HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	モノと場所の領域化 : チュヴァシの在来信仰における空間の位相
Author(s)	後藤, 正憲
Citation	北方人文研究, 9, 39-57
Issue Date	2016-03-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/61290
Type	bulletin (article)
File Information	09_03_goto.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

モノと場所の領域化――チュヴァシの在来信仰における空間の位相

後藤正憲
北海道大学スラブ・ユーラシア研究センター

１．存在におけるモノと場所

第二次世界大戦後の世界では、欧米を中心に交通手段が急速に発達し、テレビやラジオを通じて情報が瞬時に交換されるようになった。この状況を目の当たりにしたハイデガーは、ある講演で、人間があらゆる距離を性急に取り除いても「近さ」は全くもたらされないと言って嘆いた（ハイデッガー 1984）。技術の進歩に支えられたモノが、場所を置き去りにして一人歩きすることを危惧する哲学者は、モノは場所の充溢を受けてこそモノになると主張した。壺が周囲の世界を成り立たせている場所をその中に宿してこそ壺となるように、モノと場所の存在論的融合を説いたのである。

存在がより重みをもつ「聖なるもの」について私たちが考えるとき、モノと場所は、一層不可欠な要素として際立ってくる。例えば、聖地とされる場所への信仰においては、しばしばそこにある石組みや木立など、より具体的なモノに対する畏怖がその下地にある。こうしたモノと場所からなる「聖なるもの」のテーマが宗教学や文化人類学の分野で扱われる場合、通常モノと場所は固く結合した状態として捉えられる。特定の場所が人間に対して持つ特殊な作用に注目する聖地研究では、そこにあるモノは場所に付随するセットとして捉えられ、モノ自体が考察の対象となることはない（植島 2000）。また、人とモノの重層的な相互関係について深く掘り下げるフェティシズム研究では、場所についての考察はほとんどなされない（田中 2009）。いずれの場合も、場所とモノは解き難く結ばれた不可分のものとして捉えられ、そのどちらかに焦点を当てることで、問題へのアプローチが試みられる。

一方、視覚的に捉えられる景観をめぐる文化人類学的研究では、場所とモノがともに分析にかけられる。人と景観の関係のあり方を問う河合は、中国広州の西関地区で青レンガの外壁や特徴ある窓や門、紅木の家具といったモノが文化的シンボルとして捉えられ、それらが見る者の視点に応じて多様な意味を持ち得ることによって、景観の微妙なコントラストが形成されることを指摘している（河合 2013）。また、造園技術や都市計画におけるランドスケープデザインの研究を行う片桐は、人間にとって社会的・文化的に有意味なモノとそうでないものを、それぞれオブジェクト／非オブジェクトと措定し、その組み合わせによって「名付けえぬ魅力」をたたえた風景を創造することの意味と可能性を追求している（片桐 2013）。こうした景観の人類学的研究ではいずれも、モノは住民が好んで取り入れたりデザイナーが配置したりすることによって、一つの場所を構築するためのパーツないしは記号とみなされる。モノが場所を代表することはあっても、場所がモノを代表することはない。モノと場所は個別に考察の対象となるが、両者の関係は一方向的である[1]。

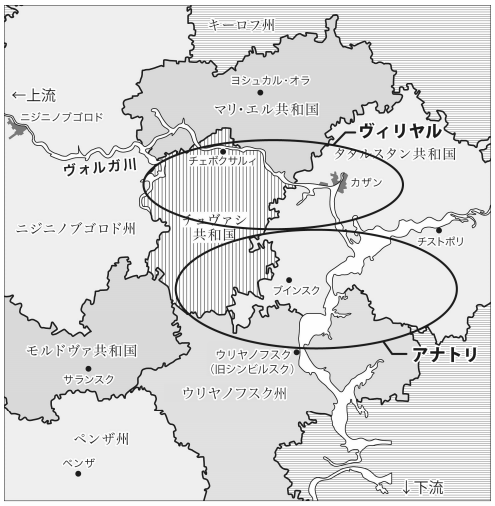
[1] 河合は権威的イデオロギーに基づく意味付けがされることで成り立つ「空間」と、そこに住む住民が生活の中で意味を見出すことによって実現される「場所」を区別することの重要性を説いている。本論はそれに異を唱えるものではないが、文化記号論的な立場よりもむしろ存在論的なあり方を重視して、特に両

しかし、実際モノと場所の関係は双方向的であり、しかもその間には不分明な地帯が横たわっている。行政区画の政策決定者やデザイナーが作り上げた空間ではあっても、そこで暮らす人間にとっては、風景が第一の問題となる場合もあれば、モノが問題となる場合もある。また個々の信仰においては、モノと場所でそれぞれ違った関係が築かれ、人は両者の間を行き来することによって、身の周りの世界について理解を形成していく。言い換えれば、モノと場所は完全に結合したものでも完全に分離したものでもなく、その場の政治的状況に応じてその都度分節が繰り返される。どこまでがモノでどこまでが場所か、その場に関わる人と人との関係性に応じて、組み合わせのあり方が方向づけられるのである。

このことを確かめるために、以下本論では、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてロシアのヴォルガ中流域におけるチュヴァシの在来信仰に生じていた変化について考察を行う。異なる価値観に基づく世界の住民が接触し、そこに新たな世界が創出される場面には、モノと場所の関係が固定化する以前の、まだ未分化の状況がよりよく表れている。ロシア帝国のもとでキリスト教世界と接触し、変化を余儀なくされていた当時のチュヴァシの在来信仰ついて書かれた記述を紐解くことによって、聖性の現れる中心がモノから場所へ、また場所からモノへと循環する有り様を追うことが、本論の目的である。

２．二つの精霊：問題の所在

はじめに、論考の舞台となるチュヴァシの大まかな見取り図を描いておきたい。ロシア革命以前のチュヴァシ人の人口統計を見ると、ヴォルガ川中流域のカザン県とシンビルスク県にあわせて全体の約８割が暮らし、残りはサマーラ県、ウファ県、サラトフ県等に広く散らばって暮らしていたことが分かる（Nikol'skii 2008 [1912]）。このことは、現在の行政区画によるチュヴァシ共和国を大きくはみだして、隣接するタタルスタン共和国やウリヤノフスク州に当たる地域にも、多くのチュヴァシ人が暮らしていたことを示している。



ヴォルガ川中流域地図（現在）

地図では、ヴォルガ川はカザン付近でほぼ直角に大きく向きを変えている。おおむねカザンよりも上流のヴォルガ川沿いの土地を大きく引き伸ばした一帯のチュヴァシ人はヴィリヤル（*vir'ial*：上流チュヴァシ）と呼ばれ、それよりも南方に広がる地域のチュヴァシ人のアナトリ（*anatri*：下流チュヴァシ）と区別される。両者の間では、方言に明確な違いがあるほか、民族衣装や装飾においても、それぞれに特徴が見

者の区別に力点を置かず、主に「場所」の用語を用いている。

出される[2]。この分類はあくまで概略的なものであって、細かな違いを探せば、それこそ村ごとに異なる方言や独自の装飾模様が見つかるのだが、それでも上流域と下流域はあらゆる面で明らかな対照を示している。実際に両地域間を移動すると目につくように、上流域の土壌は乾いた灰色をしているのに対して、下流域では肥沃な黒土地帯が広がっていて、上流と下流で自然環境が大きく異なっていることが分かる。歴史的にみれば、上流チュヴァシは地理的に隣接するマリ人との交流が深く、白を基調とする衣装など生活習慣においてもよく似た傾向を持っていたのに対し、下流チュヴァシでは、どちらかと言えばタタール人との接触の度合いが大きかった。また 1552 年のモスクワ・ロシアへの編入後に始まったロシア人の入植は、多くの場合ヴォルガ川やその支流の沿岸か、あるいは川に平行して走る街道沿いの土地に限られていたため、上流のチュヴァシ人は下流域と比べて、日常的にロシア人と接触する機会が多かったと言える（Busygin 1966: 30）。つまり、自然環境や社会的環境の違いが、ヴィリヤルとアナトリを分けることに、一定の根拠を与えている。

