

# ソビエト期ロシア民俗学史における K・V・チストフ

坂内 徳明

## 1

今から20年程前、一人の民俗学者が現代のロシアにおける伝統文化の変容ないし崩壊の状況下におけるフォークロアの自己生存 самоизживание の問題について、以下のように述べた。

フォークロア的伝統の現状は、多くの点で、それが存在する社会的・文化的基盤の全面的解体から当然導かれる合法的な結果である。すなわち、この数十年間に生じた伝統的生活基盤ならびに農民的世界観の崩壊が、民衆創造——ナロードの精神・物質文化——へ暴力的に介入したのであり、フォークロア・ジャンル体系の自然な機能化と進化は破壊され、伝統的な文化層と、とりわけ職業的な文化層の相関のダイナミズムは変化し、また、数世代の人々の倫理的・美的オリエンテーションは病的な状態なまでに変貌し、それによる非文化的状態までもが生まれたのである<sup>(1)</sup>。

この文章の著者はペテルブルグの音楽・演劇民俗学者であるJI・M・イーヴレヴァである。「文化フォンド協会」宛書簡として1991年12月のソ連崩壊直前の1990年頃に書かれたものという。

ここに引いた言葉は、ソ連崩壊を体験しつつあった(した)ロシアのみに該当するものではなく、グローバル化した現代の世界における文化の全体状況について述べられたものと考えべきであり、我々はそれにつけ加えるべき言葉を持たない。インターネットが提供する無限とも見える情報、そして民俗学ならびにその隣接分野も含めた多数のペーパーと言説がわれわれの目前に存在するにもかかわらず、民

民俗学が個別ディシプリンとして存在しうるのか否か——それをかりに民俗学存立への根源的危惧と恐怖感と呼ぶとするならば、この危機意識は、個別学問としての民俗学の枠内にとどまる問題ではない。社会と文化、そして特に民俗学がこれまで主題目に掲げて研究対象としてきた、そして今後も対象として優先的に占有すると考えられる伝統的コミュニティならびに伝統文化そのものが存続可能かどうか、文化の自己持続力 sustainability をめぐる一連の問題群が我々の前に厳存するからである。

さらに指摘すべきは、引用したイーヴレヴァの言葉が、彼女個人のものではないことである。この間、おそらくは1960年代以降、表層としてのソビエト社会・文化の展開の中で、その基層にかりうじて存続していた民衆文化・民俗文化 народная культура の「残像」<sup>(2)</sup>を執拗に観察し、記述してきた人々の声を代表しているからである。イーヴレヴァ自身は、民衆演劇・仮面、儀礼・民俗音楽、精霊観をはじめとした多くのジャンルを横断的に研究対象としてきた民俗学者である。彼女は、それまでのロシア民俗学・演劇学・音楽学にとっては「周縁的」ジャンルに関わり（実はそのこと自体に意味があると思われる）、既存分野への挑戦的かつ革新的な仕事を精力的に残したが<sup>(3)</sup>、1995年に51歳の若さで惜しまれつつ死去した研究者である。そうした彼女であるからこそ、上に引いた危機感に満ちた文章を残したのだろう。しかし、彼女の周囲ならびに背後にあって彼女の仕事を生み出し、つねに支えていたのは、ソビエト体制下で周到に準備・継続されていたロシア民衆文化（史）研究、さらに人文学研究の「豊かな」蓄積だったと考えられる<sup>(4)</sup>。

確かに、ソビエトという国家体制が崩壊し、ソビエト時代のロシア民俗学は新しい多くの民俗学的業績の中で今や過去のものとなされ、古びたかに見えるかもしれない。「ポスト社会主義社会」という題目下に、ソビエト期に封印されていた研究対象が復活し、再認識され、正面から堂々と調査・分析され、議論の俎上に乗るようになった。タブー化されていたものも含めた対象の「発見」ないし「再発見」が精力的になされ、新たな理論的可能性の模索とフィールドからの多くの資料公開・データベース化が著作と定期刊行物の誌面ならびにウェブ上を賑わしている現状は大いに歓迎される<sup>(5)</sup>。

しかながらその一方で、現在ならびに今後の民俗学のあり方を考える上で、ペレストロイカ期も含めたソビエト期のロシア民俗学が担った問題、あるいはその「経験」の諸相を考察し直し、それを総括することが避けて通れぬ作業であることは言うまでもない。ソビエト期における学問そのものの自立したインテンションを追跡

し、再構成することなしには、上記の民俗学さらには人文学研究の危機を的確に認識し、それを克服することはできないと考えられる。

このような観点に立つとき、2007年10月に87歳で逝去した民俗学者キリル・ヴァシーリエヴィチ・チストフの仕事を検証することは大きな意味を有すると思われる。彼は、ソビエトのロシア民俗学がもっとも「円熟」し、大きな発展を遂げ、今なお意義を持つ多くの成果を生んだ1950-80年代のロシア民俗学を、文字通りその先頭に立ってリードした研究者であり、半世紀以上にもわたる彼の仕事はソビエト期のロシア民俗学だけでなく、同時代の人文学研究のあり方とそれがはらむ多くの問題点を映し出すからである。彼は、民俗学そのものに対する彼個人ならびに周囲の「仲間」の危機意識を終世持ち続け、ソビエト社会のさまざまな条件と時代制約の中にありながらも、この学の成立基盤を絶えず問い直すことによってロシア民俗学を「再構築」していったと考えられる。本論考の目的はそのことを素描することにある<sup>(6)</sup>。

