HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	シベリアの諸民族 : 歴史と文化 : シベリアの古代および現代文化におけるクマ
Author(s)	ゲムエフ, I. N.; アレクセーエフ, N. A.; アクチャブリスカヤ, I. V. 他
Description	堀越しげ子, 桝本哲(訳)
Citation	北海道大学総合博物館研究報告, 4, 153-272
Issue Date	2008-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34692
Type	departmental bulletin paper
File Information	museum-4-153.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ロシア科学アカデミー
シベリア支部
考古学民族学研究所

シベリアの諸民族：歴史と文化

シベリアの古代および現代文化におけるクマ

編集責任
歴史学博士　I. N. ゲムエフ，N. A. アレクセーエフ
歴史学修士　I. V. アクチャブリスカヤ

ノヴォシビルスク
ロシア科学アカデミーシベリア支部考古学民族学研究所出版所
2000 年

BBK 63.5(2)
H30

ロシア科学アカデミー考古学民族学研究所教授会出版認可
歴史学修士 A.V. シャポヴァロフ審査

ロシア人文科学基金（RGNF）
プロジェクト第 98-01-1369 号の財政支援により出版

執筆者

N. A. アレクセーエフ，A. A. バドマエフ，F. F. ボロネフ，V. Ya. ブタナエフ，P. A. コーシンツェフ，
V. M. クレムジン，A. A. リュツィダルスカヤ，A. Yu. マイニチェヴァ，V. I. マロージン，
I. V. アクチャリスカヤ，A. V. タバリョーフ，T. N. トロイツカヤ，M. G. トゥロフ，N. V. フョドロヴァ，
E. F. フルソワ，M. A. チェミャーキナ，D. V. チェレミシン，V. N. シロコフ

H30　シベリアの諸民族：歴史と文化　シベリアの古代および現代文化におけるクマ，
ノヴォシビルスク，ロシア科学アカデミーシベリア支部考古学民族学研究所出版所，
2000 年，全 104 頁

共著の本論集は『シベリア民族学』シリーズの続編であり，古代より現代に至るユーラシアの諸文化に鮮やかに示された，クマ狩りの伝統とその形象をテーマとした総合的研究である。本書の中で大きい位置を占めているのは復原作業であり，それによってクマとかかわる多くの宗教儀礼や諸々の観念の発生および変容が跡づけられている。オリジナルなフォークロア資料や野外調査資料がそこにはじめて学術的に取り入れられている。本論集には多くの図解資料が掲載されている。
考古学研究者，民族学研究者，文化学研究者に，また広く一般読者に向けて提供する。

ISBN 5-7803-0069-0　　BBK 63.5(2)

© ロシア科学アカデミー考古学民族学研究所，2000

第１章
シベリアの古代文化におけるクマ表象

北ユーラシアの完新世における人間とクマ
（動物考古学の資料による）

P. A. コーシンツェフ
（堀越しげ子　訳，枡本　哲　監修）

クマ（Ursus 属 1758）は北ユーラシアの領域に早くも更新世初期には棲息していたので[1]，人間は東ヨーロッパおよび北アジアに移住する間ずっとこの動物と関わりあってきたのである。更新世にわたって人間とクマの相互関係を反映する資料はごくわずかだ。クマのごくわずかな骨がいくつかの遺跡から発見されるのは，旧石器時代のことである。つまり，完新世の人間とクマの相互関係についての資料の方がはるかに多く，それが当問題を検討する際の年代的枠を決定づける。

北ユーラシアには，完新世から現代まで三種類のクマが棲息していた：*Ursus arctos* ヒグマ，*Ursus maritimas Phipps* ホッキョクグマ，*Ursus thibetanus* アジアクロクマあるいはツキノワグマである。クロクマに関しては，その分布圏は今回検討する範囲の一部にすぎず，また我々が興味を持つ点に関する資料はないので，検討の対象から外す。

人間とクマの相互関係がどのような性質を持つかは，二つの要因（自然界におけるこの獣の数が少ないこと，生物学的に，また外見の点でクマが独特であること）によって規定される。クマが古代の人間の経済的・精神的生活において果たした役割も，ここに端を発している。クマは，稀な例外を除いて，生業の対象としては本質的な意味を持つことはなかったが，神話概念や信仰において重要な役割を果たしていたのである。これら全ては，直接的あるいは間接的に動物考古学の資料に反映されている。

ホッキョクグマ　分布圏は環北極圏，ツンドラ地帯全体に及ぶ。ホッキョクグマの人間との接触は，北極圏にいる人間の集団が分散しかつ少数であるために，限られている。この地帯の考古学的研究はあまり行われておらず，発見された現象の性質と，そのような接触の特殊性はほとんど詳細に検討することはできない。遺跡におけるホッキョクグマの骨の発見は，文字通りごくわずかなのだ。ホッキョクグマにかぎらず，本書で検討する問題全体にとっても特異な例が，ジョホバ島（デ・ロンガ群島，ノボシビルスク諸島）の中石器時代の遺跡（C^{14} による年代は約 8,000 年前）である[2]。ホッキョクグマの骨は，ここでは，骨全体の半分を占めていた。北ユーラシア全体を見ても，クマ（ホッキョクグマないしヒグマ）が食料として大きな意味を持っていたような人間集団は，いまのところこの例だけである。このようなことが起きたのは，おそらく，クマのその土地の個体群の数量が比較的高かったことと，高緯度の北極圏のもとで生業の種類が絶対的に少ないこととがあげられる。そのためこの遺跡に住んでいた人たちは，強くて危険なこの獣を積極的に狩猟しなければならなかった。そのうえ，この遺跡を残した集団は，どう見ても海獣狩猟民ではなく，典型的な陸獣狩猟民に含められる。

ツンドラ地帯の古代の住人の，信仰におけるホッキョクグマの役割についてのデータは，実際にはない。現代の民俗学では，ネネツ人の生贄を奉げる儀式においてクマが大きな役割を果たすことが知られている[3]。例えば，ヤマル半島の最北端の有名な供物台についてジトコーフは以下のように書いた「・・・ホッキョクグマの頭蓋の巨大な山が一面に積み重ねられている。」[4]

ヒグマ　かつてこの種の分布は，森林地帯，森林ステップ地帯，森林ツンドラ地帯全体に広がり，ステップ地帯の一部にも及んだ[5]。最大の棲息数は，森林地帯にあった[6]。かくして，古代におけるヒグマと人間の接触は，地理的に極めて広大な範囲で行われていたが，なにより遭遇する機会が頻繁だったのは，森林地帯の住人だったはずだ。過去におけるヒグマと人間の相互関係の基本的な形は，人間の生業と信仰の活動であった。

発掘された骨の同定に関する文献データは，ヒグマ猟が完新世を通じて，検討される地域全体（プルト川[7]やネマン川[8]から沿海地方[9]やカムチャツカ[10]まで）において行われていたことを示している。

ヒグマは群れを成さず，自然界では比較的数が少ないため，偶発的に（1回の猟で1，2頭）しか捕獲できない。したがって，胴体の利用後，骨は，少量ずつ文化層に入り込み，自然に埋没する間に何層にも分散した。クマの骨の集積は，人間がある一定の場所に目的を持って集めたときにのみ，可能だった。文化層における骨の配置は，そのような性質をもつため，クマの遺骸の量的分析を本質的に難しくしている。発掘でクマの骨が分散して量が少ない場合，発掘面積がそう大きくないとすると，骨が全く見つからないことがある。逆に，クマの骨が人工的に集積されていた場合には，発掘によってそれが発見される可能性があり，その場合，遺存体全体に占める比率は過大になるだろう。このような集積された骨は，分散された骨の性格と同様，動物考古学の記述において常に指摘されるわけではなく，このことが分析をさらに困難なものにしている。これらの理由から，以下に引用される結果は，明確な法則ではなくて，様々な傾向という性質を持つ。

人間の生活に占めるクマの役割を評価するため，様々な地域と文化の集落遺跡から出土したクマ骨の数量について，オリジナル文献データに基づき分析を行った。表1は地域ごとに整理した

地域，文化	n*	クマ骨数量　例数			野生動物中の比率　%			猛獣中の比率　%		
		Min	M	Max	Min	M	Max	Min	M	Max
バルト海沿岸地方										
中石器時代	2	9	41.5	74	1.1	1.5	1.8	52.8	52.9	52.8
新石器時代	14	1	74	613	0.4	3.6	15.6	7.7	50.2	100.0
青銅器時代	10	1	29	168	0.04	1.9	8.6	12.5	36.6	95.0
初期鉄器時代	8	1	6.8	38	0.4	2.7	11.6	25.0	69.8	100.0
中世	23	1	7.4	2.6	0.4	7.5	100.0	3.8	45.6	100.0
トリポリエ文化	14	1	6.1	41	0.1	1.8	5.6	13.0	36.4	100.0
スキタイ文化	11	1	8.3	41	1.5	10.0	20.0	4.0	57.5	100.0
ユフノヴォ文化	6	1	3.5	6	3.3	18.2	41.7	16.7	70.7	100.0
ディヤコヴォ文化	11	1	25.5	105	2.4	14.5	80.0	25.0	53.8	100.0
ロムヌィ文化およびボルシェヴォ文化	5	3	14.2	37	1.9	33.3	7.0	37.5	60.5	81.8
古代ルーシ	9	2	11.3	38	0.3	5.2	17.2	9.6	49.2	90.5
キエフ・ルーシ	6	1	17.0	85	0.4	4.7	14.3	25.0	44.2	80.0
カマ川下流域および沿ヴォルガ川中流域										
新石器時代ー初期青銅器時代	5	1	5.4	16	0.5	3.0	10.0	22.2	60.7	100.0
後期青銅器時代	6	1	4.7	14	0.9	20.0	58.8	45.2	88.1	100.0
アナニノ文化	9	1	19.6	82	1.2	22.2	72.6	7.4	56	100.0
ヴォルガ・ブルガール	5	1	2	3	2.8		100.0	8.3	75.0	100.0
沿カマ川上流域										
アナニノ文化	7	1	69.1	411	2.8	6.8	14.6	23.6	43.0	79.2
グリャデノヴォ文化	4	3	6.5	11	8.5	25.4	56.3		100.0	
後期中世	10	1	8.5	43	0.3	10.3	78.6	3.8	55.5	100.0
沿ウラル地方南部										
中世	9	1	5.3	21	2.5	16.0	51.2	50.0	86.1	100.0
西シベリア										
森林ステップ地帯	13	1	7.3	34	0.1	8.1	25.0	4.6	57.7	100.0
後期青銅器時代										
森林地帯										
後期中世										
集落	12	1	8.8	31	0.4	3.4	8.6	14.3	37.7	100.0
聖所	6	6	88.6	279	0.9	37.4	73.5	81.3	93.8	100.0
ウラル地方洞穴	8	40	379.6	1210	16.4	48.4	79.2	34.9	81.4	97.9

表1　北ユーラシア考古学遺跡におけるヒグマ骨の数量と割合

n*　分析に含めた遺跡数

ものである（それらの地域で文化的違いも研究されている場合には，文化別に整理した）。バルト海地方のデータは，K. L. パーヴェル [11] と V. I. ツァルキンの著作 [12] から，トリポリエ文化，スキタイ文化，ユフノヴォ文化，ディヤコヴォ文化，ロムヌィ文化，ボルシェヴォ文化および古代ルーシのデータは，V. I. ツァルキンの著作 [13] から取った。キエフ時代のルーシのデータは，N. G. ティムチェンコの著作 [14] から，ヴォルガ中流域，カマ流域地方，沿ウラル地方に関するデータは，A. G. ペトレンコの報告書 [15] とオリジナルのデータによる。西シベリアの文化に関するデータは，N. G. スミルノフ [16]，V. I. マローヂン [17] の著作およびオリジナルのデータによる。ウラルの先史穴居時代の祭祀場に関するデータは，I. E. クズィミナ [18]，P. A. コーシンツェフ，A. V. ボロジンの著作 [19] およびオリジナルのデータから取った。

表 1 データの分析からわかるのは，骨の量が，絶対的にも相対的にも，数十倍から数百倍のひどく大きな揺れを持つことである。これは，資料数の相違ばかりでなく，もっと深い理由によって引き起こされたものである。それは，野生種全体に占めるクマの骨の比率とクマの絶対量［出土数[訳者補注]］の振幅が，ほぼ同じであることからわかる。もっと深い理由とは，各集落の住人によるクマの捕獲が散発的つまり不安定なことだが，それは，この獣の個体群が少ないことと関係がある。ここで分析中のデータは，全体として，自然界におけるクマの数量を反映している。それは，森林地帯の集落の方が，森林ステップ地帯と比べて，文化や経済のタイプに関わらずクマの骨の平均量が多いという事実からわかる（森林地帯 25 例↔森林ステップ地帯 7 例）。収奪経済タイプ（狩猟・採集・漁労）に属する集落では，クマの骨の割合は 5.4–74％，約 29 例の平均。野生種全体中のクマの骨の割合は，1.5–3.6%，平均 2.8%。野生の肉食獣中のクマの割合は 36.6–60.7％，平均 49.8%。余剰産出経済タイプ（農耕・畜産・手工業）の集落では，クマの骨の量は，2.0–25.5％，13 例での平均。野生種全体中のクマの骨の比率は，1.8~35.8％，平均 13.1%。野生の肉食獣の中のクマ骨の比率は，36.4–100％，平均 61.8%。クマ骨の平均出土率は，第 1 の経済タイプ（狩猟・採集・漁労）の集落で高いが，そのことは驚くに値しない，それらはみな森林地帯に位置するからである。ここで特別なのは，第 1 のタイプにおける骨の相対量が，第 2 のタイプ（農耕・畜産・手工業）の集落と比べて少ないことだ。このことから以下の状況が指摘される。クマの骨は，第 1 の経済タイプの集落層よりも，第 2 の経済タイプの集落の文化層に，しばしば入り込んだ。これにはおそらく二つの理由がある。第 1 の理由とは，経済の第 2 タイプの集落の住人によってクマが比較的多く捕獲されたことである。この集落のかなりの部分は森林地帯にある（上を参照）。クマの量がここでは相対的に多く，それゆえ住民の選択的な狩猟があったと言うことができる。第 2 の理由とは，経済の第 1 のタイプの住人が骨の一部（あるいは捕獲した個体）を埋葬したことにあるかもしれない（それゆえ骨は，集落の外に葬られた）。この結果，集落の資料におけるクマの骨の分量は，過小評価された可能性がある。

第 2 の理由が集落における骨の出土率に本質的に影響し得たかどうか，その判定を可能にしているのが森林地帯の文化に関するデータである。西シベリアには，狩猟・採集・漁労タイプ（第 1 のタイプ）の文化の集落と聖地についてのデータがある。祭祀場の野生種全体に対するクマの骨の割合は，37.4%，肉食獣に対しては 93.8%，集落では同様に 3.4%，37.7%（表 1 参照）。沿バルト海地方の狩猟・採集・漁労タイプの文化ではクマの骨を伴った聖地は不明，つまり，骨の割合の減少を説明する上記のような理由は，おそらく存在しなかった。これらの文化の集落において，野生種全体に対するクマの骨の割合は 2.8%，肉食獣に対しては 45.2%。この指数は，聖地にクマの胴体の一部が置かれる西シベリアの森林地帯の，集落のデータに非常に近い。このようにして，同一の経済タイプの文化の集落で，類似した自然条件（森林地帯）にある場合には，たとえ一方にはクマの生贄を捧げる儀式があり，もう一方にはそれが無いとしても，クマ骨の割合は，同一なのだ。このことから，集落の外の「送り場」（聖地）で個体の一部を儀式に捧げても，集落の遺存体資料におけるクマ骨の比率には本質的に影響を及ぼさなかった，と仮定することができる。

同様に「送り場」（聖地）でのクマ骨の存在が不明な，カマ川下流域やヴォルガ川流域地方の狩

猟・採集・漁労タイプの集落では，クマ骨の割合は，同様に非常に低い（表 1 参照）。これは，これら地域の住民の食料におけるクマの役割が全体として重要でないことを反映しているが，それは，自然界におけるこの獣の数の少なさと合致する。これに対して，農耕・畜産・手工業経済の住民の（食料ではなく）捕獲獣に占めるクマの割合は比較的高い（表 1 参照）が，その理由は，我々の見解では，明確な目的を持ってクマ猟が行われていたことである。住民の食料の基盤は，ここでは，家畜であり，野生動物は少量しか食されない。それゆえ，猟におけるこのような選択性は，きっと，肉の需要よりも，この獣を捕獲するという威信によって説明されるはずだ。

捕獲された獣がどのように利用されていたかを物語るのは，骨の遺存状態とそれらの構成内容である。残念ながら，そのようなデータは全ての論文に記載されているわけでなく，一部にしかないのだが，論文の筆者たちは，集落の資料における頭蓋と長骨が粉砕されていることを指摘している。類似の遺存状態を，沿ウラル地方や西シベリアの青銅器，初期鉄器時代，中世の集落出土のクマの骨に見ることができる。これは，クマ肉の食用を証言している。

クマ信仰は，森林地帯の原住民の間に広く流布している。そのことは動物考古学の資料，特に犠牲献祭遺構である，北ユーラシア森林地帯の古代の聖所にも，その反映を見ることができる。東欧では，クマの骨を伴う「送り場」（聖地）は，鉄器時代初期から知られている。これは，沿カマ川地方上流域のアナニノ・グリャデノヴォ文化時代の骨原である [20]。より後期の，ロモヴァトカ文化期にも，骨原は存在していた。クマの骨は全ての骨原で発見されたわけではなく，しかも，その量は多くなく，ひどく粉砕されていた [21]。中世になり，クマの骨を伴う犠牲献祭遺構の基本的な分布圏は，北の，沿ウラル地方北部の地域へ位置を変える。このうち最北に位置するのがボリシェゼメリスカヤ・ツンドラのヘイビヂャ・ペダラ川に位置する犠牲献祭場である [22]。そこでクマの牙と上あごの骨が発見された。森林地帯の南の地域では，送（生贄）られる動物としてのクマの意義は，どうやら縮小する。この地域では中世に，一つの送り場遺構―シウヂャカル防禦集落（カマ川上流）の供物壇―がよく知られている。そこではこの動物の骨が一本発見された [23]。

クマ骨の数が最も多く見られるのは，ウラル北部の先史時代洞窟内の聖所においてである。聖所の数はここではかなり多いが，動物考古学的に研究されているものは多くない（表 2）。ペチョラ川上流のカン〔マンシ語の "カン"（犠牲を捧げる場所）に由来[訳者補注]〕洞窟とウン洞窟は好例である [24]。カン洞窟では，聖所は青銅器時代から事実上現代まで活動していた [25]。クマを送る儀式は，これらの時代全般にわたってかなり定期的に行われていた。当時ウン洞窟の文化層も形成されたが，その層は年代的に独立したものとしては扱われない。ウラルの東斜面には，研究された聖所のうち最南に位置するものがウラル中部とウラル北部の境にある。それはロブヴァ川のロブヴァ洞穴 [26] とカクヴァ川の『鷹の住まい』である。やや北の，イヴデリ市周辺ロズィヴァ川には，シャイタンカ洞穴，ラクセイ洞穴 [27] および シャイタン・ヤマ洞穴が研究されているが，そこではクマの骨は中世の層と関係がある。ウラル北部の洞穴から出土したクマ骨の構成において多かったのは，頭蓋片，下顎，ばらばらの歯だった。胴体の骨ははるかに少なかったが，そのなかでかなりの部分を占めて

洞穴名	時期	骨試料数	クマ骨の割合　%	
			全野生動物中	猛獣中
カン洞穴	青銅器時代	1210	62.2	89.6
	初期鉄器時代および中世	1128	42.8	82.9
ウン洞穴	青銅時代（？）－中世	181	16.4	34.9
ラクセイ洞穴	初期鉄器時代－中世	52	27.5	70.3
シャイタン洞穴	中世	232	79.2	97.9
ロブヴァ洞穴	中世	40	49.4	90.9
「鷹の住まい」洞穴	中世	59	47.2	96.7
シャイタン・ヤマ洞穴	中世	135	62.2	88.2

表 2　北ウラルの洞穴の犠牲献祭遺構におけるヒグマ骨の数量と割合

いたのが足の骨だった。このことから，儀式に利用されたのはしばしば毛皮を伴った頭で，個体全体や他の部分が生贄にささげられることはめったになかったと予想することができる。骨のごくわずかな部分は表面を焼かれていた。

ウラル中部では，クマの頭部を洞窟画の下に捧げる例（トゥラ川上流カレリノ洞穴画）が知られている。

この例のほかには，ウラル中部と南部ではクマが犠牲獣として利用されたという十分に説得力のある証拠はない。

西シベリアの領域でクマの骨を伴う有名な犠牲献祭場のうち，最も初期のものとみなし得るのは，おそらく，バラバ森林ステップ地帯の集落プレオブラジェンカ –5 のクロトヴォ文化期（BC1,700，青銅器文化）の第 5 号竪穴住居である。この住居床面に，後頭部が南東に向けられた四つのクマの頭蓋が発見された [28]。