ヴォルガ中流域の歴史をさらに遡れば、16 世紀半ばにイワン雷帝の勢力によってモスクワの版図に組み込まれるまで、チュヴァシ人の先祖たちが暮らす地域ではイスラームを柱とする統治が行われていた。しかし、後で取り上げるように、チュヴァシ人の信仰の中には諸々のイスラーム的要素が見られるものの、その受容はいずれも言葉の表面的なレベルに留まるもので、信仰そのものに関わるものではない。外来の宗教に対する反応としては、ロシア正教に対しても同様の傾向が見られる。ロシアに編入後、正教会による強引なまでのキリスト教化の作用を受けて、19 世紀末にはほとんどすべてのチュヴァシ人が、表向きは教会で洗礼を受けるようになっていた[3]。しかし、それでもチュヴァシ人の間ではキリスト教化される以前の信仰が強く残っていたため、いかにしてこの「異族人」（inorodtsy : 19 世紀ロシア帝国で領内東方の非ロシア人少数民族を指して用いられていた呼称）を、名実ともに正教徒と呼べるようにしていくかに、教会関係者は頭を悩ましていた。

では、キリスト教化以前の信仰とはどのようなものだったかというと、その後のロシア革命に続くソ連時代には儀礼的な慣習がまったく途絶えてしまったために、現在では記録に残された史料からかつてのありようを探っていくしか、それについて知る手立てはない。しかも、19 世紀末まで正書法に基づく文字のなかったチュヴァシでは、その記録の唯一の書き手は、ロシア人官吏か教会関係者、または彼らの教育を受けたチュヴァシ人エリートに限られていた。ソ連崩壊後には、在来の信仰を民族文化のよりどころにしようとする気運が高まる中で、チュヴァシ人の識者による再解釈の議論が紛糾して、その全貌を捉えることはさらに容易ではなくなった。

このような不透明な状況を透かして見えてくるチュヴァシの信仰は、至高神 (*tura*) を頂点として、高次から低次まで様々な位層に分かれた精霊に対する信仰によって成り

---

[2] 最も明確な言語上の違いは、下流チュヴァシの言葉でӳの音が、上流チュヴァシではӧになる点である（例えば、下流チュヴァシで神は *tura* だが、上流では *tora*）。現代チュヴァシ語では、下流チュヴァシの言語が標準語とされている。また装飾では、下流チュヴァシで未婚女性が頭につける天頂に突起のある装飾 *tukh'ia* が、上流域では着用されないなどの違いがある。

[3] 1897 年統計によると、カザン県とシンビルスク県に住むチュヴァシ人の 98.9%がロシア正教の洗礼を受けていた（Nikolaev 1990:88）。

立つというものである[4]。人々は、農作業を行う上での季節の節目や、人生の節目において、特定の神や精霊に対してそれぞれの位層に応じて供え物をし、祈祷の儀礼を行った。もっとも、数々の精霊（dukhi）に関する知識も、元はと言えばキリスト教的な体系の中で位置づけられたものである。チュヴァシ人有識者の間でも、これを至高神と同等の神格とみなして、チュヴァシの信仰を多神教のパンテオンとする者から、それらを神とは全く別格の霊とみなして、至高神に基づく一神教とする者まであって、統一した見解は見られない[5]。

こうした中で、本稿ではキレメチ (*kiremet*) とイエレフ (*ierekh*) の二つの精霊を取り上げて、両者に対するチュヴァシ人の信仰に生じた変容が示す特徴について考察する。両者はいずれも至高神より低次に位置付けられる数ある精霊の中の一つだが、19世紀末から20世紀初頭に書かれた史料の中で、とりわけ多くの記述が見出されることで群を抜いている。その記述は程度の違いこそあれ、両者がいずれも人にとり憑いて病いを起こす悪霊として、人々から恐れられていたことを伝えている。しかし、次節以降で詳しく示すように、内容が錯綜し、時には相矛盾する記述を相互に比較しながら考察を進めていくと、人が周囲の環境世界と取り結ぶ諸々の関係において、キレメチとイエレフが互いに極めて対照的な位置を占めるものでありながら、徐々に両者が一つに収束していく様子が伺える。

ただし、ここで留保が必要である。そもそもこのような考察を可能にしているのは、正教会がとりわけ二つの精霊を「異教」撲滅の標的として、それらの記述を多く残したことによるのだとしたら、チュヴァシの数ある精霊の中からこの二つを抽出して論じることは、史料の枠に捕われたままということになる。しかし、本論考の目的は、チュヴァシ人の信仰の全体像を再現することにあるのではなく、あくまで場所とモノについての人々の理解がどのように形成されたかを追うことにある。環境世界との関係のあり方について理解が構築される中で、モノと場所を経由する捉え方は互いに対照的で、両者のせめぎ合いは極めて状況的である。言い換えれば、チュヴァシ人の信仰とは何かではなく、信仰の表れ方がどのように変化したかを捉えようとする本稿の企図に、二つの精霊は格好の事例を与えてくれるのである。

3．聖なる場所の分節化

まず、ロシア正教会がチュヴァシ人のキレメチ信仰をどのように捉えていたかを示す典型的な文章から取り上げてみたい。カザン正教監督管区大主教フィラレートが1829年11月に首都サンクトペテルブルグの聖務会院に宛てて送った報告書に、次のような記述が見出される。「概してチュヴァシ人は、二つの根源的な存在を信じております。

[4] 本稿では原語の綴りをラテン文字表記する際に、原語がチュヴァシ語の場合は斜体で、ロシア語などそれ以外の場合は立体で書くことによって区別する。

[5] チュヴァシの信仰を多神教とする見地は、とりわけソ連末期からその崩壊後の民族復興運動の中で、キリスト教文化圏との差異を確証するものとして積極的に擁護された。例えばニキーチン(Nikitin 1999)は、帝政時代にチュヴァシの詳細な民族誌を残したハンガリー人のメサロシュ(Mészáros 2000 [1909])が、チュヴァシ人の信仰を一神教とみなしていることを厳しく批判している。フザンガイ(Khuzangai 1986)もチュヴァシの信仰を多神教のパンテオンとする前提で議論を行っているが、筆者が2014年10月に氏と面談した際には、それを一神教とする見解を示していた。

一つは、彼らがトラと呼ぶもので、すなわち神、創造主、至福を与えるもの、赦し賜うもの。二つ目はショイタンすなわち悪魔で、彼らの理解するところによれば、トラと同時にありながら悪をもたらすもの、懲罰するものです。神の慈悲を確信しながら、彼らは祈りの言葉の中に主の御名を恭しく思い出しさえするのですが、火を灯したろうそく以外、神には何ら奉献いたしません。ところが、後者の悪魔には、ソルマ・キレメチの名のもとに、様々な動物からなる犠牲を差し出すのです」（Mozharovskii 1880: 153-4）。ロシア正教会は、すでに洗礼を受け、教義にも馴染んでいるはずのチュヴァシ人が、なおも従来の信仰に基づく儀礼を続けているのを見て、それをチュヴァシ人のキレメチに対する忠誠と読み取った。報告書はこう続けている。「この供犠の儀式は、多くの場合、各自の家で行われますが、チュヴァシ人の言葉でキレメチと呼ばれる林の中で行われることもあります。というのも、彼らの間では、キレメチは供犠を行うのに最も適した場所と考えられているからです」（ibid. 154）。