## 2

現時点で急務とすべきは、1930年代半ば以降に独立したディシプリンを持つものとして成立したと考えられるソビエト期ロシア民俗学史を再構成し、それを記述することである。ただしその目的は、ソ連が崩壊して20年近くが過ぎた今、終わった過去の仕事として評価し、たんなる学説と流行理論の変遷史を教科書的に概括するためではない。かつてM・K・アザドフスキイがおこなったとおり、ある意味で精神（思想）史として、当該の時代と社会の中で学問と時代精神の関わり方の「像」を描くためである。ただし、時代の展開から見て、文学・社会思想史研究のみにとどまることなく、現代においては、必ず視野に含めるべき民族学、言語学、歴史学、さらに記号論や構造主義も含めたより広範な形で書かれなければならないことは言うまでもない。

民俗学のヒストリオグラフィの重要性については、チストフが彼の師であるアザドフスキイから学んだと考えてよい。このことは、アザドフスキイに関するチストフの回想文に見られるとおりである<sup>(7)</sup>。チストフ自身が、簡単な民族学史こそ書いたとはいえ<sup>(8)</sup>、まとまった形での民俗学史を書かずに亡くなったことは、おそらく彼に時間が足りなかったためなのだろう。アザドフスキイによる『ロシア民俗学史』（第一巻が1958年に刊行され、彼の死後の1963年に第二巻が刊行）、そして、この

仕事のルーツとされる A・H・フィピンの『ロシア民族学史』(全4巻, 1890-1892年)といった古典的な仕事<sup>(9)</sup>を継承したであろう試みがチストフによってなされなかったことはきわめて残念である。

ソビエト期のロシア民俗学史の中にチストフの仕事を位置づけることの意義はどこにあるのだろうか。

ソビエトのロシア民俗学は、所与の時代と社会の条件の中で無数の議論を繰り返しながらも、多くの優れた業績を残したと考えられる。その中でチストフは「レニングラード派」の中心であるのみならず、B・H・プチーロフ、E・M・メレチンスキイ、B・E・グーセフ等とともにソビエト時代のロシア民俗学を代表する民俗学者の一人であることは言うまでもない<sup>(10)</sup>。

しかも、第二次世界大戦期からペレストロイカ期以降 21 世紀まで、半世紀を越えるチストフの研究活動は、その規模と広がりの中で、ソビエトにおけるロシア民俗学の確立と展開、そしてその後の継続というプロセス全体を展望させる。上で述べたように、ロシア民俗学が自立したディシプリンを持つアカデミズムとして成立したのが 1930 年代後半であったと仮定するならば、それは 1960 年代に隣接分野も包み込みながら爆発的に展開し、1980 年代半ばまでに最頂点に達したと言える。このように考えるとき、20 世紀の知的経験の中で、民俗学そのものの成立過程を捉えなおし、再意味づけするというアクチュアルな課題に取り組む上でチストフは避けることのできない人物である。

2009 年に刊行された T・Γ・イヴァノヴァによる 800 ページの大著である民俗学研究通史『20 世紀ロシア民俗学史』<sup>(11)</sup>によれば、1900 年からのロシア民俗学は①1900-1916 年、②1917-1928 年、③1929-1941 年、④第二次世界大戦期、⑤1945-1957 年、⑥1958-1986 年、⑦ペレストロイカ以後、に区分される。彼女の時代区分に従うならば、チストフの研究活動期は第六期にあたるが、チストフ自身の本格的な研究活動が半世紀以上に及ぶことを考慮すれば、ロシア民俗学のチストフ期はまさしくソビエトのロシア民俗学の黄金期と呼ぶにふさわしい。

### 3

チストフの仕事の領域を、泣き歌、ユートピア伝説、民俗学理論の三つ、あるいは北ロシア(セーヴェル)の文化史的意義(文化的古層と多文化性)も加えて四つとすることには、おそらく異論はないであろう<sup>(12)</sup>。それぞれの仕事の意義につい

ては、紙幅の関係から具体的に論じることはできないが、理論部分を除くモノグラフの対象について言えば、チストフの仕事によって「泣き歌」、「泣き女フェドソーヴァ」、「ユートピア伝説」、「セーヴェル」は、たんに民俗学の枠内で明確な市民権を得ただけでなく、ロシア人文学研究全体の中で完全に言説化し、「キーワード」となったと考えてよい。

1930年代後半に始まる彼の研究活動が泣き歌ないし泣き女から本格的に始動していったことは、彼の著作目録を参照するまでもなく明白である。1947年論文「ネクラソフと語り手イリーナ・フェドソーヴァ」に始まり、1950年の修士論文審査を経て、モノグラフ『民衆詩人И・А・フェドソーヴァ』（1955年、376ページ）へと展開される仕事は、文字通りチストフによるロシア・フォークロア研究の開始宣言である。しかも、それは1955年の著書で「幕を下ろされた」のではなく、そこから大きく展開され、二つの成果が我々の手に残された。

一つは、1988年に刊行された『イリーナ・アンドレーエヴナ・フェドソーヴァー文化史的概観』（335ページ）である。これは1955年のモノグラフのたんなる再版でも、加筆増補版でもない。この両者の間の30年を超える時間の推移の中に、実はチストフ個人の問題関心の発展と広まりであるのみならず、ロシア民俗学全体の問題深化が窺えることは重要である。その一方で、二つのモノグラフにあって共通するのが、社会・文化史のコンテクストに対する強い関心であることも注目すべきである<sup>(13)</sup>。

