

# ロシアの春の神ヤリーロ

坂内 徳明

## 1

大正から昭和にかけての日本民俗学の創立期と深く関わったロシアの天才的な民族学者ニコライ・ネフスキイは、「月と不死一若水の研究の試みー」と題する論文を残したが、その中で彼は日本の韻文の中には生を讚美し太陽を歌うというモチーフが全く存在せず、感傷的な月のみが表現されていると指摘する。

生の力の神、冷い物淋しい自然の受胎者、甦生者の神ヤールを崇拝するスラブ思想にとっては、輝ける温い光を与へ、冷い単調な自然に包まれて、唯一の喜び、唯一の慰藉を齎<sup>もた</sup>らす太陽は、懐かしくも心近きものであるが、哀れを加へる冷き月の光、さらぬだに哀れを感ぜしめる月には、何の縁もなかった<sup>(1)</sup>。

こうして彼はすぐれた若水論を展開していくのだが、ここで言及されているスラヴの「ヤール」とその崇拝とは、一体どのようなものであるのか。

現代ソビエトの代表的な民俗学者である Э. В. Померанец-Шуваева 女史の報告によれば、1973年の春にモスクワ州のある村で彼女が耳にした言葉の中で「ヤリールキ」なる語が特に彼女の注意をひいたとある。この言葉を口にした二人の中年女性は、共に「ヤリールキ」の意味を十分に説明することができず、ただ「若者たちの自由な散策<sup>グリヤーンヤ</sup>」であるとの簡単な説明を与えたにすぎなかったという<sup>(2)</sup>。

「ヤール」「ヤリール」といった語が「ヤリーロの谷、野、茂み」または「ヤリーロヴィチ」等の地名の形で残存していることは、A. H. Афана́сьев, И. П. Са́харов, М. Фа́смаер 他の指摘するとおりである<sup>(3)</sup>。また、

M. ゴーリキイの自伝的三部作のひとつである『人々の中で』には次の記述を見出すことができる。

憲兵の泉は深い谷底を、オカ河の方へ走り下っており、谷は、古代の神ヤリーロの名で呼ばれる野原を市から切り離していた。この野原ではセミークの祭のたびごとに、市の商人たちが野遊びをしていた。祖母が私に語ったところでは、彼女の若い頃、人々はいまだヤリーロを信じていて、彼に供物をささげていた。車輪を持ち出し、タールを塗った麻屑でそれを巻く、そして叫びと歌とともにそれを山の下へ押し放ち、火の車輪がオカまで達するかどうかを見まもった。もし達するならば、ヤリーロの神が供物を受けたのであり、夏は、太陽にあふれて、幸福なものとなるのだったという<sup>(4)</sup>。

同じくヤリーロ神に関する記述の中で見のがすことができないのは、何と云っても П. И. メーリニコフ—ペチュールスキイの長編小説『森の中で』における春の神ヤリーロの信仰と、それをめぐる民間儀礼の描写であろう。

メーリニコフは19世紀後半のロシア民俗学史、ならびに文学史の上で特異な位置を占める作家・民俗誌家であり、その代表作は全2巻、4部、1000ページをこえる大作『森の中で』(1871—74)である。この作品は、物語の展開、ヴォルガ彼方の森の中という舞台、分離派教徒である登場人物たち、また作品の文体、ならびに無数に散りばめられたフォークロアといった多くの点で、きわめて注目すべき作品である。そこに現れる質・量ともに充実した多様で正確な民俗記述は、物語全体の世界とも密接に結びついているが、作者メーリニコフは、時に筋の展開と切り離して、この詳細な民俗記述を何ページにもわたって続けるのである<sup>(5)</sup>。

いわば民俗誌家の目をもって書いた記述の中で、著者メーリニコフが特に強く興味を持ち、熱をこめて記したのは、春の神ヤリーロの信仰と儀礼をめぐる民俗現象である。彼は、ここでヤリーロの死と復活という民間信仰を軸として、この作品全体の民俗儀礼の記述に統一を与えていると言ってよい。そして、このメーリニコフの叙述の出典と考えられるのが、彼と同時代にあり、ロシア神

話学派グループの中心的存在であったアフナーシエフの著作『スラヴ人の詩的自然観』(1865—69)であった。おそらくメーリニコフはアフナーシエフの『自然観』の中に記されるヤリーロ神の記述を典拠として、ヤリーロの姿を自らの作品の中で見事に形象化したのである。本稿において、両者のつながり、ならびにメーリニコフの作品中に登場するヤリーロの形象の全体像を詳しく検討することはできないが<sup>(6)</sup>、『森の中で』におけるヤリーロ神は、アフナーシエフ著作中のヤリーロの「詩的なジンテーゼ<sup>(7)</sup>」であったと言えよう。

