〔ヒルザウ慣習律〕

ミサのオッフエントリウムの全ての唱句はアルマリウスが歌い始める。

#### 〔ウルリヒの慣習律〕

オッフエントリウムの全ての唱句はアルマリウスが歌い始める。

#### 〔ヒルザウ慣習律〕

第12の朗読のそれぞれの歌い出しにおい

てアルマリウスは、彼が東側にいるのでない限り前後に進み、お辞儀をする。その時平日におけるのと同じように彼は聖歌隊のあらゆる場所に立ってよい。復活節の平日にはアルマリウスがミサにおいてアウレリアを歌い始める。もし同じ聖歌隊に週番カントールがいるならば、第12の朗読でない限り、アルマリウスが賛歌を歌い始めることはしない。

どんな歌がどれほど小さい声で歌われても、他の何者もより大きな声を上げようとしないこと。

### 〔ウルリヒの慣習律〕

毎日、夜明けに3人の少年が慣習に従って詩篇を朗読した直後に彼らのもとへアルマリウスは行き、集会で朗読する予定の少年の朗読を聞く。もし少年たちが何らかの音の調子を間違えたり、詠唱と朗読を疎かにしたり、もしくは歌を真剣に習得しようとしなければアルマリウスによって正しくふさわしい教育がなされるべきである。少年たちを折檻するときは彼らの身体を手で叩かないように、それだけでなく服と服が触れ合わないようアルマリウスだけでなく他の者たちもできる限り注意する。決して彼は手のひらで少年の顎を叩いてはならず、もし必要であれば少年たちを導く彼らのマギステルが彼らの髪の毛を掴んで揺さぶることができるが、他のことは決してしない。これのためにアルマリウスもしくは彼の助手が少年たちのところにとどまっている間は、前述した少年たちの第1のマギステルは朗読せず、アルマリウスと少年たちを絶えず注視する以外のことは何もしな

い。彼らの中でその間に読まれる本は、回廊の柱の一つが中央にあるように常に朗読を聞くべき者と聞かれるべき者たちの間に置かれる。

### 〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスは、あまりにも小さい声で歌われている時、場所と時間にかかわらず歌の調子が通常よりも早いもしくは遅い時には直ちに修道士たちに何であれ歌において改善されるべきことを手で合図することを決して怠ってはならない。このことを節度なく行うことができるとしても、大きな畏敬の念なしに行ってはならない。また、ある聖歌隊から別の聖歌隊へ移ってはならないが、もしそれが必要な場合にはアルマリウスはより近い方に参加する。アルマリウスは、彼自身もしくは彼の助手が同席しなければ教会内外においていかなる聖務も行われないということをわきまえてくこと。

毎日ふさわしい時間にアルマリウスは少年もしくは青年が次の日に集会でなされる予定の朗読をするのを聞く。

### 〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスは朝課に行われるべき朗読を四旬節であれば6時課の後に、夏には9時課の後、もしくは一度食事をとった場合には食事の後に聞く。短い時間でおさまらない場合は9時課もしくは食事の後に聞くことができる。晩課を告げる鐘になる間に、もし *Deus auribus* が歌われないならば、その時は衣服庫において朗読を聞くことが

### 〔ウルリヒの慣習律〕

朝課に行われるべき朗読とレスポンソリウムは慣習に従って9時課の後に、そして四旬節には6時課の後に聞かれる。

できる。知識の無い者のために必要だと思われ  
ない限り、晩課より後には朗読は決してしない。

### 〔ヒルザウ慣習律〕

修道院長が担当する予定の朗読をアルマリウスは聞かなければならないが、その場所と時間の決定権は修道院長にある。

司祭が他の侍者とともに定められた祭服を身につけ同席し、歌が歌われるべきミサ、もしくは朝課には慣習律に従いアルマリウスは決して欠席してはならない。アルマリウスは第1に参列すべき者が全てその場にいるかどうかを確認し、その後指示が必要だと思われることには指示を与える。アルマリウスは晩課の後に福音が読まれるべき時には同様のことを行い、もし招詞が歌われる時にはアルバもしくはカッパが身につけられる。

次の全てのことはアルマリウスが取り仕切る。衰弱しきった修道士に病者の塗油がなされる時、もしくは彼が亡くなって葬儀が行われる時、もしくは何者かが外から受け入れられるべく運ばれてきた時、誰が司祭に祭服を着せるのか、

### 〔ヒルザウ慣習律〕

どのように塗油がなされるか、

どのように聖体が運ばれ、どのように聖体拝領がなされるか、彼が亡くなった時には副院長によってどの祈りが彼のためにささげられるのか、これらをアルマリウスが管理する。また身体が洗われるまで、そして服が着せられるまで、そして亡骸が教会の中に運ばれる前に、何が歌われ、

### 〔ヒルザウ慣習律〕

朝課のミサのカノン (cannon) の後でどのように墓が祝福され、どのように埋葬されるか<sup>15</sup>、

### 〔ウルリヒの慣習律〕

どのように墓が祝福され、埋葬のあとで何が言われるべきか、

これら全てに対しアルマリウスは指示者として居合わせる。

<sup>15</sup> ヒルザウ慣習律が収録されている19冊の写本群のうち、クレムスミュンスター修道院の写本 (Kremünster, Stiftbibl. CC 99a) では「どのように埋葬され」という文章ではなく「祝福がなされるまで、そして埋葬がなされるまで、そして埋葬の後にどの祈りがなされるべきか」という文章が挿入されている。

## 〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスは、亡くなった我々の修道士たちの名簿が届くとそれを副院長から受け取り、彼らの名前を死者記念帳に書き込み、

書き写された他のものには亡くなった修道士たちの名前をそれぞれの教区ごとに分別して書き込む。修道士が亡くなった際には、彼が忘れられないように6人の修道士によって30日間のミサが執り行われるように。

## 〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスは客人と旅人のために守門と施物分配係に朝課の書 (Liber matutinalis) を用意しなくてはならない。彼らが我々の修道院において衰弱した場合には、アルマリウスではなく在俗司祭によって聖体拝領がなされるように配慮すること。全ての行列においてアルマリウス自身が歌いだしを担当する歌のみが歌われる。3日間の祈願行列において歌い出しが歌われるべきアンティフォナをアルマリウスはそれにふさわしい修道士たちに知らせ、彼らにそのアンティフォナが書かれた本を割り当てる。

## 〔ウルリヒの慣習律〕

アルマリウスは亡くなった修道士たちの名簿が届くとそれを受け取り、聖書朗読台に書きとめ、

## 〔ウルリヒの慣習律〕

もし何者かがアルマリウス以上に行列全てを取り仕切るのならば、その行列においてはアルマリウスが歌い始めるのでない限り全く何も歌われない。

最後に次に示すような新しいことが行われるべく生じた場合には、これについてアルマリウスはとりわけ心に留め、注意深くなるべきである。すなわち、新しい豆もしくは新しいパンもしくははぶどう酒がレフェクトリウムで祝福されるべき時、

## 〔ヒルザウ慣習律〕

もしくは訪問者を迎える前と後に特に

朗読がなされるべきであるということ。

## 〔ヒルザウ慣習律〕

手による作業が行われる時、

もしくは新しくやってきた者たちのいずれかの髪と髭を剃る時、

## 〔ヒルザウ慣習律〕

アルマリウスはこれら各々に、そしてこれらに類似したことに配慮し、

人や人の発言の中に怠慢が蔓延らないようにする。

## 〔ウルリヒの慣習律〕

客人が訪れ、行列が執り行われる前と後に特に、戒律が定める通りに<sup>16</sup>

## 〔ウルリヒの慣習律〕

手による作業が行われる時、その時はどんなものでも読まれるべきであり、

## 〔ウルリヒの慣習律〕

アルマリウスはこれら各々のため、そしてこれらに類似したことのためにふさわしい本を受け取り、持ってくる。そして、

## 〔ウルリヒの慣習律〕

我々のところの、もしくはかの名高き司教が同席する場合は、その司教も修道院長も副院長も、アルマリウスが教会で祝福を与え、ストラ、本、司教杖を手渡すところを見て、この唱句を歌い始める。あなた方は身を低くして祝福に臨むこと。降誕節、復活節、精霊降誕祭のミサにおける聖務と、揃えられるべき聖歌隊にはより優れた歌い手をアルマリウスが判断して任命する。彼らはアルマリウスが手ずからカップを与えない限り自ら進んで聖歌隊に加わろうとしない。そのカップは通常、聖歌隊席の先頭でより良いものから第1の聖具保管係が用

<sup>16</sup> ベネディクト戒律第五三章「来客を迎え入れることについて」

意する。聖歌隊の配置は、たとえその規模が大きくなっても規則に従ってアルマリウスが決める。そしてその中の誰1人として、たとえ多くの者がアルマリウスの指示に同意しないとしても、あえて離れたり、休んだり、ミサを歌ったり、立っているところから離れようとしないこと。もし副院長も彼の代理も聖歌隊にいないというような事態になった時には、もし必要だと思われる場合にはアルマリウスは聖歌隊の修道士たちを入れ替えたり、聖歌隊から離れることを望む者に許可を与えたりすることができる。もし敬意を示すべき我々の院長も他の司教も、その他の院長もいない場合にはアルマリウスがはじめに助修士から香炉を受け取る。さらに前述のあらゆることはアルマリウスがその責任を持ち、彼の首位性は失われない。アルマリウスも彼の助手も休みが与えられるまでは休まず、彼はふさわしい歌い手の列と共に *Agnus Dei* を歌う。グラドゥアーレもしくはアレルヤに任命された者たちはアルマリウス自身が合図して通知を与えない限り、他へ加わることはできない。アルマリウスは司祭にどの音から *Gloria in excelsis Deo* を歌い始めるのかを知らせ、もし必要ならば助祭に終祭誦 (*Ite Missa est*) を示す。プロローガを歌う4人は、2人を一方に、残りの2人をもう一方に、すなわち左と右に配置し、通常最初の唱句を歌う右側に立つ2人がもし間違いをおかした時に助けることができるように、アルマリウスが5人目として加わる。アルマリウスは他の者よりも先にカッパを脱ぎ、前と後ろに行き、各々の者に祭服を脱ぐよう

に急ぎ立て、ミサの最初にやったように、響く鐘に手を置く。そのような目録が用いられるべき時には毎日の板ではなく、少し大きい祭日用の板を使う。目録は我々のところでも他でも不便がないように作られ、アルマリウスが他のことに従事している間は、将来他の修道士を思い出し、敬うために委ねられる。すなわち忘却によってアルマリウスに他の者よりも業務が集中することがないように、厨房で働く者たち全てが順序通りに記録される<sup>17</sup>。

---

<sup>17</sup> ウルリヒの慣習律の「そのような目録が用いられる時には、」以下は、ヒルザウ慣習律第二十章に同様の文章が挿入されている。

自著を語る：『レオンの「960 年聖書」研究』

中央公論美術出版、2017 年、本文 416 頁

毛塚 実江子

スペインの古都レオンのサン・イシドーロ王立参事会聖堂に所蔵されている 960 年の年記をもつ聖書（Archivo Capitular de la Real Colegiata de San Isidoro de León, Cod. 2、以下『960 年聖書』）は、挿絵入り大型聖書写本として初期中世キリスト教美術を代表する作例である。本著は 2009 年に早稲田大学に提出した博士学位請求論文をもとに大幅に加筆、修正を加えた。『960 年聖書』のモノグラフ研究であると同時に、新たな視点から挿絵群を分析し、制作者の意図に迫る試みである。