クマ信仰の最盛期は，西シベリア森林地帯において中世の時代と関係している。私は 8 箇所の中世の聖地の動物考古学の資料を研究したが，それらのうち 6 箇所にクマの骨が発見された（表 3）。骨格の様々な部位のどれが聖所の構成要素になるかは，極めて変化に富んでいる。足だけのもの（バルソヴァ・ガラ〔山[訳者補注]〕1 / 6）から，骨格のかなりの部分（クチミン IX）まである。キポ・クラリ聖所では，頭と胴体の骨は，ほぼ均等にあるが，クチミン V とペシャンカ –6 ではほぼ例外的に頭蓋片だけがある。シェルカリ –1, –2 聖所では，クマの骨の構成が最も多様である。そこでは，頭，胴体，足の骨が多量に発見された。生贄の儀式の複合体から出土されたクマの骨は，軽く粉砕されていた。例外はペシャンカ –6 礼拝堂で，そこでは頭蓋は，大部分は火の作用によって破壊されていた。西シベリアの南東のはずれ，チュリム川，ビリュサ川，トミ川流域の洞穴にも，クマ信仰の現れが指摘されている。ここでは個々の頭蓋骨（アイダシン洞穴），穴の開けられたペニス・ボーン（クラスノヤルスク市近郊ビリュサ川の岩陰），クマの足の骨の埋葬（トミ川上流域）が見られる [29]。このように，西シベリア森林地帯の中世の聖地は，他の地域に比較して，クマ信仰の現れ方が最も多様である。

西シベリアから東には，クマ信仰についての多少とも明確な動物考古学的資料は，現在のところ存在していない。ただ，サハリン北部のナナイ人 [30] や沿オホーツク地方のエヴェンク人のクマの頭蓋を伴った聖所については情報がある（全ソ狩猟毛皮獣飼育科学研究所研究員，生物学博士 S. A. コリティンの口頭での情報による）。

動物考古学の資料には，クマ信仰のもう一つの局面が現れている—それは，クマの身体の一部を持っていると悪霊を追い払い持ち主にツキをもたらすというものである。おそらく，マスコットやお守りとして最も流布したのはクマの牙であった。それらは集落の資料中に極めて頻繁に認められる。牙のいくつかには，歯根部の端に貫通孔や，はるかに稀だが，歯根部の周りに小さな溝が見られる。牙が発見される分布域は，クマの骨を伴う集落の分布域と事実上一致する [31]。民俗学のデータでは，ヒグマだけでなくホッキョクグマの牙の利用も挙げられているが，動物考古学の資料においてはホッキョクグマの牙の利用は不明である。より稀なことだが，クマの指骨や趾骨，掌中央部，ペニス・ボーン，その他の骨が，同じような目的のために利用された。

集落や聖地と並んで，墓の資料にも，クマ信仰は観察される。例えば，アレーニ・オストロフ墓址の新石器時代の埋葬では，最少でも 55 個体分，157 本のクマの牙が発見された [32]。死者にとっ

聖所名	時期，世紀	骨試料数	クマ骨比率　%	
			全野生動物中	猛獣中
クチミンV	IX－XI	6	33.3	100.0
クチミンIX	XII–XIII	129	70.9	99.2
キポ・クラリ	X–XII	26	25.5	81.3
ペシャンカ–6	X–XIII	83	73.5	90.2
シェルカリ–1，2	XII–XIV	279	20.4	91.8
バルソヴァ・ガラ	XIV－XVIII	8	0.9	100.0

表 3　西シベリア森林地帯の中世の聖所におけるヒグマ骨の数量と割合

ての牙の意味は，おそらく，生者にとっての意味と同一であった（上記を参照）。（バラバ森林ステップ地帯の）墓ソプカ –2 のクロトヴォ文化の埋葬で [33]，穴が開けられたクマの牙と切歯と臼歯が発見された。それらはお守りと同時に装飾品の役割も果たしただろう。（西シベリアの森林地帯の）13–14 世紀のキニャミヌィⅡ墓址の墓と墓の間に，頭のないクマの骨格の一部が発見された。これら全てのデータは，数は多くはないけれども，埋葬儀式におけるクマ信仰が時間的にも空間的にも幅広く広がっていたことを証言している。

残念ながら，検討中の問題に関する動物考古学的資料が，北ユーラシアの全ての地域に現在十分にあるわけではない。それにも関わらず，存在するデータの分析から見て，森林地帯の古代の住民の信仰において，ヒグマは重要な役割を果たしている。この役割の持つ性質に応じて三つの地域が区別される。

沿ウラル地方（ウラル山脈西斜面に隣接したカマ川，ペチョラ川沿いの地域） 骨格の様々な部位の粉砕された骨が少量あることが特徴。鉄器時代初期から中世初期に及ぶ。

北ウラル地方 クマを生贄として奉げる儀式と関係する。ここの資料には，クマ丸ごと 1 頭の骨がかなり大量に発見されており，しかも頭蓋が圧倒的に多い。青銅器時代から現代まで及ぶ。

西シベリア地域 信仰の現れ方が非常に多種多様で，それは骨の量および骨格を比較的丸ごと使うことに反映されている。中世から現代まで及ぶ。

これまで検討してきた，北ユーラシア完新世のクマに関する動物考古学的資料から言えば，ヒグマと人間の相互関係の特徴づけは，今のところ，全般的なものに止まる。北ユーラシアの古代住民の食料におけるクマの役割は大きくなく，クマの捕獲は散発的なものであった。捕獲獣全体に対するクマの相対量は，狩猟・採集・漁労経済の住民においてより，農耕・畜産・手工業経済の住民においてのほうが多い。農耕・畜産・手工業経済の住民は，クマを捕獲する目的がはっきりしているためだろう。このことは，集落や墓地出土の資料（マスコット，お守りの発見，生贄を奉げる儀式の名残），および聖地の生贄献祭遺構の文化複合に反映されている。

北ユーラシア	クマ/野獣	クマ/肉食獣
第1型:狩猟・採集・漁撈	2.8	49.8
第2型:農耕・牧畜・手工業	13.1	61.8
西シベリア・第1型	クマ/野獣	クマ/肉食獣
集落	3.4	37.7
送り場	37.4	93.8
バルト海沿岸・第1型	クマ/野獣	クマ/肉食獣
集落	2.8	45.2

訳者作製

註

註 1 Каталог млекопитающих СССР. Л., 1981. 249-254 頁

註 2 Каспаров А. К., Макеев В. М., Питулько В. В., Чернова Г. М. Реконструкция природных условий времени пребывания мезолитических охотников на о-ве Жукова [архипелаг Де-Лонга] // Vi Координационное Совещание по изучению мамонтов и мамонтовой фауны. Л., 1991. 29-30 頁 ; Птулько В. В. На краю ойкумены каменного века / / Природа. 1991. № 8. 56-59 頁

註 3 Житков Б. М. Полуостров Ямал // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1913. Т. XLIX. 53-54 頁 ; Верещагин Н. Н. Почему вымерли мамонты. Л., 1979. 135-136 頁 ; Успенский С. М. Гибиден – рутуальные жертвенники ненцев // Природа. 1979. № 7. 36-39 頁

註 4 註 3 前掲書 , 53 頁

註 5 Кириров С. В. Промысловые животные, природная среда и человек. М., 1966. 292-294 頁 ; Млекопитающие Советского Союза. М.,1967, Т. II, ч. 1. 416 頁

註 6 註 5 前掲書 , 437-438 頁

註 7 Давид А. И. Формирование териофауны Молдавии в антропогене. Кишинев, 1982. 59-62 頁

註 8 Цалкин В. И. Материалы для истории скотоводства и охоты в Древней Руси // Матер-иалы и исследования по археологии СССР. М., 1956. № 51. 178 頁

註 9 Ермолова Н. М. Остатки млекопитающих из раковинных куч // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1963. № 112. 344-348 頁

註 10 Верщагин Н. К., Николаев А. И. Промысловые животные у неолитических племен Камчатки // Бюл. МОИП, отд. Биол. 1979. Т. 84, вып. 5. 41-43 頁

註 11 Паавр К. Л. Формирование териофауны и изме-

ненчивость млекопитающих Прибалтики в голоцене. Тарту, 1965. 437-440 頁

註 12　Цалкин В. И. К истории животноводства и охоты в Восточной Европе // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. № 107. 130-131 頁

註 13　註 8 前掲書 , 175-183 頁 ; 註 12 前掲 , 74-77 頁 ; Цалкин В. И. Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1966. № 135. 98-103 頁

註 14　Тимченко Н.Г. К истории охоты и животноводства в Киевской Руси [Среднее Под-непровье]. Киев, 1972. 171-173 頁

註 15　Петренко А. Г. Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Преуралья. М., 1984. 149-169 頁

註 16　Смирнов Н. Г. Ландшафтная интерпретация новых данных по фауне андроновских памятников Зауралья // Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1975. Вып. 13. 38-39 頁

註 17　Молодин В. И. Бараба в эпоху бронзы. Новосибирск, 1985. 73, 153, 172 頁

註 18　Кузьмина И. Е. Формирование териофауны Северного Урала в позднем антропогене // Материалы по фаунам антропогене СССР. Л., 1971. 52-53 頁 [Тр. Зин. Т. 49]

註 19　Косинцев П.А., Бородин А. В. Териофауна всточного склона Северного Урала в поздем плейстоцене и голоцене // Фауна млекопитающих птиц позднего плейстоцена и голоцена СССР. Л., 123 頁 [Тр. Зин. Т. 212]

註 20　Андреев Е. Г., Петренко А. Г. Древние млекопитающие по археозоологическим мате-риалам Среднего Поволжья и Верхнего При-камья // Из археологии Волго-Камья. Казань, 1976. 146-147 頁

註 21　20 前掲書 , 148 頁

註 22　Мурыгин А. М. Хэйбидя-Пэдарское жертвенное место. Сыктывкар, 1984. 26 頁 [Сер. препринтов «Научные доклады». Вып. 114].

註 23　Голдина Р. Д., Кананчин В. А. Средневековые памятники верховьев Камы. Свердловск, 1989. 97 頁

註 24　註 18 前掲書 , 52-55 頁

註 25　Канивец В. И. Канинская пещера. М., 1964.

註 26　註 19 前掲書 , 122-123 頁

註 27　註 19 前掲書 , 註 27 註 19 前掲書 , 121-123 頁

註 28　註 17 前掲書 , 74 頁

註 29　Оводов Н. Д. Характеристика остеологического материала из Айдашинской пещеры // Молодин В. И., Боброва В. В., Равнушкин В. Н. Айдашинская пещера.Новосбирск, 1980. Прилож. 2. 116-117 頁

註 30　註 19 前掲書 , 134-135 頁

註 31　Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984. 184 頁 : Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, 26 頁 ; Хомич Л. В. Ненцы. М.; Л., 1966, 117-118 頁

註 32　Гурина Н.Н. Оленеостровский могильник // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1956. № 47. 153-157 頁

訳者註　「костище」の訳語を「骨原」とするについて Д. А. Авдусин: Основы археологии, 1989, Москва（第 10 章「ソ連邦森林地帯の鉄器時代」）にある以下の説明を参考とした。

「沿カマ川流域と沿ウラル地方ではアナニノ文化期から，紀元後初期の数世紀にかけての時期のものとして，いわゆる骨原が多数あり，これは立地からみてアナニノ文化型の一般的な防禦集落を思わせるが，そこには多くの炭，灰，焼けた骨がみられる。こうした骨原の中で最も有名なのは，ペルミ近郊のグリャデノヴォ骨原である。そこでは約 1.5m の炭，灰，焼骨の層が発見されている。この炭の中で玉，人間や動物の像といった約 19,000 点の遺物が出土している。動物は主として家畜であり，このことはアナニノ文化人にとっての牧畜の重要性を強調している。はるかに稀ではあるが，野生動物の表現もみられる。ここでは多くの鏃も出土し，概算では骨製 1,000 点，スキタイ式青銅製三翼鏃 1,000 点がある。骨原が犠牲を捧げる場であったと，つい最近まで考えられていた。しかしより詳しい調査によって，これらの骨原にみられる骨が人骨であることが確かめられた。したがってそれは遺体を焼いた場だったのである。死者は一定の場所で焼かれ，次いで最早遺骨として墓に葬られた。」（177 頁）。

ただし，犠牲を捧げた場所とする説明は現在なお使用されることがある。さらにまた紀元前 2 世紀頃の，のちのスラブ人の分布域にあたる地域に出現する「骨壷原文化」（伊東一郎氏「スラブ民族とは」『スラブ民族と東欧ロシア』，p14–15）あるいは「骨壷墓原文化」（国本哲男『ロシア国家の起源』）という訳語もある。これらは遺灰を骨壷に入れているので「骨原」とは若干違うが，訳語の決定にあたって同じく参考とした。

ユーラシア・北米におけるクマ信仰の初期の証拠について

A. V. タバリョーフ
(堀越しげ子　訳，枡本　哲　監修)

ユーラシア・北米の諸民族の，クマ信仰の出現の研究に関する資料全体のなかで，考古学は特別な位置を占めている。年代の上限では民俗学のデータにつながり，下限ではこの文化史的現象の最も初期の物的証拠と結びついている。石器時代のデータが特に興味深いことは疑いない。旧石器時代と新石器時代の芸術には説得力のあるクマの彫像が多数発見されているけれども [1]，様式・意味論・神話的内容に対する豊かな解釈 [2]，民俗学上の説得力ある類似物や復元の提示，最古の発見物に対する解釈の可能性などは，いまだ全く解決されていない。

本報告では，クマ信仰や儀式のうち装飾に関する資料について論じる。筆者が長年にわたって詳細に研究しているテーマは，ロシア極東の晩期更新世～初期完新世の遺跡・遺物の中で，古代の石製彫刻（石器時代の技術による有色石，宝石，半宝石，細工石，それと鉱物の加工技術）[3]，および，トラ [4]，アザラシ [5]，魚，鳥 [6] などの崇拝に関わる表現の神話的意味の解釈である。1994 年，アムール州で後期旧石器時代の遺跡マールイェ・クルクタチが調査された際，クマの彫像が発見されたが，それは古代の石製彫刻で「クマ」のテーマが急展開を始めるための基礎となった。それ以前は，クマのテーマは，遺跡での生業活動に関する論文 [7] や，ブレヤ川の古代について印刷用に準備された共著のモノグラフの中に，下書き風に添えられた程度だった。

ヨーロッパの有名な石器時代の遺跡とは違って，沿海地方とアムール川流域の遺跡の大半は，土壌の酸性度が高いため，有機質の遺物（したがって有機質のあらゆる製品）を欠いている。このことは，もちろん，資料基盤，とりわけ装飾的な部分を縮小させる。それゆえ，圧倒的大多数は，石を原料とした様々な種類の，実用を目的としない個々の形象物や，少し後の新石器時代の土製塑像品，岩壁画や模様による装飾画などであり，まさにこうしたものが，儀式・信仰の解釈体系において基本的な役割を果たしている。

マールイェ・クルクタチ遺跡は，1990 年代後半，数シーズンにわたり，ロシア科学アカデミー考古学民族学研究所の「ブレヤ川調査隊」によって継続的に調査された。この遺跡の立地条件は，かなり特殊なものである。つまり，これは地形上有利な川の付近に建てられた，季節住居跡で，長期にわたり，古代人によって定期的に使用されていた。実際，全ての意味ある遺物は，多数の炉址（かまどのような構築物ではなくて，まさに焚火）の周辺に集中していた。炉址の炭化物による 10 件の放射性炭素年代測定値は，晩期更新世の安定した値を示した (14,200 ± 130 年から 10,520 ± 95 年前)。道具類はきわめて貧相で，発見物の総数は，面積に対して非常に少ない。

一つの炉址から 30 ㎝のところに，小さな（3.6 × 1.9 ㎝）半透明の，褐色と黄色の玉髄の剥片（収集物の中では唯一の）（図 1）が発見された。こ

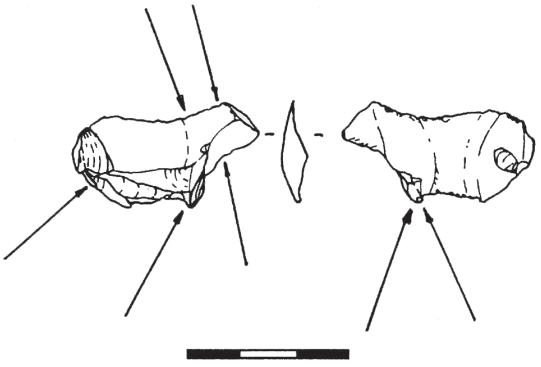


図 1　マールイェ・クルクタチ遺跡（アムール州）出土クマ形彫像

の剥片に対してただちに解釈がなされた―クマの彫像（「どっしりと重そうな」満腹した「秋の」クマという，純粋に仮説的ディテールがいくつか加えられた）。古代の工人は，縦割りの際の玉髄の特性や自然の微細な亀裂を巧みに生かし，一貫した調整を加えていた。削片を剥離した後，頭，首，首筋，両前足，腹，体後部の周りは，ごく細かく仕上げ調整がなされた。それによって最終的にクマとよく似た形に強調されている。仕上げは微細な面取り調整，連続調整，不連続調整，周縁調整に分類される。この削片を「クマ」とする説の根拠は，石材の色合いの選択と，この地方では，動物相のうち最も強くて大きな代表者であるヒグマが今日まで自然分布していることである。

これら全てのことにもかかわらず，遺構に伴わず単独で得られたこの遺物が，専門家によって様々に解釈されうること，ある程度の懐疑的態度を呼び起こしうることは，疑う余地がない。極東の石器時代（アムール川下流の新石器時代）にはかなりの量の土製のクマの像が知られているけれども [8]，石製の人工物に対しても同じような解釈が可能なら，我々の場合はもっと的確なものとなろう。それゆえにこそ，一連の類例品の出土を根拠として，クマ彫像と宗教儀礼的慣行の結びつきという事実自体が，我々の想定するところとなる。

場所と時間の点でこれに最も近い遺物は，沿海地方の旧石器時代の遺跡ウスチノフカ－Ⅰ（1968年発掘）のコレクションの中にある。（図 2–1）ブレヤ川の彫像と同様，この彫像は，横から見た姿勢で，外形の修正は最小限に抑えられている。材料は，明るいこげ茶色の微粒性の凝灰岩だ。年代は，12,000 年から 11,000 年前である。

また 2 つのクマの彫像が，V. I. ヂヤコフによって多層からなる遺跡ルッドナヤ・プリースタニ（沿海地方東部）の住居の発掘に基づいて公表され，筆者は初期新石器時代（8,000 年から 7,000 年前）のものと考えている [9]。（図 2–2，3）

M. Ya. キリヤークは，チュクチ半島西部の遺跡（エリギギグティン，ティティリ –III, ティティリ –IV）の資料に基づき，面白いコレクションを提示した。それらのクマの彫像は，黒曜石の剥片を加工したもので，筆者の考えでは，ヒグマ（図 3–1, 2）とホッキョクグマ（図 3–3）[10] である。遺物の年代は，晩期新石器時代と仮定される。最

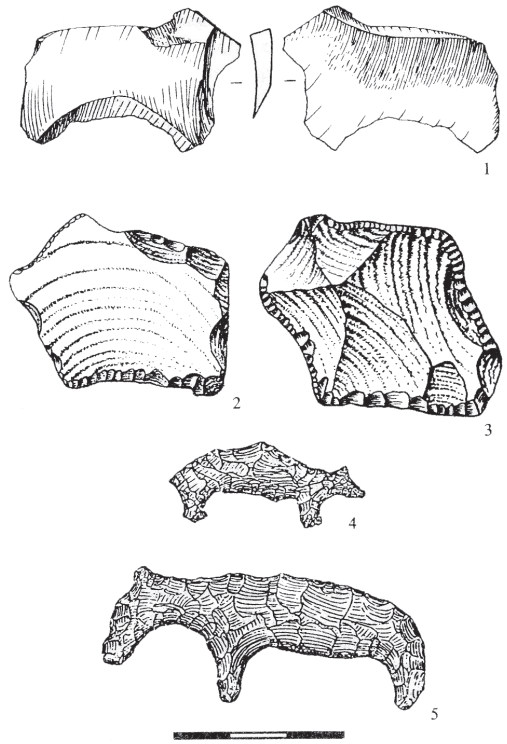


図 2　クマ形彫像

1：ウスチノフカⅠ（沿海地方），2 ～ 3：ルッドナヤ・プリースタニ（沿海地方），4：ベーソヴィ・スレトキー（ヨーロッパロシア北東地方），5：ジムニャヤ・ゾロチツァ（ヨーロッパロシア北東地方）