キレメチはもともとイスラームの聖者信仰に端を発し、その奇跡を起こす超自然的な能力を表すアラビア語のカラマト（karāmat）から派生したものと言われる（Akhmet'ianov 1981: 31; Khuzangai 1986: 65）。同様の概念はヴォルガ中流域や中央アジアのみならず、かつてイスラームの影響が及んだ地域に広く見出される。マルセル・モースは呪術に関する初期論考の中で、社会的に共有される呪力の効験を表すマナに匹敵するものとして、マレー人の間で観察されるクラマート（kramât）を挙げている。それは、特定の事物、場所、獣、精霊、人間が潜在的にもつ呪力の作用によって実現されるものだった（モース 1973: 174）[6]。チュヴァシでは、フィラレートの報告書にあるように、特定の場所と結びつけられる精霊がキレメチとされる。たいてい人が日常的に行き来する生活圏内に四から五のキレメチがあり[7]、それぞれに固有の名称がついていた。それらは場所の特徴によって分類することができる。以下に、それらに関する記述の中からいくつかの例をあげてみよう。

a) 森、林：　ロシア人聖職者のN. イワノフは、ヤドリン郡ホジャコヴォ村にあったとされる四つのキレメチをあげている。1.「金のパイプ」（幹に洞のある楡の大木）、2.「美しい白樺」、3. トゥシュマト、4. カマクサリ（ともに神聖視される林）（Ivanov 1905: 1036）。各キレメチはそれぞれに個性を持ち、人間に要求する供物も異なる。チュヴァシ人は家族が病気になったりすると、占い師に相談して、どのキレメチに何を供物として差し出せばよいか託宣を受けた。鬱蒼と木の茂った林や森がキレメチとみなされる例は、他にも多くみられる。現ヤンチコヴォ地区シガリ街道沿いにあったとされるアスラ・イルの森では、七村合同の祈祷儀礼が行われていた（ChKhP 259）[8]。

---

[6] マレーシアのクラマットについては富沢（1984）を参照。

[7] チュヴァシのキレメチが特定の場所であると同時に、そこに住む精霊をも指すことを考えると、「ある」ではなく「いる・おる」という動詞を用いるべき場面も当然ありうる。ここではキレメチの場所性に焦点を当てているため、前者を用いている。日本語で説明する際の制約について、あらためて気づかせてくれた査読者の一人に感謝する。

[8] アスラ・イル（*Asla yr*）は、直訳すれば「大いなる善」のような意味で、この名で呼ばれるキレメチが、チュヴァシ人の住む地域の各地に見られた。

b) 谷： 毎年春に積雪が溶けて流れ去る際に土壌の受ける浸食が、長年積み重なって大きな谷になることがある。現地を歩けばこうした谷間がいたるところに見られるが、耕作に適さず放置され、草木の鬱蒼と生い茂った谷間は、周囲の土地と明確に一線を画している。現バトィレヴォ地区ボリシェチェメン村では、村の西方にある松の茂った谷間がアスラ・イルという名のキレメチとされ、鶏やヤギ、羊などの家畜を使った供犠の儀礼が行われていた（ChKhP 259）。また、帝政末期にチュヴァシの民族誌に関する情報を民間に広く募った N. V. ニコーリスキイのもとに、イワン四世によるカザン征服時の情景を彷彿とさせる次のようなキレメチ発祥伝説が提供されている。昔、カザンで大きな戦争があったとき、カザンから男が逃げてきて、ある谷間に隠れ住んだ。男は空腹になったとき、周囲の人を殺すと脅して食べ物を要求した。人々は彼に食べ物や飲み物を与えた。男はその谷間で死んだが、人々は彼を葬らず、犬が貪り食うにまかせた。以来、この谷間は「カザンのキレメチ谷」と呼ばれ、占い師は相談に来た人に、必要な供物をバザールで買い揃えて谷間に投げると、病気が治ると告げたという（NA ChGIGN, otd. I, t. 176, № 5051）。

c) 山、丘、塚： 地面が深く凹んだ谷間だけでなく、周囲よりも地面が高く盛り上がった塚や小高い丘がキレメチとされることがあった。カザン県の学校監査官で民族誌家でもあるマグニツキイは、ヤドリン郡シュマトヴォ村付近にあったキレメチについて、こう記述している。平たい楕円形をしたその塚は、郡の中で最も標高の高い位置にあり、周囲は 100 歩ほど、高さは 1 サージェン（2.134 メートル）以上ある。塚の北西方向に小さな野原があり、そのへりには白樺の木がまばらに生えている。女たちは毎年新しく織った亜麻布の切れ端を塚やその周りの木に供えて、翌年の亜麻の収穫を祈った（Magnitskii 1884: 161-2）。現モルガウシ地区のヴォルガ対岸には高さ 50 メートルほどの砂地の丘があり、かつてアマクサリ・キレメチと呼ばれていた。人々は様々な願いをこめてその頂上に上り、松の木に供え物をして祈りをささげたという（Eragin 1993）。また、民族誌資料を集めて全 17 巻のチュヴァシ語辞典に編纂した N. I. アシュマーリンの辞典には、次のような歌が収録されている。「高い山のキレメチ、かわいそうに、具合悪くなった／白い山羊を犠牲にすれば、キレメチよくなった／新しい村の娘たち、かわいそうに、具合悪くなった／古い村の若者たちがキスすれば、あれまあよくなった」（Ashmarin 1934: 237）[9]。

d) 湖沼、泉： 現モルガウシ地区モシカカッシ村の山裾の森に泉があり、この泉は怨念を晴らす霊験があるとされていた。憎く思う相手の持ち物の一部を石に結び付けて泉に投げ込むと、キレメチが怒ってその持ち主に病気や災いをもたらすとされた（Magnitskii 1881: 10）。イシャキ村からほど近い森のはずれには「黒い湖」と呼ばれる底なしの深い湖があり、かつて溺死者の出たこの湖はキレメチとして恐れられていた（ChKhP 168）。

e) 中州： 帝政末期に輩出したチュヴァシ人エリートの先駆けである N. M. オホートニコフは、自らの生い立ちの記の中で、チストポリ郡の故郷にあったというウトラス・キレメチについて触れている。それは川の合流する地点の突き出た中州にあり、三方を川

[9] 事例はシンビルスク県ブインスク郡出身のイワン・ユルキンによる提供。チュヴァシのフォークロアでは、脚韻や頭韻を踏んだ軽妙なリズムの歌が多く見られる。全体的な意味は希薄だが、詩の部分的な要素はチュヴァシ人のかつての風俗のあり方をよく表している。