もう一つの成果は『E・B・バルソフにより収集された北部辺境の泣き歌集』（全二巻、500+655ページ、1997年）であり、これは19世紀後半にE・B・バルソフが収集し、公刊した資料集の「再テキスト化」である。その作業にはドイツ文献学を専門とするチストフの妻ベーラが全面的に協力を惜しまなかったこと、そして長年に及ぶその協同作業の成果が上記の二巻として公刊されたことは周知のとおりである。ここには、19世紀に一応完成を見た所与の歌謡テキストを、狭義のテキストを対象とする文献学に可能な限り依拠しながらも、それのみにとどまることなく、20世紀的文献学の方法を模索したチストフのストラテジーがあった。上に「再テキスト化」と記したのはその意味である。

現在のロシアにおいて泣き歌は、ごく地方的・局部的レベルで婚礼時に歌われるケースがあることを除けば、ほぼ消滅したと考えられ、ジャンルとして明確に確立しえていないとされる場合が多い。ならば、テキストの「復元」と泣き女のバイオ

グラフィ調査と再構成というチストフの仕事の現代的意義はどこにあるのか。

バルソフ＝フェドソーヴァの歌謡テキストは、チストフ夫妻による再テキスト化の共同作業を経て、ナロードの個性と技 *личность и мастерство* を解明する資料となっただけでなく、革命前のロシア農民のバイオロジーとフィジオロジーさらにはメンタリティを明らかにし、農村社会の日常性としての習俗 *быт* の集積としてのマイクロヒストリア（さらには、文化的古層・多文化層としての北ロシア文化）を記述するために不可欠なテキストとして鮮やかに「再生」した。このテキストから我々が得るべきものは、さらに多く見出されるはずである<sup>(14)</sup>。

ソビエトの国家・社会のみならずソビエト期の社会科学的研究、さらに人文学研究にあって、ユートピアというタームが持つ強固なまでの政治・イデオロギー性についてはあえて説明する必要もないであろう。このターム自体による言説の「優先性」を、あくまでも実証主義の枠内にありながら、きわめて柔軟かつしなやかに問い直した仕事がチストフの第二の仕事である。歴史学博士論文審査が1966年に行われ、翌年の1967年に世に問われた著書『17-19世紀ロシア民衆の社会＝ユートピア伝説』（341ページ）がそれである。

このモノグラフが対象としたフォークロアは、それまでのイデオロギー優先の社会経済史・社会思想史研究では完全に無視され、あるいはエピソードとしてしか理解されてこなかったものであり、同時に、伝統的に民俗学がジャンルとしては認めず、切り捨ててきたものである。それは、噂 *слухи и толки*（これは、ドイツの民俗学者C・W・Sydowの考え方と分類による）や根拠なしの言い伝えや伝承といった、通常は二次的 *дочерный* とされる非昔話的散文であり、チストフはそれらを新たな対象として復権させた。これは、たんに資料のみの問題にとどまらず、導かれる結論にも及ぶが、「はるか彼方の地」と「救済者」に関する二種類の伝説の追跡により、支配者と偽ツアーリならびに「逃亡」「離散」をめぐる革命前農民のメンタリティが歴史学・心理学・文化学 *культурология* 的視点から記述される。それは、ソ連国内の同時期の民俗学・歴史学の「規範」から意識的・無意識的な逸脱を試み、ロシア近世農民の「世界感覚」の理解を目指した新たな歴史記述のための実験的労作である。その意味で同時代のロシア人文学全体に示唆的・暗示的な役割を果たしたとすることができる。しかも、上述のとおり、ユートピアというターム自身がソビエト社会において保持していた「神話性」を鮮やかに脱構築化した点においてもこのモノグラフが切り開いた視野と地平は大きく、そして広い<sup>(15)</sup>。



チストフが具体的モノグラフの対象として取り上げたジャンルである泣き歌とユートピア伝説は、民俗学の伝統的ジャンル体系からすれば、明らかにマイナーなものであり、「非伝統的」である。19世紀半ば以降、テキストならびに研究史が豊富に存在する昔話、民謡やブイリーナ等に比較したとき、チストフの対象選択は必ずしも「安全」ではない。彼の師であるアザドフスキイやプロップが、これら民俗学の古典的ジャンルとそのテキストに従って、資料面ならびに理論面の双方で精力的に研究を進めたことに比べるならば、チストフが選択した方向はいくらか奇異に感じられ、周囲を当惑させたはずである。

しかしながら、この点に大きな問題が潜んでいると考えられる。一つは、チストフの研究は、19世紀に「発見」され、そのまま機械的に20世紀へと持ち込まれたフォークロアの古典的ジャンルの存立基盤が崩壊する最終局面に立ち会った地点から開始されたのではなかったのか。そして、彼が選択したジャンルの「周縁性」こそが新たな視点とアプローチを要求し、さらには、古典的ジャンルも含めたフォークロアの体系全体をとらえ直す契機となっていったのではないか。だとすれば、チストフのモノグラフの対象選択は決して偶然ではなかったことになる。