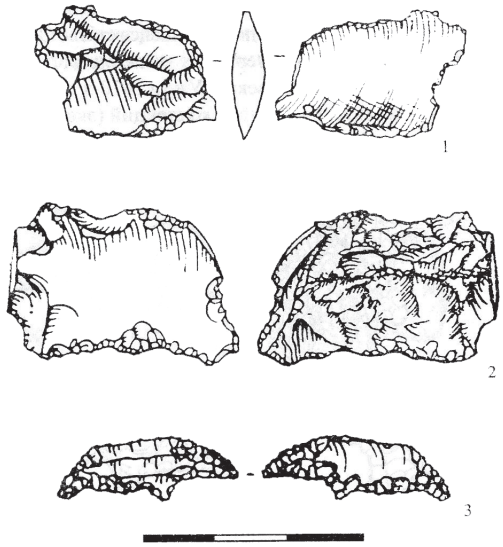


図 3　クマ形彫像（チュコトカ）

近発表した小工芸品に関する著作[11]で，筆者はかつて見つかった一連の彫像に新しい発見物を加えたが，その中には，縦に剥がされたクマの毛皮を想起させる彫像や，（クマであり北極狐であるような）多重的な性質を持つ彫像が含まれていた[12]。

ロシア北西地方でも，新石器時代（晩期新石器時代）の，「全面仕上げ」を施された素晴しいクマの彫像がS. N. ザミャーチンの報告により知られているが，その報告は，古代の石製彫刻品に関して，今日まで他に比肩するものがないほどの量を含む[13]。もっとも色鮮やかなものには，ベーソヴィ・スレトキー（図2–4）とジムニャヤ・ゾロチツァ（図2–5）住居跡のクマの彫像がある。前者はホッキョクグマの彫像，後者はヒグマの彫像として解釈されている。

西ヨーロッパに関しては，興味深いが現在ではほとんど知られていない発見物について，我々は情報を持っている。J. ブアッソンは，早くも1927年にアムステルダムの人類学研究所の学術定例会議で発表した[14]。クマの彫像は，カプ－ブランク洞窟の前期マドレーヌ期(旧石器最晩期)層から出土した。発見された場所が，炉を伴う遺構群（ブレヤ川の場合と同じ）ないし丁度炉の中だったことはきわめて興味深い。

琥珀細工は，特別なグループを成す。バルト海沿岸で採集される，このきわめて美しい色合いの豊かな細工用の素材は，早くも旧石器時代の後期から装飾品ならびに商取引の対象となった。ネックレス，ペンダント，腕輪，ボタン，そして人や動物の形に似せた特徴をもつ彫像も，ヨーロッパ北部・中部のたくさんの遺跡で発見された。彫像の中にはクマもあった。最も表情豊かな彫像は，レーゼン（デンマーク）の中石器文化マグレモーゼ期（10,000年–9,000年前）に属する複合遺跡で発見された。彫像は，一定の写実的な様式を持ち，全身に雷文文様がある[15]。

北米の彫像は，ロシアの専門家にとって実際上は未知のものだ。アラスカのポイント・バロウやカナダのブリテッシュ・コロンビアの彫像に関するユニークなデータ（ロシア語）は，非常に圧縮された形で，既に述べたS. H. ザミャーチンの論文に引用されている[16]。前世紀末のJ. マードックの遠征隊の資料が挙げられている[17]。これらの資料およびE. マックレニ（1897–1899）とW. B. ヴァン＝ヴァラン（1917–1919）の遠征による一連の（ペンシルヴァニア大学博物館蔵の）資料は，すでに1970年代にR. ジョルダンにより専門的研究がなされ[18]，お守りとして発表された。

様々な鉱石から作られたお守りは全部で37個ある。その中には人間，狐，鳥，魚，海獣を模した彫像，シンボリックな性格の彫像，豪華なクマの彫像（7個）がある（図4）。筆者による彫像の解釈には，動物の種類とその年代的特徴が含まれている。この地域に昔から生息してきた2種類のクマ―ホッキョクグマとハイイログマ（グリズリー）のうち，後者は，その大きさや力や予知できない行動のゆえに，土地の住民の宗教的儀式や神話の概念において特別な役割を果たしている。ハイイログマこそが儀礼の際のシャマンのパートナーとみなされており，死，腑分け，調理に関する一連のタブーに包まれているのである。このようにして，図4に示されている彫像のうち，2と5はハイイログマ，3と6はホッキョクグマ，

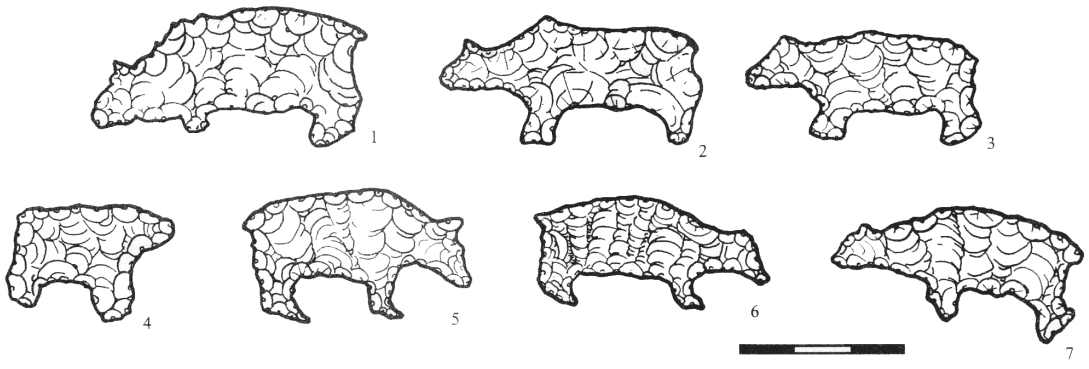


図4　クマ形彫像（アラスカ）

1 と 7 は種の特徴に基いてどのクマか確認することができず，彫像 4 は小グマだ。彫像には，7 の（川で魚を見つける瞬間あるいは齧歯類を捕獲する瞬間の）クマのように，動きを伝えるものもある。実際，クマは魚とりの名人だ（特に夏から秋にかけての産卵の時期のベニザケ）。

アメリカでの発見物の多くは，すでに民族誌の時間によって年代が確定されているが，それらの製造に見られる伝統（技術的伝統も含まれる）や，それらと結びつく概念も，もちろん，石器時代（パレオ・インディアン）と根元でつながっている。R. スペンサーの資料 [19] によれば，お守りは個人や家族，種族を守る役割を持ち，病や極限状況から助けてくれると考えられていたのであり，トーテム－氏族の帰属を象徴していた。お守りは（細紐で）首にかけたり，ポケットや専用ケースに入れたり，衣服に縫い付けられていた。先祖代々から譲り受けたお守りやシャマンによって贈られた（「浄められた」）お守りには特別な力が付与された。シャマンのお守りを譲渡するときには儀式や聖なる歌，ある種の食物の一時的タブーが伴った。原則として，そのようなお守りは個人ではなくて個々の家族（家，住居）のものだった。彫像のお守りにはシャマン固有のものもあった可能性があり，カムラーニィエ〔シャーマンが忘我状態になって歌舞する神秘的行為[訳者補注]〕の際に用いられただろう。

「全面調整」を施された儀式用のクマの彫像を製作・使用する伝統は，北米の他の地域でも観察されている。すでに言及されたブリテッシュ・コロンビア，そしてオレゴン州，ネバダ州，カリフォルニア州（ところでクマはカリフォルニアの州旗にも描かれている）である。このような彫像は，一連のいわゆる «eccentric flints»（奇妙な火打石）あるいは «crescents»（三日月形石器）の一部であるが [20]，北東アジアの新石器時代初期にあたる 9,000 年から 7,500 年前の，かなり古い時代のものである。最古の「三日月形石器」は，ユタ州，アイダホ州，ワイオミング州の境界にある埋納遺跡 Fenn Cache で発見された [21]。長させいぜい 5.5㎝のその製品は，材質は暗色の珪板岩で，共に埋納されていた他の多くの遺物と同様，オーカーが付着している。この埋納遺跡の年代は，クロビス文化の年代から 11,200–10,900 年前と年代づけられる。

極東やシベリアの諸地域とは異なり，石製あるいは黒曜石製の，「全面調整」された道具や装飾品の製作技術は，実際に 19 世紀の末まで新世界（アメリカ）に存在していた。「全面調整」による動物像の製作伝統がすでに見られなくなった時点でさえ，非常に興味深いお守りの組み合わせ（お守りセット）が見られる，例えばズーニー・インディアン（合衆国南西）である。軟らかい石から作られた動物の彫像（この場合はクマ）は，背中にネックレスと（投槍の）鏃が結び付けられている（図 5）[22]。

このように，古代の彫刻技術によるクマの彫像の地理的，年代的な幅はかなり広い。ここでは，「全面調整」を施された彫像の興味深い特徴をいくつか指摘するだけにしよう。

―発見物は，一様にクマの自然の分布圏と一致する。
―疑いなく，それが世に現れたのは（フリント製の彫像と同様）少なくとも後期旧石器時代である。

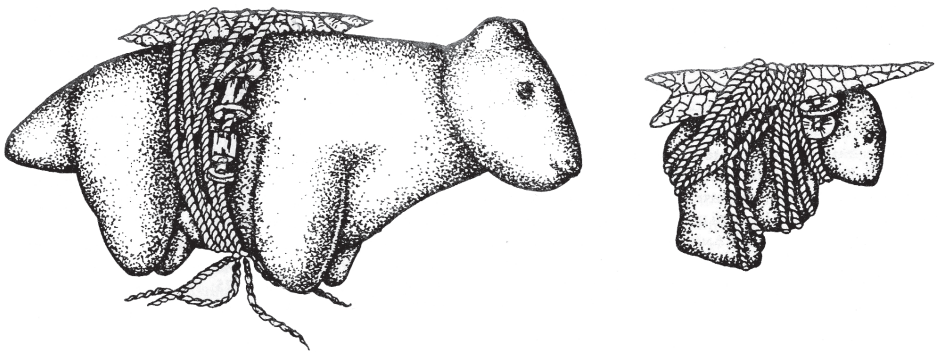


図 5　呪物ズーニー（合衆国南西部）

―両面調整と細部調整の技法も相当古いので，初期（旧石器時代）の彫像が専ら輪郭を少し整えた剥片で仕上げられ，最も新しい時期（新石器時代）の彫像がより細かく両面から加工されたかのように決めつける根拠はない。いまのところ，それは我々の把握している情報（資料）の反映に過ぎない。

― 彫像に現れたクマが「一般的なクマ」でないことは明らかだ。すでに最古の発見物に現れているように，加工技術，半製品の形状，素材の色や外形を利用して，人はこの獣の生物学的(種や年齢や生態の)特質を表現しようとしている。このことをお守りの役割と関連付けることは全く理に適っている。

―彫像の圧倒的多数は，自信を持って（個人，子供，家族，住居，氏族，シャマン等の）ほかならぬ「お守り」のカテゴリーに入れることができる。これら彫像のサイズは（旧石器時代から民族誌の時代のものまで）驚くべきことに 2 から 6–7 ㎝の範囲にあり，首に下げたりポケットやケースに入れたり衣服に縫い付けたりするのに適した大きさなのだ。

― 一連の彫像の形（特に「三日月形石器」）に見られる，クマと月の関係の暗示が注目される。ユーラシアとアメリカのフォークロアに注意深く目を通せば，非常に思いがけない神話的解釈，例えば魔法で獣に変身する人のテーマや，満月にシャマンが動物に姿を変えるテーマが得られるだろうことは，疑いない。

― 最も初期の発見物でさえ住居，ないしはある社会的コンテクスト（かまど，炉址）を前提とする複合遺跡から出土しているという事実も，我々にとっては，偶然とは思えない。

このテーマの「発端」はこのようなものであり，今のところデッサンにすぎない。しかしクマ信仰という非常に多面的な問題にとって興味深いデッサンのように思われる。

註

註 1　Окладников А.П. Петроглифы Ангары. М.;Л., 1966; Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967; Leroi-Gourhan A. Prehistoire de l’art occidental. Paris, 1966.

註 2　Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. III; Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1993; Иванов С.В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Сб. Памяти В. Г. Богораза. М.; Л., 1937. 1-24 頁 ; Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. 78-104 頁 ; Таксами Ч. М. Нивхи. Л., 1967; Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973.

註 3　Табарев А.В. Кремневая пластика и проблема декоративного освоения пород и минералов в каменном веке // Арсеньевские чтения: Тез. докл.Уссурийск, 1992. 206-208 頁 ; Табарев А.В Образ тигра в палеоглиптике и истоки его культа в таежной зоне Дальнего Востока // Проблемы культурогенеза и куль-турное наследие: Тез. докл. СПб., 1993. Ч. 2. 67-72 頁 ; Тбарев А.В Палеоглиптика неолита и миф о нерпе-Влавычице моря на Дальнем Востоке // Третья Дальневосточная конференция молодых историков: Тез.докл. Владивосток, 1994. 9-11 頁 ; Табарев А.В. Древнейшие культы животных и персонажи волшебных сказок народов Дальнего Востока // Аборигены Сибири: Поблемы изучения исчезающих языков и культур: Тез. докл. Новосибирск, 1995. Т. 2. 49-51 頁 ; Табарев А. В. Исследование палеолитического памятника Малые Куруктачи в Амурской области // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск, 1995, 70-75, 232-236 頁 ; Табарев А.В.Декоративные эле-менты в раннеголоценовых индустриях Дальнего Востока: проблема интерпретации // Поздний палеолит-ранний неолит Вос-точной Азии и Северной Америки: Тез.докл. Владивосток, 1996. 213-218 頁 ; Tabarev A.V. Some Techico-Typological Aspects of Secondary Trimming // Journal of Korean Ancient Historical Society. 1994, v.15, № 1, pp.357-367.

註 4　Образ тигра в палеоглиптике и истоки его культа в таежной зоне Дальнего Востока // Проблемы культурогенеза и культурное наследие: Тез. докл. СПб., 1993; Табарев А.В. Культ тигра на Дальнем Востоке // Социокультурные исследования 1997 года. Новосибирск, 1997. 96-106 頁

註 5　Табарев А. В. Палеоглиптика неолита и миф о нерпе-Влавычице моря на Дальнем Востоке // Третья Дальневосточная конференция молодых историков: Тез. докл. Владивосток, 1994.

註 6　Табарев А. В. Декоративные элементы в раннеголоценовых индустриях Дальнего Востока: проблема интерпретации // Поздний палеолит-ранний неолит Восточной Азии и Северной Америки: Тез.докл. Владивосток, 1996.

註 7　абарев А. В. Исследование палеолитического памятника Малые Куруктачи в Амурской области // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск, 1995,

註 8　Васльевский Р. С., Окладников А. П. Изображение медведей в неолитическом искусстве Северной Азии // Звери в камне. Новосибирск, 1980. 230-238 頁 ; Деревянко А. П., Молодин В. Е. Исследование поселения Гася (предварительные результаты, 1976г.). Новосибирск, 1993; (предварительные результаты, 1980г.). Новосибирск, 1994; (предварительные результаты, 1989-1990г.). Новосибирск, 1995.

註 9 Дьяков В. И. Ритуально-обрядовые изображения в археологических ансамблях Приморья // Рериховский чтения. Новосибирск, 1984. 262-267 頁

註 10　Кирьяк М. А. Миниатюрная каменная скульптура Западной Чукотки // Краеведческие записки. Магадан, 1993. Вып. XIX. 29-49 頁

註 11　Кирьяк М. А. Древнее искусство севера Дальнего Востока (Каменный век). Магадан, 2000, 288 頁 ; Кирьяк М.А. Образ медведя в мелкой каменной скульптуре Чукотки (древние памятники искусства малых форм) // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток, 1998. 80-91 頁

註 12　註 11 前掲書 , 86-87 頁

註 13　Замятин С.Н. Миниатюрные кремневые скульптуры в неолите Северо-Восточной Европы // Советская археология. 1948. Т. X. 85-112 頁

註 14　Bouissonie J. Une Pierre-Figure prehistorique // Institute Internationale d'Anthropologie. C. -r. De la III-e Session a'Amsterdam (1927). Paris, 1928. pp.313-315.

註 15　Clark G. The Stone Age Hunters. N.Y., 1967.

註 16　註 13 前掲書 .

註 17　Murdoch J. Ethnological Results of the Point Barrow Expedition // IX Annual Report of the Bureau of Ethnology. Wash., pp.434-436.

註 18　Jordan R. H. The University of Pennsylvania Museum Collection of Chipped Stone Amulets from Point Barrow, Alaska // Anthropological Papers of the University of Alaska. 1981. v. 19 (2). P.33-41.

註 19　Spencer R. F. The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society // Bureau of American Ethno-logy Bulletin. Wash., 1959. N171.

註 20　Tadlock W. L. Certain Crescentic Stone Objects as a Time Marker in the Western Unitede States // American Antiquity. 1966. Vol. 31, N5. pp.662-675.

註 21　Frison G., Bradley B. The Fenn Cache (Clovis Weapons and Tools). Santa Fe, 1999; Табарев А. В. Палеоиндейская клады-тайники Северной Америки // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 3. 84-87 頁

註 22　Cushing F. H. Zuni Fetishes// 2nd Annual Report Bureau of American Ethnology. 1883; Dutton B. Indians of the American Southwest. Prenteice-Hall, 1975; The Native Americans: an illustrated history. Atlanta, 1993.

ウラルの岩絵表現にみられるクマ

V. N. シロコフ
（堀越しげ子　訳，枡本　哲　監修）

ウラルの岩絵の分析に際して，V. N. チェルネツォフは多種多様なバリエーションを持ついくつかのテーマのグループを設定した。彼の意見では，その多種多様なバリエーションは，「かつて遺跡で行われた儀式や行為の総体」における一定のテーマを「線画の公式」の形で再現したものだという[1]。各々のテーマは，基本的な形象に基づいて区分された。周知のように，主要なテーマは三つだ。第 1 のテーマで主要な絵は有蹄類で，第 2 は鳥，第 3 は「象徴的に擬人化および人獣化した」絵である[2]。この他に二つのテーマが現れた。第 4 のテーマは紋章学のポーズの鳥の絵を含み，第 5 のテーマはクマである。チェルネツォフは第 5 のテーマに，「タギル川流域のピサヌィ・カーメニ〔書きもののある石[訳者補注]〕とズミエフ・カーメニ〔ヘビの石[訳者補注]〕の非常に様式化された動物の絵」を分類した。この研究者はこれらの絵がクマであると完全に確信していたわけではなかったことを考慮しなければならない。彼は，「もしもマンシ族やハンティ族の絵の伝統に基づくならば，おそらくクマ」とみなすべきだと考えていた[3]。チェルツォフの考えでは，このテーマに，クマの手足の絵も分類される。このテーマを検討する際に，「このタイプの絵は，岩絵の中でユニークなものだ。ひょっとしたら，それらは比較的より新しい時期の層に属しているのかもしれず，おそらくクマ信仰に捧げられた行為と関係がある」という発言がなされた[4]。

最近までこのテーマを区別することの正否に関してある疑念が存在していたことを指摘しよう。ヴラジーミル・ニコラエヴィッチは，このテーマを検討した際，ウラルの岩絵についての自分の総括的な著作の第 1 部の表 12 を引用した[5]。そこにクマの絵がないことはきわめて明らかだ。1971 年のテクストではピサヌィ・カーメニに関連してクマの絵が回想されているが，1964 年のテクストではカーメニ・バラバン I と関連してクマの絵が回想されている。バラバン I の絵に関連した記録資料に基づきチェルネツォフが引用した，タギル川下流の郷土史研究家 D. P. ショリンの絵のコピーは，第 1 部に含まれている[6]。この絵の中にクマの絵を伴う構図がある。チェルネツォフの探検隊はこの絵を発見できず，1964 年の『考古学資料集成』（SAI）の表に再現された岩絵の中には存在していない。したがって，この構図が実際に存在しているのか，5 番目のテーマの選別が妥当か，という問いが生じた。

私たちは，1980 年代初頭考古学者 V. T. ペトリンや N. A. ポルシュキンと共同でタギル調査旅行をおこない，カーメニ・バラバン I のクマの絵の存在と，ズミエフ・カーメニのクマの手足跡の存在を確認した。後者の資料が公表されているため，ここでの主な注意は，バラバンの構図に向けられることになる。

この構図は，カーメニの上流の断崖，崖の中央部，水面から 4–5 m の高さにある。絵の保存状態は非常によく，私たちは川から見てとることができた。岩のオーバーハング部を伝って絵に近づくことができた。構図はレッド・オーカーによって描かれ，いくつかの絵からなっている。上部に二つの円が―ひとつがもうひとつの中にある形で―描かれている。大きい円の直径は約 30 cm，小さいほうの直径は約 25 cm。この円の内側には，横を向いたシルエットでクマの絵が再現されている（図 1）。顔，耳，前後の足がシンプルにデザインされている。前足と後足の一対は，強調された踝を持つ 1 本の足として示されている。一番大きな絵のサイズは，13.5 × 11.5 cm。首筋から上に長さ 11 cm，幅およそ 1.4 cm の直線が垂れている。内側の円の下 13 cm のところにヘ