『960 年聖書』は旧約・新約を一冊にした一卷本聖書である。120 点余りの豊富な挿絵と、古ラテン語が混交する古いテキストにより、美術史や聖書学においても重要視されている。その一方で、同聖書はテキスト、挿絵ともに未解決の問題が多い。1960 年代から本格的な美術史研究も始められたが、類例の少なさからあまり進展せず、いまだに挿絵の主題選択基準も不明である。本著では可能な限り多様な方法での挿絵解釈を試みた。その主な成果として以下の 3 点が挙げられる。

まず、同聖書に含まれる特徴的な挿絵を再解釈した点である。とくにいままで看過されてきた新約聖書の 4 点のパウロの肖像を分析し、巻頭の「マイエスタス・ドミニ」（f.2）と他の新たに追加された「書誌目録」（f.4v）、巻末の「オメガ」（f.514）を含む挿絵間の複数の共通モチーフを指摘した。それにより、先行研究においては、挿絵プログラムの存在自体が疑問視されてきた同聖書に、制作者の意図による全体的な構成を読み取ることができた。次に、挿絵数の大多数を占める旧約聖書部分の図像を分析し、共通する型が存在した可能性を指摘した点である。これによって挿絵の場面選択の基準が主題と形態から考察されうることが指摘された。最後は対観表研究である。同聖書の対観表の分析により、装飾とみなされていた福音書記者像に福音書の内容を反映した解釈を加えた点である。さらにそれらの対観表の数字を周辺の聖書作例と比較し、その配置からテキスト伝播系統に新たな影響関係が示唆されることを指摘した。

各章の構成は以下である。第一章では『960 年聖書』の挿絵とテキストの諸問題と、周辺の聖書写本を取り上げた。第二章では、同聖書の旧約聖書挿絵を分析し、第三章では初期中世写本に対象を広げて対観表装飾の展開を見た。第四章では『960 年聖書』の対観表の装飾を福音書と関連させて論じ、第五章では同対観表の章句番号を分析した。第六章では『960 年聖書』の奥付に記された二人の制作者フロレンティウスとサンクティウスの師弟のうち、師のフロレンティウスによる他の写本作例と同聖書の挿絵を比較した。第七章では新約聖書のパウロ書簡に置かれたパ

ウロの肖像を分析した。第八章では「オメガ」の挿絵と写本全体の挿絵を考察した。以下は各章ごとの細かな内容である。

第一章では、周辺の聖書写本作例とともに『960年聖書』の来歴と諸問題を整理した。同聖書のテキスト伝承の要と見なされるペレグリヌスによる聖書は完全に失われ、直接の手本とされた943年の聖書も断簡を残すのみで、複雑な伝播経路は不明である。周辺の聖書写本作例においても挿絵が残る現存作例は少ないことが確認された。欄外註などのさらなる分析が課題である。

第二章では『960年聖書』の挿絵とテキストとの関係を改めて検討した。同写本の挿絵群は逐語的ともいふべき忠実さでテキストの内容を絵画化している。古代ローマや西ゴートからの伝統的な図像「イサクの犠牲」(ff.7,21v)や「獅子の穴のダニエル」(f.325v)をも含む一方で「イスラエル軍に戦いを挑むゴリアト (f.118v)」や、「エリシャを馬鹿にし、熊に襲われる子どもたち」(f.146v)など、先行作例が全く残されていない主題もみられた。挿絵にはパターン化された表現が多いことが明らかになった。たとえば複数回繰り返される「死」、「殺害」、「嘆き」の描写などである。これらの「型」とも呼びうるパターン化された表現は、隣接するテキストに加えて、挿絵の主題選択の契機になった可能性が指摘される。同時代のヨハネ黙示録写本挿絵との比較を進めることが今後の課題である。

第三章では、『960年聖書』の対観表と比較を行うため、先行するラテン語対観表、とくに福音書記者が装飾されたものを中心に広く紹介した。対観表は福音書写本の数だけ種類があり、装飾も十二使徒や十二星座など極めて多岐にわたる。しかし総合的に紹介されることの少ないジャンルであるため、基礎資料としてまとめた。それらの作例と比較すると『960年聖書』の対観表はその装飾や基本構造においてカロリング朝の影響を受けながら、独自の形態に編纂されていることが明らかになった。

第四章では、『960年聖書』の対観表とその福音書記者像の表現の解釈を試みた。結果として、「山上の説教」や「悪魔を退ける」などの特徴のあるキリスト伝の身振りが、福音書記者像のシンボル(人、獅子、雄牛、鷲)を活用して対観表においても表されている可能性を指摘することができた。装飾枠に埋め込まれたイザヤ書の語句「XP・XP... et emanuel (sic) nobiscom d (eu)s キリスト・キリスト...そしてインマヌエル、神はわれらとともにおられる」を見出すこともできた。これは挿絵師が写字生を兼ねるばかりでなく、教義を十分に解していることの証左となるだろう。

第五章では、対観表の番号配置に着目し、周辺の写本作例との比較を試みた。『960年聖書』におけるその並びは、同一の番号が連続した場合、降順に並べ直すなど、合理化を図ったかのような整理の後が見受けられる。それらはとくに第三と第九の対観表に顕著であった。これらはウルガタ訳聖書の対観表番号よりもギリシア語聖書の対観表番号との共通点が多いという興味深い結果となった。その対観表の元となったビザンティン系の写本との接触、あるいはシリア語聖書との共通のソースも改めて想定された。今後は、ビザンティンとの文化的な交流も視野に入れて、周辺の主要な聖書写本の対観表分析を課題の一つとしたい。

第六章では、『960年聖書』とフロレンティウスによる『大グレゴリウスによるヨブ記註解』写本（マドリッド、国立図書館 Cod.80）の「マイエスタス・ドミニ」（f.2）を比較し、類例のないとされる特徴に、新たな解釈を提示した。キリストの「日の老いたる者」のような白髪や救世主の赤い衣、福音書記者のシンボルが持つ巻物は、旧約のイメージを表し、聖書巻頭に配することで旧約聖書と新約聖書との結合が視覚的に表されるよう意図したと考えられる。

第七章では、新約聖書の唯一の人物像であるパウロの肖像（ff.459v、465v、470v、471）について、パウロ書簡のテキストの解釈も含めて説明を試みた。パウロの表現には、書簡の内容を反映し、「杯を掲げる」身振りや白髪、杖など、写本挿絵全体を通じて、視覚的に繰り返される特徴を見出すことができた。キリストとアダム、旧約の王や預言者たちが赤い衣で描かれるなどの特徴はパウロの神学、とくに同書簡で述べられる予型論にも結び付けて解釈することができる。

第八章では、巻末の「オメガ」をパウロの肖像との関連で改めて考察し、「杯を掲げる」二人の人物と植物文様や樹木の装飾に覆われたオメガの意味を再考した。また、アダムとキリストというパウロの神学概念を『960年聖書』全体の特徴的な挿絵の構成と照合し考察を加えた。

結論では『960年聖書』写本の注目すべき特徴をまとめ、改めて制作の意図に関し総合的な解釈を試み、『960年聖書』の刷新点を提示した。同聖書の構成の工夫は、巻頭挿絵と冒頭の挿絵群に描かれたキリスト像と、旧約聖書の王や預言者たちの描写によって視覚的に繰り返し表現されていることから明らかである。先行研究では説明のつかない、単に特徴的、例外的と形容された挿絵における表現が意図的な改変点と解釈された。そして、この改変には、図像の特徴から、制作の中心人物とされたサンクティウスのみではなく挿絵師として名高い師フロレンティウスの関与も想定される。これらの変更点の背景には、旧約聖書の重視、さらに新約聖書との対応関係を強調するという制作者の意図が改めてうかがえる。

『960年聖書』が制作された10世紀のイベリア半島では、多数の作例が現存する黙示録註解写本群（ベアトゥス写本）に、福音書記者の肖像やヒエロニムスによるダニエル書註解が挿入されるなど、写本挿絵は大きな転換期を迎えていた。図像やテキスト系統の共通点から『960年聖書』とこれらの黙示録写本とが近い状況にあったとされる。『960年聖書』において「書誌目録」一覧が挿入され、予型論的な解釈を可能とする図像が繰り返し描かれたこと、そしてそもそもの同聖書写本制作の背景に、旧約・新約両聖書を収める一巻本聖書が切実に望まれていたことが改めて明らかになった。

本著は、邦文での初めての同写本モノグラフ研究であり、中世初期の聖書写本の対観表研究をまとめた基礎的な内容を含む。著者にとっては『960年聖書』研究の出発点であり、数々の課題は残るものの、新しい視点による研究方法を試みられた点が最大の成果であったといえる。

## B・シンメルペニヒ『ローマ教皇庁の歴史 古代からルネッサンスまで』

刀水書房、2017年、459頁

## 大塚 将太郎

本書は、Bernhard Schimmelpfennig, *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt, 1984の第六版(2009年)を、甚野尚志氏・成川岳大氏・小林亜沙美氏らが邦訳したものである。著者についての紹介は訳者あとがきにおいて十分になされているため、ここでは詳細は割愛するが、補足として、現在の教皇庁研究をリードする人物であるクラウス・ヘルバースの評価を簡潔に紹介したい。20世紀後半まで、ドイツにおける中世教皇庁の歴史記述の目的は各著者自身の宗派によって規定されてきたが、自らの宗派に囚われない研究者が現れることでその問題は乗り越えられた。その次の世代の研究者として登場したのは、それまでとは異なる研究関心や視点を持つ人々であった。すなわち、『偽イシドルス教令集』の研究で有名なホルスト・フールマン<sup>1</sup>、教皇廃位の問題について扱ったハラルド・ツィンマーマン<sup>2</sup>、そして典礼の研究で業績を上げたベルンハルト・シンメルプフェニヒである。ヘルバースは、シンメルプフェニヒの研究が象徴を用いたコミュニケーション、儀礼、支配権の明示といったテーマと中世教皇庁というテーマを結びつけることに成功し、教皇庁研究に新たな研究領域を作り出した、と述べて高く評価している<sup>3</sup>。シンメルプフェニヒも自らの研究の意義を強く意識しており、本書のほとんどの章で典礼の問題が言及されている。その他に、政治、教義、法、制度といった多角的な面から中世教皇庁の実態が描かれ、非常に読み応えのあるものとなっている。

本書の第六版が刊行された後も、中世教皇庁の概説書としては、トーマス・フレンツやクラウス・ヘルバースのものが出版されている<sup>4</sup>。前者は、通史を概観した後にテーマ別にさらに説明を行う形を取っており、図や表が多く使われているなど、読者の理解を助ける工夫がなされているが、注が一切付いておらず、また各説明も分量が少ないためにかなり物足りないものとなっている。一方、ヘルバースの概説書は、現時点で最良の中世教皇庁のモノグラフとして高く評価されている。彼の概説書が本書と比べて優れている点は、すべての記述に詳細な注がついていること、2009年以降の最新の研究文献が記載されていることだろう。それにもかかわらず、本書は、ゲ

<sup>1</sup> H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit* (Monumenta Germaniae Historica Schriften, vol. 24), 3 vols., Stuttgart, 1972-1974などを参照せよ。

<sup>2</sup> H. Zimmermann, *Papstabsetzungen im Mittelalter*, Graz, 1968.