に囲まれた台地に古い白樺の木が立っていた。ここは動乱の昔、無法者のウトラスの屋敷があったとされるところで、彼が死んだ後もその魂は白樺の木の下で生き続けているとして、人々から恐れられていた（Okhotnikov 1920: 26-7）。

f) 橋： マグニツキイがニコーリスキイから得た情報として、「枯れ枝のキレメチ」について伝えている。トラーエヴォ教区にある樫の木と白樺の茂る谷間を少し下ったところに、細い竿を束ねて作った橋があった。その橋の下はかつて盗賊が死体を隠したところで、死体の上から枯れ枝をかけて隠してあったので、その名がついたという（Magnitskii 1884:166-7）。現タタール共和国アクスー地区エシュネ森にある谷間には、真ん中が高くなった橋が架かっており、そこを渡って降りるときに転んだ者は必ず病気になると言われていた（ChKhP 264）。

g) 墓地： 古い打ち捨てられた墓地がキレメチとされることもある。現モルガウシ地区アレクサンドル・ネフスキイ修道院に隣接するカルシュラフの森には、かつてサルトヴァン・キレメチという、よく名の知られたキレメチがあった。ゼムリャニツキイによると、そこには大きな古い墓地があったという（Zemlianitskii 1904: 1555）。また、チェボクサルィ郡プルマス村では、古い妖術師の墓がキレメチとされていた（Vasil'ev 1904: 242）。

これらの事例を見渡して気づくことは、キレメチがいずれも特定の場所と強い結びつきを持っていることである。帝政末期の聖職者や民族誌家に情報を提供したチュヴァシ人は、キレメチのことを説明する際に、よく「～の場所」（*vyran*）という言葉を使っていた。ロシア人民族誌家たちはそれらを総称して、森の中の開けた空き地のように、周囲とは異なる状態にある場所を指すロシア語の urochishche という語を当てている。まさに自然界の境界を表すのにふさわしく、それは生活圏と野生、生と死、自己と他者の間に見出される空間である。

場所とキレメチをつなぐ結び目は、決して帝政末期になって現れた比較的新しい現象というわけではなく、そこからさらに時代をさかのぼった過去から受け継がれてきたものと推測される。古い史料は、自然界の地形でも過去の遺物でもなく、人為的な境界によって明確に区切られた場所がキレメチとされていたことを伝えている。上述のニコーリスキイは、かつてシンビルスク県で務めた測量士が 1783 年に残した古い記述を、過去のチュヴァシ人の様子を伝える貴重な資料として学会誌に載せた。それによると、チェメニ・キレメチと呼ばれる場所は、東西 40～60 サージェン、南北 30～50 サージェン（1 サージェンは約 2 メートル）の敷地が柵で囲まれていて、その西側に入り口の扉があった。中に入って右側、柵から 1 サージェンほど東よりに、三方を囲んだだけで東側には壁のない小屋が立っていて、中に供犠台があった。この小屋の中で馬や羊などの動物が供犠にかけられ、解体して調理されたうえで、儀礼に参加する人たち全員で食された（Mil'kovich 1906: 56）。また、現タタルスタン共和国ヌルラト地区の情報提供者は、かつて山上に柵をめぐらした「神聖な場所」があったことを伝えている。それは、一方の端から他方の端が見えないほど広いもので、儀礼のときだけ扉を開けてそこに入ることが許されていたという（ChKhP 266）。マグニツキイの著書『チュヴァシ在来信仰解説資料』にも柵で囲まれた空間についての記述がある。やはり山の上に、高さ 1 サージ

ェンの柵で３デシャチナ（約３ヘクタール）ほどの土地が囲まれていたというから、かなり広大なものである。中に机といすがあって、一年に一度人々が集まって、そこで動物の供犠を行っていた（Magnitskii 1881: 7-8）[10]。

こうした公認のキレメチの場所を管理するための職能者も存在していた。キレメチ守（*kiremet pakhakan*）は、この場所を掃き清めて管理するだけでなく、儀礼に参加する村人を統括して供犠獣を買うためのお金を集めたり、祈祷を唱えたりもした（Gruzdev 1920: 76）[11]。そもそもチュヴァシ在来の信仰においては、聖職者や神官、シャーマンに当たるような、いわゆる宗教的職能者が存在しない中で、このキレメチ守が聖と俗の間を取り持つ役割を果たしていたと言える。

このように、キレメチと結び付けられる場所は、不可視の霊の宿る場所として、人為的ないし自然の境界によって生活圏と区別され、その境界を侵犯した者には病気などの災いが降りかかるとされた。逆に、人が病気になると、占い師たちはその人がいつか気付かぬうちにその境界を犯したことが原因だとして、キレメチを鎮めるために供物を捧げるよう諭したのである。キレメチはまさに、意味されるものに対する「意味するものの過剰」として、常に潜在的な力を蓄える源だった（レヴィ＝ストロース 1973: 41）。言い換えれば、チュヴァシのキレメチの周囲で生じていたのは、まさに外に締め出すことによる包含である。つまり、特定の場所を占めるキレメチを生活圏から締め出すことによって、病気のような人間に降りかかる不条理を、理解の圏内に取り込もうとするものだった。ソ連崩壊後、民族文化の復興を推し進めるグループの中では、かつてキレメチとみなされていた場所を「聖地化」しようとする運動が見られたが、そこではすでに、人間社会の境界をなす場所でかつてのキレメチが果たしていた機能は失われている（Vovina 2002: 58）。

４．捧げられるモノたち

特定の場所と結びついた不可視のキレメチと、あらゆる点で大きく対照をなしているのが、本論で取り上げるもう一つの精霊、イエレフ(*ierekh*)（ロシア語ではイリフ : irikh）である。帝政末期の民族誌的記述では、このイエレフについても比較的多くの紙幅が費やされている。とりわけロシア正教の聖職者は、キレメチと並んでこのイエレフを積極的に排斥しようとした。チュヴァシ人の教区教会で５年間司祭を務めたアレクセエフスキイ神父の指南書は、その理由をよく表している。指南書は、新しく教区に赴任する新米の聖職者に対して、次のように語りかける。「あなたがたが森を行けば、ヨムジ（占い師）がキレメチに供犠を行っている村に出くわし、つい最近まで人々が集まって盛大な儀礼が行われた跡を見出すだろう。また野や牧場を歩けば、荒く削った人形の形をした偶像など、かつての異教時代から今なおチュヴァシ人の間で残る迷信の対象が見つかるだろう」（Alekseevskii 1868: 364）。アレクセエフスキイ神父を初めとする教会関係

[10] ヴォルガ川の支流をなすカマ川沿岸のウドムルト人の間でも、かつて同様に柵で囲まれた林が聖域とされていたという記録がある（Sadikov 2008: 107）。

[11] キレメチ守については、次の資料でも確認できる。ヤドリン郡セシメル村の事例（NA ChGIGN, t. 151, № 4608）；現タタルスタン共和国アクスー地区の事例（ChKhP 266）。

人型のイエレフ（ロシア民族学博物館所蔵、サンクトペテルブルグ）
出典：Dzeniskevich 1972: 222.

者が「偶像」として排斥しようとしたものこそ、チュヴァシ人の間でイエレフとされるものに他ならない。

実際、イエレフはチュヴァシ人の信仰する精霊の中でも、とりわけモノとの結びつきが強い。アナトリ（下流チュヴァシ）では、それは木の骨組みに白や赤の布を巻いて作った人の形をしたもので、様々な供物と一緒に樹皮製の籠に入れて、風呂場や納屋、家畜小屋の天井など、家の中の人目につかないところに置かれた（Dzeniskevich 1972: 227）。一方ヴィリヤル（上流チュヴァシ）では、人の形をしたものが無く、ただ様々な捧げものだけが樹皮の籠に入れられて、目立たぬ場所に吊るされた。こうしたモノたち、特に人を模した像は、教会関係者のイメージする異教徒たちの「フェティッシュ」と重ねられ、動物の供犠とともに、真っ先に排斥されるべき標的とされたのである[12]。