それでは、ロシア常民の中に見い出されるヤリーロ神の信仰と儀礼とは、一体どのようなものであったのか、そして、それは、いかなる意味を持っていたか。まず、ヤリーロをめぐる信仰と儀礼の姿を再現することからはじめたい。

## 2

この問題を考察していく前に、「ヤリーロ」なる言葉についてふれておこう。

「ヤリーロ」《Ярло》という語は、言うまでもなく《ярый》「明かるい」から派生したものであり、この形容詞に、指小愛称形を作る語尾《-ило》を付け加えて出来あがったものである<sup>(8)</sup>。ところで、この形容詞は「明かるい、まばゆい、きらきらするような、鮮烈な、燃えるような、純粋な、白い」といった意味を持つ。また、この語の古代ロシア語形は、「春の」、ならびに「怒った、激しい、ごう慢な、大胆な」などを意味する。さらにダーリの辞書によると、この《ярый》と同族に属するものとして《яр》《ярость》「火、炎、熱情」、《ярка、ярочка、ярыш、ярушка》「まだ子を生まぬ若い羊」、《ярь、яровина》「穀物」、《ярина》「麦」、《яровой》「春播きの、春播きの穀物」、《яровое、яровик》「春播きのまかれた畑」、《яровать》「春播きの仕事をする、畑を耕作する」、《яриться》「立腹する、さかりがつく」等があげられる<sup>(9)</sup>。

ここから考えられる意味論上のイメージは、畑・穀物・動物などを通じて発見できる生命力・活動や若さであり、さらにその背後には「春」の存在を認めることができる。事実、古代ロシア語の《ярь》、教会スラヴ語文献のロシア語訳、ならびにブルガリア方言の《яра》は、「春」そのものを意味するのであ

る<sup>(10)</sup>。

またさらに〔jur-〕を語根に持つ言葉を参照するならば、《юр》「人で忙わう場所、騒がしい市場、欲望、色欲—スモレンスク方言」、《юро》「あざらしが子を産む時期—アルハンゲル方言」、《юровая》「シベリア域イルトゥシの漁師の祭日」、《юровый, юркий》「すばしこい、足の速い」等<sup>(11)</sup>。

ここにも、上述の〔jar-〕と同じく、全体として、活動力とのつながりを見出すことができる。〔jar-〕と〔jur-〕との間の相関関係を、音韻論のレヴェルで設定しうるかどうかは疑問であるが、上で見たように、意味の点では両者のつながりを考えることができる。そしてこの関係は、後に述べるように、春の神ヤリーロと聖者ユーリイとの結びつきを示唆すると言えるだろう。

ヤリーロ神の信仰と儀礼に関する詳細な記述は、19世紀の半ばに認められる。これ以前にヤリーロの名前は、ロシア古代の文献、年代記、古代中世文学の中には見出すことができず、このためにヤリーロという神名の起源と、この神に対する信仰の発生に関しては、様々な見解が述べられている（バルト地域における家畜・農饒の神ヤロヴィト、また年代記の中のヤルーン等<sup>(12)</sup>）。ただ、18世紀半ばすぎに、ヤリーロ信仰の一端を示す記録があることを補足するならば、それは著名な高僧チーホン・ザドーンスキイの説教の中に、ヤリーロの名があげられていることである。それによれば、彼の時代には、ヤリーロの祭が「遊興」の別名であり、またチーホンは、1771年に、この祭を「悪魔の祭」として禁止したという<sup>(12)</sup>。

ヤリーロの名が、はっきりした形で姿を見せるのは、民俗資料が意識的に収集されはじめた19世紀の半ば頃であり、1846年に記された白ロシアの言い伝えは特に興味をひく。この記述をしたドレヴリャンスキイによれば、ヤリーロとは、白い衣を着て、はだしで白い馬にまたがるといい、右手には人間の頭、左手には麦の穂を持ち、頭上に野の花で作った花輪をのせた若者の姿で描かれる。ヤリーロをめぐる儀礼は4月27日に行なわれるが、この日のために集まった人々は、ひとりの娘を選び、彼女にヤリーロの白い衣を着せ、若者の扮装を