<sup>3</sup> K. Herbers, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Darmstadt, 2012, pp. 14-15.

<sup>4</sup> Th. Frenz, *Das Papsttum im Mittelalter*, Köln u.a., 2010; K. Herbers, *op. cit.*.

オルク・シュトラックが「それでもなおシンメルプフェニヒの著作はジェフリー・バラクロウやヴァルター・ウルマンのものと同様、古典として一読の価値がある。」と評しているように<sup>5</sup>、彼だけでなくドイツの教皇庁研究者から現在でも高い評価を得ているものである。事実、ヘルバーズの概説書を開いてみると、彼が専門としている初期中世を除けば、盛期中世以降や中世教皇庁の全体像に対する捉え方はシンメルプフェニヒの概説書との類似点が多く、本書からの影響を大きく受けていることが良く分かる。この点からも、本書の影響力の大きさを理解することができる。

次に、各章の内容を簡潔にまとめたい。

・第1章「コンスタンティヌス大帝期までのローマのキリスト教信徒共同体」

ここでは、コンスタンティヌス大帝によるキリスト教の公認に至るまでの、都市ローマにおけるキリスト教共同体の姿が描かれている。2世紀までに、ローマの信徒共同体とローマ司教が使徒ペトロとパウロの事績と結びつけられ、後に教皇の地位が上昇していくための基礎が出来上がる過程が記されている。

・第2章「テオドリック大王没時（526年）までの教皇とローマ」

ここでは、東ゴート王国の王テオドリックの死までの期間が扱われている。著者自身が初めて述べているが（邦訳：25頁）、この区分を設定した理由として、テオドリックが自身を西ローマ帝国の後継者として位置付けて統治行為を行っていたことと、彼の死によって勃発した戦役の結果としてビザンツ帝国のローマ教会に対する支配が始まったことを挙げている。すなわち、著者は526年に教皇権にとっての古代と中世の境目を見出しているのである。本章では、都市ローマにおけるキリスト教化の貫徹、ローマ司教の政治的地位の確立、教皇首位権の教説の出現という三つのテーマが中心となっている。

・第3章「ビザンツ支配下の教皇権（774年まで）」

本章は、本訳書では73頁から118頁までと最も長い章となっている。ここでは、ローマ教会に対するビザンツ帝国の支配の実態が描かれ、774年にフランク王国の王カール（大帝）が自らをランゴバルド王と名乗るまでの時代が扱われている。この章は二つの節に分かれている。1節「教皇コンスタンティヌス1世在位期（715年）までの教皇権」では、ローマが帝国の支配下にありつつも、皇帝から重要視されなくなっていく過程が描かれている。2節「グレゴリウス2世在位期からランゴバルド王国の終焉まで（715～774年）」で強調されていることは、ローマ教会がビザンツ皇帝権から独立して、イタリア半島の広範囲を世俗支配者として自ら治めたことである。しかし、その一方で、ビザンツやギリシア系の諸要素が、法、典礼、芸術、行政などの面でその後何世紀にもわたってローマ教会に残存したことも強調されている。

<sup>5</sup> ゲオルク・シュトラック（菊地重仁訳）「教会「改革」から宗教「改革」へ――盛期・後期中世における教皇権」『史苑』第75巻第2号（2015年3月）、387～388頁。

#### ・第4章「カロリング朝支配下の教皇権（774～904年）」

本章は、800年のカール大帝の戴冠の重要性はもちろんのこと、教皇権とフランク王国が結びついたことによる様々な影響が記されている。すなわち、フランク王国からの影響を受けてローマ教会の典礼が変化したこと、教皇を頂点とする階層秩序が生まれる中で、後の教皇首位権へと繋がる言説が生まれたことなどである。また「フォティオスのシスマ」が生じたことでビザンツ帝国との関係が一気に悪化したことが記されている。

#### ・第5章「ローマ貴族影響下の教皇権（904～1046年）」

本章では、16世紀から継承されてきた「暗い世紀」としての10世紀のイメージを覆す試みがなされている。そして、この時期の都市ローマ、中・南部イタリアの情勢変化と、免税特権や教皇特使の多数の利用が後の教皇権の発展にとって重要であったとして、従来の研究とは異なり、この時代に積極的な評価を下している。

#### ・第6章「いわゆる「叙任権闘争」期の教皇権（1046～1123年）」

本章は、「叙任権闘争」ないしは「グレゴリウス改革」の時代である。この時期に西方教会は普遍教会として理解され、理論上は教皇に従属することになった。また、教皇を支えるものとして枢機卿団と新たな教皇庁の組織が出来上がったことも重要である。そのような制度的な変化は教皇庁を国際色豊かなものとしたため、教皇は都市ローマから距離を置くようになったのである。さらに、聖俗関係論の再解釈によって「国家と教会」の対立が叙任権闘争という形で明確になった。このような教皇庁の姿が描かれており、この時代に起きた数々の変化を知ることができる。

#### ・第7章「教皇の権威の構築（1124～1198年）」

本章は、大まかに言えば12世紀全体を扱っている。この時代に、いかに教会法の発展とともに教皇庁が教皇権の基礎を拡充したか、いかに教皇庁が制度的な発展を見せたか、これらの点が強調されている。それによって、インノケンティウス3世の治世における教皇権力の絶頂期へと進む過程を明らかにしている。

#### ・第8章「権力の絶頂期の教皇権（1198～1303年）」

本章で、著者は最初の教皇インノケンティウス3世と最後の教皇ボニファティウス8世を比較し、「教会と国家」の関係がこの時期に大きく変わったことを強調して、13世紀の教皇権に起きた変化を説明する。そして、章のタイトルは「権力の絶頂期の教皇権」としながらも、全体としてこの時代の教皇権は衰退していくものとして描かれている。とりわけ、フランス王フィリップ4世とボニファティウス8世との争いを重視し、そこに教皇庁史における大きな転換点を見出している。

#### ・第9章「アヴィニョン教皇庁時代（1303～1378年）」

本章が時代区分の点で興味深いのは、ベネディクトゥス11世の治世（1303～1304年）をこの章に組み込んでいることである。フランス語圏の研究者は、アヴィニョン教皇庁を語るとき、アヴィニョンに最初に到着したクレメンス5世の治世（1305～1314年）から始めることがほとんどである。シンメルプフェニヒは、教皇権の失墜と教皇宮廷のアヴィニョン移転を一連の出来

事として認識している。本章は、教皇庁のアヴィニョン移転からローマへの帰還までを扱っているが、従来の「教皇のバビロン捕囚」というネガティブな評価を修正し、アヴィニョンの地は行政機構の効率的な発展に大きく寄与したとして評価している。

・第10章「シスマと改革（1378～1447年）」

本章は、大シスマの始まりからコンスタンツ公会議によるその終息、そしてバーゼル公会議の開催に伴う西方キリスト教世界の分裂が扱われている。12世紀以来教会法学者が作り上げてきた公会議主義の考え方が大シスマの解決のために広く支持され、墮落しているとされた教会の改革を目指して教皇権を一度は制限する方向に向かうものの、最終的には教皇権が勝利する形で幕を閉じる過程が描かれている。また、大シスマにおけるそれぞれの派閥の教皇と各世俗権力との繋がりが記されている。

・第11章「再興とルネッサンス（1447～1534年）」

本章は最後の章であるが、いわゆるルネッサンス教皇の時代である。教皇庁の都市ローマへの定着に際して行われた都市の復興、人文主義者の活躍、芸術に対するパトロネージなどが最初に説明される。こうした活動を支えるために、教皇庁は教皇領を財源として利用し、縁者の登用を積極的に行うようになったが、こうした教皇庁のあり方に対する不満が最終的には宗教改革や教皇の支配権の縮小に繋がる様子を記している。特に在地教会に対する教皇の影響力の低下が詳しく書かれている。

以下では、2009年以降に新たなに盛んとなっている中世教皇庁に関するテーマを一つ取り上げて、本書が描こうとする中世教皇庁の実態について補足をしたい。それは、枢機卿である。本書でも彼らについてところどころ取り上げられているが、彼らの重要性が十分に評価されているとは言えない。

現在とは異なり、中世の枢機卿は教皇選挙以外にも教皇庁内外で教皇を補佐する人物として、大きな政治的影響力を持っていた。11世紀半ばの「グレゴリウス改革」以降、それまでは教皇が都市ローマで行う典礼に参加するだけだった聖職者の職には、改革教皇が自身の政策遂行のために有能な人物を据えるようになった。彼らは教皇の政策に対して助言を与えたり、教皇の代理として西欧キリスト教世界各地に派遣されて現地で任務を行ったりなど、教皇が西欧キリスト教世界の長となることに大きく貢献した。西欧キリスト教世界各地と関わる必要が出てきた教皇にとって、このような人々は非常に重要だったのである。そして、1179年に開かれた第三ラテラノ公会議の決議で、教皇選挙権が枢機卿団（司教枢機卿、司祭枢機卿、助祭枢機卿）にのみ与えられたことによって、彼らは新教皇の選出を通じて教皇庁という組織に対してさらに大きな影響力を持つようになった。13世紀以降になると彼らの人数は減少して寡頭化し、彼らは党派を形成しながら、自らの出身家門や彼らと繋がりのある人々が様々な恩恵を得られるようにするため、教皇庁政治のあらゆる局面に関与するようになった。大シスマを引き起こしたのも彼らが最終的に二人の選出したからであり、また大シスマを収束させるための努力（ピサ公会議、コンスタン

ツ公会議など）も彼らを中心になされたのである。公会議主義の思想においては、常に開催することができない公会議の代わりに、枢機卿らには教皇の活動を監視するための役割が期待された。このように、盛期中世以降、枢機卿は教皇庁政治の表舞台に立ち続けたのである。

こうした枢機卿の重要性にも関わらず、彼らに関する包括的な研究は存在しなかった。中世の枢機卿研究は、17世紀に各枢機卿のプロソポグラフィ研究から始まり、中世に活動した個々の枢機卿の名前と枢機卿職は明らかにされた。その後、1896年にヨハネス・B・ゼークミュラーが11世紀から13世紀までの枢機卿について多面的な分析を行い、現在の枢機卿研究の基礎を作り出した<sup>6</sup>。20世紀になると彼の作り出した枠組みに沿って研究の深化が進んだが、各国史的な視点から各国の研究者が着目する時代には偏りがあったため、研究成果の統合がなされずにいた。そして、2011年にユルゲン・デンドルファーとラルフ・リュッツェルシュヴァーブが編者となって、これまでの研究成果を統合する形で中世の枢機卿についての最初の概説書を刊行したのである<sup>7</sup>。その後、2013年には彼らのグループは盛期中世から初期ルネッサンスにかけての枢機卿に関する論文集を刊行した<sup>8</sup>。このように中世の枢機卿について概観ができるようになったことで、枢機卿というテーマは今後の教皇庁研究において間違いなく発展していくテーマとなるだろう。

枢機卿に着目することが、教皇庁研究にどのような影響を与えるのだろうか。既に述べたように、とりわけ13世紀以降になると、枢機卿は教皇の政策を支えるだけでなく、自らが積極的に教皇政治を動かすようにもなっていた。同時に、この時代は教皇の空位期が長期化する傾向にあったが、その間は枢機卿が教皇庁の政治を運営していたため、彼らの活動が教皇庁の史料に残りやすい。しかし、教皇在位期では、教皇庁が政策を決定するときには「余の兄弟ら（＝枢機卿）の助言に従って *de fratribus nostrorum consilio*」という文言しか教皇文書に付されず、あくまでも政策の最終的な決定者は教皇であるという体裁が取られていて、枢機卿が政策決定においてどのような役割を果たしたのかをそこから読み取ることはできない。枢機卿の活動を探るためには、教皇文書だけでなく、彼ら自身が教皇庁内外の人間とやりとりした書簡や年代記などの叙述史料を分析する必要がある。教皇庁の政策決定において枢機卿が果たした役割を実証的に明らかにする研究が蓄積していくことで、これまでの主流である、教皇庁の政策を教皇の政治的意図だけに着目して説明するような教皇庁史の記述の方法は変わるであろう。このように、枢機卿の活動に着目することで教皇という存在を教皇庁の中で相対化することが、中世教皇庁の実態のさらなる解明に繋がる一つの方法であることは間違いない。

<sup>6</sup> J. B. Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII.*, 1896.