タタール語やヤクート語など、他のチュルク語系の言語と比較しながらいくつかのチュヴァシ語の語源的解明を試みた N. I. ゾロトニツキイによると、イエレフはチュヴァシ語の「送る」という動詞 *iar* と語根を共有しており、「捧げること」あるいは「捧げもの」が語源となっている（Zolotnitskii 1875: 150-1）。この語源が示す通り、イエレフに対する供物は、イエレフそのものの特徴を大きく示している。マグニツキイは、イエレフに関する民族誌の記述や、教会関係者による報告を整理するのに一つの論文を費や

[12] イエレフをフェティッシュとする見方については、例えば Zemlianitskii（1909: 1273）に明確に表されている。

しているが、その中ではイエレフに対する供物として、模造銀貨、レピョーシカ、キセーリ、糸、毛髪、爪、鳥の羽毛や骨、布片、ナナカマドの枝等、こまごまとした雑多なものがあげられている（Magnitskii 1891: 6）[13]。この中で、多くの報告に共通してみられる模造銀貨は、火にかけて溶かした鉛か錫を斧や鎌の側面で受けて作ったもので、中央に空けた穴に赤い糸を通して籠に掛けて置くというものである（Magnitskii 1891: 6, NA ChGIGN, otd. I, t. 179, № 5135）。人の形をした像といい、模造銀貨をはじめとする供物といい、イエレフには可視的で物質的なモノとしての属性が際立っている。

目に見えそれと分かるモノの特徴は、イエレフそれ自体に見いだされるだけではない。チュヴァシ人は皮膚の発疹や炎症を起こした傷、眼病など、体の表面にできる病気や怪我がイエレフによってもたらされるとみなした。これらの症状が体に現れると、先にあげたような供物をイエレフの籠に供えて、治癒祈願をするのである（Ivanov 1895: 633, Okhotnikov 1920: 24-5）。キレメチが死を連想させる漠然とした不安と関連していたことと比較すると、イエレフが連想させる作用は極めて身体的な次元にある。

教会側からすれば、イエレフはキレメチと同等に排除すべき対象であったが、チュヴァシ人から見れば、イエレフは精霊の中でもヒエラルキーの上ではずっと低次に置かれるものだった。イエレフが原因とされる症状は、人間にとって生死に関わるほど深刻なものではないし、それに対する供物も高価な犠牲を伴うものではない。チュヴァシ人聖職者レケエフなどは、次のように半ば侮蔑的な評価を下している。「最も弱小な精霊、哀れなイエレフへのお供えは、たったのキセーリかレピョーシカだけで十分で、バター入りの粥さえ必要でない。お金を供える代わりに、鉛か錫の小盤に赤い糸を通して、まるで馬鹿にするみたいに掛けてごまかしている。チュヴァシ人の理解するところでは、それでもイエレフはとても満足しているというのだ」（Rekeev 1897: 51）。

ただし、レケエフは模造銀貨を正規のお金の代用品と見ている点で誤解している。民族学者アキーモヴァは、サラトフ地方のチュヴァシ人のイエレフ信仰について著した論文の中で、婚礼を済ませた女性がこの模造銀貨と一緒に、既婚女性の身に着ける装飾品をイエレフに供えていたことを記している（Akimova 1932: 28）。一般的に、チュヴァシを含むヴォルガ中流域の諸民族の間では、既婚女性の正装として、銀貨を密に並べて縫い付けたきらびやかな胸飾りや頭飾りが身に着けられる。イエレフへの供物として捧げられる模造銀貨は、実はこの既婚女性の装飾を象ったものと考えられる。その証拠に、帝政末期にメサロシュがチュヴァシで収集したイエレフへの祈祷文は、次のようなものだった。「イエレフ・アガイ、赦したまえ、受け取りたまえ／あなたにキセーリを捧げます／レピョーシカも捧げます／お金も掛けてあげます、どうかお赦しを」（Mészáros 2000[1909]: 34）。原文ではキセーリやレピョーシカについては「捧げる」を意味する一人称の動詞 *parap* が使われているのに対し、お金は「掛ける」という動詞 *shakatap* が使われている。「捧げる」のではなく「掛ける」お金は、流通する貨幣というよりも装飾品を表すものと読み取るべきだろう。さらに、ニコーリスキイの情報提供者で、ヤドリン郡シニアルディシュ村の農民は、このことをもっとはっきりと証言している。そこでは、模造銀貨をイエレフに供えるときに唱えられたという呪文が、次のように伝えら

[13] レピョーシカは、小麦粉の生地に酵母を入れずに焼いた堅焼きパン。キセーリは小麦粉をお湯で長時間煮込んだゼリー状のもの。

れていた。「スルバンシャッキを掛けてあげましょう。絹と糸とできれいに飾ってあげましょう」（NA ChGIGN, otd. I, t. 179, n. 5135）[14]。

供物の模造銀貨から垣間見られるイエレフと女性の結びつきは、他の点でも多く見出される。例えば、先ほど挙げたメサロシュの引く例で、イエレフに与えられていた呼称アガイ（*akai*） とは、チュヴァシ語で姉を指す言葉である。他にも、伯母（父母の姉）（*manakka*）や伯父（父の兄）の妻（*kinemei*）といった親族内の女性を指す名称で呼ばれることが多かった（Ashmarin 1930: 141）。面と向かって「イエレフ」と呼ぶことを憚って、追従をこめて「奥様」（*pike*） と呼ばれることもあった（Akimova 1932: 23）。このことは、女性の名のついたキレメチが存在しなかったことと明らかな対照をなしている[15]。またアキーモヴァによると、サラトフ地方のチュヴァシ人は、娘が嫁に行くときに必ずイエレフを作って持たせたという（Akimova 1932: 25）。このことから、親族の垣根を越えて娘が嫁入りするときに、出自親族の守護霊として持参したイエレフの姿が浮かび上がる。一方で、ヴィリヤル（上流チュヴァシ）の間では、イエレフのモデルを年老いた未婚女性とする説があった（Ashmarin 2003 [1923]: 251, NA ChGIGN, otd. I, t. 150, № 4579; otd. I, t. 154, № 4643）。いずれにしても、イエレフは親族の境界に立たされる女性の不安定な状況を体現していると言えるだろう。

チュヴァシの冠婚葬祭にまつわる規約について詳細な民族誌を残したチュヴァシ人聖職者プロコピエフによると、婚礼時に嫁の持参した家畜のうち、その畜力や乳製品、食肉などは家族で利用されるが、家畜が産んだ子、毛、羽毛などは、すべて嫁の不可侵の所有とみなされた（Prokop'ev 1903: 46）。このことから、上述のイエレフに供えられた雑多なモノと女性の結び目が、徐々に明らかとなる。毛髪や爪はイエレフによって守護される女性の身体の一部、鳥の羽毛や骨はその所有物の一部、布片はその生産物の一部だった。こまごまとした雑多なモノたちに埋められて、農家の納屋の天井裏にひっそりと掛けられていた樹皮製の籠は、まさにその家に嫁入りした女性にとって聖域と呼べるものだった。村や地域にとって意味ある領域が特定の場所に具現したものがキレメチだったとすると、イエレフは女性個人にとって特別な領域が、形あるモノに具現したものだったのである。

５．モノと場所の振幅

帝政末期のチュヴァシにおいて、特に女性たちの聖域をなすものだったイエレフは、ロシア正教会の目には異教のフェティッシュと映るものだった。聖職者たちは、時には強引な捜索を行って、隣人の目にもつかないような農家の納屋や天井裏から、次々とイエレフを「発見」し処分していく。

サマーラ県ブグルスラン郡の D 神父は、教区料の徴収に立ち寄った際、あるチュヴァシ人の家の納屋から人の形をした木製のイエレフを見つけた。D 神父はその場で焼き捨てるように言うが、チュヴァシ人はそれに同意せず、そのことを口に出すことすら怖