させる。そしてこのヤリーロを白馬に乗せ、その周囲では、花輪で飾った他の娘たちが歌い輪舞するとある。時にこの祭は、種の播かれた畑で祝われることもあるが、その時には次のような歌が歌われる。

ヤリーロはさすらう  
広くこの世間のいたる所を、  
野には穀物を  
人々には子供をめぐみながら。  
裸でいる所では、  
穀物が実る<sup>(14)</sup>。

同様の記事は、おそらく上の記述を参照したものと思われるダーリの辞典の中でも記されている。ダーリは、上述の白ロシア儀礼に加えて、他の地域ではヤリーロに扮する者が青年、または老人であることを紹介する。またさらに、笑いと言泣の中でワラ人形をとむらう儀礼についても記し、その儀礼の行なわれる日付を、地方別に列挙している<sup>(15)</sup>。ところで、ここで述べられている葬送の儀礼については、次の記述が説明する。すなわち、コストロマー県では、全聖人の週の日曜日に、夕食をすませた人々が通りに集まって、その中からひとりの老人を選ぶ。そして彼に使い古した衣服を着せ、手にワラ人形であるヤリーロのはいった棺を持たせる。一行は野へ向って進むが、その際に女性は哀泣によって悲しみを表現し、男たちは歌い踊る。それから畑に墓を堀り、泣き歌と共に棺を埋葬するのである<sup>(16)</sup>。

同じくこの「ヤリーロの葬礼」についてはメーリニコフが詳述しているが、それによると、

—聖ペテロの日には、ワラでこしらえたヤリーロの人形である「コストロマー」を埋葬しなくてはならない。この日の埋葬の準備は、日が沈み闇が訪れた時に、ひとかかえのワラを持った若い男女が村はずれへ向かうことにより始まる。彼らは、人目につかぬ場所を選び、そこで焚火をし、その火のそばでワラを編んで人形を作る。この人形は、最近嫁入りしたばかりの女性のサラファンをかけられ、花を飾られ、水辺の板上に置かれる。そこで歌と輪舞がはじま

り、この楽しみは一晩中続くが、朝方になるとそこへ老人たちも加わって、全員が輝きはじめる美しき太陽をじっと見つめる。日がのぼると人々は夜の散策から家へ帰っていくが、この時ふたたびコストロマーの人形が登場する。大声をはりあげる子供たちを先頭にして、そのうしろを娘や若い主婦たちが板にのせたコストロマーを運んでいくのであり、男たちはそのあとを遠く離れて進む。人々の行進は死んだヤリーロの身代りをゆっくりとした静かな悲しみの歌声とともに村へ運びこむもので、これが「第一の葬礼」である。

次に、夕暮れ前になって若者と娘は大声で歌いながら村から野へコストロマーを運んでいく。その歌声を聞きつけた他の若者たちは宴席をはなれてその行進の後に続く。彼らは人形をもとの板の上に安置し、そのまわりで輪舞をしながら、ヤリーロ追悼の悲しい歌を歌う。

おれたちのおやじが死んじゃった、死んじゃった……

この他、あたりに響きわたるのは、歌謡、泣き歌、哀泣、太鼓のような笑い声、叫び声、やかんの音などである。その物音とともにコストロマーは、川へ運ばれ、飾りつけを取り外され、わらも引き裂かれて水へ流される。わらの最後の一片が流れ去るまでは、若者たちは岸辺に立ちつくし、あたりには悲しい歌がただよい、長くその余韻を残す。これは第二の葬礼と呼ばれている（『森の中で』第4部第7章）。

それでは、こうした内容を持つヤリーロ神の信仰と儀礼とはいかなる意味を持つのだろうか。

### 3

最初に参照した白ロシアの記述の中で、白い服、はだして白馬に乗る若者という姿は全体として、フォークロアの世界の中に同じ姿で登場する聖者ユーリイ（エゴーリイ）を想起させる。特に、馬に対する言及は旧4月23日の聖ユーリイの日と結びつく。この日は、ダーリの『ロシア民衆の諺』中の同日の項に、「柳の枝ではじめて野へ家畜を追う」「エゴーリイに叫ぶ、われらが家畜をお守りください」と記されているように、農民が家畜を野外へ放つ最初の日と考

えられていた。そしてこの習俗は同じこの日を「牧童たちの祭日」と定めると関連する。次の歌謡はこうした習俗を表現しているであろう。

我が勇敢なるエゴーリよ！  
われらの家畜を救いたまえ、  
野原や、野のかなたで  
森や、その向うで、  
輝く星のもと、美しい太陽のもと  
残忍なる狼から  
どう猛なる熊から  
悪がしこいけだものこないように<sup>(17)</sup>