<sup>7</sup> J. Dendorfer and R. Lützelshwab (eds.), *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter* (Päpste und Papsttum, vol. 39), Stuttgart, 2011.

<sup>8</sup> J. Dendorfer, R. Lützelshwab and J. Nowak (eds.), *Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance* (Millennio medievale, vol. 95. Strumenti e studi, n.s. vol. 33), Firenze, 2013.

次に、本書の邦訳が出ることの重要性を述べたい。我が国においても、教皇庁の権力や権威が中世ヨーロッパ世界において各国の枠組みを超えて普遍的な影響力を持っていたため、教皇庁という存在は中世ヨーロッパ史を理解する上で極めて重要である、ということはある程度理解されてきたと思われる。しかし、よく知られているように、日本における教皇庁研究には十分な蓄積があるとは言い難い。野口洋二『グレゴリウス改革の研究』（創文社、1978年）、関口武彦『教皇改革の研究』（南窓社、2013年）、藤崎衛『中世教皇庁の成立と展開』（八坂書房、2013年）、これら三冊の大著が専門の研究書として挙げられる。それでも、それぞれが対象とする時代は、11世紀後半、11世紀後半から12世紀前半、13世紀となっており、中世全体をカバーするには程遠い。また、内容面でも政治史や制度史の面に限られている。それだけでなく、中世教皇庁の概説は、藤崎氏がジェフリー・バラクロウの概説書（G・バラクロウ『中世教皇史』八坂書房、2012年）を邦訳するまでは英語やドイツ語の概説書に頼らざるを得ず、個々の研究文献も、主に英語、ドイツ語、フランス語、イタリア語、スペイン語などの多数の言語で書かれており、かつその蓄積は膨大であることから、中世教皇庁の実態を包括的に把握することは、一般読者や学部生、さらには研究者にとっても非常に困難なものであった。まさにこのことが、我が国における教皇庁研究の発展を妨げてきた要因と言える。

こうした状況を鑑みれば、本訳書が持つ意義は我が国において非常に大きい。シンメルプフェニヒ自身が冒頭で述べているように、本書は教皇と世俗支配者の対立についてはほとんど触れていない章があるが、その点に関しては前述のバラクロウの著作が補完するものとなる。それゆえ、これら二冊を合わせて読むことが望ましい。また、本書では著者自身の専門でもある典礼の歴史、その他には中世教皇庁に関する社会史や文化史などの様々な分野からの視点も詳述されているため、中世教皇庁を包括的に日本語で理解することが可能となるのである。

原著と比べて、本訳書はいくつかの点で読みやすくなるような工夫がなされている。まず、本訳書では、各章の中に小見出しがつけられている。そのことによって、読者は自身が必要としている箇所をすぐに見つけることができる。同様に、文中に適宜付されている訳注や巻末には人名や書名などの詳細な索引が付けられているが、こちらも非常に有用である。ただし、本書では訳語の統一ミスなどが見られるため、注意が必要である。例えば、本訳書 274 頁に出てくる「スキアラ・コロナ」という人物は、正しくは「シアッラ・コロナ」であり、255 頁の「シアッラ・コロナ」と同一人物である。さらに 13 世紀に教皇庁が教皇領を実効支配するまで、イタリアの勢力図はめまぐるしく変わっていたので、その様子を可視化する地図があるとなお良かったであろう<sup>9</sup>。

最後に、"Papsttum" という言葉の訳について考えたい。本訳書では文脈に応じて、この言葉を「教皇権」ないしは「教皇庁」という言葉で訳出している。クラウス・ヘルバースの概説書の索引では、"Papsttum/Papstamt/Petrusamt (*principatus, princeps apostolorum*)" という項目があり、

<sup>9</sup> 教皇領の地図は K. Herbers, *op. cit.*, pp. 345-347 などでも参照することができる。

この言葉は、本来、聖ペトロの後継者とされたローマ司教ないしは教皇の役職そのものを指す言葉と認識されているようである。ただし、実際に教皇庁に関する他のドイツ語文献に目を通すと、教皇の権利ないしは権威を表していたり、教皇と彼の業務を支える組織全体を表していたりと、この言葉はいくらか幅広い意味で使われているように思われる。また、教皇庁という言葉の定義にも注意が向けられるべきである。藤崎氏は、11世紀末の教皇ウルバヌス2世の治世（1088-1099年）における「クリア curia」という史料言葉の出現と、教皇の職務遂行を補完する行政機構である「教皇庁」の明確な誕生を結びつけている<sup>10</sup>。確かに、ウルバヌス2世は自身が大修道院長であったクリュニー修道院の行政制度をローマ教会に持ち込んだとされ、それまで存在していた様々な役職が新たな役職に取って代われ、我々がよく知るように、この新たな制度はその後アヴィニョン教皇庁において大きな制度的発展を遂げた。しかし、本書の記述からも明らかなように、教皇の職務遂行を支える役職や制度自体はそれ以前からも存在していた。こうした機構は「教皇庁」と呼ぶことはできないのだろうか。"Papsttum" という単語をどのように訳し、それに関連して「教皇庁」という言葉をどのように定義するかは、我が国の教皇庁研究において議論されるべき重要な課題の一つであると言える。（本訳書では「クリア」という単語を「教皇宮廷」と訳している。よって、6章より前で（邦訳：83、138頁）「教皇宮廷」という言葉を使うべきではなかっただろう。）

本書の持つ多角的な視点とその網羅性によって、個別の研究が進んで行く中でその研究が中世教皇庁史の文脈でどのような位置付けにあるのかは、この本に立ち返れば、すぐに理解できる。それゆえ、本書は入門書以上の価値があるものであり、初版から30年以上経過した今でも高く評価され続けているのだろう。筆者の該博な知識と膨大な情報をまとめ上げる文章力に感服するばかりである。そのような文献を平易な日本語で読むことができるのは非常に喜ばしい。また、訳者と同様に、本訳書の刊行によって中世教皇庁に対する関心が我が国においてさらに高まることを、教皇庁研究に携わるものの一人として評者は大いに期待している。それだけではなく、「訳者あとがき」に「中世のローマ教皇庁の制度を実証的に研究することは、教会がいかに中世の現実社会に影響を及ぼし、また中世社会において教会がいかなる役割を果たしたかを知る上で極めて重要なテーマとなる。」（邦訳：357頁）とあるが、本訳書が刊行されることは、我が国の教皇庁研究だけにとどまらず、西洋中世史の幅広い分野の研究の発展に繋がることは間違いないだろう。

<sup>10</sup> 藤崎衛「ローマ教皇とカトリック教会」藤内哲也（編著）『はじめて学ぶイタリアの歴史と文化』ミネルヴァ書房、2016年、174頁。

**Axel Bayer, Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054.**

(Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 53.) Köln, 2002.

岸田 菜摘

本書は2002年にドイツで出版された、A. Bayerによる著書である。副題には1054年のシスマとあるが、実際には10世紀から12世紀までのビザンツ＝ローマ間の政治的関係を主に取り扱っている。1054年の「相互破門」については浩瀚な先行研究が存在し、近年ではT. KolbabaやA. Louthなどによる、教義や慣習の差異の認識やアイデンティティの変化などに注目する研究がなされている<sup>1</sup>。しかし、本書のように10世紀から12世紀という比較的長期のスパンで東西教会の関係を当時の政治状況から分析する研究は比較的少なく、紹介する意義のある研究であると考えられる。

Bayerは2000年にケルン大学で博士論文を提出し、本書はその学位請求論文を元にした研究書である。以下が章ごとの内容の要約である。

第一章では、本題となる十一世紀における東西教会の関係性の前提として、基本的なビザンツにおける国家と教会の関係性、東西教会の宗教・文化的な違い、また東西教会の間で問題とされたイリュリクム地域や南イタリア・シチリア地域、そして「フォティオスのシスマ」の後、十世紀前半までのイタリア半島におけるビザンツの影響力などを論じている。

第二章は「オットー朝の皇帝時代の教皇とビザンツ」と題し、オットー一世以降のローマ＝ビザンツ関係を取り扱っている。筆者はまず、オットー朝の皇帝の存在がローマ＝ビザンツ関係に緊張をもたらしたとするA. Michelの議論に対して、オットー一世の出現が直接両者の関係を疎遠にさせた訳ではないとする。Bayerは十世紀後半のビザンツ＝ローマ関係の緊張は皇帝称号に関する認識の差異、及びビザンツ皇帝ニケフォロス二世フォカスによってビザンツが再び影響力を増していた南イタリア教会の裁治権を巡る問題という、政治ないし教会政治的な理由による一時的なものとしている。また「セルギウスのシスマ」と呼ばれる教会の対立もまた、南イタリアの教会政治における不和が背景にあったとする。

第三章では、1024年からいわゆる「相互破門」の事件が起こる1054年までのビザンツ＝ローマ関係を論じている。著者はいわゆる「セルギウスのシスマ」の影響としての東西教会の不和は長続きしなかったとする。またその見解によれば、1024年から1054年まで友好を保っていた東西教会の关系到新たな負荷を加えたのは教皇庁の改革運動と、ノルマン人の南イタリア進出で

---

1 T. Kolbaba, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*, Chicago, 2000.; A. Louth, *Greek East and Latin West: the church, AD 681-1071*, Church history (Series), 3vol., New York, 2007, pp.305 – 317.