[14] スルバンシャッキはヴィリヤル（上流チュヴァシ）の既婚女性が身に着ける銀貨の装飾が施された胸飾りのこと。
[15] マグニツキイは、チュヴァシで女性の名のついたキレメチを見たことがないと断言している（Magnitskii 1919: 231）。

がっていた。しかし最後には、補祭の強い求めに応じて、偶像を竈の中に投げ込んだ（Ivanov 1895: 634）。同じくサマーラ県の聖歌読誦僧は、イエレフ除去の場面に居合わせたときの様子を克明にニコーリスキイに伝えている。「全身法衣で十字架を手にした司祭は、農家のベンチによじ登り、屋根から下げられた小さな樹皮製の籠をもぎ取って、周りで見守る私たちに見せた。イエレフを取り除くとき、女たちが何やら泣き喚いた（言葉は不明）。何が彼女たちをそうさせたのかは分からない。イエレフを破壊することに対する恐怖だろうか、あるいはその中に入っているものに責任を負うことへの恐怖だろうか。だが、その責任なら司祭に負わせることだってできるではないか。そうする間に、司祭は取り除いた籠を恭しく運んで川に沈めた」（NA ChGIGN, otd. I, t. 215, № 5665）。

先に触れたように、イエレフ信仰のあり方には地域差があった。人型の像を持つアナトリ（下流チュヴァシ）のイエレフと、像を持たないヴィリヤル（上流チュヴァシ）のそれの違いは明らかである。当事者には目に見え形あるものとして祀られるモノではあっても、決して外部には開かれないはずだったイエレフが、こうして露顕されることによって、徐々にその物質性を失っていったものと思われる。アキーモヴァは、ヴォルガ下流に位置するサラトフ県のチュヴァシ人と比較して、上流に位置するカザン県で見られるイエレフ信仰の特徴をいくつかあげている。それによると、カザン県ではイエレフがかつて担っていた母系親族のつながりを保つ役割を失い、単一家族の守護霊にとどまっていること、事例が断片的で統一性がなく、互いに矛盾する点が多いこと、また病気や災厄を送りつける悪霊として捉えられることが指摘されている（Akimova 1932: 29）。私たちはアキーモヴァの指摘にこう付け足すことができる。イエレフ信仰のあり方が統一性を失って、従来モノが担っていた領域が失われるにつれて、今度は場所が現れてくるのである。

イエレフについての民族誌的記述や、教会関係者による一連の報告事例を集成する中で、マグニツキイは、チェボクサルィに近いアバシェヴォ村から寄せられた事例についてはどのように整理すればよいか分からず、最後に付け足すような形で置いている。それは、誰かに恨みを果たしたいと思ったとき、憎いと思う相手のことを念じながら模造銀貨（イエレフ）を折り曲げ、所定の場所に投げるというものだった（Magnitskii 1891: 10）。同様の証言は他にいくつも見出されるが、その中で多く使われているのが、あのキレメチを説明する時に使われていたのと同じ、「〜の場所」（*vyran*）という言葉なのである。ヤンチコヴォのヤキジェ・シェメンの庭に大きな楡の木があった。その楡の木の下に「イエレフの場所」があった。もしそこで用を足すと、吹き出物が出ると言われていた（ChKhP 265）。現ヴルナール地区ボリシェヤウシ村には「イエレフを投げる場所」とされる木の根元があった（Ashmarin 1930: 144）。モルガウシ地区には、現在でもイエレフカッシという名の村がある。筆者は 2005 年に現地を調査した際、この村で生まれ育ったという当時 88 歳（1917 年生まれ）の老人に村名の由来について尋ねた。彼の答えは、自分が物心ついた頃にはもうそのような習慣はなかったのでよく知らないが、昔村はずれに「イエレフの場所」があったと聞いている、というものだった[16]。いずれの場合もイエレフは、もはや人型の像ばかりか、樹皮で編んだ籠すら姿を消してい

[16] 筆者による聞き取り。2005 年 9 月 26 日、シニヤルオットーチェヴォ村。

る。モノとしての物質性を失ったイエレフは、失われたものとは無関係の場所が与えられ、限りなくキレメチと区別つけにくいものになっている。

では、教会はそのキレメチに対してどう接していたかというと、イエレフのようにただそれを消滅させてしまうのではなく、その有効性を積極的に利用しようとした。ニコーリスキイが指摘しているように、新しい教会はあえてキレメチの場所に建てられることが多かった（Nikol'skii 1911: 375）[17]。そうすることで、教会の前ではキレメチが無力であることをチュヴァシ人たちに思い知らせることができる。このことは同時に、キレメチが持っていた場所の効力を教会に充当することにもなった。教会がキレメチから充当しようとしたものは、ただ場所だけにとどまらず、時にはモノにまで及ぶことがあった。マグニツキイは、シュマトヴォ村の教会を建てる際に、近くのキレメチから掘り出した石灰岩が土台に使われたことを記録している（Magnitskii 1884: 164）。トガエフ村の教会のように、キレメチに生えていた木が建築資材として用いられることもあった（Magnitskii 1881: 224）。ここで注目すべきは、キレメチは本来不可視の霊力を持つ場所とみなされていたのに対し、教会はそれを目に見え、形を持つモノに変えた上で、充当しているという点である。

実際、チュヴァシのキレメチ信仰に比べて、教会は具体的で可視的なモノに、はるかに大きく重点を置いている。例えば聖像画は、ただ聖なるもののイメージとしてだけでなく、表面と重量を持つ物質的な存在として、チュヴァシ人の前に現れるべきものだった。各地に残されている聖像画出現の奇跡譚は、モノに重点を置く教会の志向を汲んだものとして読み取れる。それはこのような具合である。1777 年、コジモデミヤンスク郡ユンガヤドリン村のチュヴァシ人が畑を耕していると、土の中に何やら人の様相をした半ヴェルショーク（約２センチ強）四方の黒い石を見つけた。その後この石の表面に聖ニコライの肖像が「顕現」した（Mikhailov 2004a [1852]: 47）。1751 年にはイシャキ村で、やはり黒い石の片面に聖ミハイルと聖ワシーリイ、もう片面に聖ニコライの描かれたイコンが、チュヴァシ人の畑から「顕現」している。イコンは、その後村に建てられた教会に納められ、19 世紀には、聖ニコライの祝日になると一日で何千人ものチュヴァシ人が参拝に押し寄せるようになっていた。当時の様子を記録した文筆家ミハイロフによると、本堂と鐘楼、石造りの回廊を持つ教会の入り口横には、人間の等身大で聖ワシーリイとイオアン・ダマスキンの聖像画が描かれていたという（Mikhailov 2004b [1857]）。

興味深いことに、教会の掲げる具体的で可視的な像は、チュヴァシ人のキレメチに対する理解にも反映されるようになる。従来不可視の霊を宿す場所とみなされていたはずのキレメチが、身体を与えられて人格化され、まるで畑の中にイコンが顕現するように、チュヴァシ人の意識に現れ始めるのである。聖職者ワシーリエフは、チュヴァシ人やマリ人が、ロシア人の姿に身体化されたキレメチのイメージを抱いていたことを指摘している（Vasil'ev 1904: 243）。カザン大学で教鞭をとる学者のスボーエフは、10 頭立ての黒光りする馬車で疾走するキレメチを見たという御者の語り口を克明に記録している。御者が確かにこの目で見たというキレメチは、赤いカフタンを着て鼻が長く、大きな髭