紀元4世紀の聖人ゲオールギイの死んだ日を記念して祝われたエゴールの日の儀礼は、ウクライナ、白ロシア、南スラブでは残っているものの、ロシアでは今世紀の20年代に姿を消したとされている<sup>(18)</sup>。しかしながら、この日が、農耕や牧畜と強く結びつき、家畜の守護と多産、豊饒をテーマとする様々なフォークロアと関連することは、数多く資料によって示されている。再びダーリの諺集によれば、一番早い春の播種はこの日以降に行なわれるし、キャベツや豆の種まきもこの日である。また、畑の仕事を始め、農繁期に入ってゆくのがこの春のエゴールの日であるならば、これに対して秋のエゴール（11月26日）には農耕が終ると言われ、これは、農耕とエゴール崇拜との深い結びつきを示すと考えてよいだろう。

この4月23日に家畜に錠をとびこえさせる習俗は、聖者ユーリイが大地とその扉を錠で開き、それによって春が到来するという常民の信仰の、彼らの生活における象徴的表現である。そして、これは迎春の歌の中で度々用いられる錠と錠のイメージと結びつく。聖ユーリイの奇跡の錠によって、閉じられた冬の大地を開くという俗信は、収穫につながる大地の湿気である露をもたらす習俗として、「ユーリイの日の露のように健康であれ」といった言い回しの中に体现されているものだ。さらに、1971年にカーリーニン州で収集された次の歌謡の中にも、

聖ヤゴリーヤが  
 黄金の鍵を手にとって  
 野へ行った、露を放った  
 あたかな露を、湿った露を<sup>(19)</sup>

とある。もし鍵をなくした場合には、春がやって来ないのであり、それはすなわち死を意味するであろう。この俗信は、「マリヤが海を行った、海を閉じた、鍵を海に忘れた、なあと——露<sup>(20)</sup>」という謎の中に表われている。鍵を海に忘れたというのは、マリヤが「死」とつながる<sup>(21)</sup>ことから意味を与えられ、また一方で露は春を表わしているからである。

先の「我が勇敢なるエゴリーイよ」という歌謡に登場する狼、熊などの獣が、聖エゴールの日の放牧にあたって、最も危険な存在とされるのは当然であろう。こうした家畜と獣との関係を、冬から春へという時間の推移を軸として象徴的に示すのが次にあげる「狼」と呼ばれる遊戯である。

ひとりの「狼」を選ぶ、その他は「雌羊」の群れになる、全員が狼のもとへ行って聞く「あなたの庭で遊んでもよいですか」と。狼は、遊んでもいいが草をむしってはいけないと言う。でないと自分が眠れないから。しかし羊たちは草を摘んで歌う、「摘んだぞ、草を、緑の草を……」歌いおわると、いっせいに狼めがけて草を投げつけ逃げる、狼は羊たちを追いかける<sup>(22)</sup>。

日本の鬼ごっこを思わせるこの遊戯は、古くは、常民の信仰を直接的に表現したものであったのであろう。すなわち、「草を摘む」こと、また狼の眠りが冬と結びつくことにおいて、春を迎える常民の詩的な自然観を反映しているのである。そしてここで注目したいのは、上記の遊戯とほぼ同じ内容を持つ「ヤールカ」と呼ばれる遊戯が存在する事実である<sup>(23)</sup>。やはりこれはヤリーロの信仰と無縁ではないことを示すと考えてよい。

ヤリーロに扮する者が女性であることは、フォークロアの非日常的世界における仮装行為の持つ意味の問題としてとらえることができる。この世界においては男性—女性という日常のカテゴリーは混乱し、転換するのであり、同じこ



とは、本来青年であるはずのヤリーロに老人が扮することとも関連する<sup>(24)</sup>。

女性が馬にまたがると記されるのは、言うまでもなく性的なイメージを思い起こさせ、さらには豊饒へと結びつけることができる。こうした性的イメージはヤリーロの祭自体の持つ異教性によってさらに強調される。すなわち、アフナーシェフが「最近にいたるまで、ヤリーロの祭では、愛や抱擁のための自由勝手な口実がまかり通っていた。このため母親たちは自らすすんで娘たちをこの集りへ送って楽しませたのである<sup>(25)</sup>」と記す時、ここで用いられている「楽しむ」という言葉は、「結ばれる」「一時的に結婚する」という意味をも持つのである。『森の中で』にあっても、春の夜に森にひそむ若者たちの背後を散策し、彼らを見守るヤリーロの姿が度々描かれる<sup>(26)</sup>が、そこには男女の結びつきを促し、守護する愛の神ヤリーロの姿を確認することができるのである。