あった。当時のローマ教会の立場について著者は、レオ九世が始めた本来ローマ教会に属する地域の裁治権の復活がビザンツとの衝突をもたらしたとしつつも、ノルマン人に対する軍事行動という面においては東西それぞれの帝国に頼らざるを得ず、ビザンツとも協調政策をとる必要があったと指摘する。

第四章では、1053年から1054年にかけての東西教会の交渉に注目している。

1053年頃にコンスタンティノープル市内のラテン人教会や修道院が総主教の命令で閉鎖されたという事件について、著者は当時の東西教会の関係が良好であることを根拠に事件が実際に起こったことであるとし、これとほぼ同時期にオフリドのレオンからラテン人に対して批判が行われたと指摘する。オフリドのレオンがラテン人の慣習を批判した理由については先行研究で様々な説が唱えられているが、著者はここでそれぞれの説を検討し、批判を加えている。著者はオフリドのレオン及び総主教ケルラリオスがラテン人の慣習を非難した理由を、改革教皇庁の首位権に関する主張や南イタリアへの関心拡大に対する警戒のためとしている。

レオンによる非難に対する教皇側の反応について、著者は当時の教皇レオ九世がノルマン人に対する軍事行動の中で苦境に立たされていたことを指摘する。教皇特使たちによる破門状の作成は、皇帝との協調関係を保ちつつ対立をケルラリオスの周囲にとどめようとするものであったが、実際には両教会の緊張関係を強めてしまった。著者は総主教ケルラリオスをこの対立激化に大きな責任を負っていると指摘する。

第五章では、「相互破門」に対する周囲の反応が取り上げられている。ビザンツの聖職者の大部分は1054年の事件にほとんど触れておらず、1054年の事件が広く言及されるようになったのはミカエル八世の下での教会合同の時代に入ってからであると著者は指摘する。他方、西方教会では1054年の論争についていくつかの記録がなされ、東西教会の間で首位権や種無しパンの議論が行われたことが知られていた。

第六章では、1059年のメルフィの和約に至るまでのビザンツ＝ローマ関係が論じられている。教皇ウィクトル二世、ステファヌス九世はノルマン人の南イタリア進出に対してビザンツとの軍事的な同盟を求めた。転機となったのは1059年のメルフィの和約で、著者はローマ教皇ニコラウス二世がビザンツよりロベール・ギスカルとの同盟を選んだことにより、今まで東西教会の間に存在したトピック、すなわち南イタリア・シチリアの裁治権やフィリオクエ問題などが新しい展開を迎えたと論じている。著者は1060年に執筆されたミカエル・プセロスのケルラリオスに対する称賛について、このような当時の政治的状況が反映されているとする。

第七章では1060年代のビザンツ＝ローマ関係が論じられている。ローマ教会とノルマン政権の同盟はビザンツ＝ローマ関係の悪化を引き起こしたが、ローマ教会内部でのシスマが緊張に水を差す結果となったとされる。著者はアルバのベンツォによる記録から対立教皇であるアレクサンデル二世やホノリウス二世がビザンツとの同盟を試みていたことを論証する。著者は1060年代当時の東西教会世界はそれぞれ断絶の回復を試みながらも、結局は達成されることはなかったと結論づけている。

第八章では教皇グレゴリウス七世とビザンツの交渉が論じられている。ビザンツ皇帝ミカエル七世はアレクサンデル二世およびグレゴリウス七世に対して使節を送るが、その背景にはマンツィケルトでの敗北や南イタリアにおけるビザンツ支配の拠点であった都市バーリがノルマン人の手に陥落するといった軍事的な苦境があったとされる。著者は皇帝ミカエル七世がローマ教会との関係回復を求めたのは政治的な動機によるものと推測する。他方、グレゴリウス七世はビザンツ世界に教皇の首位権を認めさせることを計画していたと推測している。

第九章では、11世紀末のローマ教皇とビザンツの関係が論じられている。著者は教皇ウィクトル三世がビザンツとの友好的な関係構築を模索していたと論じる。また、教皇クレメンス三世とキエフ府主教ヨハネス二世の間でフィリオクエ非難をはじめとする論争が発生したが、著者はその背景には政治的な理由が存在したとする。

第十章では、第一回十字軍をきっかけとした東西教会間の緊張の激化が論じられている。1098年に陥落したアンティオキアの政治的所属についてのビザンツと十字軍諸侯の対立をきっかけに、1054年の出来事を知悉するロベール・ギスカールの息子ボエモン<sup>1</sup>の反ビザンツプロパガンダによって、ギリシャ人を異端と非難する言説が十字軍の史料に出現したと著者は主張する。また、1098年に開催されたバーリの教会会議ではギリシャ系聖職者によってフィリオクエ論争が再燃し、さらに1099年のエルサレム陥落を機にエルサレム・アンティオキア総主教などの人事を巡ってギリシャ系教会と十字軍の対立が深まった。

第十一章では、12世紀はじめのビザンツ＝ローマ関係が主題となっている。パスカリス二世はアレクシオス一世を背信者と称したが、著者はその背景には教皇とバルカン半島で対ビザンツ戦争を始めていたアンティオキア公ボエモン<sup>2</sup>の友好的な関係が存在したとする。1112年にはコンスタンティノープルで論争が行われ、著者は首位権に対するビザンツ側の詳細な反駁の出現に注目している。その後も教会の統一性を復活させるための交渉は続いたが、著者はローマ教会との交渉のビザンツ側の当事者になったのがもっぱら皇帝アレクシオス一世を頂点とする世俗の人間であり、ビザンツ教会がそれに関わらなかったこと自体が東西教会関係の緊張を示していると指摘する。またこのような緊張状態の結果として、オフリドのテオフュラクトスの記述に見られるように、ビザンツ聖職者の間でラテン人の慣習をシスマ的なものと見なす態度が広範に増えたと推測している。

結論部分で著者は、1054年の「相互破門」について、これが東西教会の分裂の始まりとして考えられるようになったのは1204年の第四回十字軍以降のことであると主張する。

本書の特徴は、取り沙汰されることの多い東西教会の教義面での問題ではなく、ビザンツ＝ローマ間の政治関係を中心に据えて東西教会の間の断絶の原因を探ろうと試みたところにある。またその方法として、従来史料として使われるビザンツ側の史料や教皇周辺の史料の他に、西ヨーロッパ側の年代記、あるいは聖人伝などに記録された巡礼や使節として西ヨーロッパからコンスタンティノープルを訪れた聖職者の記述を用い、東西教会の教会人たちの交流や互いへの意識を分析した。

結論として著者は、12世紀に発生した東西教会の断絶は教義や慣習の差異によるものというよりも、むしろ十字軍国家とビザンツの摩擦やアンティオキア公ボエモンとビザンツの戦争という具体的な政治状況によって引き起こされたものであるとする。著者の結論は東西教会関係のあらゆる側面を包括するものというよりも、あくまで主に政治的な交渉の分析から導き出されたものであるが、先行研究の説を一つ一つ検証しつつ、具体的な交渉の記録や政治上の利害関係から当時のビザンツ＝ローマ関係の再構築を試みたことは、意義深い研究上の成果であると考えられる。また多数の先行研究を整理し、東西教会の分裂の原因とされた様々な出来事について検証を試みている部分は、東西教会関係についての研究史を振り返るためにも有用であろうと考えられる。

しかしおそらくは史料上の制約もあり、本書の記述の中心はローマ教会をはじめとして西ヨーロッパ側にあったという印象がある。また、例えば本書では自明のこととされているが、コンスタンティノーブル総主教座の自律性の発展、特に皇帝と総主教の関係について、自律性を得た総主教が皇帝の思惑から離れていくと単純に言い切ってしまうてよいのだろうか。どの段階でどれほどの自律性を手にしていたのか、さらなる検証が必要と考えられる。10世紀から12世紀にかけてのビザンツおよび正教会内部での変化がいかに推移したのかについては、今後の検討課題としたい。

## 10 世紀イベリア半島における写本挿絵の刷新と諸問題

毛塚 実江子（共立女子大学非常勤講師）

第二十三回研究会（2017.06.24）

報告では、比較的大きな刷新点が認められる 10 世紀にイベリア半島で制作されたキリスト教聖書関連写本挿絵を紹介し、それらの改変点から当時の写本制作の背景を推察した。

10 世紀のイベリア半島のキリスト教国で制作された写本は、福音書（現存しない）、典礼書関連書（礼拝定式書、応唱歌歌集）、詩篇、聖書のなかでも、ベアトゥス本と総称される黙示録註解写本群が多く現存する。刷新はそのベアトゥス本の一部系統において顕著であった。また、先行研究において解釈の難しい特徴的な挿絵が残る『960 年聖書』も紹介し、写本作成の意図と当時の時代背景と関連付けて自説を述べた。

まず、10 世紀イベリア半島の写本挿絵を概観し、美術史研究の先行研究を紹介すると、挿絵や図像の類似点での作品同士の影響関係が想定される。それらは古代ローマやササン朝ペルシア、西ゴート、メロヴィング朝、カロリング朝の伝統的なモチーフ、さらに同時代のビザンティン、アル・アンダルスなど多様である。とくにアル・アンダルスとは緊張関係にありながら、細部の装飾や楽人などのモチーフを共有していた。具体的には西ゴート時代からの伝統的な図像や（獅子の穴のダニエル、十字架、線描中心の人体表現などの表現言語が残存し、さらにメロヴィング朝にさかのぼる動物によるイニシャル装飾や文字彩色、大陸に持ち込まれた島嶼写本の装飾文様やカロリング朝一巻本聖書などからの神学的な影響も示唆された。これらの部分的なモチーフに加え、本文を説明した挿絵は見開きページ、あるいは全ページ大の大きさに描かれるようになり、黙示録以外の主題も積極的に取り入れられるようになった。ベアトゥス本の代表的な作例であるモーガン写本（ニューヨーク、ピアポント・モーガン図書館、Ms. 644）では、原色を多用した背景に二次元的な人物が大胆な構図で描かれているが、黙示録とその註解に加え、ヒエロニムスによるダニエル書註解とその挿絵が加えられた。また一部のベアトゥス本にはキリスト伝や「キリストの系図」が加えられ、福音書写本のように福音書記者の肖像やそのシンボルがアーチを模した枠内に配されるなどの多様な変化が見られた。

これらの変化は報告者が研究する『960 年聖書』（サン・イシドーロ王立参事会聖堂 Cod.2）と合わせて考察した際に、より明確な傾向がうかがえる。同聖書は、先行研究では特徴的で解釈が難しい挿絵が何点か含まれている。それらは、比較しうる類例がないため看過されてきたが、たとえば新約聖書のパウロ書簡に付されたパウロの肖像群など、聖書全体の構成を支える解釈が可能である。