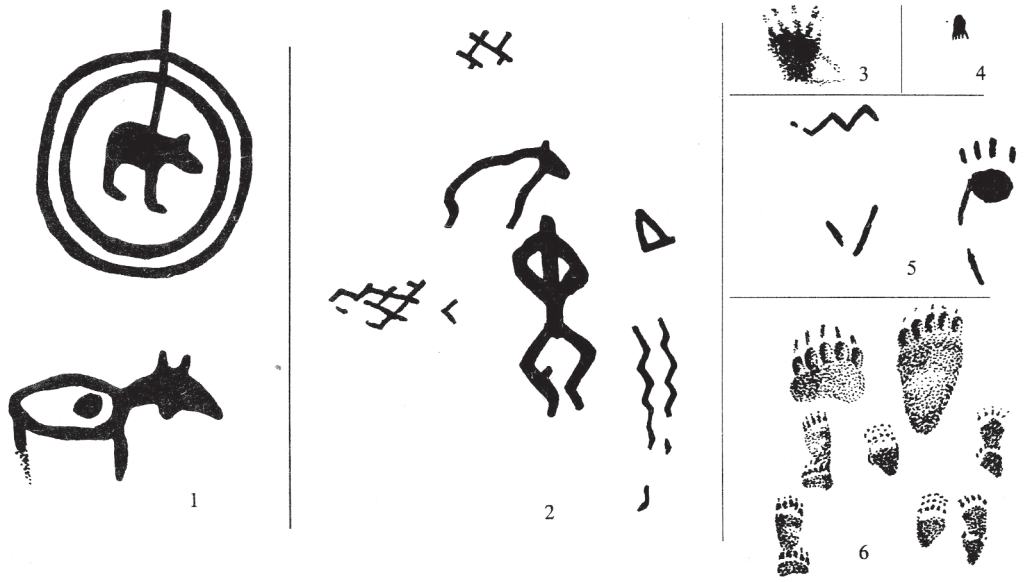


図　ウラル地方岩絵のクマ

1：タギル川 カーメニ・バラバンⅠの構図，2，3：イドリソヴォ渓谷岩絵（ユリュザニ川）の断片
4：タギル川 ズミエフ・カーメニ岩絵断片（V. N. チェルネツォフに拠る），5：サバカイ・カーメニ岩絵断片（ユリュザニ川），
6：自然界におけるクマ足跡とクマの歩行跡（P. G. オシマリン，D. G. ピクノフに拠る）[19]

ラジカに特徴的なプロポーションと毛の垂れ皮を持つ有蹄類が描かれていた。絵のサイズは 29 × 18 cm。胴は輪郭で示されており，その中に丸い点で心臓ないし肺がしるされている。首の上には耳のついた，どっしりしたシルエットの頭があり，前足と後足は各々の一対が 1 本の線だ。先の構図は実際にはこのようなものであり，D. P. ショリンの絵は完全に正確なものではなかった。クマの絵は，いくつかの単純化にもかかわらず，非常に正確で，種の確定に関して疑問が生じることはない。チェルネツォフの証言によると，D. P. ショリンは，クマの身体に押し付けられた直線の中に槍や杭を見て取った[7]。この意見は同意する価値があるだろう。円は落とし穴の象徴として知覚されているからだ。

そのような穴の助けを借りたウラルの諸民族の獣猟の描写は民俗学の文献にある。同様のものが考古学者によっても発見されている。私自身，1980 年代初頭の西シベリアで落とし穴を発掘調査する機会があった。どうやら内側の円は，落とし穴の底を再現したものらしく，何か他の説明をすることは困難だ。なるほど，このような穴の助けを借りてクマを捕獲することは，特別な方法ではなかったようだ。落とし穴は，第 1 に有蹄類の猟で用いられた。それにもかかわらず，このようなタイプの罠にクマが落ちた可能性を完全に排除してしまうこともできない。こうしたことが，どうやらこの構図に反映されているようだ。全体として落とし穴を有蹄類の狩猟に方向付けることで，この場面でのヘラジカの存在を説明することができる。

クマのかかった罠の隣にヘラジカがなぜ描かれているのか，もうひとつの解釈をマンシ人のクマの祝いの描写に基づいてすることができる[8]。周知のように，オビ川のウゴル人にはクマに対する複数の予防処置が存在する。獣を殺したあと猟師に対する罰を予防し，全ての出来事をベールに包むための手段がすぐに取られた。「この際，クマは，自分を殺したのは猟師ではないこと，毛皮を取るのは服を脱ぐのと同じことと繰り返し理解させられていた。家に帰る途中，猟師は，そこにいるクマの魂を混乱させ，殺された獣はシカだとクマに思わせようと努力した」[9]。つまり，この構図で，殺されたクマのそばの有蹄類は，森の中で始まるクマに対する祝いの儀式におけるのと同様の意味を持ちうるらしい。

クマの表情豊かな絵を伴う別の場面は，ウラル南部のイドリソヴォ渓谷にある。岩の露頭の下部にあるイドリソヴォ洞窟の古代の絵は，すでに公表されている[10]。ここで我々は，以前には知ら

れていなかった絵(単独の絵とグループをなす絵)をいくつか発見した。

イドリソヴォ洞窟と壁画は，バシキール自治共和国のユリュザニ川の左岸，クリュクリャ川の流れる谷の河口部分に位置する。クマの絵は，地表から約３ m，第３グループに発見された。中央には，大きな人間の形をした絵が正面を向いて描かれている。その人物は，腕は肘を曲げて腰に両手を付け，半分折り曲げた足は，下が閉じていない菱形のようだ。踝から下ははっきりと描かれ，小さく丸い頭がある。類人の頭上に見られるクマの絵は，図象学の観点からすると通常と異なっている。腹の線が欠けているのだ。動物の形象のこのような扱いは，ウラルの洞窟画のなかに類例を見ない。

図２は，非常にたくみに描かれている。１本の線で，クマの後足，背中，前足が示されている。後足は幾分折り曲げられ，獣の足の実際の曲線を再現しており，前足は真直ぐで，胴体の下に向けられている。この絵に統一感や完成の雰囲気を与えているのが，小さい耳のついた，どっしりとしたシルエットの頭である。絵のサイズは，22 × 14 cm，胴体を描く線の太さは，幅約 1.5 から 2.3 cm。絵具の色はアカネ顔料に近い。このグループには，幾何学的な絵もいくつかある。小網の形をした断片，垂直に交差する四つの断片，直角三角形，垂直に描かれた２本のジグザグ。これらの絵は保存状態が悪く，色が薄く，線の太さは 1 cm 未満だ。

このグループから右に３m 以内に，クマの掌・足跡にそっくりだが，指の向きがタギル川のように下ではなくて上に向けられている絵がある。サイズは約 13 × 16 cm。イドリソヴォ洞窟画のこの部分には，クマ以外の動物の絵はない。ウラルのこのような遺跡の多くは，しばしば個々の「ブロック」がそれぞれ特徴的なテーマからなっており，それがこの保存状態の悪い絵がクマの掌・足跡だと解釈する間接的な根拠になる。

このように，クマの構図は３つの要素からなる。人間の形をした生き物，獣，幾何学の記号である。

人らしい像のポーズは，民族舞踊での動作を伝えている。これは，ウラルの岩絵の中で人間の形をしたが取る，最も伝統あるポーズのひとつだ。おそらく，これは，獣を罠に誘い逃がさないための，魔力のある，古代の集団の儀式の民族舞踊の踊り手だ。ひょっとしたら，クマの頭上や右の絵は，クリョマ型押圧式自動捕獲罠〔シベリアで毛皮獣や大形獣を捕獲するのに用いられる囲い形設置の仕掛け罠。獲物が入ると自動的に締め付ける装置[訳者補注]〕を象徴しているのかもしれない。このような仕掛けの狩猟を，タイガ地帯の民族の多くが実際におこなっていた[11]。

ひょっとしたら，ここで描かれているのはクマではなく，掌・足と頭のついたクマの皮かもしれない。クマは，居住地に運ばれる前に，まさにそのように解体された。クマ祭りは，殺されたクマの「いる」まえでおこなわれ，その毛皮には，干草や木の粗い削りくずが詰められた。祭りの宴では様々な踊りも踊られたが，その中には，「魚，獣，食用植物そして集団の成員の繁殖を促す使命を持った」ものもあった（例えば男根崇拝の踊り）[12]。

クマをテーマの枠としたもうひとつの絵は，同じユリュザニ川の下流，サバカイ・カーメニの岩壁にある。古代の絵をここに発見したのは，チャイルキン夫妻で，1970 年代末のことだった。短い洞窟の入り口のそばに，主として記号の絵が集中していた。第４グループにクマの前足跡そっくりの絵がある（図５参照)。指が５本でなく４本なのは，いくぶん奇妙だ。にもかかわらず，全体のバランスからして，この絵は何よりもクマの手掌・足跡に似ている。10.5 × 14 cm の絵は，レッド・オーカーで描かれている。この構図には，クマの跡のほかにジグザグと角の形をした二つの記号絵がある。クマの掌・足跡をもつ構図の意味について，以下ように考えることができるだろう。実際の狩猟において，動物の足跡はその獣の種類，性別，年齢，状況といった最も重要な情報を含み，本質的に獣の身代わりなのである。広く知られていることだが，動物の足跡に対する魔法行為は，動物そのものに対する魔法行為と等しい。

クマの掌・足跡に対する説明は，クマ祭りの枠内にも求められる。踊り手が自分のトーテムの真似をしようとする時には，個別の場所でクマの掌・足から森の精 – 先祖にささげる踊りのための特別な履物が作られた[13]。それゆえクマの足跡の再現は，この種の儀式についての情報を「裏返しの」形で含んでいる。

４本指の前足跡に対しては，以下のような違っ

た解釈がある。この図ではクマの 5 本指全部がかなり良く認められるけれども，多くの民族にはクマは 4 本指だという考えが存在している。マンシ人には，クマが神様に 5 本指を与えてくれるよう頼んだが，断られたという伝説がよく知られている[14]。I. N. ゲムーエフは，このテーマを検討し，「4 本指のクマの絵は，おそらくシャマンの（守護）霊・援助者になった『偉大な』亡きシャマンの形象と結びついており，亡きシャマンはこの 4 本指の持ち主なのだ。守護霊・援助者の形象は，この場合，シャマンの系譜の彼の先祖と融合している。シャマンの大きな指のイメージは、シャマンの能力の中継器として（ひょっとしたらまだシャマン以前の）魂（力）の入れ物としての大きな指の概念と合致する」[15]。おそらく，そのようなテーマの線画の記録を，我々は 4 本指のクマの掌・足跡の構図にも観察することができる。

絵の描かれた岩面のすぐそばにクマの骨がいくつか発見されることにも注目せざるをえない。例えば，1980 年代初頭の発掘作業中に，ユリュザニ川のブランノヴォ洞窟画の新発見の一群の絵のそばで，私と V. T. ペトリンは，骨の遺骸中にクマの下顎骨を発見した。当然ながら，絵の上には大きな岩の突出部があり，小さなグループの短期間の滞在にきわめて都合の良い場所になっている（日除けのついたこの場所は，今日まで漁師や旅行者によって露営地として利用されている）。クマの骨と古代の絵との関係を矛盾なく証明することは不可能だが，骨が供物である可能性は，他の骨格が無いのに頭骨が発見されることにより，高まると私は考える。なにしろ，供物台にもっとも頻繁に発見されるのは他ならぬクマの頭骨だからだ[16]。

これについて雄弁に証言しているのがトゥーラ川流域のカレリノ洞窟の壁画発掘現場である。チェルネツォフは，かつて G. F. ミレルによって言及されたこの遺跡を見つけようとして失敗した。1970 年代にペトリンはカレリノ洞窟の壁画を発見し，個々の絵の拓本を採取した。1991 年 5 月に我々はこの地点に滞在し，判別が困難ないくつかの絵を除き，古代の絵の描かれた壁面の主要部分の拓本を採取する機会を得た。壁画の大部分は水により失われていたが，一箇所のみ，わずかなもろい堆積物のある岩棚がある。その場所には，緑灰色の岩壁があり，そこに石の円が認められる。おそらくこれは自然に形成されたものだろうが，驚くほど正確な形をしている。円の下半分の輪郭を描いているのは緑色のケイ質土の鉱脈の褶曲である。円の直径は約 1 m。円の真下には，発掘のさいに腐植質層の中に炭と骨が発見された。日常の品物は何も発見されなかった。全部で 87 の骨片が発見された。そのうち 27 は何の骨か確定できないが，もっとも可能性が高いのはクマだ。残りの骨は，最小で 8 個体の頭骨，下顎骨と歯を示している*。発見物の見つかった地形も，その内容も，この遺跡複合体が供犠の性格を持つという推論を有利にしている。

クマのテーマを反映したウラルの洞窟壁画は今日のところはこのようなものである。古代の絵のある 70 地点のうち，獣そのものの絵が発見されたのは 2 箇所のみで，足跡の絵があるものはその 3 倍に達するが，クマの絵がある遺跡と関係しているのは，足跡のある遺跡のうちひとつだけである。結局，この動物がシンボリックに提示されている洞窟壁画は四つあり，それは遺跡全体の 3%に満たない。クマのテーマが比較的後の時代に属するというチェルネツォフの意見におそらく従う必要がある，さもなければ，クマの絵はもっと多数あったと予想しなければならないからである。

ある研究者はクマ祭りを分析した結果，この祭りは元々はクマとは直接の関係すらないのであり，狩猟で獲られた経済的な基盤をなす動物に対する古代の宗教的儀式，それはこの種の動物に関するきわめて重要なあらゆる種類の生産および呪術なのだが，にさかのぼるという結論に達した。この考えを発展させながら，チェルネツォフは，このような宗教的儀式の民俗学の記述を引き合いに出した。儀式の働きとは，第 1 に，獲物を引き寄せ，繁殖させ，様々な動物が狩猟の結果途絶えてしまわないよう獣を復活させることにあった[17]。この思想は，季節の儀式と密接に結びついた壮大な壁画にも反映されていた。1 年周期の太陽のサイクルを持つクマ信仰の定期的な儀式に関連して―これらの儀式は冬の半ばに始まり春分の

* P. A. コーシンツェフの同定

日まで続くのだが―，殺された獣の復活と春の自然の復活という相関の思想が現れている。全体のセレモニーが終わったあと，クマの頭または頭骨は聖なる場所に持っていかれるか，あるいは聖なる木にかけられた。このあとクマは「復活した」。伝説では獣は死後３日目に復活し，小熊座として仰ぎ見ることのできる空へと昇天する [18]。

そのような聖なる場所が，考古学の発掘で観察されるように，洞窟壁画の周りの区画であった可能性を疑う必要はないだろう。岩壁自体が，神話の聖なる山であり，宗教儀式に通じる場所であり，垂直な構造の世界の中で，それらを結びつける輪なのだ。この場合，山は，クマを含む殺された動物の頭骨がしばしばかけられるという，オビ川のウゴル人の儀礼場の，聖なる世界樹に似ている。木と山という両面性の中に，そもそも何のために「岩壁のキャンバス」が創られたのかという問いに対する答えが隠されているのだが，これはもう別の論文のテーマである。

註

註 1　Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Археология СССР: Свод археолог-ических источников. М., 1971. Вып. 2: В-4-12.Ч. II., 71-72 頁

註 2　註 1　前掲書 , 59-78 頁

註 3　註 1　前掲書 , 82 頁

註 4　註 1　前掲書

註 5　Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала // Археология СССР: Свод археологических источников. М., 1969. Вып. : В-4-12. Ч. I.

註 6　註 5 前掲書 , 48 頁

註 7　註 5 前掲書 , 44 頁

註 8　Коровушкин Д. Г. Орудия пассивной охоты коренных народов Западной Сибири в XIX- начале XX в. // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. 83-106 頁

註 9　Tshernetzow V.N. Bärenfest bei den Ob-Ugriern // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1974. T. 23 (2-4). 287 頁

註 10　Бадер О. Н., Оборин В. А. На заре истории Прикамья. Пермь, 1958. 29 頁 ; Петрин В.Т. Новые наскальные изображения Южного Урала // СА. 1984. № 3. 96-104 頁

註 11　註 8 前掲書

註 12　註 9 前掲書 , 317 頁

註 13　註 9 前掲書 , 308 頁

註 14　Гемуев И. Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-алтаистика. Новосибирск, 1985. 140 頁

註 15　註 14 前掲書 , 140-143 頁

註 16　Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986. 183-184 頁

註 17　9 前掲書 , 306 頁

註 18　9 前掲書 , 307 頁

註 19　Ошмарин П. Г., Пикунов Д. Г. Следы в природе. М., 1990. 註 20

ウズングル（山地アルタイ）の岩絵におけるクマの表現

D. V. チェレミシン
（堀越しげ子　訳，枡本　哲　監修）

山地アルタイ南部のウズングル渓谷（ジャザトル川右岸）の岩絵の最近の調査の過程で，巨石の表面に刻まれた，多数の絵からなる構図が，筆者により発見された。狭い河岸段丘にあった石の表面は，四面を絵で覆われており，その絵の中には人間の形をしたものと動物（シカ，雄牛，オオジカ，山ヤギ，クマ）が描かれている。最後の「登場人物」クマは，山地アルタイの岩絵のなかで最も稀な形象のひとつである。チュウヤ川流域のカルバク－タシュという何段にもわたる岩壁画の描かれた聖所でには，ほんの数箇所に有名なクマの絵があり[1]，クチェルラ川流域の岩にはクマは一箇所にしか刻まれていない（V. I. マロージン資料による）。

山に住む雄ヤギ，シカ，ウマ，オオカミあるいはネコ科の猛獣が，様々な時代の画工により岩面に再現されてきた「一貫したモチーフ」であるのに対し，クマは，高山を含めたタイガの動物相の代表的動物であり，この地方の岩絵群のなかにはほとんど見かけることがない。この事実は，ユーラシアの山岳・ステップ地帯の他の地域の芸術にとっても疑いないことだが，どうやら絵画の内容を規定する古代住民のイデオロギーの特質が，原因であるらしい。ウズングルの構図にはヒグマが5回出てくる。

構図の中心部分は巨石の最も滑らかな，南向きの表面を占めている（図1）。クマの絵は構図の上部と中央部と下部に位置する。最上部左のクマの絵は，内側に4箇所の岩肌の部分を残し，打刻により深いシルエットが描かれている。クマの側面を描いたこの絵（図2）では，手足，耳，猫背が強調されている。

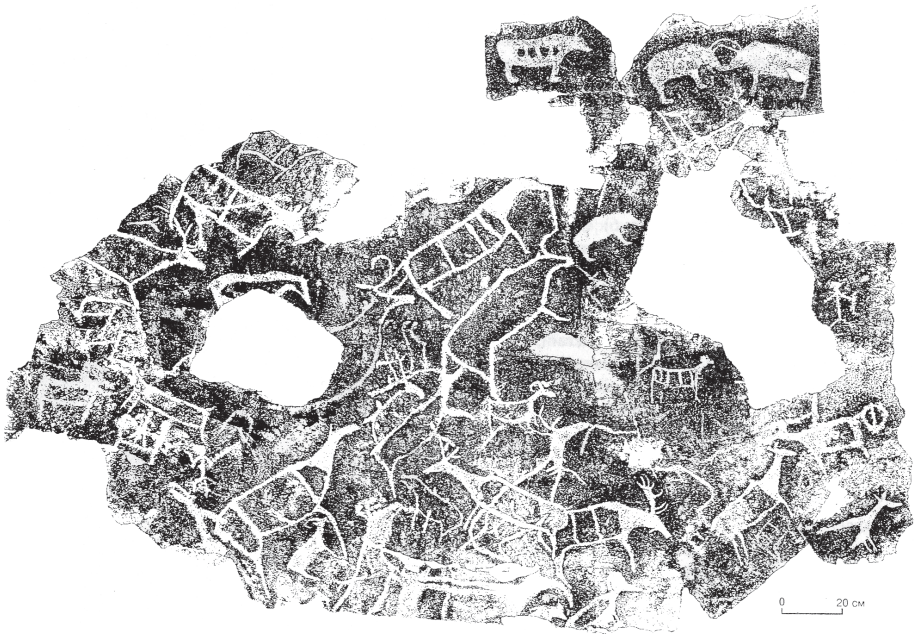


図1　ウズングル岩絵の巨石，中央部分の構図（雲母含有紙による拓本）

隣接する場面はユニークだ。そこでは，雄牛とクマが対峙している（図 3）。動物は写実的に表現されている。プロポーションおよび手足や尾や背中の特徴的な「こぶ」の再現によって，クマは自分の相手と区別されている。肥大した雄牛の角は，前へ向けられ，クマの頭に触れている。動物同士の「鉢合わせ」（それはクマの攻撃の際にありうる）は，実際にクマが雄牛を捕らえる瞬間を伝えているというよりも，むしろ想定だろう（それは，このように雄牛の角が前に向くためには，頭はもう少し下のほうへ傾いていなければならないからである）。