先に参照した白ロシアの記述にもどるならば、「はだして」馬に乗るという一節は、ロシア、スラヴの民俗に登場する水と森の精であるルサールカがはだし、また時には裸、シミーズ一枚で畑を駆けめぐるという俗信を連想させる。これは、春の大地の持つ生命力を自分の身体に直接伝えたいとする願いの表現（「感染呪術」）である。やはり聖エゴールの日の習俗として、若者たちが外套を裏がえしに着て「野原を転がる」とあるのも、これを裏づけている。しかも、若いヤリーロが種の播かれたばかりの畑を走るというモチーフが、ルサールカ、さらにはキリスト教の聖者たちが敵の間を走りまわるというイメージとつながってくることは、ヤリーロの祭を考える上で大きな意味を持つと言ってよい。すなわち4月27日に行なわれるという白ロシアのヤリーロの祭は、ほぼ同時期の聖エゴールの日の習俗と重なり合いながら、豊饒多産を祈願するものとして存在していたのである。[jar-]と[jur-]のつながり、ヤリーロが手にする麦の束がこのことを説明する。右手にあるとされる人間の頭（それはおそらく人形ヒトガタであろう）も上のことと矛盾せず、やはり豊作祈願・家畜守護に必要な道具であると考えてよい。

ところで、このような春を迎えて農耕の成功と家畜の安全を祈願するヤリー

ロの儀礼が、春を送る葬別の祭へと展開することは先のヤリーロ葬送の記述によって見たとおりである。

「ヤリーロの葬礼」が同じく6月末に行なわれる「コストロマー・クパーロの葬礼」「ルサールカ送り」と呼ばれる一連の葬送儀礼とはほぼ同じ内容とテーマを持つことは、B. Я. プロープをはじめ数多くの学者によって指摘されている。こうした儀礼の記述を二、三あげてみると、たとえば、ヴラジーミル県ムーロム郡におけるコストロマー葬礼の儀礼は、次のようにして行われる。若者と娘が集まり、ワラでかかしをこしらえる。それは「コストロマー」と呼ばれ、人々はそれに対し敬虔な態度で接する。このかかしは川岸へ運ばれ、若者たちはそこで2つのグループにわかれる。すなわち、コストロマーを守る側と攻撃する側との2つで、守る側は、輪になりかかしの前でおじぎをし、その面前で様々な身ぶりをする一方、他の陣営の者は、いきなり守備側にとびかかってコストロマーを奪おうとする。両方の間でたたかいがある。かかしを手に入れたならば、すぐに服をむしり取り、ワラを踏みつけ、笑い声とともに水へ投げこむ。奪われた側は絶望のあまり悲しい叫び声をあげ、まるでコストロマーの死を悼むかのように手で顔をおおってしまう。それが終わると、2つのグループの者は一緒に陽気な歌を口ずさみながら村へ戻る<sup>(27)</sup>。

ここで、コストロマーをめぐる二手にわかれて攻防を行なうという内容は、「ルサールカ送り」として知られる儀礼にも共通である。その儀礼では、ルサールカと呼ばれるかかしをめぐるやはり攻撃側と守備側とにわかれる。攻撃する者たちは守りの者の目に砂を投げたり水をかけるが、この戦いが終わると全員が畑へ行き、かかしをこわして空中へ投げるといふ<sup>(28)</sup>。こうした例は全体として遊戯としての側面が強いが、明らかに何らかの闘争を経て死へ向かうというテーマを持つ。そしてより徹底的な死・破壊こそが完全な再生をもたらすと信じられているのである。

春を送るこうした儀礼が死の観念を主たる要素としていることを示す例は数多く、儀礼全体が葬式の模倣であるものもある<sup>(29)</sup>。

また、ルサールカが馬である例も見い出される。すなわち、サラトフ県

ではこの「ルサールカ送り」とは若い男の乗った馬が川に沈められることを意味するのである<sup>(30)</sup>。ところでここに登場するルサールカにあたる馬にまたがった若者とは、ヤリーロの神、または聖者ユーリイであると考えられないであろうか。さらに、最初でふれておいた「jar-」という語根を持つ言葉の中に「若い羊」を意味する語があることを考えあわせるならば、次のようにも言うことができるであろう。沈められる若い男と馬、そして子供を生んでいない若い羊はいずれも人身御供として用いられたのではないか、そしてヤリーロの祭もかつてはこうした風習を含むものではなかったのか、と。