[17] 例えば、上述のコジモデミヤンスク郡カルシュラフの森にアレクサンドル・ネフスキイ修道院と附属の教会が建てられたのは、その森にあったサルトヴァン・キレメチのすぐそばだった（Zemlianitskii 1904）。

をはやしていて、頭にのせた赤い帽子から山羊の角が突き出ていた（Sboev 1856: 121）。現モルガウシ地区のある司祭の記録によると、シャルモシュカッシ村の牧草地にキレメチ谷と呼ばれる谷があり、そこに架けられた橋の近くに、かつてキレメチを象った木の像が立っていた。像には角のようなものがあり、人々はそれに服を着せ、白い布や飲食物を供えて拝んでいたという（ChKhP 276-7）[18]。

さらに指摘されるべきは、こうしたキレメチへの参拝が、他人から隠蔽すべきものとみなされていたことである。N. イワノフによると、チュヴァシ人はキレメチに拝みに行く途中で人に出会うと、その効力が失われるとみなしていた。通常、キレメチの参拝には供物の準備など多くの犠牲を伴うものだったため、道中で人（特にロシア人）と出会うことは極端に嫌がられたという（Ivanov 1905: 1037）。チュヴァシ人の参拝が帯びる隠匿性については、キレメチが教会に置き換えられても同じことが生じている。マグニツキイは、チュヴァシ人がしばしば家の近くの教会に通うよりも、何 10 キロも離れた小さな礼拝堂に通うことを好んだり、早朝や深夜に礼拝しようとしたりする者が多いことをあげているが、こうしたことはまさに、チュヴァシ人が礼拝を秘密にすべきものとしていたことを示している（Magnitskii 1881: 224）。キリスト教の力でモノの領域が露顕されることによって、チュヴァシ人の間では、外部に閉ざされ隠蔽されるべき領域が生まれていたのである。

６．不分明地帯の営み

帝政末期のチュヴァシで生じていた、キレメチとイエレフに対する信仰の変化を追う中で、私たちが気づかされるのは、モノと場所の間に不分明な余地が開いているということである。チュヴァシ人の在来信仰が正教会によって力ずくで排除されようとしていた時、その実態においては、場所とモノ、可視のものと不可視のもの、露顕と隠匿、自然と人為といった対をなす二項が、それぞれ立ち代り現れることで、一つの配置をめぐるせめぎ合いの状況が作り出されていた。在来の信仰世界と正教会とでは、聖俗の宗教的グラデーションを帯びることよりも、むしろこれら二項間の配置をめぐるせめぎ合いが生じていたという点で、互いに類似している。チュヴァシの占い師は依頼者に対して、病気の原因を場所の不可視の霊としてのキレメチや、可視的なモノとしてのイエレフに特定化し、そこへ秘密裏にお参りに行くことで事態の改善策を示した。教会は、もとよりキレメチの不可視の作用を認めるわけもなく、キレメチとイエレフをともに可視的なモノとした上で、その露顕したものを排除または充当することで、チュヴァシ人を自らの教義に取り込もうとした。いずれも、聖なるものが事態の方向付けを決めるというよりも、対立する二項が相手を包含することと排除することの相半ばする不安定な同時性に、聖性が付与されている[19]。

二つの精霊に対する信仰に生じた変化は、それぞれ固有の状況を生み出していた。特

[18] この場合、谷や橋といった場所の領域と、キレメチの木像というモノの領域の入り混じった状態が作り出されている。

[19] アガンベンは、古代ローマ法で「ホモ・サケル」と呼ばれていた罪人の考察を通して、聖なるものが人知による営為でも所与の自然でもなく、両者が包含し合い排除し合うことで互いを構成する不分明地帯に現れることを指摘している（アガンベン 2007）。

定の場所と結び付く不可視の霊とされるキレメチが、身体化され可視化されるモノへと姿を変えていったのに対し、もともと身体的で可視的な形あるモノと関わりの深いイエレフが、特定の場所とつながりのある不可視のものとして捉えられるようになった。チュヴァシ在来の信仰世界とロシア正教会の出会う場で、モノと場所が新たに分節され、配置し直されることで、特異な捻れが生じている。

このように、モノと場所が絶えず再分節されるという現象は、ハイデガーの哲学にはあまりなじまないことかもしれない。冒頭でとりあげたのとほぼ同時期に行われた講演「建てる・住まう・考える」でも、彼はモノと場所を決して分離することのない一体として捉えている。その中で彼は、具体的に橋を例にとりながら、人間が橋を架けることによって、橋そのものを通して場所が成立すると述べている。場所とは人が自然の中で生きることができるようにするための守りであり、モノは様々な空間を受け容れる場所である。つまり、モノと場所は表裏一体で、互いに齟齬が生じる余地はない（ハイデッガー 2008）。

しかし、本稿を通じてみてきたチュヴァシの事例は、モノと場所の固定的な関係とは異なる状況を示している。そこでは、ハイデッガー的な意味で住まうことを目的とする場所の領域と、「生きてゆくための地上的足がかり」（箭内 2009: 308）としてのモノの領域とがせめぎ合い、双方の間で分離と再接合が繰り返される状況が観察される。モノと場所は所与の一体として「聖なるもの」の領域に閉じ込められてあるわけではなく、モノと場所の間にあいた不分明な余地をめぐって、絶えず実践的で政治的な位置取りの営みが続けられている。

参照文献

日本語文献

アガンベン，ジョルジョ
2007　『ホモ・サケル―主権権力と剝き出しの生』高桑和巳訳、以文社。
植島啓司
2000　『聖地の想像力―なぜ人は聖地をめざすのか』、集英社新書。
片桐保昭
2013　『名付けえぬ風景をめざして―ランドスケープデザインの文化人類学』、北海道大学出版会。
河合洋尚
2013　『景観人類学の課題―中国広州における都市環境の表象と再生』、風響社。
田中雅一編
2009　『フェティシズム研究 1　フェティシズム論の系譜と展望』、京都大学出版会。
富沢寿勇
1984　「クラマットと呪術師」『社会人類学年報』第 10 巻: 137-152。
ハイデッガー，マルティン
1984　「物」『人類の知的遺産 75 ハイデッガー』茅野良男訳: 212-232、講談社

2008　『ハイデッガーの建築論―建てる・住まう・考える』中村貴志訳・編、中央公論美術出版。

モース M.

1973　『社会学と人類学Ⅰ』有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳、弘文堂。

箭内匡

2009　「事物との濃密で幻想的な関係―存在論的テリトリー論に向けて」田中雅一編『フェティシズム研究１　フェティシズム論の系譜と展望』京都大学出版会、295-317 頁。

レヴィ＝ストロース，クロード

1973　「マルセル・モース論文集への序文」、M.モース『社会学と人類学Ⅰ』有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳、弘文堂。

ロシア語文献

〈省略表記〉

ChKhP : *Chavash khalakh pultarulakhe. Tavralakh khalapesem*. Cheboksary, 2013.

IKE : Izvestiia po Kazanskoi Eparkhii.

IOAIE : Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom kazanskom universitete.

NA ChGIGN : Nauchnyi arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnykh nauk.

〈文献〉

Akhmet'ianov, R. G.

1981　*Obshchaia leksika dukhovnoi kul'tury narodov Srednego Povolzh'ia*. Moscow.

Akimova, T. M.

1932　"Materialy po kur'tu ierekha u saratovskikh chuvash," *Sbornik Nizhnevolzhskogo kraevogo muzeia*. Saratov:18-30.

Alekseevskii, A.

1868　"Sluchai iz praktiki prikhodskogo sviashchennika u chuvash," *IKE*. 13:364-68.