これより下，壁面の左側に，クマの絵が深い打刻による輪郭線で刻まれている（図 4）。絵は部分的に石の欠損によって失われているが，「登場人物」クマは長い顔や短い耳，尾や特徴のある背中のラインによって容易に識別されうる。これより少し右，たくさんのほかの動物に混じって，同様の生物学上の特徴を持ち，入念な打刻によってシルエットが描かれたもう一つのクマの絵がある（図 5）。岩絵を手拓する私の仕事を見守っていた，ジャザトル村の住民であるカザフ人が，この絵について「クマはここで生きているようだ」と言った。確かに，リアリズム（全体の姿やプロポーションの伝達）とフィクション（鼻の先や長い顔，手足の先の強調）の素晴しい結合によって，古代の画家は表現豊かな，生き生きした絵を創り出した。

構図の下部に，クマの形象を再現するもうひとつの絵がある（図 6）。それは輪郭を打刻して描かれており，クマと識別することは可能であるが，他の絵と比べて細かな描写が少ない。ひょっとしたら，致命的攻撃を与えられたクマかもしれない。

このようにして，ウズングルの岩絵には，他の動物（雄牛，シカ，山に住むヤギ）を伴う構図の中にクマが含まれている。様式と図象学から判断して，この構図の形象は，南シベリアの岩絵の初期の層の絵に近い（南シベリアの絵は，研究者によって新石器から青銅器初期に分類された）。まさにこの層が，数少ないクマの絵と関係していることは注目に値する。

まず挙げられるのは，クマが同様に稀な登場物であるトミ洞窟壁画の絵であり（図 7–2，4）[2]，最も代表的なクマの一連の岩絵が記録されたシャ

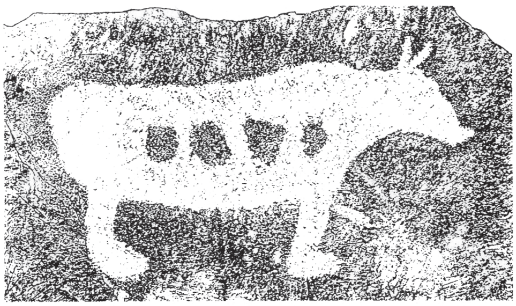


図 2　構図断片，雲母含有紙による拓本



図 3　構図断片，雲母含有紙による拓本



図 4　構図断片，雲母含有紙による拓本

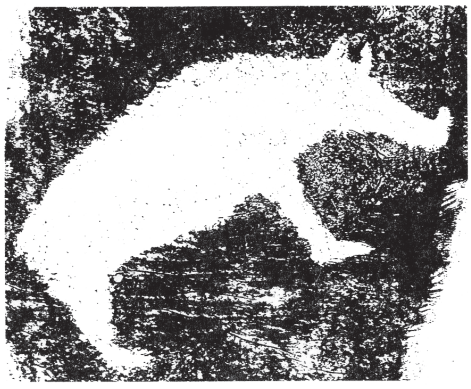


図 5　構図断片，雲母含有紙による拓本

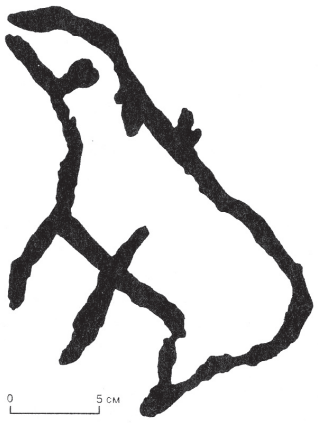


図 6　構図断片，雲母含有紙による拓本

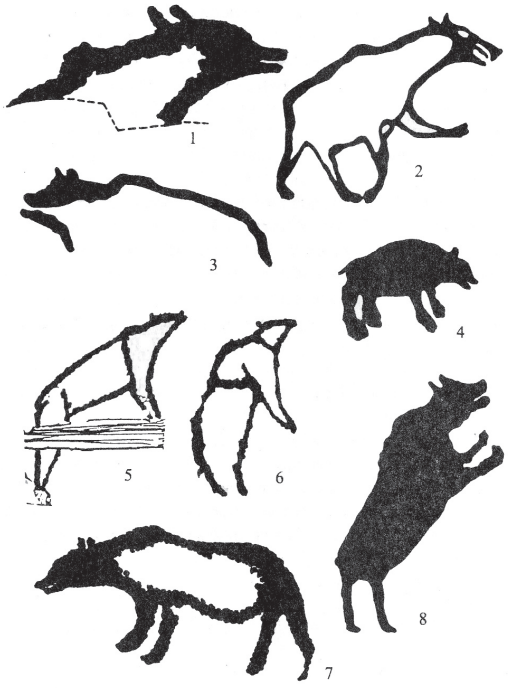


図 7　南シベリア岩絵芸術のクマの形象
1，3，7，8: シャラボリノ
(B. N. ピヤトキン，A. I. マルティノフに拠る)
2，4: トミ川岩絵
(A. P. オクラドニコフ，A. I. マルティノフに拠る)
5: テプセイ I，6: オグラフティ I
(シェル，ブレドノヴァ，レグチロ，スミルノフに拠る)

ラボリノ岩壁の絵であり（図 7–1，3，7，8）[3]，同様にテプセイ –I（図 7–5）[4]，ウスチ – トゥバ II[5]，ウスチ – トゥバ III[6]，オグラフティ I[7] の岩絵である。

A. P. オクラドニコフと A. I. マルティノフの考えによれば，トミ川岩絵のクマの絵は，新石器時代に属する [8]。シャラボリノのクマも，岩絵の初期の層に発見されたが，B. N. ピャトキンと A. I. マルトゥイノフによって新石器時代およびオクニェフ期と時代を確定された [9]。テプセイ I を除いて，テプセイとウスチ – トゥバの岩絵のクマを伴う構図は，Ya. A. シェルによれば，古い，紀元前 2,000 年より前の岩絵の層に属するという [10]。クマの形象があるウスチ – トゥバ II の岩絵は，直接年代推定法（この年代推定の方法は，エニセイ川でのロシアの考古学者との共同研究の過程でフランスの学者によって用いられた）に基づいて，銅石併用時代あるいは後期新石器時代のものとされる [11]。ウスチ – トゥバの構図のひとつは , 研究者によりクマが雄牛を襲う場面として復原されている [12]。シャラボリノ（石 –76）では，クマが二頭のシカと対立している [13]。

オクラドニコフによれば，クマの形象はシベリアの土地の住民の「新石器芸術の世界」と関係している。「新石器時代の森の奥でクマについての認識が形成された」[14]。よく知られているのは，新石器と青銅器時代の小規模な彫刻芸術であるクマの絵である（トミ川沿岸所在ヴァシコヴォ墓址，トミ墓址，サムシ墓址，アルタイ所在クュム墓址，エニセイ川流域所在カラスク II 墓址，ハカシア北部所在スレルカ墓址 [15] である。

お守りとしてのクマの牙や歯は，オクニェフ文化の埋葬地の多くに見られるが [16]，その際オクニョフ文化人の壮大な彫刻には，クマの写実主義的な絵は実際には存在しておらず , 空想の猛獣で , どの動物にも解釈しうる形象が優勢である。クマの写実主義的な絵は，サムシ＝セイマ文化圏のブロックに示されている [17]。その後は，ユーラシアの山岳・ステップ地帯の牧畜民たちの芸術において，この形象が広く流布することはなかった。

ウズングルの構図の他の登場物の絵（何よりシカの絵）は，図象学と様式の観点から，山地アルタイの初期の岩絵群の形象に近い（クュス岩窩，それにカルバク – タシュとクチェルラの初期の絵）[18]。もっと遠隔地の類例から，私たちの絵とシャラボリノやオグラフティのような複合的な初期岩絵との類似を指摘しよう。この形象の類似性のほかに，形象相互の結びつき注意を引く。例

えば，ウズングルの構図で家畜と思われる（顔のそばの線は，つなぐための紐を意味している）雄牛の絵と，シカやクマなどの野生動物の絵との関係は，エニセイの岩絵に類例がある（Ya. A. シェルによって雄牛とヘラジカの形象の結びつきが指摘された）。Ya. A. シェルは，この事実に，狩猟と畜産の伝統の出会いないし「衝突」が反映されていると考えた[19]。

私は，ウズングルの構図をこのように解釈することは可能だと思う。このとき鍵となっているのは，まさにクマの形象なのだ。ジャザトル地区は，典型的な山岳・タイガの地区であって，そこは，ジャザトル川，コクス川，カラゲム川の狭隘な谷が，小さなステップという異物をタイガに「はめ込んで」いるところだが，このタイガもアク－アラハ川下流域やアルグト渓谷では完全に優勢となり，そこでは今なおクマが住民の狩猟対象となっている。

明らかに，この地点は，青銅器時代の牧畜民（ひょっとしたら移動民族のアファナシエヴォ文化人）と，在地の猟師やアルタイ・タイガ地帯の新石器文化にさかのぼる住民との接触（出会いや衝突や相互作用）の場所だったろう。ウズングルのクマは，これらの種族の写実主義的芸術の存在を証言する，珍しい証拠かもしれない。

クマは，岩絵の登場物として雄牛との対立に「負けて」（図 3），アルタイの岩絵のテーマと形象のレパートリーから事実上姿を消してゆく。そのことは，イデオロギーの変化によっても，住民の交代によっても説明することが可能だ。替りにやってきた住民は，アルタイ渓流の谷間に芸術の新しい様式とテーマをもたらした。

註

註 1　Repertoire des petroglyphes d'Asie Centrale. Paris: Diffusion de Boccard,1996. Fasc.3: Siberie de Sud3: Kalbak-Tash I (Republique de l'Altai) par V. D. Kubarev et E.Jacobson. Fig.76, 123, 131-133, 138, 141-143, 156, 215, 220, 224, 252, 259, 287, 294-296, 337, 340, 351-352.

註 2　Баринова Е. С., Русакова И. Д. Новые петроглифы на Томи // Обозрение рузультатов полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сбири и Дальнего Востока в 1993 г. Новосибирск, 1995, 58 頁 , 2,1; Окладников А.П., Мартынов А. И. Сокровища Томских писаниц: Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М., 1972. 55 頁 , 図 56；75 頁 , 116; 77 頁 , 132; 98 頁 , 図 191; 158 頁 , 図 10.

註 3　Пяткин Б. Н., Мартынов А. И. Шалаболинские петроглифы. Красноярск, 1985. 112 頁 ; 159-160 頁 , 表 13, 6-12, 表 14; 127-128 頁

註 4　Francfort H-P., Sacchi D., Sher Ja.,Soleihavoup F., Vidal P. Artrupestre du bassin de Minusinsk: nouvelles recherches francorusses// Arts Asiatiques, 1993. T. XL. VIII. 16 頁 , 8, 9.

註 5　Ibid.35 頁 , 27, 5,1, 2, 29; 47 頁 , 46.

註 6　Repertoire des petroglyphes d'Asie Centrale sous la directioin de Henri-Paul Francfort et Jacov A. Sher. Paris: Diffusion de Boccard,1995. Fasc. 2: Siberie de Sude2: Tepsej I–III, Ust'-Tuba I-VI (Russie, Khakassie). 54 頁 , 版 62, 70, 2; p.II–III, p. XXXV.

註 7　Repertoire des petroglyphes d'Asie Centrale. Diffusion de Boccard, 1994. Fasc.1:Siberie de Sude1: Oglakhty I–III (Russie, Khakassie). 図版 5, 20 頁

註 8　Окладников А.П., Мартынов А.И. Сокровища Томских писаниц: Наскальные рисунки эпохи нео-лита и бронзы. М., 1972. 182-183 頁

註 9　註 3 前 掲 書 , 43 頁 , 図 46; 118-119, 121, 123-124, 126-128, 138 頁

註 10　註 6 前掲書 , p. II-III.

註 11　註 4 前掲書 , 17-20 頁

註 12　註 4 前掲書 , 50 頁 ; 35 頁 , 図 27, 9, 10.

註 13　註 3 前掲書 , 79 頁 , 図 100.

註 14　註 8 前掲書 , 182-183, 202 頁

註 15　Бородкин Ю.М. Произведения изобразительного искусства из неолитических погребений Васьковского могильника // Изв.ЛАИ, Кемерово, 1976. Вып.7. 99-100 頁 Комаров М.Н. Своеобразная группа энеолитических памятников на Енисее // Проблемы западно-сибирской археологии: Эпоха камня и бронзы. Новосибирск, 1981. 80 頁 , 図 4, 4; 82 頁 , 図 6; Матющенко В.И. Новые находки из низовьев реки Томи // КСИА. 1961. Вып.84. 130-131 頁 47; 3,4; Молодин В.И. Оригинальные поясные пряжки эпохи развитой бронзы из

Горного Алтая и Западно-Сибирской лесостепи // Древние культуры Южной Сибири и Северо-Восточного Китая. Новосибирск, 1994. 82-86 頁 , 図 1,3,4; Савинов Д.Г. Окуневские могилы на севере Хакас-ии // Проблемы западно-сибирской археологии: Эпоха камня и бронзы. Новосибирск, 1981. 115-117 頁 図 5; Студзицкая С.В. Искусство енисейских племен в эпоху неолита и ранней бронзы // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. 183-190 頁 , 図 1.

註 16　Вадецкая Э.Б., Леонтьев Н.В., Максименков Г.А. Памятники окуневской культуры. Л., 1980. 24 頁 ; 註 3 前掲書 ,79 頁 , 図 100.

註 17　Молодин В.И. Оригинальные поясные пряжки эпохи развитой бронзы из Горного Алтая и Западно-Сибирской лесостепи // Древние культуры Южной Сибири и Северо-Восточного Китая. Новосибирск, 1994. 85 頁

註 18　Окладников А.П. Петроглифы Средней Катуни. Новосибирск, 1984. 61, 73 頁 . 図版註 9: Repertoire des petroglyphes d'Asie Centrale. Fasc 3: Siberie de Sud3: Kalbak-Tash I (Republique de l'Altai) par V.D.Kubarev et E.Jacobson, 図 74-76, 132-133, 141-143, 156 頁

註 19　Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980., 188-190 頁

新石器・青銅器時代の西シベリア原住民の彫刻におけるクマの形象

V. I. マロージン，I. V. アクチャブリスカヤ，M. A. チェミャーキナ
（枡本　哲　訳）

ユーラシアの造形芸術において「クマのテーマ」は石器時代の終わりに現れた。いわゆる「クマ信仰」の最初の証言を，研究者は旧石器時代後期の末に属すると考えている[1]。

A. D. ストリャルの結論によれば，古代の狩人の思考や感情の緊張を伴っていた人間と獣の対立は，「自然界の」パントマイムを生じさせる衝動であった：「全ての欲求の目的を体現した獣の体のそばで，知らず知らずのうちにプリミティブで深く官能的な残像が生じ，その残像が惰性で猟を継続させた。＜中略＞全てのこれらの集団のパントマイムが，生けるものとしての獣（現実にはもうそんなものはなかったのだが）に向けられていたことを指摘しよう。約束事の最初の種は，このようにして発芽した―生きている獣の代わりを務めたのは命のない胴体あるいはその一部であり，現実には存在しない関係の対象となるシンボルが生じていた。この種の行為の長年にわたる実施は，経験によって普遍的になり，伝統によって規範となりつつ，一方では，生そのものの条件としての動物彫刻家に必要な基本思想のますますゆるぎない認識へと至ることとなった。そのときこそそれらは物質的に記録され，具象的意識にわかりやすい方法で不朽のものとなったのである」[2]。

遠い太古に起源を持つクマのテーマは，新石器時代・青銅器時代・初期鉄器時代・中世の人間にとってアクチュアルなものとして残った。シベリアの原住民においてそれは民族誌の現代まで，己の古い教えを保存している[3]。

西シベリアの住人の造形芸術におけるクマの形象は，遠い古代からきわめて重要な位置を占めていた。その証拠とは，その地域の様々な時代の埋葬・居住・信仰の複合体からなる遺跡で発見された，粘土･骨・石・木製の，動物の彫刻である。

これらの作品の解釈は，伝統的に民族学的な後世の追記に基づいており，年代，発見物の置かれていた状況，形象の表現手段が考慮されることはなかった。このようなアプローチは，狩猟にまつわる信仰という，古代を考古学的に裏付ける必要性によって呼び起こされていた。しかし，起源についての問題や，狩猟民族のクマに関連する，保守的で神話・儀式的な伝統の進化の方向に関する問題が生じてきたのは避けられないことであった。

西シベリアの原住民のクマ信仰が最も鮮やかに現れているのが，散発的・定期的なクマ祭りである。現存するコンセプトによれば，それらはそもそも北タイガの狩人や漁師の季節の儀式に関係があった。これらの伝統は，社会と宇宙発生の二元論タイプの構造を相関しながら，オビ川ウゴル語族の様々なグループに現代まで保たれた。

クマ祭りの準備は，クマの毛皮の複雑な操作を含んでいた。頭と手足を残した毛皮は，家へ運ばれ，罪を清めるためのセレモニーがおこなわれ，（指輪や銀貨などで）飾られた。最も重要なセレモニーは，クマの肉を儀式的に食すことと，祭りの供え物でも主賓でもあった獣のための贖罪のセレモニーであった。ある研究者は，これらの儀式に，クマ－先祖とそれを殺した猟師とを和解させたいという意図を感じ，別の研究者は，輪廻の思想を強調した。クマ祭りという現象は，文献の中に全面的な解明を得たが，しかしながらその起源についての疑問は，いまだ仮定の域を出ない[4]。

この問題のありうべき解決方法のひとつになったのが，新石器・青銅器時代の西シベリアの考古学遺跡群（墓，集落，聖所）内での文化のコンテクストの変化を考慮に入れて，幅広い時間枠で，クマの形象の変化の過程を観察する試みである。

今日研究者が把握しているのは，かつての巨大な文化的統一体のごく一部だが，それにもかかわらず，考古学と民族学の可能性を結合させ，人為結果によって表示された神話のアクチュアルな観点の再現を目指す，そのような一体的なアプローチが，クマ信仰という現象の理解に新しい境地を開くだろう。この論文では，まさにこの立場から，オビ沿岸の遺跡で（大部分は原位置で）発見された考古学的稀少品が解釈されている。

西シベリアで，クマの最も初期の彫像は新石器時代のものだ。その土地本来の伝統の特徴を示しているのは，動物の形象の写実主義的傾向である。研究者たちは，原始的写実主義の性質を分析することで，古代の狩人の獣像に対する意識の集束性，つまり，この獣がその実在の最高の価値を極度の具体性において象徴していること，を強調する。幾千年もの間リアリズムの傾向を促してきたのは，多分，ミニチュアの製作―「ナチュラルな」造形芸術活動の実践だ。

A. D. ストリャルの定義によれば，保守的な狩猟社会の世界観のシステムの中で，太古に，最も初歩的で狩猟に関わるパントマイムの規準が確立した。必要条件として，昔からの狩猟の宗教秘儀は，殺された獣の―剥製や毛皮やミニチュア―の出席を提案した[5]。クマに向けられた，芝居がかった儀式は，シベリアのタイガに住む現代の民族の多くに知られているが，そこでも，実物そっくりのミニチュアが広く利用されていた。造形の領域の内省は，狩猟社会の生命活動の具体的・感覚的実践に支えられていた。

原始性を征服するものとしての写実主義は，西シベリアの土地に固有な芸術におけるクマの形象の進化の第 1 段階であった。これを裏付けているのが，新石器時代の人為結果である。動物のごく小さい彫像がいくつかヴァシコヴォ墓で発見された[6]。残念ながら，遺跡資料は主として破壊された埋葬地からのものであり，それゆえ，小さな彫像が儀式に利用された状況を指摘することは困難だ。それにもかかわらず，この作品は，注目せずにはいられないほど優れている。

ヴァシコヴォ墓のコレクションには，骨製品が三つ含まれる。最初のサンプルは，獣を動いている（きっと走っている）ものとして描写した，小さな彫像だ（図 1–1）。第 2 のサンプルは，一部