これら一連の「送り」の儀礼・葬送儀礼は共通して、ワラ・ほろきれ・切り倒した木によって人形を作り（時に人間が扮装をして）、それを村はずれへと運び、行進する、そこで人形を破壊し、廃棄する（水に流す、沈める、燃やす、埋葬する）といった内容を持っている。それは肥沃の神の儀礼的殺害（フレイザー）として、一年の季節、中でも夏と冬の闘争のドラマ（神話学派グループ）と、または悪霊を祓う儀礼（J. K. セレーニン）として理解されてきた<sup>(31)</sup>。しかしながら、これはプロープの考察するように、より複雑な意味を持つ儀礼としてとらえられるべきである。すなわちプロープは、『ロシアの農耕の祭』（1963）第6章「死と笑い」において、上で例証した「ルサールカ送り」の儀礼にも見たように、死とは異質である笑いや陽気さといった現象に注目する。そして、神々の殺害→葬礼→復活という循環が呪術によって植物の成長の促すとするフレイザーの考えを、ロシアにおける祭の場合と比較しながら次のような意見を提起している。より原始的、異教的な要素の強いロシアでは、葬礼から復活（播種、発芽）という農耕呪術的考えが、一連の葬送儀礼と習俗の発展をもたらした。そして、その場における笑いとは、植物の成育、動物の繁殖、また人間の喜びを与えるものとして、農耕をプラスへと導く点で死とも結びつくのである<sup>(32)</sup>。

4

ヤリーロに関する記述は、19世紀半ばを境として、それ以前にはほとんど見

当らない反面、40年代になると幾つかの記述を見出すことができる。しかし、こうした記事のほとんどが断片的で、ヤリーロの祭と信仰の持つ意味を考察していないことに注意しておかねばならない。それらの民俗資料は、ロシアの各地でヤリーロの名のもとに馬鹿騒ぎと散策、陽気な集いが行なわれていると記しながらも、ヤリーロ信仰の全体像がいかなるものか、どのような機能を持つ民俗事象なのか、についてはふれていないのである<sup>(33)</sup>。

先に名をあげた傑出した民俗学者アフナーシエフはそれまで不明瞭であったこのようなヤリーロ像を、肥沃と愛の神として明確に形象化した。すなわち、彼は先の白ロシアの記述その他を参照しながら、自ら再構築を試みた古代ロシア・スラヴの神話的世界の中にヤリーロの存在をはっきりと位置づけたのである。

アフナーシエフの神話学派理論の集大成とも言える『スラヴ人の詩的自然観』第8章は「ヤリーロ」と題されている。そこで彼はヤリーロを時に雷神ペルーンと重ねあわせながらも、キリスト教以前の異教的世界観を体現し継承した存在としてとらえる。彼によれば、ロシア古代のメタフォアは太陽と大地の結婚という神話を作り出した。「太陽は大地に熱い口づけをし、大地は婚礼前の花嫁の如く、花と緑で着飾る。」この時期にヤリーロの神が姿を見せる。「恵みの多い春の肥沃を生み出す者、それはスラヴにあってはヤリーロであり」、彼は「野を若草で、森を葉でおおい、彼の力の中には人間に役立つすべてのもの、家畜の群れ、畑や木々の実りがある<sup>(34)</sup>。」こうしてアフナーシエフは、ヤリーロの信仰を地上の豊饒の力を持つ神としながら、ロシア民衆の短い春の生活とその時期のフォークロアとを照らし合わせるのである。このようなヤリーロ像と、ヤリーロ信仰の位置づけの持つ大きな意義は、メーリニコフの『森の中で』においてみられる見事なヤリーロの形象化によっても確認できるであろう。本稿の冒頭でもふれたように、メーリニコフは『スラヴ人の詩的自然観』におけるヤリーロ神話に多くを依拠し、しかも忠実に再現しながらも、自らの民俗学上の蓄積をもとにして壮大なヤリーロ讃歌の叙事詩を作り出したのである。ところで、以上の事から見て次のように考えることができるのではない

か、すなわち、ヤリーロに対する民間信仰は、異教性の強い農耕呪術的な春祭を基層とし、そこにキリスト教の聖者崇拜が混入したものであるが、全体として、机上で生み出されたブッキッシュな要素を多分に持つものであると<sup>(35)</sup>。その際にアフナーシエフ、またメーリニコフ等の活字文化によるヤリーロ信仰の定着化<sup>(36)</sup> という要素はあるものの、それは19世紀後半におけるヤリーロ信仰の浸透をそこなうことは決してなかったのである。