しかも、後に言及するとおり、1960年代のソ連における人文学研究全体の地滑り的な動きは、当然のことながら、民俗学にも波及していた。口承文学のみを対象とし、そのみに矮小化することで成立していたそれまでの民俗学に対して、ソ連国内でも多くの議論と異議が提出されていた。既成の民俗学にあっては、ごく例外を除いて扱われることが少ないか、ほぼなかったジャンルが再認識されつつあった。神話、異教、儀礼ないし儀礼フォークロア、祝祭、都市フォークロア、民衆演劇等への民俗学者ならびに関連分野の研究者の熱い「まなざし」<sup>(16)</sup>が確かに存在し、チストフはそうした人々の中心に位置づけられるはずである。そして、だからこそ、彼は民族学、歴史学（農民史、社会史）、文学研究といった隣接学問の方法と理論と民俗学を交差させると同時に、新たな民俗学理論の可能性（フォークロア内制的、ならびに他分野との統合的の両者における）<sup>(17)</sup>を強く希求したのである。

#### 4

こうしたチストフの時代先進的な動きを生み出した動因とは何か。彼の仕事の基軸とは何か。これについて、「古典的」フォークロア実演の見聞、ペテルブルグ派の文献学的伝統、アザドフスキイの影響、多元主義、そして1960年代ソビエト人

文学研究における転換という五つの点から述べてみたい。

第一は、彼が1930年代に革命前のフォークロア伝統を確実に継承した「生きたパフォーマンス」を耳にしたことである。M・M・コールグエフ、П・И・リャビニン＝アンドレーエフ、Ф・А・コーナシュコフといった語り手・歌い手たちは、いずれも革命前のフォークロアを伝承した人々であり、それを体現する「最後の」人々であった。彼らの実演の時期は古典的なフォークロアの存在時期の最終段階に該当していたのであり、チストフはこの時代の幸運な証人となった。そしてこのことは、彼の民俗学の開始宣言ともなった。そうした状況は、彼の回想録『忘れるべきこと、恥ずべきことは何もない』（2006年）に詳しい<sup>(18)</sup>。

第二に指摘できるのは、彼の師である研究者・教育者の影響、特に革命前からペテルブルグを中心に堅牢に構築されていたフィロロギズムの伝統（革命前から1920年代に大きく展開されたロシア・フォルマリズム運動とも深く関わっていた）の影響である。研究の直接の分野についてみれば、チストフの師となったのはアザドフスキイとВ・Я・プロップである。その背後にはレニングラード大学文学学部（フィルファク Филфак と通称される）が確然と聳え立ち、その綺羅星たち（В・М・ジルムンスキイ、Б・М・エイヘンバウム、Б・В・トマシェフスキイ、Г・А・グコフスキイ）が、革命前からの伝統とフォルマリズムをはじめとする新しい動きとの「継承」ならびに「衝突」の狭間にあった<sup>(19)</sup>。そして、大学との連携を保ちながらも、ソ連科学アカデミー附属ロシア文学研究所のН・П・アンドレーエフ、Г・С・ヴィノグラードフ、А・М・アスターホヴァ、А・И・ニキフォロフ等の代表的な民俗学者の本格的活躍（ただし、注目すべきは、彼らの仕事が所属した文学研究所内での口承文学の「自己主張」、フォークロアの存在意義宣言としてあったことである）もチストフの面前にあった。

チストフの仕事にアザドフスキイが大きな影響を残したことは改めて言う必要がない。アザドフスキイがフィロログであると同時に、フォークロアと文学の研究者であったことはチストフによるアザドフスキイに関する回想をはじめとして、チストフのいくつもの論文に詳しい。チストフは、語り手の個性と技へ強く関心を持った革命前からの「ロシア学派」の継承者である。彼は、例えばフェドソヴァに関する仕事を具体的事例としながら、1940-70年代のロシア民俗学が語り手にほとんど関心を示さなかったことを批判し、1970年代以降、ようやく語り手のバイオロジーとフィジオロジーの重要性が再評価されるようになったことを評価する。このことの背景には、当時の国際的な民俗学研究の問題関心（例えば、L・Deghら



の仕事)が存在するという認識があり、そのような世界的認識の高まりはその後のナラティヴ論へと展開されるのである。その一方で、研究分野こそ異なるものの、中世西欧ならびに北欧社会における個・個人・人格(ロシア語の *личность* リーチノスチ)について興味を示した A・Я・グレーヴィチや M・И・ステプリン=カメンスキイらの仕事<sup>(20)</sup>が民俗学サイドからのチストフの関心とも通じることは指摘しておくべきであろう。

チストフの仕事にとっての第四の基軸は、「プリュラリズム(多元論)」と「民俗学における民族学的傾向(イヴァノヴァ)あるいは「口承文学研究の民族学化と民族学の文献学(文芸学)化」と呼ぶことができるものであり、この方向性は、革命前から20世紀前半にかけての民俗学の伝統の中で最良のものである。チストフはそれをもっとも正当に継承したばかりでなく、現代における民俗学の有り様の中でそれを発展させた。そのことが、チストフの仕事の中で上記の二種のモノグラフとして見事に具体化されたばかりか、多数の理論的著作、そして、例えば Д・К・ゼレーニン『東スラヴ民族学』(ドイツ語で書かれた初版は1928年に刊行)のロシア語訳の責任編纂にまで貫徹された<sup>(21)</sup>。