Ashmarin, N. I.

1930　*Slovary chuvashskogo iazyka*. V. Cheboksary.

1934　*Slovary chuvashskogo iazyka*. VI. Cheboksary.

2003 [1923]　"Vvedenie v kurs chuvashskoi narodnoi slovesnosti," Ashmarin N.I. *Chuvashskaia narodnaia slovesnost'*. Cheboksary:216-323.

Busygin, E. P.

1966　*Russkoe sel'skoe naselenie Srednego Povolzh'ia: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie material'noi kul'tury (seredina XIX - nach. XX vv)*. Kazan.

Dzeniskevich, G. I.

1972　"O kul'te «ierekha» v Chuvashii," *Iz kul'turnogo naslediia narodov Rossii. Sbornik MAE*. 28: 221-236.

Eragin, E. E.

1993　"Amaksar," *Senteru ialave*. 13 May 1993.

Gruzdev, V. F.

1920　"Narodnaia meditsina chuvash," *IOAIE*. 30 (1):75-80.

Ivanov, A. S.

1895　"Chuvashskii irikh," *Strannik* (St.Petersburg). 1:633-34.

Ivanov, N.

1905　"Iz iazycheskogo religioznogo kul'ta chuvash derevni Khodiakovoi, Iadrinskogo uezda," *IKE*. 34:1031-37.

Khuzangai, A. P.

1986　"Znachenie kul'turno-istoricheskogo konteksta pri etimologizatsii chuvashskikh teonimov (Kiremet')," M. I. Skvortsov, ed., *Sbornik statei. Problemy sostavleniia etimologicheskogo slovaria otdel'nogo iazyka*. Cheboksary:56-70.

Magnitskii, V. K.

1881　*Materialy k ob"iasneniiu staroi chuvashskoi very*. Kazan.

1884　"Iz poezdki v selo Shumatovo, Iadrinskogo uezda Kazanskoi gubernii," *IOAIE*. 3 (1880-1882):160-179.

1891　"Ob irikhakh u chuvash," *IOAIE*. 9 (1):1-13.

1919　"Shkol'noe obrazovanie i nekotorye cherty religiozno-nravstvennoi zhizni chuvash Iadrinskogo uezda (po arkhivnym dokumentam)," *IOAIE*. 30 (2):211-39.

Mésáros, G.

2000[1909]　*Sbornik chuvashskogo fol'klora. Tom 1. Pamiatniki staroi chuvashskoi very*. Cheboksary.

Mikhailov, S. M.

2004a[1852]　"Opisanie obreteniia ikony sviatitelia i chudotvortsa Nikolaia v dachakh derevni Iungi-iadrinoi, Koz'modem'ianskogo uezda v 1777 godu," *Spiridon Mikhailov: Sobranie sochinenii*. Cheboksary:44-50.

2004b [1857]　"Selo Ishaki v Koz'modem'ianskom uezde," *Mikhailov, Sobranie sochinenii*. Cheboksary:186-199.

Mil'kovich, K. S.

1906　"Byt i verovaniia chuvash Simbirskoi gubernii (Iz zapisok uezdnogo zemlemera Mil'kovicha 1783 g.)," *IOAIE*. 22 (1):34-67.

Mozharovskii, A.

1880　*Izlozhenie khoda missionerskogo dela: po prosveshcheniiu kazanskikh inorotsev s 1552 po 1867 goda*. Moscow.

Nikitin, V. P.

1999　"Tabuirovannyi panteon chuvashskoi religii," *Probremy natsional'nogo v razvitii chuvashskogo naroda.* Cheboksary:248-259.

Nikolaev, G. A.
1990 "Sel'skoe narodnaselenie Kazanskoi i Simbirskoi gubernii v kontse XIX - nachale XX vekov," *Sostav i polozhenie naseleniia chuvashei v XVIII nachale XX vekov*. Cheboksary :74-96.
Nikol'skii, N. V.
1911 "Etnograficheskie zametki o chuvashakh Koz'modem'ianskogo uezda Kazanskoi gubernii," *IOAIE*. 27 (4):368-384.
2008 [1912] "Naibolee vazhnye statisticheskie svedeniia ob inorodtsakh Vostochnoi Rossii i Zapadnoi Sibiri, podverzhennykh vliianiiu islama," N. V. Nikol'skii, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, III. Cheboksary:362-67.
Okhotnikov, N. M.
1920 "Zapiski chuvashina o svoem vospitanii (1888 god)," *IOAIE*. 31 (1):19-48.
Prokop'ev K.
1903 *Brak u chuvash*. Kazan.
Rekeev, A.
1897 "Iz chuvashskikh predanii i verovanii," *IKE*. 2:49-52.
Sadikov, R. R.
2008 "Kul't luda/keremeta u zakamskikh udmurtov," *Etnograficheskoe obozrenie*. 4:102-114.
Sboev, V. A.
1856 *Issledovaniia ob inorodtsakh Kazanskoi gubernii*. Kazan.
Vasil'ev, M. G.
1904 "O kiremetiakh u chuvashei i cheremis," *IKE*. 8:237-267.
Vovina, O. P.
2002 "Chuvashskaia kiremet': traditsii i simvoly v osvoenii sakral'nogo prostranstva," *Etnograficheskoe obozrenie*. 4:39-65.
Zemlianitski, T. A.
1904 "Monastyr' «Karashlakh» i kiremet' «Sar-tavan»," *IKE*. 45:1555-57.
1909 "Chuvash (Nekotorye istoricheskie dannye o chuvashakh voobshche i v chastnosti Koz'modem'ianskogo uezda, v sviazi s voprosom o khristianskom prosveshchenii ikh," *IKE*. 44:1270-77.
Zolotnitskii, N. I.
1875 *Kornevoi chuvashsko-russkoi slovar', sravnennyi s iazykami i narechiiami raznykh narodov tiurkskogo, finskogo i drugikh plemen*. Kazan.

Teritorialization of Thing and Place: Topology of Faith among the Chuvash

Goto MASANORI
Hokkaido University Slavic-Eurasian Research Center

The relations between thing and place have been ones of major topics of philosophy. The problems do not remain in targets of abstract thought, but are closely related with actual phenomena. For example, worship of a sacred place is quite often based on awe of concrete things as a stone or water existing there. The two elements of thing and place, however, are usually considered either in a synthetic or in a semiotic way; they are taken in a bundle making up the existent as a whole, in the former, or a thing is taken as the sign of a place, in the latter. In both cases the relations between place and thing are congealed and inflexible. In reality, however, relations between the two elements are not unilateral but bilateral. Their configuration is changing every time according to the political situations of those who concerned.

In order to ascertain the above thesis, this paper focuses especially on the change of the pre-Christian faith of the Chuvash in two spirits, *kiremet* and *ierekh*. Both were considered as evil spirits which can harm persons, and thus, they both were feared by the Chuvash. At the same time, they are contrasting each other considerably in many points. *Kiremet* was considered as an invisible spirit, exclusively male, and was associated with particular places, such as grove or ravine. *Ierekh*, on the other hand, was mostly connected with female, and it had visible attribute of material things as doll-like figure and offerings to it. A close investigation shows that the Chuvash faith in the contrastive two spirits drew a bizarre twist of change under the influence of the Russian Orthodox Church. In consequence of the change, *kiremet* was transformed into a spirit embodied in visible things, and *ierekh* into an invisible spirit tied with particular places. The case of the transformation of the Chuvash faith illustrates that there is an undivided zone between place and thing, and that configuration of the two is reallocated repeatedly on the occasion of occurrence of new relations with others.