こうしてヤリーロ信仰とそれをめぐる儀礼を考えてみると、この祭は春を迎える喜びの表現と、春を送る悲しみの表現という要素から成っているものと言える。そこには祭の場の笑いと、死を悼む哀泣といったアンビヴァレントが認められるが、祭は全体として歌や踊りや笑いに包まれていた。この「パッカス的な」祭は、男女の自由な性交渉を是認し、豊饒・多産を願う農耕呪術をテーマとする祭であった。そして、僧チーホンによる禁止という事実が示しているように、キリスト教以前の異教的な民衆の春祭を原型とし、後にキリスト教の聖ユーリーへの信仰が融合してできあがったものである<sup>(37)</sup>。

春の訪れとともに姿を見せ、春の終りと同時に去っていくヤリーロ神はまさに、短かい春に対するロシア常民の自然観・世界観を象徴している。既述の如く、ヤリーロの信仰と儀礼は古代の異教的な春祭と結びつくのであり、ヤリーロの姿はほぼ同時期に祝われる聖者ユーリーの形象と密接に結びつきながら、一種の「まれびと」的な存在として思い描かれていた。「まれびと」が豊饒神として、初春に人々のもとへやって来て、若者たちに成年式をほどこして歩きまわった後に去っていく神であるならば、同じ事はヤリーロとユーリーに対してもあてはまる。ヤリーロが初春に村々を訪れ、若い男女の愛の交歓を見守りながら、夜毎こうした若者たちの背後を徘徊すると言い伝えられるのは、ヤリーロの信仰の中に、イニシエーションの表現が認められるからである。しかも、聖者ユーリー《Юрий》が言葉の上で《рай》《ирей》《вырей》「天国、鳥が冬に飛び去るとされる南方、伝説上の国」との結びつきを思わせる<sup>(38)</sup> ことは、ユーリーがやって来て、そして去ってゆく先が別世界のユートピアである

ことを示している。さらに、勇者エゴリーイ（ゲオールギイ=ユーリーイ）が地下の世界へ降下し、また聖なるルーシの各地を遍歴しながら、竜や悪魔を退治するという口承文学の存在は、この勇者が死者の国である黄泉の世界へも行くことができることを物語っている。そして、悪霊たちに勝利をおさめて黄泉から戻ることができるという点で、これは死からの再生(冬から春へ)の意味を含んでいると言ってよい。ヤリーロもまた、文字通りに光明をもたらす神として、定期的に現世へとめぐって来る「遠来の神」であった。「まれびと」ヤリーロの去りゆく先、復活し、再びやって来る出所は、死後どこへ行くのかというロシア人の来世観の問題とも密接に関連し、その行き先についてはさらに詳細な研究が必要となろう。

〈註〉

- (1) ネフスキー著 岡正雄編『月と不死』平凡社、1971年、4頁。
- (2) Померанцева, Э. В., “Ярилки”, Советская Этнография, 1975, No. 3, стр.127.
- (3) Афанасьев, А. Н., Поэтические воззрения славян на природу, т. 1, 1865, стр. 444 ; Сахаров, И. П., Сказания русского народа, т. 2, 1885, стр. 210 ; Фасмер, М., Этимологический словарь русского языка, т. 4, 1973, стр. 560.
- (4) Горький, М., “В людях”, Собрание Сочинений, т. 11, 1927, стр.112-3.
- (5) スローニムの次の言葉を参照「民俗学者たちには今もって喜ばれる彼（メリーニコフのこと一坂内）のやや冗長な記述は、現代の読者には重苦しく、時代おくれの感じがする」、マーク・スローニム『ロシア・ソビエト文学史』第1巻、新潮社、1976年、374頁（Slonim, M., From Chekhov to the Revolution, 1972, p. 41.）しかしメリーニコフに対するスローニムの批評は全体としてすぐれたものである。
- (6) 『森の中で』で用いられている フォークロアの 出典を 考察したものとして、Виноградов, Г. С., “Опыт выяснения фольклорных источников романа Мельникова «В лесах»”, Советский фольклор, 1935, No. 2-3.
- (7) Виноградов, op. cit., стр. 100.
- (8) Яцимирский, А. И., “Ярило”, Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 82, 1904, стр. 807.
- (9) Срезневский, И. И., Материалы для словаря древнерусского языка, т. 3, 1912, стр. 1663-4 ; Даль, В. И., Толковый словарь живого велико-