第五は、上述の第一から第四の総括と考えてもよいが、ソビエト期人文学研究全体の1960年代における開花(「地殻変動」とも呼べる)である。ロシア文化の基層をいかにとらえるかをめぐり、言語学、歴史学、考古学、美術・建築・演劇史さらに民衆芸術学、文学研究、社会学、心理学、そしてむろん、民俗学と民族学は大きな展開を見せた。方法論的には、フォルマリズムの「見直し」や構造主義理論、民族言語学 *ethnolinguistics*、文化記号論やコミュニケーション論に代表される多数の理論が意欲的に導入された。狭義の民俗学に限定しても、神話、異教、儀礼フォークロア、祝祭、都市フォークロア、民衆演劇等々といった新たなジャンルの確定がなされ、そのために過去(ロシア革命以前)の研究史と資料が見直しを求められたのである。

その意味からすれば、チストフが自身を「60年代人」と呼んでいることは重要である<sup>(22)</sup>。1967年モノグラフの増補版は2003年に出版されたが、その序論で著者は、ユートピア伝説をテーマにした自身のモチベーションを説明する。そこで彼は、1960年代に、それまで強固に存在するとされていた19世紀的ユートピア観がソ連内のみならず世界レベルで挫折・崩壊し、20世紀のすべての経験の中で我々が所有してきた既存モデルの「再意味づけ」*переосмысление*が必要であったことを告白するのである<sup>(23)</sup>。

## 5

それでは、チストフの仕事を貫いていた方法的パースペクティブとその立脚点はどこにあるのか。そしてその現代性はどこにあるのだろうか。

第一に、究極まで貫かれたポジティビズムと、それに基づくフィロロギズムの徹底化である。先に「泣き歌」「フェドソーヴァ」「ユートピア伝説」「セーヴェル」がロシア人文学研究の中で言説化したと述べたが、その言説化の基礎を形作っているのは、泣き歌と伝説に関する完成度の高いテキストロジー（フィロロギズム）である。テキストに対する完璧なまでの態度は、泣き歌（コメントも含む）から第二次世界大戦時にドイツで捕虜となった「東方の労働者」Ostarbeiterのフォークロア資料に至るまで一貫している。ユートピア伝説のモノグラフについてプロップは、書評において<sup>(24)</sup>、「伝説」というタームの使用については批判したにもかかわらず、資料調査ならびに叙述の点から見て最大級の称賛を与えた。比較的短かなその書評全文体で、「最大限に」максимально という語をなんと5回も繰り返していること（「最大限に分析的で細部化された」「最大限に詳しい」「最大限に綿密な」「最大限に完全で、同時にきわめて色彩豊かに」「最大限に詳しく、周到に」）がそのことを明確に示している。

しかも、この場合のフィロロギズムが、狭義の言語テキストに閉じることなく、言語外・言語の背後へと「開かれた」テキストを志向することは重要である。そのフィロロギズムは隣接する学問分野に対してつねに「開かれている」。その意味でチストフの民俗学は、「統合的」「学際的」であり、「開かれた民俗学」として現代における民俗学成立の可能性を示唆している。

第二に、対象に対する柔軟性と集中力に満ちたアプローチによる「厚い記述」（クリフォード・ギアツ）である。上述のユートピア論への書評でプロップは、「骨格と肉」という彼が好んで使う周知の比喻を使う。シュジェト（主題構成）のスキームを骨格とするならば、それだけでは不十分であり、周到な調査と、それに基づく豊かな想像力と思念の成果としての肉付けが必要である。プロップは言う、チストフの1967年のモノグラフは「資料研究の方法においても、結論においてもまったく新しい」、なぜならば、記述が「語り口の生きた肉体」<sup>(25)</sup>として実現されたからである、と。

この点で想起されるのは、Ю・М・ロートマンによる未完ながら、興味深い多

くの指摘を含む「アザドフスキイとプロップ——二つのアプローチ」<sup>(26)</sup>と題する一文である。1950年代、レニングラード大学学生時代に民俗学にも興味を持つ彼（チストフより3歳年下である）が学んだ二人の師を取り上げ、テキスト分析の二つの方法論について「記号論風」に記したこの文章でロートマンは言う、テキストよりもモデルが若き学徒に求められていたその時代、モデルからテキストへ向かうプロップの言葉は「長く待たれた新たな言葉、文献学に転換をもたらす使命を持つもの」として感銘をもって受け入れられていたこと、それに反して、経験的なアザドフスキイの仕事は、具体的テキストからモデル＝コードを抽象するものだった、と。そして、二者択一を取るべきではなく、「少なくとも二つ以上のアプローチ」がある、とロートマンは論文の最後で述べる。

この指摘をチストフの方法に対してあてはめてみることはできないだろうか。ロートマンは、モデルからテキストへ、テキストからモデルへという二つの方向を指摘するが、同時に、この二つの軸の間に第三の要素としての「人間」を介入させようとする。それは、多数のヴァリエントを生み出すテキストを発見した人々、そしてこの人々とテキストが作り出すであろう空間を意味する。「ヴァリエント性の増減の組み合わせが、ダイナミックな生きた構造の中に脈打つ空間を作り出す」<sup>(27)</sup>というロートマンの言葉は示唆的である。