パウロの肖像には同書簡（1 コリ 10 : 16）に由来する「賛美の杯」を掲げる動作があり、この

動作は、写本の最終ページの向かい合う制作者像 (f.514) においても、「書誌目録」(f.4v) 一覧表の一对の人物や幕屋の傍らの人物 (f.50) においても繰り返される。それらはパウロの神学やベアトゥスの著作において、対応関係が盛んに論じられた旧約聖書と新約聖書の一致を視覚的に結びつけているとも解釈しうるものである。さらに同写本に付された「書誌目録」の一覧には収録されている旧約、新約の全書のタイトルが並べられ、旧新七十二書を完全な書として称揚するイシドルスの言葉が引用されている。同写本ではパウロ書簡の配置が使徒行伝よりも先に福音書に次いで配され、パウロの肖像とモーセとの図像学的な類似が一部見られる。これらのパウロ、モーセを対照的に表現した作例はカロリング朝の一卷本聖書に先例があり、装飾文様等と同じように神学的な背景が影響を受けた可能性もあるだろう。いずれにしても、同写本には、性質上、旧約聖書と新約聖書の関連性の重視という視点で構成が工夫された可能性が指摘される。そしてこのような思想の解釈が成立しうる当時のキリスト教的歴史観は、ベアトゥス本に旧約聖書のダニエル書註解や福音書が挿入された事実、そして『960年聖書』という大型の聖書写本が作成された思想的な背景となったと推測できるだろう。

## 14 世紀後半における厳修化と反－托鉢修道会

鈴木 喜晴（早稲田大学非常勤講師）

第二十三回研究会（2017.06.24）

「長い宗教改革」という用語は、主に 1. 近世イングランド史において、16-17 世紀の宗教改革の諸相を指す場合と、これとは別に、2. 14-16 世紀にかけての宗教改革に先行する多様な宗教運動を指す場合という、二通りの用法が存在する。とはいえ、どちらの用法においても宗教改革は一種、長期的な持続として認識されている。ここで問題となるのは、現実の運動の展開だけではなく、宗教改革の系譜論と呼ぶべき言説の存在である。本発表はこの点について考察し、1. と 2. の間に、ある種の言説の引用、ないしは転用関係が存在することを論じた。

イングランドの初期宗教改革研究は、中世後期のロラード運動や反聖職者主義が宗教改革に及ぼした影響を重視する古典派と、これを批判する修正派とに二分されてきた。修正派は古典派の議論を、伝統的な宗教改革観の無批判な引用だとする。だがそもそも伝統的な宗教改革観はいかにして形成されたのであろうか。一つの鍵は、ジョン・フォックスによる『殉教者伝』である。『殉教者伝』は 1563 年に印刷本のかたちで刊行されて以来、多くの読者を獲得し、中世後期のウィクリフ、あるいはロラード派による教会批判についての知識を後世に伝え、また彼らの活動を「宗教改革の明けの明星（先駆）」とみなすプロテスタントの見解を形成した。

フォックスは中世後期の異端運動について、知識をどのようにして得たのだろうか。近年の研究は、フォックスと親交のあったジョン・ベイルの影響をしばしば指摘している。元カルメル会士で写本収集家だったベイルは、『毒麦の束』の名で呼ばれるウィクリフの著述について知っており、フォックスの『殉教者伝』著述に大きな影響を与えた。けれども、ベイルがアクセスした『毒麦の束』とは本来、15 世紀前半にカルメル会で作成された写本の一部に過ぎない。この写本は現在、ボドリアン図書館の Ms. e Mus 86 として現存しているが、内容はウィクリフとロラード派の言説に限らず、14 世紀前半から 15 世紀初頭に至るまでの使徒的清貧と托鉢修道会についての論争が多くを占めている。

カルメル会はなぜこの文書群を長期間にわたって集積したのだろうか。14 世紀前半においてカルメル会の作家たちは、主に教皇側の論客としていわゆる「清貧論争」に積極的に関与しており、また一部は、当時のフランシスコ会系異端について強い関心を抱いていた。だが、イングランドのカルメル会士たちは、単に教皇庁の論争や異端取り締まりという観点から、文書を保存したわけではない。14 世紀半ばから後半において、アーマー大司教リチャード・フィッツラルフ、また彼に強い影響を受けたウィクリフ、さらにはウィクリフに共鳴したロラード派の人々は共通して、托鉢修道会に対する強力な批判者でもあり、しかもカルメル会についてなんらかの知識を

有する人々だった。

総括すると以下のようなになる。14世紀において、教皇庁と教会についての論争が増加し、またカルメル会と会の批判者たちとの間で、清貧と托鉢修道会についての論争が繰り返された。この結果、諸論争の集成として上記の写本が15世紀前半に作成された。16世紀半ばにベイルがこの写本にアクセスしたことによって、彼は会の批判者たち、とりわけウィクリフの言説について知見を得た。ベイルがプロテスタント陣営に転じたことで、この知見はカルメル会と批判者たちとの論争という本来の文脈を離れ、「宗教改革の先駆者たち」についての歴史叙述として「再発見」されることになったのである。

## 100年後の「アウクスブルクの信仰告白」

### — 1630年の宗教改革のプロパガンダー —

高津 秀之（東京経済大学経済学部専任講師）

第八回シンポジウム（2017.09.30）

本報告では、1630年頃にドイツおよびヨーロッパで出版されたビラを取り上げ、そこに挿絵として掲載された版画の内容を検討した。1630年は、二つの点で、ドイツのみならずヨーロッパにおいても画期的な年であった。第一に、この年は1530年のアウクスブルク帝国議会におけるアウクスブルク信仰告白の提出から100年後にあたり、ザクセン選帝侯領においてこれを記念する行事—大学における討論会、教会における説教や学校での演劇・教理問答など—が大々的に行われた。第二に、この年、スウェーデン国王グスタフ・アドルフが、プロテスタント勢力の味方として、ドイツに侵攻した。彼に率いられたスウェーデン軍は、1632年のリュッツェンの戦いで国王が死去するまで、アウクスブルクの占領など赫々たる戦果をあげることになる。100年前の信仰告白と同時代の英雄—、本報告で取り上げたビラはいずれも、この二つのテーマのいずれか、あるいは両方と関係するものである。当時神聖ローマ帝国は三十年戦争という未曾有の混乱のただ中にあり、しかも前年には神聖ローマ皇帝フェルディナント2世が、1555年のアウクスブルクの宗教和議によって確立されたカトリックとルター派の二宗派共存体制を否定する「復旧令」を公布した。プロテスタントにとって正に危機的なこの時期において、1530年のアウクスブルクの信仰告白の提出という事件は、どのように記念されたのか。また、スウェーデン王グスタフ・アドルフはいかなる英雄として表象されたのか。本報告の課題はこの二つの問題を追究することであった。

1530年のアウクスブルクの信仰告白を記念する版画は複数出版されたが、グスタフ・アドルフが登場する版画と登場しない版画では、内容や印象に大きな相違があるように思われる。スウェーデン王が登場しない版画の例として、1630年に出版されたビラのヨハン・デュルによる挿絵は、皇帝カール5世に諸侯が信仰告白を提出する場面を示している。周囲にはルター派の宗教儀礼が描かれ、信仰告白が規定する信仰の正統性が強調される一方、神聖ローマ皇帝、さらにはローマ教皇といった敵対勢力を攻撃するような表現は見られない。この点において、報告者が以前に検討した1617年の「宗教改革100周年」記念ビラの挿絵とは大きく異なる。1630年のビラの幾つかには皇帝が、人間、あるいは驚の姿で描かれているが、ここで皇帝が担うべき役割は、「信仰告白—あるいは帝国の二宗派併存体制—の守護者」という、当時の皇帝フェルディナントが現実に果たしていた役割とは、正反対のものであった。ビラのイメージの世界では、帝国の最高権力者である皇帝は、その現実の姿や行動のいかんにかかわらず、帝国の理念の体現者、制度の守り手として（その理想の姿が）描かれたのである。

こうした比較的穏健な内容のビラに対して、スウェーデン王グスタフ・アドルフが登場するビラでは、一気に戦争の雰囲気濃厚になる。1630年の匿名のビラの挿絵では、ルターとローマ教皇が対峙する終末的な戦いが描かれているが、グスタフ・アドルフは鎧を着た騎士としてこの戦いに参加している。また1632年に出版されたビラの挿絵では、彼は「信仰の光」を守るために、様々な武器や道具で武装したカトリックの聖職者に対峙する。かつてこの役割はルターによって独占的に担われていた。また別のビラでは、彼は女性で描かれた「アウクスブルクの信仰告白」擬人像を守護する騎士としての役割を与えられている。

以上二点を踏まえ報告者は、「1530年のアウクスブルクの信仰告白の提出」事件が、「1517年のルターの「95か条の論題」の発表」と同じように重要な出来事と見なされていたこと、しかしそこで描かれる内容やイメージは1617年の「宗教改革100周年」のビラよりも全体的に穏健的であり、しかしより細かく検討するならば、スウェーデン王の登場以前と以後で性格が異なる可能性がある」と論じた。

## 16 世紀後半から 17 世紀のイギリスにおける宗教とエンブレムの関係

冬木 ひろみ（早稲田大学文学学術院教授）

第八回シンポジウム（2017.09.30）

イタリアの影響を受けて、イギリスでも 16 世紀からエンブレムは隆盛となってゆく。イギリスでは中世から宗教的アイコンが数多く存在していたこともその隆盛の地盤となったと考えられるが、イギリスのエンブレムの特色としては、宗教的なものと世俗的な図像の双方が同程度描かれた点と、記憶術の手段としてのエンブレムという側面が強かったことが挙げられる。また、イギリスのエンブレムは、図像に加え文字の果たす役割が大きかったこともその特色と言える。

イギリス初のエンブレムは、印刷・出版はなされなかったが、トマス・パーマーの『二百のエンブレム集』である（1565 年頃）。パーマーにはヤシをめぐる宗教色の強い図像が多いが、ヤシは不死の象徴として、またキリスト教の信仰の勝利のシンボルとして描かれている。一方、同じヤシを表したエンブレムでも、カトリックのイエズス会士ヘンリー・ホーキンズによるエンブレムもあり（1633：イギリスはカトリックの出版物は禁止であるため出版はパリだがイギリスへも持ち込まれた）、ヤシは枯れることのない不死鳥に例えられており、さらに不死鳥は *Virgin-Phoenix* と書かれ、聖母マリアと同一視されている。さらに、プロテスタント側からの反カトリックの色合いの強いエンブレムもあり、ステイーヴン・ベイトマンの一連のエンブレム（1569）の一つ「憤怒について」では、カトリックの聖職者が兵士に命じてプロテスタントを殺そうとしている場面を描き、キリスト教の七大罪の憤怒を糾弾している。

17 世紀のジェイムズ 1 世の治世になると、王権神授説を唱えるこの王を称揚するヘンリー・ピーチャムのエンブレムが人気となる。『ブリタニアのミネルヴァ』（1612）では、王であるジェイムズに捧げたことが明記され、不死鳥の図像とともに神と同一視したような王への賛辞の言葉が付けられたものも多く、宗教と政治の合体をエンブレムが後押ししたとも言える。

ジェイムズの時代以降イギリスで再版されて読み継がれていったのは、世俗的なエンブレムよりも宗教的なものの方が多いが、その筆頭としてフランシス・クォールズを挙げておきたい。クォールズのエンブレム集は、大陸のイエズス会によるエンブレムをプロテスタント用に部分的に書き換えたものであり、瞑想を中心とした絵画的イメージに満ちたところが一番の特徴である。ここで「瞑想」と宗教のことについて補足しておきたい。この時代のイギリスの宗教はプロテスタントを中心とするものであり、次第にカトリック弾圧へと向かうが、弾圧されたカトリック、特にイエズス会派の大部分は大陸に逃れ、そこからカトリックの修練のための書を何度も出版していた。こうしたカトリックの修行書は、もともとは瞑想による信仰の深まりを説くイエズス会の創始者イグナチウス・ロヨラの『靈操』をその規範とするものであった。イギリスでは、こう