- русского языка, т. 4, 1956, стр. 678-9.
- (10) Фасмер, *op. cit.*, стр. 559.
- (11) Даль, *op. cit.*, стр. 668.
- (12) Яцимирский, *op. cit.*, стр. 807 ; Jakobson, R., "Slavic Mythology", Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, 1950, p. 1026 ; Fedotov, G. P., *The Russian Religious Mind*. 1966, p. 13-4.
- (13) Сахаров, *op. cit.*, т. 2, стр. 211 ; Афанасьев, *op. cit.*, т. 1, стр. 446.
- (14) Иванов, В. В. и Топоров, В. Н., *Исследования в области славянских древностей*, 1974, стр. 181 から再引用
- (15) Даль, *op. cit.*, стр. 680. またさらに, Терещенко, А. Б., *Быт русского народа*, ч. 5, стр. 101-2.
- (16) Терещенко, *ibid.*, стр., 100.
- (17) Даль, В. И., *Пословицы русского народа*, 1957, стр. 879-80 ; Сахаров, *op. cit.*, т. 2, стр. 58 ; Терещенко, *op. cit.*, ч. 6, стр. 32.
- (18) *Фольклор и этнография*, 1974 に所収された Г. Г. Шаповалова の論文 стр. 125.
- (19) *Ibid.*, стр. 128.
- (20) Митрофанова, В. В. (ред), *Загадки*, 1968, No. 199.
- (21) 註 (29) を参照のこと
- (22) *Игры народов СССР*, 1933, стр. 338.
- (23) Даль, *Словарь*, т. 4, стр. 680.
- (24) たとえば Сахаров, *op. cit.*, т. 2, стр. 212.
- (25) Афанасьев, *op. cit.*, т. 1, стр. 446.
- (26) Мельников, П. И., *Полное собрание сочинений*, изд. 2-е, 1909, т. 2, стр. 427-8, 554, т. 3, стр. 190, 245, 262, 349 等.
- (27) Сахаров, *op. cit.*, т. 2, стр. 208.
- (28) Терещенко, *op. cit.*, ч. 6, стр. 137.
- (29) たとえば Шейн, П. В., *Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п.*, т. 1, 1898, No. 1255-6. またヤリーロ, *Кострома-人形と同種類の人形名として「マレーナ」が存在することに注意。「マレーナ」は古代スラヴ語の「死」と結びつき, 東・南スラヴでは「死の持ち込み」を意味する古代異教の儀礼であった。Нидерле, Л., *Славянские древности*, 1956, стр. 295. このニーデルレによれば, 後代になってこの言葉と習俗とが聖母マリアの名前と結びついたという。*
- (30) Анничков, Е. В., *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян*, ч. 1, стр. 280. 石田英一郎『河童駒引考』には, 聖ペテロ祭の行列に「ルサルカ

とよばれる雌馬が水の精として引出された」とある。『石田英一郎全集』第5巻、筑摩書房、56頁

- (31) Токарев, С. А., Религиозные верования восточно-славянских народов XIXначала-XXвека, 1957, стр. 91. グレーンベック, ブリュックナー『ゲルマン, スラヴの民族宗教史』宝文堂, 昭和47年, 128頁
- (32) Пропп, В. Я., Русские аграрные праздники, 1963, стр. 99-104.
- (33) Сахаров, *op. cit.*, стр. 213 ; Срезневский, “Об обожании солнца у древних славян”, ЖМНПр., 1846, No. 7. ; Касторский, М., Начертание славянской мифологии, 1841, Гл. 9.
- (34) Афанасьев, *op. cit.*, т. 1. стр. 438, 441, 443.
- (35) Иванов и Топоров. *op. cit.*, стр. 214-6.
- (36) 例えば Островский, А. Н., Снегурочка; Городецкий, С. М., Ярило 等の文学作品
- (37) 同じく春祭をめぐる多数の考察の中で, J. Frazer の『金枝篇』における王殺害のテーマと結びつけながら春祭の社会構造とその反抗としての側面を分析したもののとして, 次のものが参考になった。Gluckman, M., “Rituals of Rebellion in South-East Africa” *Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963. p. 110-136.
- (38) Иванов и Топоров, *op. cit.*, стр. 183-4. また «рай» «ирей» については Фасмер, *op. cit.*, т. 2, стр. 137-8 ; т. 3. стр. 435-6.

(筆者の住所：相模原市東林間4-7-6)