だとすれば、チストフの周到な記述とは、ロートマンの言う「ダイナミックな生きた構造の中に形成される脈打つ空間」ではなかったか。チストフはテキストからモデルへ向かい、しかもモデルからテキストへ戻ることをも構想し、いわば二極間を「往復」したのであり、その意味で、チストフの仕事はアザドフスキイとプロップの方法のジンテーゼとなっていたと言える。

第三は、つねに彼が民俗学の成立基盤を問い続け、「静止した」民俗学を批判し続けたことである。完成した既製のアカデミズムとしてではなく、「フォークロアとは何か」という根本的で原初的な問いかけ＝最初の問題設定に応えるものとして、彼は民俗学を構想した。だからこそ、彼の仕事は、アルカイックな層へのまなざしを含みながらも多面性・多アスペクト性を特徴として持ち、構造主義や記号論やコミュニケーション理論、さらにはカルチュラル・スタディーズまでも視野におさめつつ、フォークロアを文献学ならびにエトノグラフィアと「邂逅」させた<sup>(28)</sup>。このような状況が、民俗学危機のきざし・兆候なのか、それとも発展・多様性の獲得へのプロセスなのか、残されたわれわれには明確な形で即答できない。しかしながら、フォークロアの「非文化化」とフォークロア研究の「非人間化」とをつねに根

源的に批判し続けた点で、チストフの仕事がわれわれに残した遺産はきわめて重い。

チストフにもっとも忠実な弟子の一人であったT・A・ベルンシュタムが彼を「ロシアにおける人文学研究の伝統を形成したキーパーソンの一人たる巨匠」<sup>(29)</sup>と述べたことの意味は計り知れない。

## 注

1. Ивлева Л. М. Письмо в Фонд культуры. В кн.: Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 25.
2. 民俗学における「残存 survival」の理論的再考が求められる。その際、前提とすべき点は、日本の柳田國男民俗学の誕生と展開の過程を想起するまでもなく、民俗学が学問としての成立の契機の一つとして伝統的コミュニティの変質と崩壊に対する強い危機意識を内包していたこと、それを現代社会の中でどのようにとらえ直し、方向づけるかという点である。しかしながら、多くの場合に民俗学は、過去の「古き良き伝統」を慈しみ、時に憧憬・崇拜にまで及びながら、今は忘れ去られたかに思える事物の起源を懐古的に解説・説明・「謎解き」する学問とされる。特に西欧諸国では、ロマン主義の観点から伝統文化を捉える、ノスタルジーの学問として考えられてきた傾向があったし、この傾向は現在も存在する。重要なことは、P・O・ヤコブソンとП・Г・ボガティリョフのテーゼ「フォークロア研究と文学研究の境界画定の問題に寄せて」(1930年)(邦訳『ロシア・アヴァンギャルド6 フォルマリズム——詩的言語論』国書刊行会, 1989年)が明確に述べたとおり(ただしテーゼ本来の意図と狙いは文学研究と口承文学研究の「線引き」にあった)、ロマン主義との「訣別」であり、彼らのテーゼを、民俗学そのものの存在理由と本質的特徴を考える上で重要な出発点とすべきである。この「訣別」を原点として「残像」の確認と理論化がなされなければならない。
3. 彼女の主要著作は、『ロシアの伝統文化における仮装』(ペテルブルグ, 1994年)ならびに『ロシア・フォークロアの前演劇=遊戯的言語』(ペテルブルグ, 1998年)。さらに、死後残された彼女のフィールド・アーカイヴ資料は、B・Д・ケンの編纂による『悪霊とそれとの交渉に関する東スラヴ人の観念』(2004年)として公刊された。彼女に捧げられた追悼論文集は、上の注1で挙げたもの。ここで論及されている「周縁性」は、彼女の師であるB・Я・プロップならびにチストフの仕事にも通じるものである。
4. 1960年代に爆発的に展開するスラヴ異教研究、儀礼・儀礼フォークロア研究、民衆演劇史、都市文化史、祝祭(史)研究等は、いずれもロシア(スラヴ)文化の「古層」「基層」としての民衆・民俗・民族文化を解明しようとするものだったと考えられる。一例は、1960年代以降、東スラヴの三民族文化が交差するポレーシエ地域を重点的に調査してきた(チェルノブイリ事故で中断を余儀なくされた)スラヴ=バルカン学研究所の故ニキータ・トルストイが率いる民族言語学部門による民族(民俗)文化に関するキーワード事典『スラヴ古代文化』(全5巻, 1995-2009年, ただし現時点で4巻まで刊行)の試みがある。上記イーヴレヴァはそのフィールドワークにも参加していた。その他、1980年代初頭までの民衆文化史=民俗学研究の具体的仕事に関しては、拙稿「現代ソ連におけるロシア・

フォークロア学の動向とその問題点」『一橋大学研究年報 社会学研究』23 (1985年) を参照。また、1960年代におけるソ連アカデミズム内部での民族理論をめぐる論争を跡付けた試みとして、田中克彦「ソ連邦における民族理論の展開」(初出は1975年、『言語から見た民族と国家』(1978年、岩波書店)に収録)は、当該の時代の水面下で生じつつあった新しい動きへの「予兆」を記述している。