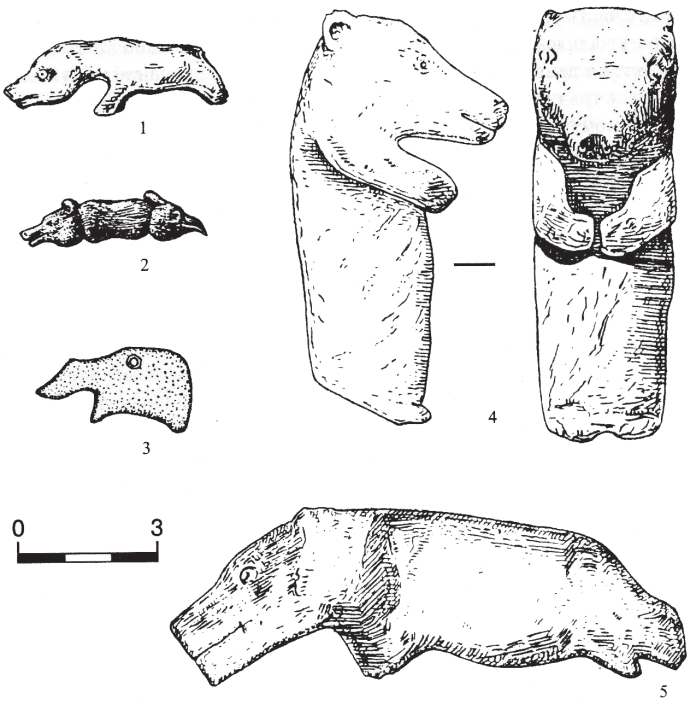


図 1　クマ形製品

1 ～ 3: 骨製，4 ～ 5: 石製

1，2: ヴァシコヴォ墓（Yu. M. ボロドキンに拠る），3: アイダシン洞窟（V. I. マロージン，V. V. ボブロフ，V. N. ラヴヌシキンに拠る）

4: サムシ墓，5: ムスリマン墓地所在墓

しか残されていないが，ミニチュアのクマの頭だ。第３の品は，骨製で，ヤヌス神の形の頂端部という独特なもので，その一方がクマの頭と解釈された。

人間の埋葬地にクマの彫像が置いてあるという事実は，言うまでもなく，埋葬の慣行にクマの形象がある神話的シンボルとして参加していることを証言している。このような彫像は，通常埋葬地に単数で見られる。それらが，人間と動物，社会と自然の結びつきのシステムを承認する概念の存在を指し示していることは疑いない。このような昔からの見解は，普遍的な性格を持っていて，シベリアの現代の狩猟民族にも残っている。

オビ川北部のウゴル語族の資料に基づき，Ｅ．シュミットによって，神話体系全体をモデル化する組成としてのクマ信仰の分析が提案された。獣の形象は，彼女によって神話世界の時空のパラメーターに相関させられた。神の子孫である天上のクマ，精霊であるクマ，森のクマ，地上と地下のクマ，人間のクマ等に分類される。ウゴル語族には以下のような概念が残っている。それによれば，クマは「異なる人間」であり，土地の共有者であり，トルマ神の息子であり，兄弟であり使者（人々に火の獲得を教えるため天から使わされた）なのだ。クマ信仰に関連するたくさんのテーマが，自然と社会，森と村落および上界，中界，下界の間を仲介する，獣・人間・聖霊の（三位一体の）機能に還元されうる [7]。

現代のウゴル語族には，変身についてのテーマがよく知られている。異界へ移行する際の位格の変化に関する概念は，シャマンの実際の行いにも，埋葬の伝統にも現れている。人々は死後クマに変身し，その後祝日に獣の姿でやってくると考えられている [8]。おそらく，祖先－クマへの人間の移行は，タイガの住人の死の神話的概念を定義していたが，古代の埋葬の儀式の象徴的意義の中に示されている。人間をクマに喩えるという古風な伝統を定着させたのが，西シベリアの新石器時代の墓に置かれたクマの彫像であった。

生きとし生けるものの全ての発現形態の同形性を認めつつ，タイガの狩人の古代社会は，自然と社会構造を相関させる図式を構築した。この時代のほぼ全ての有名な墓では，小さな動物の形をした彫刻が埋葬地に置かれていた。ヴァシコヴォ墓では，クマの彫像のほかに，ヘラジカの彫像が発見されている。オルディンスク墓の新石器時代の埋葬地には，骨製のヘラジカの彫像がある。新石器時代に属するヤイ墓には骨製の鳥の彫像があり，最後に，クルティハ－5 の新石器時代の墓の埋葬地のひとつには，針葉樹林の鳥の彫像が発見された [9]。伝統的に，動物の形をした彫像は，トーテム崇拝の見解のコンテクストの中で解釈される。

特別な意味論的意味合いを容積の大きい彫像（すでに言及されたヴァシコヴォ墓から出土したヤヌス神の彫像や，クルティハ－5 の墓から出土した，同様の原則に基づいて製作された鳥の彫像）が持っていることは疑いない。おそらく，それらは小さな木製の儀杖頂端部として使用されたが，その柄の部分は現在残されていない。もしそうであるならば，これが発見された埋葬地は，特別な社会的地位の人々に属していた可能性がある。これを物語っているのが，ヨーロッパの北極の新石器時代の墓の，少数ながらきわめて説得力のある杖の発見物である。それらは，研究者によって，ありうべき聖職者の儀式の杖と関係付けられている。

儀式の象徴と象徴的持ち物の中でも，儀仗 / 棍棒 / 長杖は普遍的に特別な位置を占めていた：パレオ・シベリア古層にさかのぼるウラルアルタイの古代の遺物の普遍的特徴づけをしようと試みた A.M. サガラエフの結論によれば，「長杖は，西シベリアのウラルアルタイ族の宇宙発生の神話において言及される最初の道具であり，世界『創世』の過程で使われる，神の最初の持ち物である。＜中略＞杖が支えとしてではなく，道具・武器として利用されており，行為そのものが実りをもたらすものとして現れているのは興味深い。杖による地面の一撃は，あたかも入り口と出口を同時に示し，地下の世界を世界の残りの部分と結びつけながら，世界創造の長いプロセスにピリオドを打っているかのようである」[10]。

ウゴル語族の伝統において儀杖は最高神ヌミ－トルムの道具であった。彼がそれを使って下界へと穴を開け，病因学の一説によると，その結果そこから，（蚊を含む）様々な種類の汚らしい虫けらが現れている [11]。創造のテーマ（その中には否定的でおどけた局面も含まれる）は，基本的な暦の周期の境を祝う祝日の内容を，普遍的に決め

ている。

ユーラシアのタイガ地帯の狩猟民族の多くにとって，儀式の暦の中で主要なものは，クマの祝いである。つい最近までオビ川北部のウゴル語族では，そのような祝いの各参加者にとって欠かせない持ち物が長杖 / 儀杖（長さ 80–100 cm）であった。それを使って（オール, 小銃, 弓など）様々なものが表現されていて，クマ猟やクマの死と再生についての何日も続く宗教秘儀の主人公に利用された。

マンシ族の祝祭の最大の見せ場は（ポル胞族の信仰の中心地，ヴェジャコラ村では），N. I. ノヴィコワにより総括された資料によれば，クマの踊りを創り，その土地本来の伝統を体現していた森の聖霊メンクヴたちの到来となっていた。彼らは二つの姿(聖なる町の老人と呼ばれていた人間と，爪の鋭い老人と呼ばれていたクマ）を持つ聖霊イエム – ヴォシ – オイカ，ヤルプ – ウス – オイカを再現していた。

彼らの前に駆け込んだ人は，棍棒で武装したメンクヴたちが人々に報復するために（クマ殺しのために[筆者註]）向っていると言った < 中略 > メンクヴたちの聖なる伝説では，クマの祝いをマンシ族が知ったことと関係がある。メンクヴたちの到来には蚊や他の昆虫の現われが伴ったが，それらは人々を襲い，大きな鳴き声をたて，全くの混乱を引き起こした。このような状況で，主賓である二つの木製の彫像，男性と女性が発見される。それらは贖罪の山羊の役割を演じ，贖罪用の供え物としてメンクヴたちに渡された。人形には血痕があり，それらは魔法にかけられていると考えられていた。メンクヴたちの役を演じるものたちは，遠い秘密の聖堂へとそれらを持って行き，ばらばらに壊し，火の中に捨てた。参加者全員が，これらの人形の中に人間の短所と全ての災難の原因を見るというフィナーレに大喜びであった [12]。

シベリアのウゴル語族の儀式では，棍棒 / 儀仗 / 長杖は，世界と人間を改造する道具であった。長杖 / 棍棒—スヴ・イヴ—は，よく知られており，その一方の先端はクマや星や人間等の彫像で飾られていた。これらの棍棒 / 儀仗は，タブーの性質をもち，他の聖物と同様，クマの頭骨や頭と一緒に聖なる場所に保存されてきた [13]。

（祭りそれ自体と）これらの儀式に使う物の持つ古風な性格から，これらの登場は，最初期のシンクレティズムの時代と関係があると推定することができる。神話が，言葉と行為の面において，根絶と創造，死と再生というパラダイムの中で多面的に理解されていた狩猟という技術的プロセスの固有の構成要素であった，あの遠い昔に，行為をおこなう基本的な道具の一つとして，太古から棍棒（長杖 / 儀仗）があった。（弓矢の登場によって画される）新石器時代のこれらの物の儀式上の新解釈について証言しているのが，ヴァシコヴォ墓の資料である。

西シベリア新石器時代の土着的展開は結局のところ，イグレコヴォ文化やそれに近い文化へと発展していった。どうやらこのことが原因になったらしく，宗教儀礼的な慣行が考古学的な人為物に代表される物の限定的な局面では，青銅器時代に至るまで目だって変化することはなかったのである。それにもかかわらず，イグレコヴォ文化の埋葬地での，ヴァシコヴォ墓の彫像に酷似するクマの彫像（図 1–5）の発見 [14] は，社会が新石器時代にも以前と同様，神話儀式のパラダイムを指針としており，パラダイムを決定するのはクマの形象であったことを証言している可能性がある。この系列の継続であるのが，サムシ墓のクマの彫像（図 1–4）だ [15]。このような発見物の特殊性は，おそらく，土の墓では保存されえない素材，例えば木から作られていることによって説明される。これは，シギルスキー泥炭層から出土したクマの木製の頭によって裏付けられている [16]。

（民族・文化のコンテクストの予想しうる変更のもとでの）タイガ地帯の伝統の継承性について証言しているのが，アイダシン洞窟という独特の通時的遺跡群である。この遺跡群は，青銅器から歴史的現代までの物をひとつに統合している。

アイダシン洞窟で発見された，クマの形の骨製の素晴しい垂飾（図 1–3）[17] は，同じ割合で，新石器時代のものとも青銅器時代のものとも考えられる。この場合重要なのは，首の飾りの一部であった，あるいは，衣服の表面に縫い付けられていたことだ。それは，何百年もの間タイガとステップの住民の聖堂であった，垂直な洞窟に投げ捨てられていた。洞窟では，主として中世初期に属する，クマとその頭の青銅製の彫像を大量に発見

できた[18]。きわめて信頼の置ける復元によれば，これらの製品のほぼ全てが，衣服の（何より帯の）付属品であった。あきらかに衣服（帯）は，人間と彼の社会的地位を普遍的に記号化しており，その所有者を示したり代理を務めたりする贈り物・供え物として，洞窟の尊敬の儀式で利用された。

クマに関連する造形芸術の伝統の発展における継承性は，高水準に達した青銅器の次の時代にとっても特徴的だ。これは，クロトヴォ文化，オクニョヴォ文化，サムシ文化，カラコル文化の遺跡に鮮やかに反映されている。クロトヴォ文化，オクニョヴォ文化の埋葬地には，以前と同様，この動物の小さな彫像（全身の彫像と頭）が首飾りのセットに含まれていた。クマの骨製の彫像がカラスクII墓で発見された（図 2–3）[19]。二つの骨製のクマの彫像は，十字形練り玉や紅玉髄製の南京玉と一緒にセットになった首飾りに入っている。それらは，ソプカ –2 墓のクロトヴォ文化の埋葬地で発見された（図 2–1, 4）[20]。

クマの頭の形をした，きわめて興味深い帯の留金（図 3）[21] が，同じクロトヴォ文化とカラコル文化の遺跡で発見された。クマの頭に対する特別な立場は，列挙された発見物ばかりでなく，サムシ –4 集落出土の，獣の頭の石製の彫像によっても裏付けられている[22]。この状況は，クロハリョフカ –1 のサムシ文化期集落の青銅の彫像[23]と同様，高水準に達した青銅器時代の諸文化におけるこの形象の意義と，それの人間の形象への関係を証明している。

この点に関して興味深いのは，以下の状況である。クロトヴォ文化の埋葬地，すなわちクマの頭があったソプカ –2 やアムラモヴォ II といった遺跡では，帯留金具は原位置で出土したが，帯は，きわめて信頼できる再現によれば，留金が掛けられておらず，ただ墓の中に置いてあっただけだった[24]。

考古学的に記録されたこの状況から判断して，タイガ世界の文化のステレオタイプの揺るぎなさを指摘することができる。周知の通り，狩猟社会や軍事化した社会に固有の遺物では、腰帯（ようたい）は特別な役割を果たしていた。現代のハントゥイ族の衣装では，男ものであれ，女ものであれ，それはまとまりや一体感，秩序を表す印である。複数の研究者の結論によれば，帯は，五つある男性の本質のうちのひとつを，まさに男性の本質である「下の頭」（ムン　オフ）を符号化していた。女性はそれに触れるのを避けた。もし共同の家で出産が起こると，そこから聖なるものに加えて，男性の帯が運び出された[25]。

クマの遊びでの聖霊の装いには，帯が欠かせない（それらは毛羽立った縄でもよいのだ）とゴロヴニョフは強調する。聖堂に立っている木製の神の彫像と聖なる木は，（時に複数の）帯や飾りの紐で縛られていた。おそらく，伝説に歌われる英雄の時代に，帯は，戦士（彼らの魂）の重要な防御用甲冑のひとつだった。ひょっとしたら，それ以来，それを金属の留金やバックルやボタンで豪華に飾る伝統が始まったのかもしれない[26]。

ユーラシアの英雄の時代は，帯を兵士の普遍的シンボルに変えた。もっともこの品は，その頃までに，すでに長い文化歴を持っていたのだが。古代マンシ族の神話のひとつに，太古の最高神が「皮の厚い」大地の不安定さに心配した，というものがある。

「父のヌム – トルムよ」と彼の娘で翼のあるカルムが創造主に向かって言った。「私たちの大地は，もう大きくはなりませんが，それでもまだ動いていて，一箇所に止まってはいません。人間が現れたら，両足で立ち続けることができないでしょう。私たちの大地を固定して，何か帯で締めてください。」

ヌム – トルムは頭を垂れた。しばらくその姿勢で座っていたが，魚の入った釜が煮立った。それから頭を上げると，娘に言った。

「お前が言ったとおり，大地に帯を締めよう。」

このあとヌム – トルムは地上に自分の帯を降ろした。彼の帯は重いボタンで飾られていた。大地は水の中に深く沈み，動かなくなった。帯の横たわるその場所に，今ではウラル山脈がある。これは大地のちょうど真ん中なのだ[27]。

古代の狩猟社会では，帯は，見ての通り，安定した存在の印だった。西シベリアの青銅器時代の埋葬地から出土した，クマの頭によって印を付けられた帯は，自然界に対する彼らの態度や，生者と死者への彼らの態度における，所有者の地位を表していた。無造作に投げ捨てられたそれらは，おそらく，クマの記号のもとにおこなわれる，人

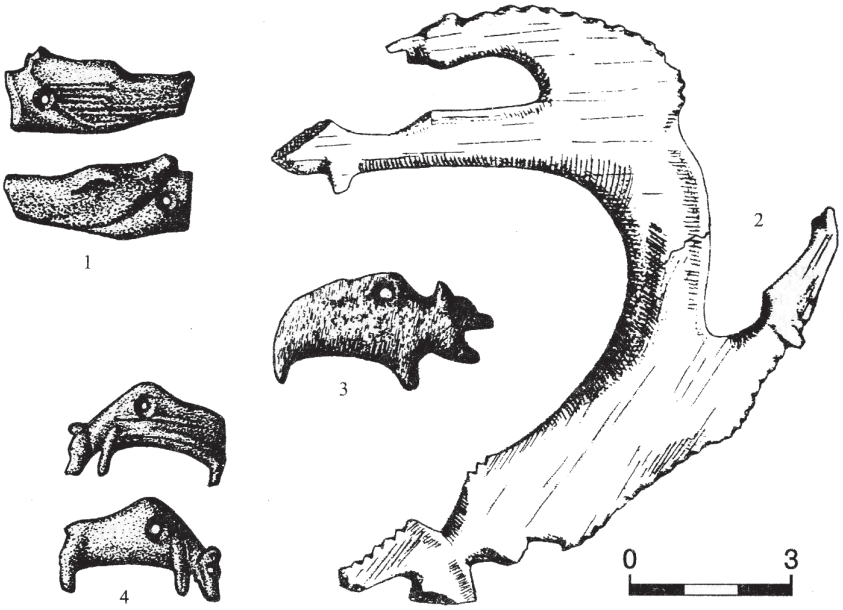


図 2　埋葬遺構出土クマ形製品

1, 4：ソプカ –2 墓（V. I. マロージンに拠る），2：ストレルカ墓（D. G. サビノフに拠る）
3：カラスク –II 墓（M. N. カマロヴァに拠る）

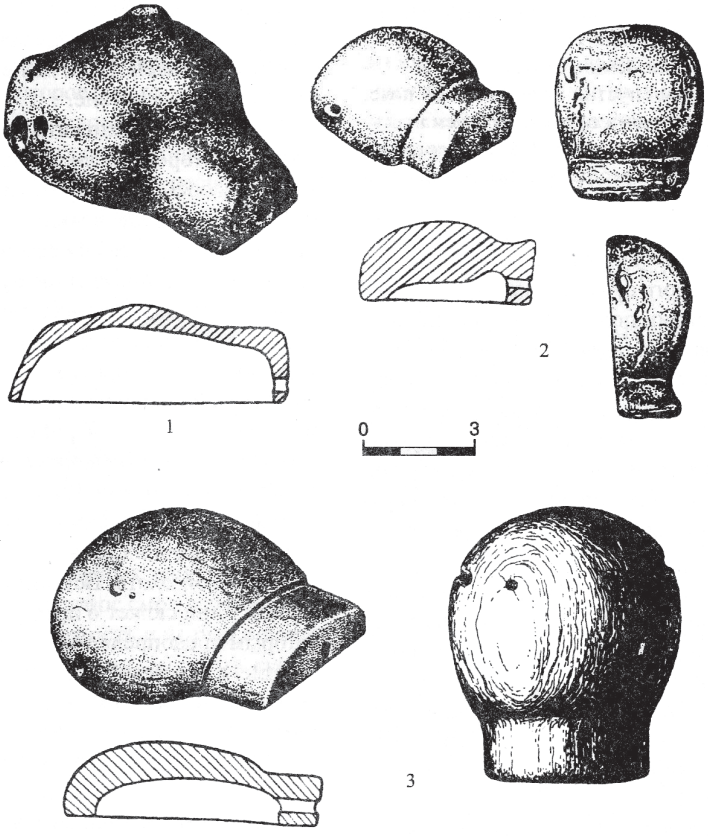


図 3　クマ頭形帯留金具

1：石製，2, 3：木瘤製

1：ウスチ – クユム墓，2：アムラモヴォ –11 墓，3：ソプカ –2 墓（V. I. マロージンに拠る）

生という開かれた輪を象徴していた。死は，最初に生まれたクマの本質を強調し，人間の位格を破棄していた。

高水準に達した青銅器時代のクマのテーマの，すでに周知の局面と同時に，新しいテーマが現れた。ストレルカ墓のオクニョヴォ文化の埋葬地から出土した，骨の板の構図に含まれるクマの絵が知られている。その墓は，オクニョヴォ文化分布圏の北部で外辺部にあり，土地固有の新石器時代の継続を誇示している[28]。

D. G. サーヴィノフにより初めて公表された，古代の匠のユニークな作品は，考古学の再現の対象となった。S. V. ストゥジツカヤの考えでは，この品物は，具体的で表現豊かな形の中に宇宙の追跡についての神話を体現している。その登場人物とは，森の巨人，クマ，ヘラジカである。「古代の彫刻家は，簡潔な造型手段で再現された場面の内容を『明らかにし』，動きの伝達に配慮していることを強調する。追跡の印象は，周囲に彫像を配置したおかげで強められる。ヘラジカは緊張した首が，ひときわ前に突き出されていて，一方ヘラジカの後を追って疾走するクマは，頭が少し下を向いている」[29]。

A. P. オクラドニコフは，早くも 1950 年代に民族学とフォークロアの大量のデータに基づいて，このテーマが，新石器時代の森に住む種族の神話全体と芸術に流布したことを論証した。最古のユーラシア神話の内容を決定していたのは，彼によれば，光と闇という自然の力を人格化した動物による，お互いの追跡というテーマであった[30]。

「永遠の追跡」というテーマは，考古学者によっても民俗学者によっても活発に検討されている。その分析の局面のひとつは，北ユーラシアの狩猟民族における季節の周期の研究やその象徴的描写の方法の研究と結びついている。よく知られているように，タイガの「暦」には，「クマ期」と「ヘラジカ期」が存在していた。前者は，禁猟期の，自然が再生する時期と一致しており，後者は，狩猟の主要シーズンであった。二つの時期は，太陽の位相（満ち欠け）と関係があった。クマの月は，春分の日の直後に始まり，ヘラジカ期に当たるのは秋分の日だった。