した瞑想によりイメージするという手法は、キリスト教の修行書だけでなく文学（死や劇）にも、またエンブレムにも適応されていったと考えられる。クォールズのエンブレムも、図のほぼすべてに聖書の一部がモットーとして付けられており、それによりエンブレムを見る個人の心にイメージができ、瞑想できるように工夫されている。クォールズには「炎の消えたろうそく」など、罪と死を扱ったものが多いが、これはまさに当時の「死を思え」(Memento mori) の銘句と重なってくる。

最後に、エンブレムが当時の文学（詩や劇）の中に取り込まれた例を付け加えておきたい。これは何らかのエンブレムを詩や劇の中で見せるという直接的な手段ではないが、劇中のある場面・言葉がまさに宗教的なエンブレムを彷彿とさせるものが現れることがある。一例として、先のクォールズのロウソクの消えるエンブレムの内容を、シェイクスピアの『マクベス』の'Tomorrow スピーチ'は語っていると考えられる。自分の命運がもう尽きてきていることを自覚したマクベスは次のように語る。「消えろ、消えろ、つかの間のともしび、人生は歩く影法師、哀れな役者だ」(5幕5場)。エンブレムを彷彿とさせる記述はシェイクスピアの他の劇、例えば『ハムレット』等にも見られ、この時代の図像と言葉との密接な結びつきがことさらイギリスでは強かったことが伺える。

## 対抗宗教改革期スペインの宗教図像

### — 宮廷説教師パラビシーノと宗教画における裸体描写をめぐる —

松原 典子（上智大学外国語学部教授）

第八回シンポジウム（2017.09.30）

本報告では、対抗宗教改革期のスペインにおける裸体描写をめぐる言説と裸体画の扱いについて、先行研究を踏まえつつ概観するとともに、その流れの中での宮廷説教師パラビシーノの重要性について考察した。

16世紀後半から17世紀にかけてのスペイン美術の全般的特徴とされる禁欲性は、1563年に終了したトリエント公会議の第25総会で合意された聖像についての教令との関わりで説明される。というのも、そこでは信徒の教化における聖像の積極的活用の奨励や、教義・教会の伝統に則った聖像の正確さの確保といった事項に加えて、淫らな聖像の制作や聖堂での展示の禁止が命じられたからである。しかし、この教令が細部についての明確な指針を全く示さなかったために、何をもって「淫ら」と見なすのか、そうした像の私的所有は是とするのかなど、重要な問題が未解決のまま残された。そもそもイタリア・ルネサンス以来の伝統として、また人間の本性として、裸体への関心は根強く存在したことから、対抗宗教改革の主導的立場にあったスペインでも、裸体描写の可否をめぐる議論が建前と本音の間で揺れ動きつつ繰り返されたのである。

スペインで聖像の「淫らさ」を問題視する動きが見られたのは、トリエント公会議に先立つ1536年のトレド司教会議においてで、トリエント公会議の直後にその教令の遵守を確認すべく各地で開催された地方宗教会議でも、「挑発的な美しさや淫らではしたくない服装」の像の制作が禁じられ、既存の同様の像の撤去が命じられた。こうした16世紀後半の教会会議で特に問題とされたのは、祝祭の折の宗教行列に出る聖像の過度の世俗性、猥雑性であったと先行研究では考えられている。

一方、フェリペ2世（在位：1556-1598年）以降の宮廷では、イタリアやネーデルラントの画家の手になる絵画が多く収集されるようになり、王室や貴族のコレクションには神話的主题だけでなく宗教的主题の裸体画も少なからず含まれていた。フェリペ4世期にはその数はますます膨らんでいったが、特権的な地位にある王侯貴族の趣味だけに、それについては意外なほど寛容な見方が主流を占めていた。

その中で際立って厳格な意見を表明したのが、宮廷説教師で詩人としても名高い三位一会士、オルテンシオ・フェリックス・パラビシーノ（1580-1633年）であった。パラビシーノは今日知られている限り、生涯に2度、裸体描写の問題に明確に言及している。最初はフェリペ3世妃マルガリータ・デ・アウストリアの追悼説教（1628年）で、この時パラビシーノは、同妃の息子で神話画や裸体画をとりわけ好んだフェリペ4世を前に、いかなる私的な空間にもそうした「淫

らな」絵画は飾られるべきではないと力説した。二度目は、1631 年末に行われた、複数の神学者、聖職者に対する「淫らな絵画」の扱いについての諮問への回答である。回答者の大多数が裸体画を公に展示することは禁じるべきだとしながらも、私的な所有は黙認し、また宗教画における裸体描写も、楽園のアダムとイブやスザンナなど、物語上、裸で描くことが必要な主題の場合は容認するという現実的な態度を示したのに対し、パラビシーノの立場は 1628 年の説教と全く同じで、いかなる立場の人であろうとも、いかに私的な空間であろうとも、淫らな絵画を所有することは大罪で、神話的主题はおろか、アダムとイブでさえも裸で描くことは望ましくないと断じている。ハビエル・ポルトゥスが推測する通り、この諮問自体がそもそも、宗教界の権威者の見解を通じて、私的な裸体画の所有や宗教画における裸体描写にお墨付きを与えることであったと思われるのに対し、パラビシーノの回答はその趣旨に反してあまりにも厳格で不寛容であったために、回答を集めて翌年刊行された小冊子には掲載されなかった。

とはいえ、パラビシーノがこのような発言をしてからほどなく、絵画の道徳的側面に対する見方が、宮廷においても厳格化したと考えられる。その理由をパラビシーノの言葉の効力に求めうるかどうか、それ以外にどのような理由や背景が存在したのかという問いには現段階では明確な回答をもたない。しかしフェリペ 2 世時代からマドリードの王宮の聖具室に飾られていた、裸体描写が目を引くティツィアーノの《アダムとイブ》が、同様の官能的な神話画とともに、フェリペ 4 世と一部の限られた人しか立ち入ることのできないきわめて私的な“秘密の部屋”に移された事実は、道徳的空気に変化したことの兆候といえる。

## カッパドキア研究の現在と展望

### — 美術史研究におけるヴァーチャル・リアリティー・モデルの可能性 —

菅原 裕文（金沢大学准教授）

第二十四回研究会（2018.01.20）

トルコ、アナトリア高原中央に位置するカッパドキアはおおよそ東京都と同等の広がりをもつ。「ギョレメ国立公園およびカッパドキアの岩石遺跡群」は UNESCO 世界遺産に複合遺産として登録されており、奇岩が織りなす幻想的な風景ゆえにトルコの観光名所として今なお多くの観光客を集めている。カッパドキアにはビザンティン帝国統治期に開削されたキリスト教の岩窟聖堂群が数多く残存する。伝聞によれば、その数はカッパドキア全土で 1500 を超え、壁画を有する聖堂だけでも 300 弱が確認されている。

そのほとんどが聖像破壊論争（826～943 年）以降の中期ビザンティン期（9～12 世紀）のものである。この時期になって初めて、ビザンティン帝国はローマ美術や初期キリスト教美術の影響を脱却し、ビザンティン独自の絵画様式や聖堂装飾プログラムを形成していく。ビザンティン様式の形成過程をつぶさに観察するにはイコノクラスム直後の 9～10 世紀の作例が重要になることは言うまでもない。しかし、その連続的な発展を詳細に辿れる地域は、旧ビザンティン帝国の影響圏内ではカッパドキアをおいて他にない。さらに中世の文化的先進国だったビザンティン帝国の美術がイタリア・ルネサンスの胎動を促したことはつとに知られている。カッパドキアで観察できるのはイタリア・ルネサンスの遠因となったマケドニア朝（9 世紀～11 世紀中葉）の貴重な作例である。

これら岩窟聖堂の体系的な研究は 20 世紀の前半にフランスのイエズス会士 G・ドゥ・ジェルファニオン神父により拓かれた。カッパドキア研究は齢 100 年にも満たない若い学問分野であるが、カッパドキア研究を振り返って問題点を指摘する。まず、絵画様式による年代比定は研究者の主観性を免れえないことが指摘できる。どの作例を基準作例に定めるのかは、個々の美術史家の主観的な判断に委ねられている。また、カッパドキア研究では美術史的な研究が大勢を占めているため、聖堂の制作年代も自然と精度半世紀の絵画様式に引っ張られてしまう。つまり、ここで問題になるのが美術史と建築史の非対称性である。建築史に網羅的な研究がないため、建築様式の発展からカッパドキアの編年を見ることができない。進歩の目覚ましい文化財学でも、カッパドキアでは信頼の置ける分析は欠如している。年輪年代測定や炭素 14 年代測定のように絶対年代を測定する方法はことごとくカッパドキアでは無効である。カッパドキア研究の大きな問題は、議論の根幹になる聖堂の制作年代がもっぱら主観的な様式の年代比定に偏り、多角的・複眼的な検証法がないことに尽きる。

そこで案出されたのがヴァーチャル・リアリティー・モデル（以下 VR モデル）の導入である。

VR モデルはこれまで専ら研究成果の発表手段として用いられてきたが、報告者は聖堂の構造、各部の形状、測量値、図柄、図像の配置、色彩が正確に再現される VR の長所に着目して一次資料、換言すれば研究手段として活用する。その上で、美術史・建築史・考古学の複眼的な観点から、混乱が見られたカッパドキア岩窟聖堂の編年を精緻化し、新たに統一的な編年を構築することを目的とする。以下 3 項目を編年構築のための補足的な目的とする。a) 基準作例の聖堂を選定し、建築部位・意匠のセリエーションを構築する。b) 聖堂各部の比率を算出してカノンの有無を探る。c) 建築部位と図像・装飾の組み合わせの傾向を年代別に整理する。従来の絵画様式による年代比定では、制作年が特定できない聖堂について半世紀単位の編年設定が限界だった。報告者は上記の考古学・建築史・美術史の観点を加味して、四半期単位にまで編年の精度を高めることが見込まれるだろう。

## 中世と近現代との「対話」

### — アンダルス（イスラーム・スペイン）の遺したモノをめぐる議論のゆくえ —

黒田 祐我（神奈川大学准教授）

第二十四回研究会（2018.01.20）

概ね5世紀から15世紀までを包括する中世スペインの約千年にわたる歴史を論ずるにあたって、イベリア半島に居を構えたアンダルスをどのように解釈するかが決定的に重要となる。19世紀から20世紀、そしていま現在にかけて、西欧型の「国民国家」を建設しようとするにあたって、自らの過去と真剣に向き合わざるを得なくなったスペインにとっては、「他者」であり「他者」ではないアンダルスの歴史をどのように理解するかは喫緊の課題となってきたのである。本報告では、このアンダルスの遺したモノ（文字情報・遺構など）をめぐる誕生した歴史解釈をめぐる時代背景を論じた。そして、この解釈と現在の歴史学研究成果との乖離を提示することによって、「中世と近現代との対話」を試みた。