5. ロシア国内の定期刊行物として重要なものは、「生きる過去」Живая старина, 「民族学評論」Этнографическое обозрение, 「伝統文化」Традиционная культура。ロシア国外の仕事として、ほんの数例をあげるならば、Ries N. Russian Talk. Culture and Conversation during Perestroika. Cornell UP. 1997. Lovell S. Summerfolk. 1700-2000. A History of the dacha. Cornell UP. 2003. (これらはともにロシア語訳がロシアで刊行された)。北ロシアの呪術環境を周到なフィールドワークによって記述した注目すべき仕事として、藤原潤子『呪われたナターシャ——現代ロシアにおける呪術の民族誌』(人文書院, 2010年)。
6. 本稿は、2009年11月に開催されたチストフ誕生90周年記念のコンフェランスに向けて用意されたもの(原文ロシア語は、Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences. Vol. 50. No. 1に掲載)に大幅な加筆を行ったものである。コンフェランスの概要は、Живая старина, 2010, №1. С. 62-64.
7. Чистов К. В. Из воспоминаний о М. К. Азадовском. В кн.: Воспоминания о М. К. Азадовском. Иркутск. 1996. С. 63.
8. Чистов К. В. Из истории советской этнографии 30-х — 80-х годов XXв. // Советская этнография, 1983, №3 и 1984, №2. これは、彼の論文集 Народные традиции и фольклор. Л., 1986. に収録されている。
9. ここにあげた二つの偉業に注目したのは、それらが民族学・民俗学という個別分野の学説史の叙述として概括的・網羅的であることによるものではない。時代的な制約を超えて両者が学史の「古典」となっていると筆者が考えるとき、何よりも念頭にあるのは、津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』と加藤周一『日本文学史序説』である。これに関しては、丸山真男「文学史と思想史について」『加藤周一著作集 月報15』(1980年)を参照。ただし、ロシアと日本のそれぞれ二つの「古典的著作」の位相・記述の方法とオリエンテーションの違いは、両国における「文学」の在り方の相違(書かれた文学と口承文学の「プライオリティ」、文学・芸術と現実・生活の関わり方、文学と思想との連関性等々)からもたらされているのだろう。
10. 彼は、モスクワに本部、旧レニングラードに支部を置いていたソ連科学アカデミー付属民族学研究所内東スラヴ部門主任であり(1961-1990年)、かつ同研究所が発行していた機関紙「ソビエト民族学」(年6回刊行)の編集長(1980-1991年)を務めた。さらに、1981年12月にソ連科学アカデミー(1991年からロシア科学アカデミー)歴史部門「民族学」の準会員に選出されている。
11. Иванова Т. Г. История русской фольклористики 20 века: 1900-первая половина 1941 г. СПб., 2009.
12. 彼のビブリオグラフィは、Кирилл Васильевич Чистов. Библиографический указатель. СПб.: МАЭ РАН. 2001. 69 с. さらに、DVD-ディスク «Кирилл Васильевич Чистов» (2009) も参照のこと。ここには、チストフの経歴、書誌(前述のもの)の A. K.

- Салмин による追加版 (2000-2008 年, ただし表記にいくつかの間違いあり)), 主要著作の抜粋, 写真, インタビュー, 回想録, 彼の創作詩が収録されている。最後にあげた詩集は『秋の真昼』として 2004 年に出版されている (第二次世界大戦中に書かれた 19 篇, リルケ翻訳 9 篇も含めて全体で 110 篇を収録)。
13. 本稿筆者は 1988 年のモノグラフに対する書評で, 次のように記した。「前者 (1955 年モノグラフ) に濃厚だった反権力イデオロギーの表現といったとらえ方はなくなっている。そのかわりとして, 農民と兵士の生活誌 (たとえば農民の家族における人間関係を泣き歌のテキストによって記述しようとする), あるいは, 宗教的意識 (過去の「黄金期」伝説, 死生観や運命観) といった側面の考察が新たにおこなわれている」(『言語文化』27, 一橋大学語学研究室, 1991 年, p. 84)。
14. 日本においては, ロシア泣き歌に関する研究が近年相次いで発表されている。中堀正洋『ロシア民衆挽歌 セーヴェルの葬礼泣き歌』(成文社, 2010 年), 同『民衆の哀歌』(東洋書店, 2010 年), 山口涼子「ロシアの泣き歌に見る他界の詩的表象」(神戸外国語大学博士論文, 2009 年)。ただし, チストフの仕事の現代的意義ならびに泣き歌研究のあり方に関しては考察がなされていないきらいがある。もっとも, Адоньева С. Б. Причитание: ритуальный текст и посвятельная процедура. Русский фольклор, 32. СПб., 2004. に見られるような泣き歌研究の方向の可能性もある。さらには, 例えば, かつて葬式・婚礼と並んで泣き歌のレパートリーであった「徴募兵士を送る泣き歌」が, アフガニスタンへの出兵時に歌われているのかどうか。アフガニスタン戦場から帰還した兵士たちが創った(持ちかえった?) 多くの歌謡作品に対して現代の民俗学はいかにアプローチするのだろうか。一連の「アフガニスタン歌謡」(カセットテープ, CD 版, 一部坂内知子訳), または, チストフ夫妻による第二次世界大戦時のドイツ捕虜のフォークロア資料集『隷属の克服. Ostarbeiter のフォークロアと言語 1942-1944』(モスクワ, 1998 年), さらに В・С・ヴィソツキイ作の歌「彼は戦いから戻らなかった」(1968 年) 等が参考になる。
15. 彼の 1967 年のモノグラフは, 例えば, 「ツァーリ」という言葉の意味論や「ツァーリと僭称者」の記号論的分析を目指していた言語学者 В・А・ウスペンスキイやロシア語・ロシア文化史研究者 В・М・ジヴォーフらの一連の仕事の契機となったと考えられる。日本では, 中村喜和『聖なるロシアを求めて』(1990 年, 平凡社) がチストフの仕事に示唆を受けて書かれた。さらに, チストフの著作後, その影響下に生まれた多くの仕事については, 1967 年のモノグラフの増補版『ロシア民衆のユートピア 社会・ユートピア伝説の起源と機能』(2003 年) の序文に詳細な研究史が記されている。
16. 上記注 4 にあげた拙稿で詳しくフォローした。
17. フォークロアとは何か (その特質, ジャンル分類, 詩学, 口承性, 語り手・演奏者, ヴァリエーション性), フォークロアとエトノスの関連性, 伝統的ならびに「二次的」形式等々をめぐる理論面での仕事は, 以下にあげる二冊の論文集としてまとめられている。Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. Его же Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. ちなみに, チストフは「民衆伝統と現代民俗学の諸問題」と題されたレクチュア (1990 年 10 月 9 日, 一橋大学での国際交流セミナー) において, 1970-80 年代以降の一般文化論・文化学ならびに記号論の意義を強調し, 「集団の非遺伝学的記憶」(Ю・М・ロートマン), ヴァリエーション化とそのタイプといった問題関心の全体像を語っ