N. D. カナコフによれば，「以下のように仮定することができる。古代の狩猟暦の書き手にとってクマとヘラジカ（より正確にはヘラジカの雌）は，主要な暦上の季節を始める時期のシンボルであったばかりでなく，季節そのもののシンボルであった。それだけでなく，それらの形象は，豊かな猟という概念や，鳥獣の捕獲・飼育における成功という概念と結びついていた。それらは，あるいはクマ－ヘラジカという一つの形象に融合するまで同一化し，あるいは季節間の因果関係を決定する試みにおいて対立していた」[31]。1 年周期の季節の境界に，社会の祝宴の時期が合わせられていた。

周知の通り，太陽の位相（満ち欠け）に関係する動物は，太陽の象徴的意義を持っていたが，そのことは，古代の宇宙構造論の神話（宇宙の猟についての神話）の中に，表現された。北アジアに普遍的な，ヘラジカの追跡に関するテーマを思い出してみよう。ヘラジカの追跡は，昼と夜の交代をもたらし，星座に刻み込まれた。この神話の古風なバリエーションでは，狩人であるクマが，ヘラジカによって盗まれた太陽を解放している[32]。

追跡の局面は，タイガの狩人の春の行事の中で主要なものの一つだ。オビ川のウゴル語族では，クマの祝いは冬至に始まり春分の日まで続けられた。この宗教秘儀の最後の段階のひとつは，ヘラジカ狩りに捧げられていた。狩人によって殺された宇宙の獣は，祝いのパントマイムの中で復活し，それと同時に自然全体が復活するのだった[33]。

S. V. ストゥジツカヤは，「宇宙の猟」というテーマの深層の（おそらく新石器時代にさかのぼる）起源を研究し，このテーマは青銅器時代にオクニョヴォ文化の接触地帯で新たな解釈を施されたと考えている。オクニョヴォ文化人の表情豊かな芸術において流布したのが，太陽を追いかける泥棒の形象だった。

現在では架空の獣の 20 以上の様々な像が発見されている。その像の彫刻バージョンもよく知られている。それはいくつかの彫像からなるコンポジションの中の一部である。この登場物は埋葬地の板に刻まれていたり，岩壁の岩絵に描かれている。形象のモデル化により多様な解釈があげられるが，オクニョヴォ文化人の基準に従い変形される新石器時代の伝統が，はっきりと観察される。泥棒の彫像は，混合の（どの動物とも解釈できる）性格を獲得しているが，ディテール（特にクマの

頭）の仕上げには写実主義的な特徴が残されている[34]。

オクニェフ人の時代にはっきりと現れた様式化への動きは，西シベリアの動物表現においてより後の時代に発展した。それに先行したのが，アンドロノヴォ文化人のこのテリトリーへの到来とともに生じた，この地域の民族・文化地図の著しい変更であった。

西シベリア森林ステップ地帯の青銅器時代は，銅・青銅の冶金業の獲得と並行して起こった，放牧・農耕技術の確立とによって特徴付けられる。自家消費量以上に農産物を産出する経済は，ステップ化した地帯では特に効果があった。ステップ地帯の境界は，気候の乾燥化が進行していたため，拡大されつつあった。狩猟用地は，壊滅的に縮小した。接触地帯—アンドロノヴォ文化系諸文化—では，その土地のタイガの伝統（狩猟）と南の伝統（放牧）の混合が観察された。

文化的な諸々の固定概念は，新時代を画する変形をこうむった。タイガの北極の閉ざされた世界は，外部からの接触に対して開かれることになった。以前の価値は疑問に付された。こうした変更は，造型芸術の手段にも反映された。クマの形象は，やはり，考古学の遺跡複合体から姿を消した。

なるほど，融合的な文化（例えばイェロヴォ文化）—土着民族〔エトノス訳者補注〕がおそらく一定の意義を保つことができ，よそ者に完全に同化しなかったようなところ—では，その土地の信仰は存在し続けた。これを物語っているのが，めったに出土しないが，それでも発見されることのある小さな彫像（とりわけヘラジカの彫像）である[35]。しかし，クマの彫像はそこではまだ知られていない。

西シベリア地域における考古学の研究から，後期青銅器時代にはここで一連の文化が生成したことが明らかになっているが，それらの諸文化は外来のアンドロノヴォ文化人と在地の考古学的共通性とが民族文化的に統合された結果生じたものであった。おそらくそのようにして形成されたのが，際立って独自性のあるイルメニ文化であったろう。

まさにこの文化の遺跡に，完全に忘れられたかのように見えるクマの形象が，再び生じている。ひょっとしたら，これは，その土地の神話体系の復活やタイガの主人を尊敬するという古代の伝統の復活と関係があったかもしれない。特に重要なのは，これがアンドロノヴォ文化人以前の文化に特徴的な表現手段の模倣とは違っていたことだ。イルメニ文化とイルメニ文化以降の文化の遺跡では，クマに関連する思想の疑いようのない変更が明らかにされた。

以前の時代と違っている点は，この動物の像が，埋葬の遺跡複合体には（それらはきわめて数も多く，研究も十分になされているにもかかわらず）一度も見つかっていないことだ。しかしながら居住地ではかなりの量の小さな作品が発見された。

独自の造型（芸術）の伝統からみて，イルメニ文化期には狩猟信仰がかつての神話儀式の規範へ立ち返ったと仮定できる。（もっとも，イルメニ文化の居住地の遺跡複合体の分析からすれば，その文化が放牧を志向していたといえるのだが。）オミ –1 多層遺跡のイルメニ文化層の骨学資料の統計的特徴に従えば，発見された骨の 85%は家畜で，15%は野生種，そのうち 5%がクマのものだった。（これは全体の 0.6%にあたる。）面白いことに，遺跡で発見されたのは，クマの足の骨と歯だけであった。それは，西シベリアのウゴル語族のクマの骨のタブー視と埋葬の実態に合致している。そして住居ではお守りの役割を果たす歯と爪が残っていた。

イルメニ文化の集落で有名な 27 例の小形彫像は，技法や様式の面で同じである。ほぼ全ての彫像が，あるいは住居床に掘られた特別な穴の中に（チチャ –1），あるいはかまどの中の堆積物に（オミ –1），あるいは防御施設の土塁築成土中の集積として（アブラシノ –1），発見された。像は全て土製で，焼成されていた。オミ –1 遺跡やチチャ –1 遺跡のかなり写実的な像と同時に，きわめて象徴的な像も出土している。これは，人や動物の形をした生き物で，性別が強調されていることが多い（図 4, 5, 6）。オミ –1，チチャ –1，イルメニ –1，アブラシノ防禦集落，ロザノヴォ防禦集落，イェロヴォ岬所在集落出土の彫像の例品には，図象学の特殊性から，「人間とも獣とも」「人間ともクマとも」見分けのつかないある形象を見ることができる[36]。

人獣の形をとる未分化状態は、イルメニ文化期の集落遺跡にみられる小像の一種独特な造型的処

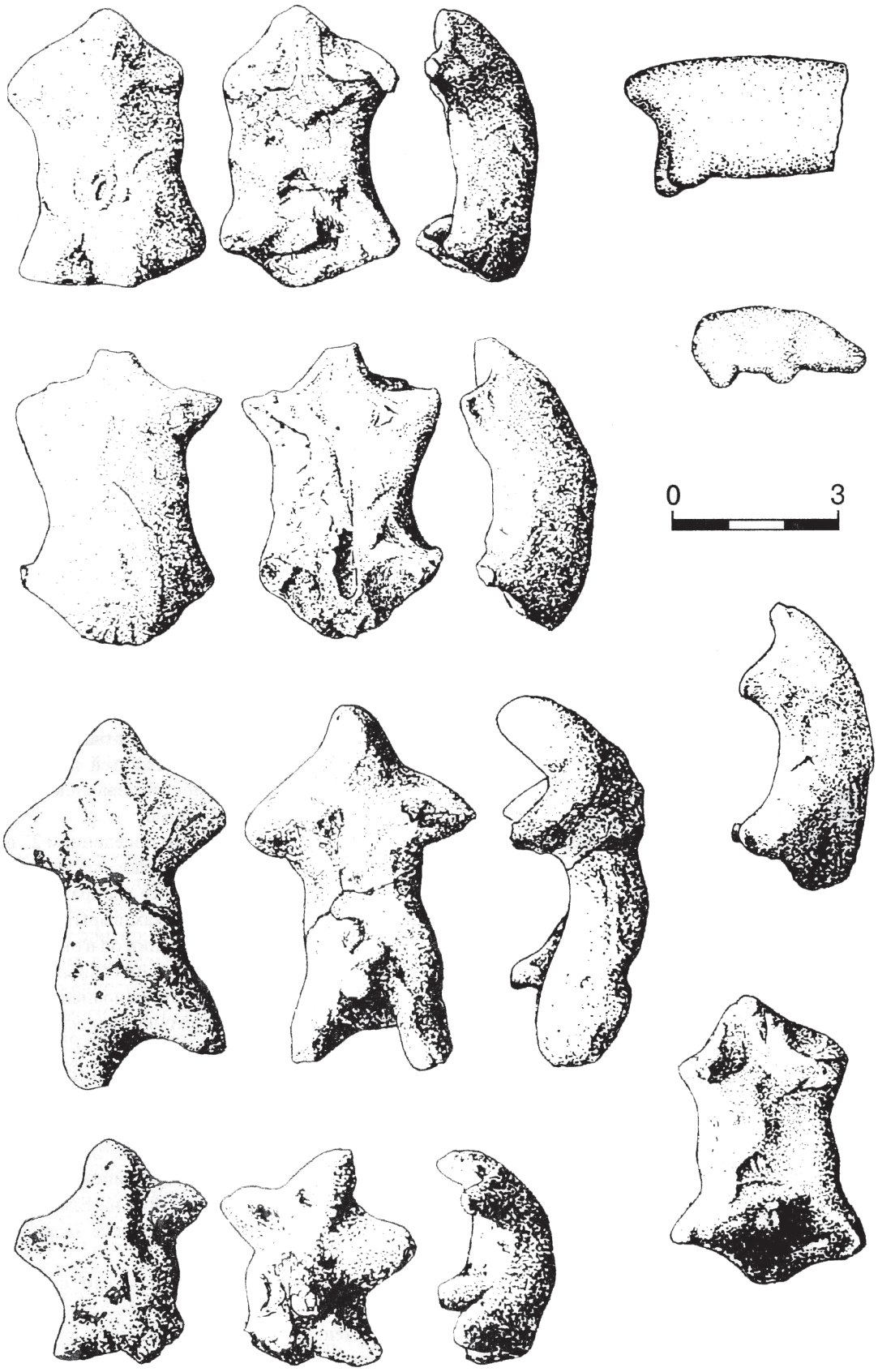


図 4　焼成粘土製像　　チチャ –1 防禦集落（V. I. マロージンに拠る）

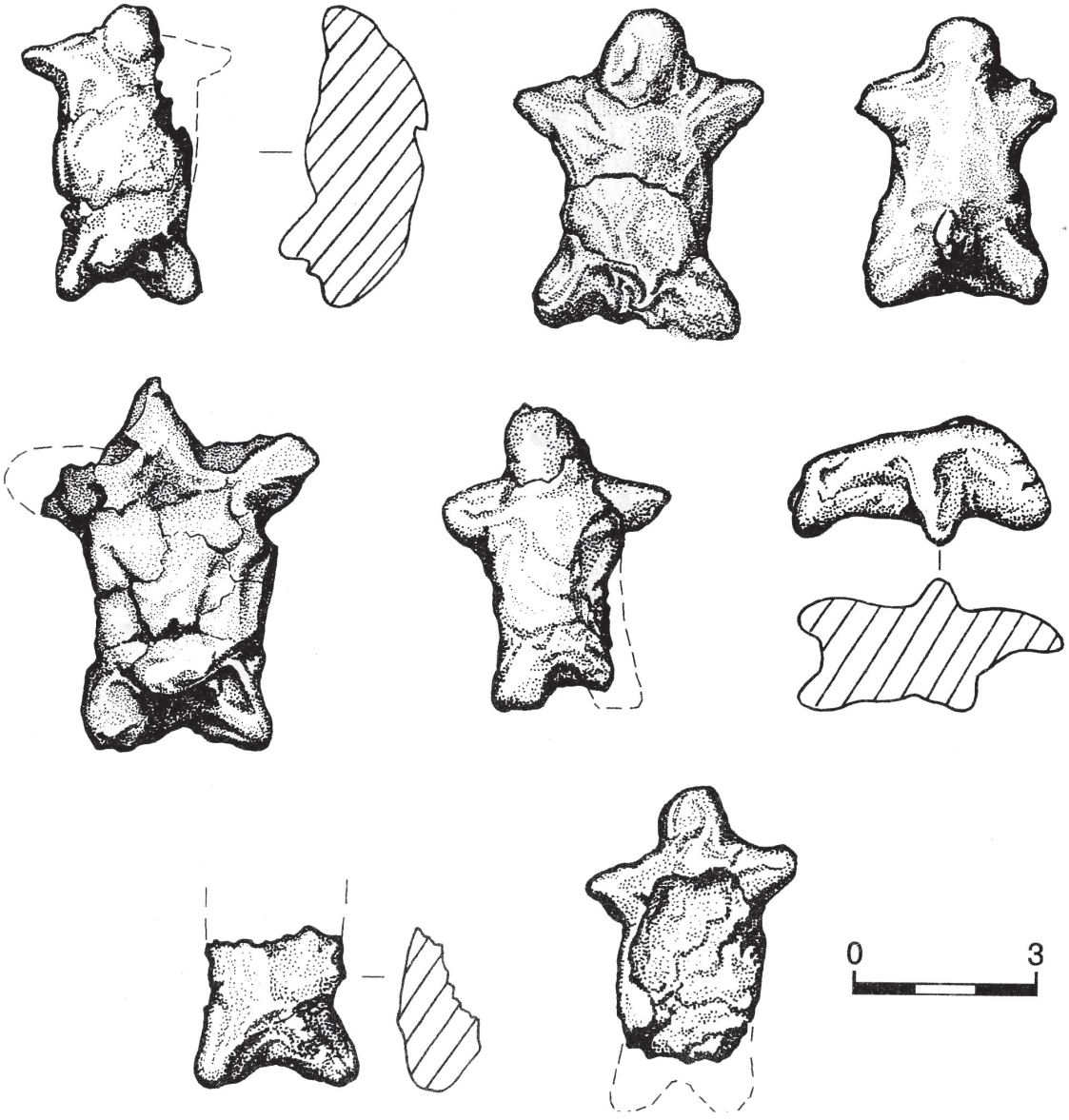


図 5　焼成粘土製彫像　　オミ –1 集落イルメニ文化層

理を決定したが，これは，狩猟に携わるウゴル諸族のクマの仲介的特質についての古風な概念に合致する。クマは，人間と全ての獣の弟と呼ばれ，それは猟師にヘラジカやシカを送る。自然界でそのもっとも近い親類のグループに属しているのが，ヘビ，トカゲ，カエル，ミツバチである。服従している鳥は，ワシとトビである。クマの分身はネズミだ。シマリスは兄と呼ばれている。A.V. ゴロヴニョフの表現を借りれば，「獣世界はクマでつながっており，クマの顔で自然は人間との『契約』を結ぶ」[37]。

人間とも獣ともつかないこの形象は，そこでクマのテーマが極めて幅広く示されている，神話的民族学的資料の巨大な層の存在を前提とする。特別興味深いのが，オミ –1 遺跡のイルメニ文化の住居の炉における彫像（三つの無傷の像と三つの断片）の出土であることは，疑いない。発見された物のコンテクストの分析から言えることは，ある儀式のパラダイムの存在だ。そのコンセプトを決定していたのは，創造の思想，火や生産の原理との関係だ。狩猟の技術を獲得して日の浅い地域にとって，創造説の強調は新機軸であった。シベリア原住民共同体の生命活動システムにそなわる略奪的傾向は，その基本的要求が居住環境との「自

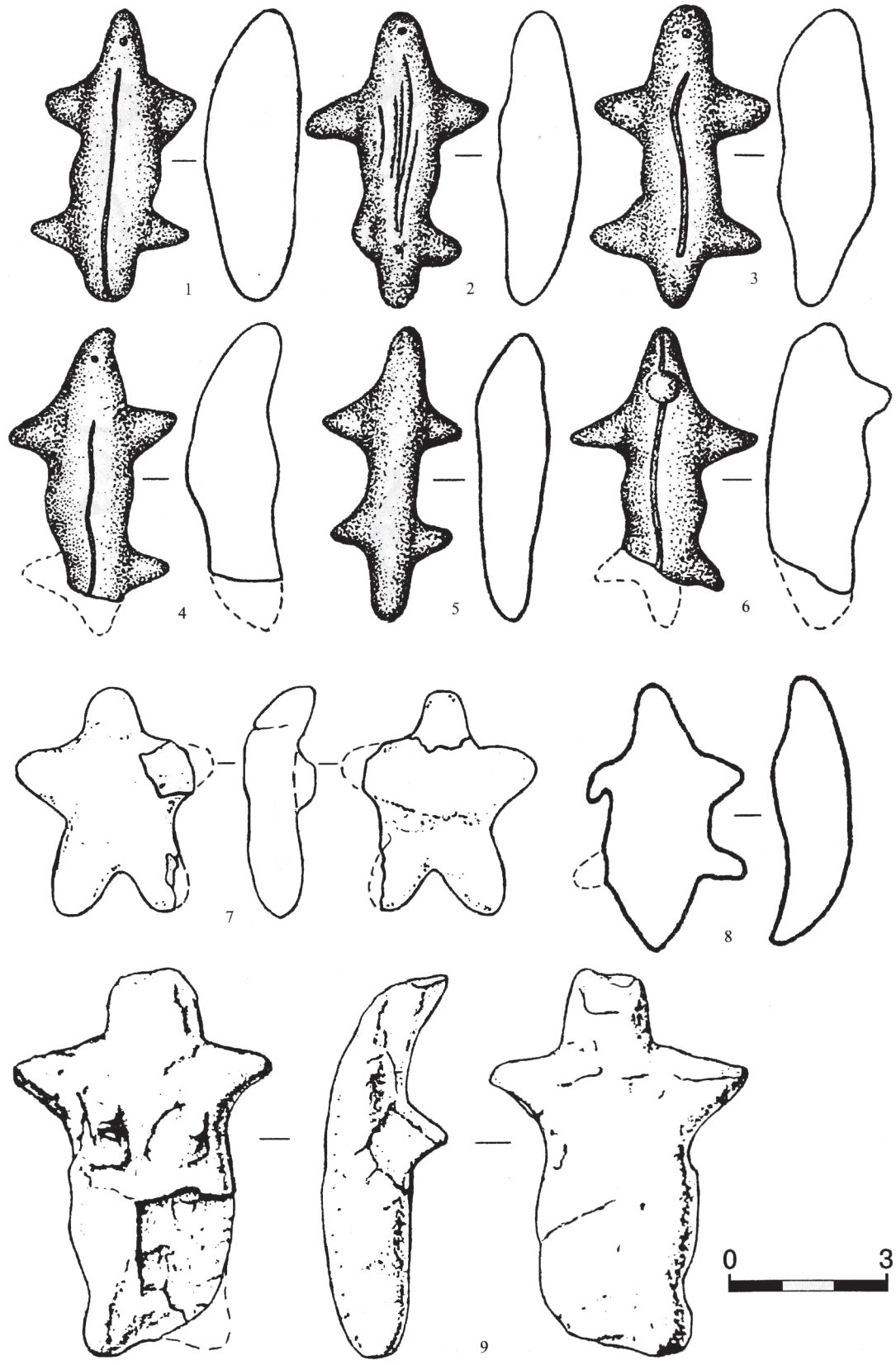


図 6　集落遺跡出土焼成粘土製像

1 ～ 6：アブラシノ防禦集落（V. I. マロージンに拠る），7：イェロヴォ岬所在集落（V. A. ボルズノフに拠る）
8：イルメニ –1 集落（A. V. マトヴェーフに拠る），9：ロザノヴォ防禦集落（L. N. コリャコヴァに拠る）

然交換」や自然資源の一部の収奪によって満たされていたため，生きとし生ける自然の対象物の発生の基本的手段として，それを創造するのではなく形を変えることを強調するような世界観を形成した。西シベリアの狩猟民族の古風なテーマには，削りくず，うろこ，体毛が最高創造主の努力によって魚や野生の鳥獣に変わったとある。

ある儀式のパラダイムとしての人間の手になる創造の瞬間が，イルメニ文化の集落遺跡で初めて痕跡をとどめたのである。土製像はよく知られているマンシ族の神話を図解しているかのようである。

大地が出来上がると，ヌミ－トルムとフリ－オテイリは人間を作った。ヌミ－トルムはカラマツから人間を作り，フリ－オテイリは粘土から作った。彼らは人間を作り終えると，トパル－オイカ（ミコル－トロム）のところへ出かけて生命を与えてくれるよう頼んだ。彼はカラマツの人間をつかむと自分のほうに背を向けて置き，生命を吹き込んだ。人間はぜいぜい言い，叫び始め，森へと走り出し，メンクヴになった。トパル－オイカは粘土の人間を自分のほうに顔を向けて置き，生命を吹き込むと，人間になった。人間は暑いと身体から水が出る。これは暑さで粘土が乾くからだ[38]。