さて、現在に至るまでのスペインの歴史解釈は、19世紀に誕生した3つの「神話」によって構築されたと報告者は考えている。

第一に、16世紀末頃から登場する反スペイン・プロパガンダである「黒い伝説（leyenda negra）」の影響である。「グロテスクなスペイン」に対する蔑視がスペイン外で維持され、これが19世紀に「異国趣味（orientalismo）」「アラブ人愛好（maurofilia）」へと変質するなかで、特にフランスで、アンダルシアのモーロ人（ムーア人）の歴史に対する興味が呼び起こされた。これと時期を同じくして、W. アーヴィングの『アルハンブラ物語』（1829年）によって、アンダルスの歴史に対する興味が一気に広がることとなった。

このいわば「外からのアンダルス発見」に続いて、「黒い伝説」を部分的に受容しながら、スペイン人は国民史を模索していった。彼らは当時のスペインの没落の原因を「自ら進んで不寛容・狂信・蒙昧の国と化した」近世の歴史に求める一方で、栄光の時代として中世史を描こうとした。こうして中世の「スペイン人」皆が、祖国を奪還し自由を獲得するために闘争を繰り広げたという、よく知られた「レコンキスタ神話」が誕生したのである。

しかしながら、「レコンキスタ」の敵と位置づけられうるアンダルスの歴史を、スペイン人は「他者」として切り捨てなかった。むしろそれを称揚し神話化することによって、スペイン中世史に一種の捻じれを生じさせることになる。この「アンダルス神話」の構築に関与したアラブ学者らは、アンダルスに花開いた宗教的寛容を強調し、古代ギリシア・ローマの知の継承に果たした役割を最大限強調することで、近代西洋文明の形成に寄与したという歴史的な役割を提示した。いわば、アンダルスは「スペイン化」され、「西洋化」された。

こうして捻じれたかたちで構築されたスペイン中世史を代表するモニュメントとして、本報告

では、最も早く国宝（Monumento Nacional）として登録された建築群を保有する三つの都市（コルドバ、トレード、グラナダ）に着目しながら、現在の歴史学研究成果が呈示する実像と、上記の「神話」が喚起し、いまや定着した感のあるイメージとの乖離を紹介した。

後ウマイヤ朝の宗教的寛容と空前絶後の栄華を誇るトポスとしてのコルドバは、むしろその寛容が損なわれ「イスラーム社会形成」をひと段落させたときに最盛期を迎えている点を指摘した。「レコンキスタ」の偉業と、宗教的寛容の結節点として知られるトレードをめぐる現在の研究成果では、1085年に征服された後に急速にムデハル（残留ムスリム）の文化的貢献が失われてしまっており、いわゆる「十二世紀ルネサンス」における翻訳運動に貢献したのがアラビア語を母語とするモサラベ（アンダルス治下のキリスト教徒）であった点が強調される。そしてアンダルスの滅亡を憂いつつ、近世スペインの宗教的不寛容を予兆するトポスとしての役割を果たすグラナダであるが、実際にはナスル朝社会は境を接するカスティーリャ王国以上に好戦的な特質を持っており、またカスティーリャ辺境領域との政治・社会・文化的接触を繰り返したアブ・ノーマルなイスラーム領域であったことが近年の研究で明らかとなっている。

現在の世界が抱える問題に呼応するかたちで、19世紀から20世紀の歴史のなかで創られた中世スペイン史の解釈が、スペイン国内において揺らぎは始めている。歴史とは、常に研究対象と、研究者の生きる時代潮流との「対話」であり続けるからである。静的な事実ではなく、動的な「事実」からなるインタラクティブな世界史の可能性と必要性を最後に示しながら、本報告を終えた。

## 活動報告 (2017 年～2018 年度の研究会／シンポジウム)

### 第 23 回研究会 2017 年 6 月 24 日(土) 早稲田大学戸山キャンパス 39 号館 2 階美術史実習室

全体のテーマ：「聖書解釈と信仰実践」  
 毛塚実江子（共立女子大学非常勤講師）  
 「10 世紀イベリア半島における写本挿絵の刷新と諸問題」  
 鈴木喜晴（早稲田大学本庄高等学院非常勤講師）  
 「14 世紀後半における厳修化と反一托鉢修道会」

### 第 8 回シンポジウム 2017 年 9 月 30 日(土) 早稲田大学戸山キャンパス 39 号館 6 階第七会議室

全体のテーマ：「宗教改革期の図像」  
 高津秀之（東京経済大学経済学部専任講師）  
 「100 年後の「アウクスブルクの信仰告白」—1630 年の宗教改革のプロパガンダー—」  
 冬木ひろみ（早稲田大学文学学術院教授）  
 「16 世紀後半から 17 世紀のイギリスにおける宗教とエンブレムの関係」  
 松原典子（上智大学外国語学部教授）  
 「対抗宗教改革期のスペインにおける宗教図像  
 —宮廷説教師パラビシーノと宗教画における裸体描写をめぐる—」

### 第 24 回研究会 2018 年 1 月 20 日(土) 早稲田大学戸山キャンパス 39 号館 5 階第五会議室

全体のテーマ：「モノをめぐる歴史のこれまでとこれから」  
 菅原裕文（金沢大学准教授）  
 「カッパドキア研究の現在と展望  
 —美術史研究におけるヴァーチャル・リアリティーの可能性—」  
 黒田祐我（神奈川大学准教授）  
 「中世と近現代との「対話」  
 —アンダルス（イスラーム・スペイン）の遺したモノをめぐる議論のゆくえ—」

## ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所構成員 (○は本号編集委員)

< 所長 > ○甚野尚志

< 研究員 > 青野公彦、オディール・デュスユッド、児島由枝、瀬戸直彦、田島照久、藤井明彦、  
 冬木ひろみ、益田朋幸、松園伸、森原隆

< 招聘研究員 > 青柳かおり、浅野啓子、踊共二、唐澤晃一、菊池雄太、黒田祐我、久保田静香、黒岩卓、  
 佐藤真一、高橋朋子、武田和久、丹下栄、西間木真、根占献一、三浦清美、皆川卓、  
 山中良子、和田光司

< 事務局 > (\*は研究員、招聘研究員を兼任)  
 久保田静香、○岸田菜摘、\*黒田祐我、\*○毛塚実江子、\*○菅原裕文、\*○鈴木喜晴、  
 \*高津秀之、\*高津美和、\*成川岳大、\*村上寛、\*渡邊裕一

## 『エクフラシス——ヨーロッパ文化研究——』投稿規程

1. 投稿資格：ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所の研究所員、招聘研究員、ヨーロッパ研究を専門とする早稲田大学に在籍する大学院生、研究者。他大学の関係者が投稿する場合は、当研究所の研究所員からの推薦を必要とする。
2. 本誌に投稿する原稿は、原則未公開のものとする。
3. 提出原稿の採否は、当研究所が選任した編集委員のうち、原則2名による査読を経て決定される。
4. 原稿の提出期限は11月末日とする。
5. 『エクフラシス——ヨーロッパ文化研究——』掲載論文等はヨーロッパ中世・ルネサンス研究所および早稲田大学のWebページに別途収録される。本誌寄稿者は原稿のWeb上での公開に同意したものとみなされる。
6. 投稿を希望する際は、7月15日までに下記のメールアドレスまで連絡すること。

ekphrasis.waseda@gmail.com

## 執筆者一覧（掲載順）

|        |                         |
|--------|-------------------------|
| 甚野 尚志  | 早稲田大学文学学術院 教授           |
| 本庄 有紀  | 金沢大学大学院人間社会環境研究科 博士前期課程 |
| 白川 太郎  | 早稲田大学大学院文学研究科 修士課程      |
| 高津 秀之  | 東京経済大学経済学部 専任講師         |
| 長尾 天   | 日本学術振興会特別研究員 PD（成城大学）   |
| 三浦 清美  | 電気通信大学 教授               |
| 林 賢治   | 早稲田大学大学院文学研究科 博士後期課程    |
| 毛塚 実江子 | 共立女子大学 非常勤講師            |
| 大塚 将太郎 | 早稲田大学大学院文学研究科 博士後期課程    |
| 岸田 菜摘  | 早稲田大学大学院文学研究科 博士後期課程    |

## 【編集後記】

『エクフラシス』の第八号をお送りします。なお本号から大きな変化がありました。それは従来のように紙媒体ではなく、電子ジャーナルとして刊行することになったことです。電子ジャーナル化については今年度、研究所として多くの議論を重ねましたが、最終的に経費節約の点からだけでなく、より多くの研究者が参照できる紀要として存続させるためにも、電子ジャーナルへの移行がよいという結論に達しました。

これで従来よりも自由に、論文以外の様々な種類の投稿（史料紹介、調査報告など）を掲載することが可能になります。また掲載された論文も、多くの関心のある研究者が即座に閲覧することができます。人文学もグローバル化の時代なので、今後、英語など欧文での掲載論文が増えれば、海外からの反響も期待できるでしょう。『エクフラシス』の電子ジャーナル化は「ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所」の活動にとり、新しい一歩となるに違いありません。

今年も『エクフラシス』では様々な学問領域に関して、時代も中世から 20 世紀までにわたる論考を所収することができました。今後とも学際的な視野から「ヨーロッパ文化研究」を発信していく紀要として続けて行きたいと思っています。（甚野尚志）

**エクフラシス ― ヨーロッパ文化研究 ― 第8号**

2018年3月15日印刷

2018年3月20日発行

発行者 甚野尚志

発行所 早稲田大学 ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所

〒162-8644 東京都新宿区戸山1-24-1 早稲田大学文学学術院 甚野尚志研究室

早稲田大学総合研究機構プロジェクト研究所

ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所ホームページ：<http://www.waseda.jp/prj-iemrs/>

ἑκφρασις: Journal of European Cultural Studies No.8 2018  
( Institute for European Medieval and Renaissance Studies )

**Articles:**

Takashi Jinno

Journey to the Life of Kan'ichi Asakawa(Historian, Curator, Peace Advocate) , (1)

Yuki HONJO

The Transition of "Vision of Eustathios" in Cappadocian Churches

Taro SHIRAKAWA

Adzan and the council of Vienne: An emergence of a regulating discourse

Hideyuki TAKATSU

Coffessio Augstana und Gustav Adolf. Illustrierte Flugblätter während des Dreißigjährigen Krieges

Takashi NAGAO

Painting as Device of Prophecy: An Aspect of Reception of Giorgio de Chirico in Surrealism

Kiyoharu MIURA

Medieval Russian Literature (XIII) - Pskovian History and Literature ④

Kenji HAYASHI

Der Armarius in den Consuetudines

**Book Reviews:**

Mieko KEZUKA

Author's Book Review: reon no kyuhyakurokujunen seisho kenkyu (Study of the León Bible of 960), Chuokoronbijutsushuppan,2017

Shotaro OTSUKA

Book Review: Bernhard Schimmelpfennig, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance (Japanese Edition. Trans. by T. Jinno, T. Narikawa and A. Kobayashi, rōma kyokocho no rekishi : kodai kara runesansu made, Tousui shobo, 2017)

Natsumi KISHIDA

Book Review: Axel Bayer, Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 53.) Köln, 2002.