ている。

18. Чистов К. В. Забывать и стыдиться нечего. СПб., 2006. この表題は、ソビエト最大の流行歌手ヴィソツキイの歌「夕べ、二人で」Вечер вдвоем から取られている。本書に収められたきっかり 60 年間連れ添った妻ペーラへの追憶は、この「夕べ、二人で」のタイトルを冠していることが、妻への思いと妻に先立たれた者の悲しみの深さを物語っている。
19. 拙稿「ヴラジーミル・ブロップ再考——20 世紀ロシア民俗学史の構築をめぐる」『言語文化』46, p. 39, 注 20 にあげた A・I・ゲルトの論文、さらに、佐藤純一「ロシア言語学史におけるペテルブルグ学派」『創価大学文学部外国語学科紀要』第 3 号 (1993 年) を参照。
20. アーロン・グレーヴィチ『中世文化のカテゴリー』(岩波書店, 1992 年)「結論——人間の個性を求めて」、原書 (1972, 1984 年) の末尾にある術語索引の個・個人・人格 личность も参照。ステプリン=カメンスキイ『サガのこころ』(平凡社, 1990 年, 原書は 1971 年刊行) 第 3 章「人間の個性の限界はどこにあるのか」。
21. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Перевод с нем. К. Д. Цивинной. М., 1991. さらに、Чистов К. В. Фольклор и этнография. Советская этнография, 1968, №5. を参照。これは 1968 年 5 月に民族学研究所レニングラード支部での論文タイトルと同名のコンフェランスでの報告を文章化したものであり、フォークロアとエスノグラフィの「蜜月」宣言とでも呼べるものである。
22. 彼 (ならびに妻ペーラ) は 1960 年代を象徴する歌手、特に「バルド」と呼ばれていた唄人であるブラート・オクジャヴァ、A・A・ガーリチ、H・H・マトヴェエヴァらを好み、特に B・C・ヴィソツキイの歌の大ファンであり、彼のミュージアムの館長も務めた。また、チストフ自身も長年にわたり、詩の創作を行い (注 12 にその詩集について言及した)、オクジャヴァ、D・サモイロフ、アレクサンドル・クーシュネルら同時代詩人の他、すぐれたロシア詩史研究者の J・Я・ギンズブルグ、B・Я・プフシュタブらから詩作の激励を受け、詩集刊行を勧められていたという。さらには、多くの文学者とも「文学の夕べの会」等を通して盛んに交流していたことなどの事実は、少なくとも 1960 年代のソ連国内でサロンのような場が文化的に機能していたことを示している。
23. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 18-19. 1960-1980 年代、あるいはペレストロイカ開始までの時期を「停滞社会」あるいは「全体主義社会」だとする、ソ連国内外できわめて一般常識化していたステレオタイプと言説に対する疑念については、「この国は、ブレジネフが眠っている間に社会革命をなすとげた」と書いたあるジャーナリストの言葉に強く反応したモッシュ・レーヴィンの著作 (『歴史としてのゴルバチョフ』平凡社, 1988 年, 原本は Moshe Lewin The Gorbachev Phenomenon. California UP. 1988) を参照のこと。
24. Советская этнография, 1969, №2. С. 141-143. これは、В. Я. Пропп Фольклор. Литература. История. М., 2002. に収録されている。
25. Там же С. 142.
26. Лотман Ю. М. Двойной портрет. Лотманский сборник, 1. М., 1995. С. 64-67.
27. Там же С. 67.

28. これに関しては、おそらく彼の理論的仕事としては最後で、もっともまとまった論文「文化学的アспектにおけるフォークロア」（初出は「人文学：ペテルブルグ人文学・アカデミー年鑑」1995年，注16にあげた，彼の1950年代からのフォークロア理論に関する仕事を収録した論文集『フォークロア，テキスト，伝統』（モスクワ，2005年）に収められている）で明瞭に論じられている。
29. Бернштам Т. А. Мастер и традиция (к юбилею К. В. Чистова). Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 10-11. СПб. С. 167.