生き物を作る伝統は，タイガの極北の現代の住民の儀式に残っている。オビ川のウゴル語族のクマ祭りに欠かせない象徴的持ち物のひとつは，クマの毛皮の前にご馳走と一緒に並べられた神にささげる像であった。カズィム川流域のハンティ族は，パン生地で獣の彫像を作っていたが，これは，クマ祭りでクマに十分に敬意を表した狩人に，狩猟の成功の手助けとシカの子孫の十分な提供をするよう，クマに働きかけるためだった。マンシ族は，このような彫像を「パンのシカ，パンの野生の鳥獣」と呼んでいて，たくさん作られていた。祭りの過程で，「野生の鳥獣」は切り分けられ，全ての出席者に，特に子供や祭りの場に来られないようなお年寄りに分け与えられた[39]。

神にささげる像は，クマのための供え物であると同時に，呪術的生産性も帯びていた。現代の儀式で言い落とされていることは，古代の儀式ではっきり宣言されていた。イルメニ文化の集落から出土した像の大部分は，性別が強調されていた。自然の復活と結びついた季節の儀式には，エロティックな傾向が，普遍的にみなぎっていた。クマ祭りも例外ではなかった。その目的は，人間の共同体との対話の中に自然の共同体を描く先祖たるクマに親しむことを通じて，生きとし生けるものを再生産することにあった。人間と獣の血の近さという思想をうまく利用するテーマが，若者の集いの演劇というカンバスに編みこまれたのだ。アガン川流域のハンティ族は，まるで古代の神話を演出するかのように，クマに女性の格好をさせた—指輪や耳飾りやプラトークで飾り，ワンピースを羽織らせた[40]。

イルメニ文化の集落では，粘土の彫像と並んで，炉で銀製側頭飾りがたくさん発見された（図 7, 8）が，これはこの文化に特徴的であり，この文化を他と区別するための特徴となっている。この場所で，骨角製品や作りかけの物，押しつぶされたイルメニ文化の容器二つが発見された。「女性の」テーマは，西シベリアの古代の住人の「クマ複合」のモデル化の中にあきらかに存在していた。

神に捧げる動物像を製作する伝統は，一連の研究者の意見では，南方の影響の結果として検討すべきであった。オビ川流域ウゴル諸族の儀礼慣行におけるこの特質は，仮定できる限りでは青銅器時代にさかのぼるが，サヤン・アルタイ山地諸民族の間に，もっと広くは中央アジアに幅広い類似を持つ。パン生地とチーズから作られた儀式用の動物の彫像は，アルタイ人とトゥバ人に知られていた。それらは，自然の復活やタイガの全資源を所有する聖霊・主人への敬意と結びついた儀礼に用いられた[41]。

原住民のタイガの伝統と南方の影響が混合する傾向は，西シベリアの狩猟民—ウゴル諸族—の，クマ祭りという珍しい現象の形成における主要な潮流として，研究者に認められている[42]。

イルメニ文化で萌芽した，クマ崇拝に関する伝統は，その後の時代（青銅器時代から初期鉄器時代への移行期）にさらなる発展をみたことを指摘せねばならない。これらの伝統が，サルガト文化（ある意味では土着文化）においても守られたことを強調することが重要だ。初期鉄器時代に狩猟（クマ）崇拝は，西シベリアのタイガ地帯の諸文化に鮮やかに表現された。このことは青銅製崇拝関連鋳造品に現れている。

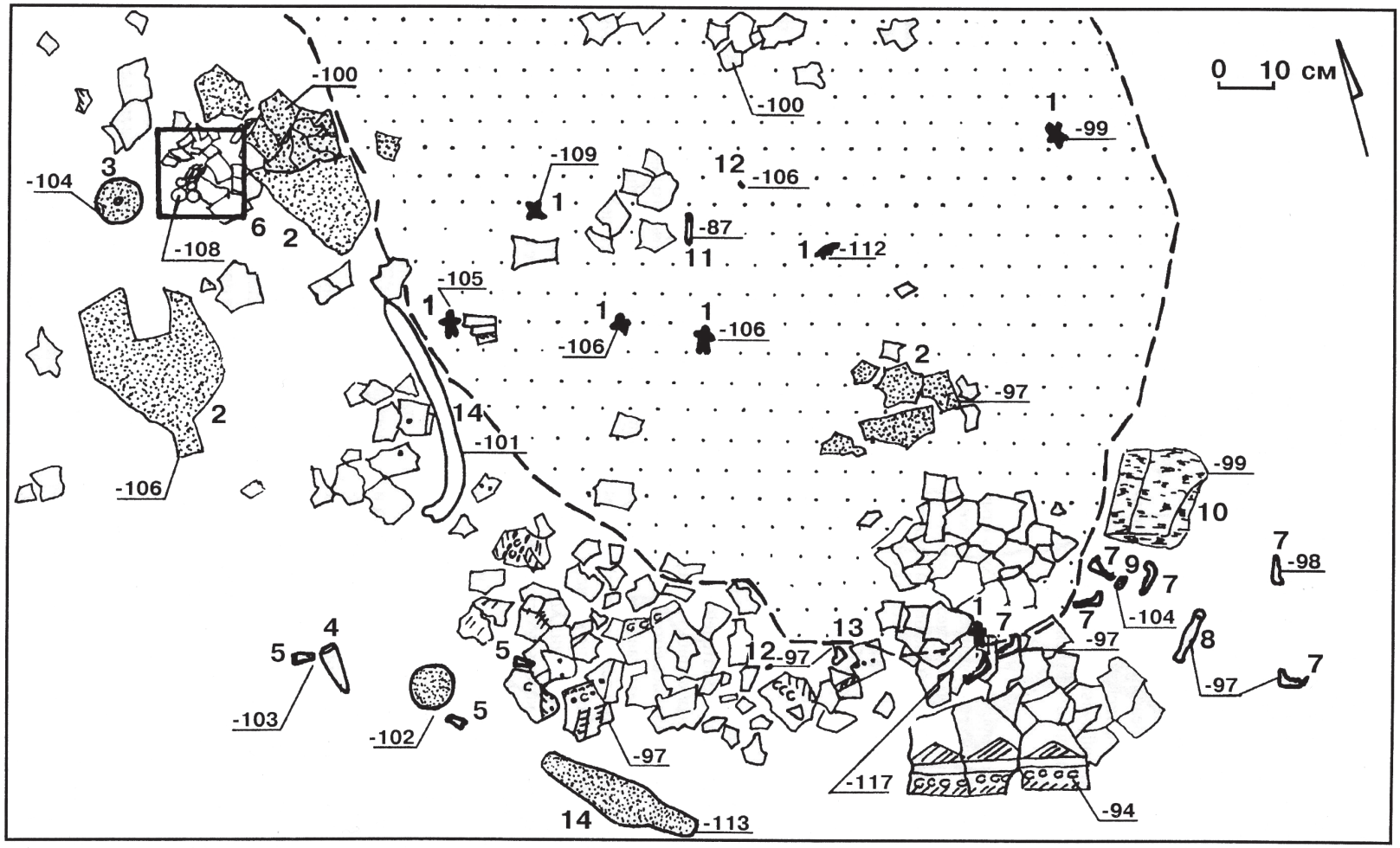


図7　イルメニ文化期住居炉周辺出土遺物平面図　オミ –1 多層遺跡

1：粘土製彫像，2：オオシカ角半製品，3：角製紡錘車，4：ウマ歯製道具，5：骨製垂飾，6：釘形垂飾と玉類の集積，7：クロテン下顎骨，8：骨製鏡板，9：角製ボタン，10：樺皮容器片，11：ブタ門歯製垂飾，12：骨製玉，13：青銅製板，14：動物肋骨製道具

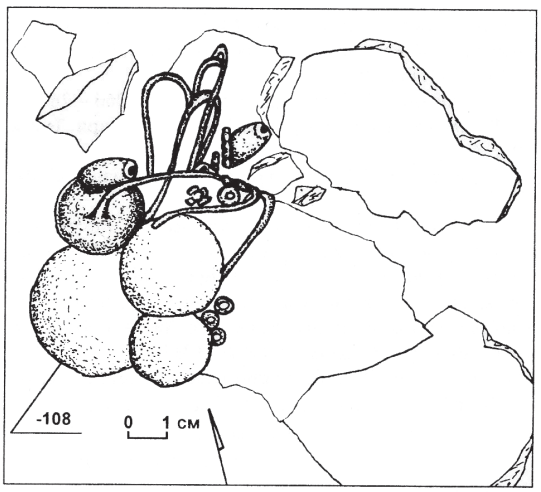


図 8　イルメニ文化期住居炉周辺釘形垂飾と玉類の集積
オミ –1 多層遺跡

民族学やフォークロアの資料の分析を考古学のデータと相関させる試みの結果，研究者たちは以下の結論に達している。クマ祭りの幾世紀にもわたる形成の過程で，様々な伝統－原住民であるタイガの住人の伝統と，南から移動してきたインド・イラン，イラン，ウゴル諸族の伝統－が衝突した。

イランのミトラ神からの派生として評価されているのがウゴル諸族の太陽神—ミル・ススネ・フムである。彼は白い馬に乗った英雄の形象で尊敬されており，狩猟者であり，クマを打ち負かす者である。この形象を分析することで，研究者はクマの祝いの中によそから来た住民と関係する層の存在を指摘することができる。騎士とクマとの対立は，フォークロアの主要テーマのひとつとなっている。それは，西シベリアのウゴル語族の造型芸術にさらなる独自性を付け加えた。その源が，地域の原住民の生活の全面的変化によって特徴付けられる青銅器時代に求められねばならないことは疑いようもないが，しかし，これはすでに別のテーマであろう。

註

註 1　Leroi-Gourhan A. Prehitoire de L'art occidental. Paris, 1965. 82 頁

註 2　Столяр Ф. Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. 173 頁

註 3　Чернецов В. Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus secundus interanationalis finno-ugristarum. Helsinki, 1965; Васильевский Р. С., Окладников А. П. Изображения медведей в неолитическом искусстве Северной Азии // Звери в камне. Новосибирск, 1980. 230–238 頁 ; Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984. 183 頁

註 4 Ядринцев Н. О культе медведя преимущественно у северных инородцев // Этнографическое обозрение. 1890. №1; Харузин Н. Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. М., 1899; Новицкий В. Культ медведя у вогулов реки Сосьвы // Наш край. Тобольск, 1925. №7; Щмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. АКД. Л., 1989; Лукина Н. В. Общее и особенное в культе мед-ведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990; Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. М. 1995; Соколова З. П. Животные в религиях. СПб., 1998. その他

註 5　註 2 前掲書 , 172, 258–272 頁

註 6　Бородкин Ю. М. Произведения изобразительного искусства из неолитических погребений Васьковского могильника // известия лаборатории археологических исслеований. Кемерово, 1976. Вып. 7. 100 頁 , 図 43, 1, 2, 4; 45, 1, 5

註 7　Щмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. АКД. Л., 1989; 8–14 頁

註 8　Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995. 556–557 頁

註 9　註 6 前掲書 , 100 頁 , 図 43, 3; Молодин В. И. Эпоха неолита и бронзы лесостепного Обь-Иртышья. Новосибирск, 1974. 106 頁 , 図版 X IX , 図 2; Матющенко В. И. Яйский неолитический могильник // Тр. Том. Гос. Ун-та. Томск, 1963. Т.165. 97–103 頁

註 10　Сагалаев А. М. Урало-Алтайская мифология. Новосибирск, 1991. 38 頁

註 11　註 10 前掲書 , 136 頁

註 12　Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. М.1995; Соколова З.П. Животные в религиях.

СПб., 1998. 46–48 頁

註 13　註 12 前掲書 , 136 頁

註 14 Матющенко В. И. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья. Ч. I: Верхнеобская культура // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып. 9

註 15　Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. 400 頁 , 図 121, 2

註 16　註 15 前掲書 , 400 頁 , 図 121, 4

註 17　Молодин В. И., Бобров В. В., Равнушкин В. Н. Айдашинская пещера. Новосибирск, 1980. 145 頁 , 図版 1, 図 7

註 18　註 17 前掲書 , 145 頁 , 図版 1, 図 8

註 19　Комарова М. Н. Своеобразная группа энеолитических памятников на Енисее // Проблемы западносибирской археологии. Эпоха камня и бронзы. Новосибирск, 1981. 80 頁 , 図 10; 82 頁 , 図 6, 5

註 20　Молодин В. И. Древнее искусство Западной Сибири. Новосибирск, 1992. 42 頁 , 図 36, 37

註 21　Молодин В.И. Оригинальные поясные пряжки эпохи развитой бронзы из Горного Алтая и Западно-Сибирской лесостепи // Древние культуры Южной Сибири и Северо-Восточной Китая. Новосибирск, 1994. 83 頁 , 図 1; 84 頁 , 図 3,4

註 22　Матющенко В.И. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья. Ч. II: Самусьская культура // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып.10

註 23　Молодин В. И., Глушков И. Г. Самусьская культура в Верхнем Приобье. Новосибирск, 1989. 45 頁 , 図 18, 1; 註 20 前掲書 , 35 頁 , 図 27

註 24　註 21 前掲書 , 85 頁

註 25　註 8 前掲書 , 284 頁

註 26　註 8 前掲書 , 285 頁

註 27　Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. 297–298 頁

註 28　Савинов Д.Г. Окуневские могилы на севере Хакассии // Проблемы Западносибирской археологии. Эпоха камня и брозны. Ново-сибирск, 1981. 116 頁 , 図 5

註 29　Студзицкая С.В. Тема космической охоты и образ фантастического звер в изобразительных памятниках окуневской культуры // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология. СПб., 1997. 251 頁

註 30 Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М., 1950; Окладников А. П. Шишкинские писаницы. Иркутск. 1959.

註 31　Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1992. 108 頁

西シベリア青銅製造形品（鉄器時代）にみられるクマの図像表現法

N. V. フョドロヴァ
（枡本　哲　訳）

今日採用されている，ウラル・西シベリアの青銅製芸術品（別な言い方をすれば「ウラル・西シベリア宗教儀礼鋳造品」，「野獣様式」，「宗教儀礼鋳造品」，「金属製造形品」など）の研究法は題材種別構成による分類に基づいている [1]。

得られた型式学的図式が時間の尺度の上に被せられ，そして（または）形象と題材の内容という見方から解釈されている。題材の根拠づけは回顧的に，民族学とフォークロアのデータを導入して行われている。因みにこのデータは非常に限られているので，全く同じ著作をやむを得ず何度も引用するということになる。その結果まったく特徴のないクマ，木，鳥等々の「崇拝」が生まれている。そのほかのものについては，考古学研究者にはそれほど人気のあるこれらの引用が文化の衰微の程度を反映する，つまり，考古学資料にコード化された情報よりずいぶん貧弱であることを考慮しなくてはならない。

ウラルと西シベリアのフィン・ウゴル諸民族の鉄器時代芸術，その全体の一部である青銅製造形芸術品の研究のまず初めに必要なのが，この種の芸術の多次元にわたる系統を構築するための芸術学的分析の方法と用語を応用することであり，次いでその系統をこの地域の現在ある考古学体系と比較すること，その後ようやく得られたあらゆるデータを考慮して意味内容の解釈をすることである。このような作業は複雑で多くの労力を要し，わたしの知る限り，わが国の歴史研究に既往の類例はない。ここではこの研究方向―構成する系統のひとつを追及する試み，つまりクマというひとつの形象を例とする図像表現の発達―におけるほんの第一歩の結果が示される。西シベリア出土のクマの表現に限って考察される。

本稿で用いられる用語について予め断っておかなくてはならない。イコノグラフィー〔図像学[訳者補注]〕とは「一定の題材あるいは人物の厳密に定められた表現上の規則」である [2]。分類法の分類単位として２つの等従属的概念が用いられる。イコノグラフィー・タイプ (IT) は題材の全体的な図像表現の図式を伝える。たとえば，IT は犠牲にされた姿勢のクマ。

イコノグラフィー・バリエーション（IV）はこの図式の複合的バリエーションである。たとえば，IV–1 は犠牲に捧げられた姿勢の３頭のクマで，長方形の縦に配列されたもの。IV–2 は同じもので，ただし水平に配列されたもの，等々である。概念の２段階の階層性をもつ構成系統のうちのひとつですら研究には不充分であることを自覚すれば，いまのところはこの点について述べてもよいだろう。

こうして研究の概略は以下のようになる。西シベリア森林地帯で出土した鉄器時代の識別されたクマの図像のあらゆるイコノグラフィー・タイプとイコノグラフィー・バリエーションの記述，それらの考古学的尺度への重ね合わせそして結論である。

目で見て最も単純なのは IT–1（図 1–7）―側面からみた歩く（立っている）クマの像―である。クマの姿は容易に読み取れる。普通，クマには複雑な細部はない。言うなれば，視覚的に一つの意味しかもたない。２つのイコノグラフィー・バリエーションが区別される。IV–1（図 1–3 を参照）―補足的な細部のないクマの像―と，IV–2（図 4, 5, 7 を参照）―土台の上に立つクマの像― である。この IT に特有の大量の芸術的手法に注意する必要がある。透かし，「骨格」表現，各種の縁取りによる体部の装飾，土台の幅広い変化性などである。技法上のやり方も様々である。それはそれ以後の加工をしない平面的な片面鋳造，浮彫要素をもつ平面的鋳造，表面研磨する立体的（中

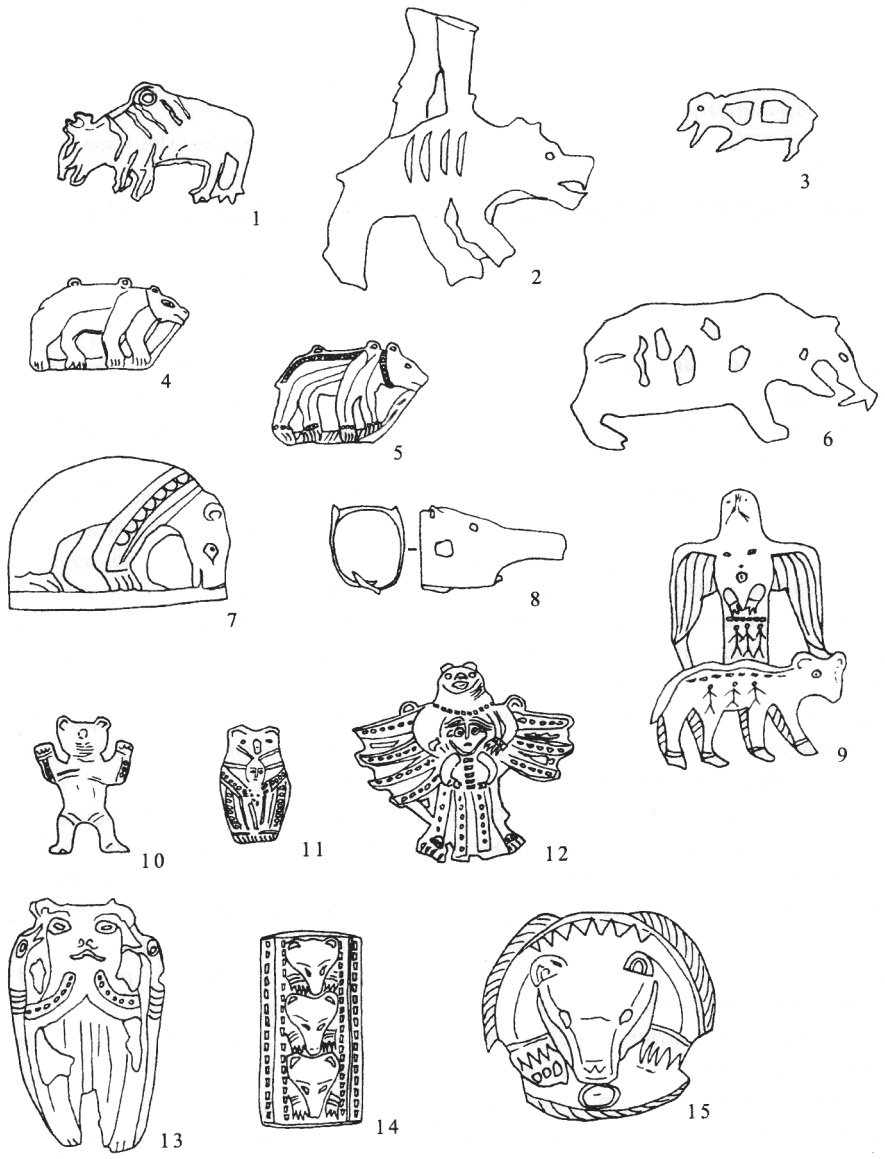


図　西シベリア青銅製造形品のクマ像諸型式

空）鋳造であるかもしれない。鋳造の用途も様々である。取り付け部をもたない像，衣服に取り付けるための紐通しをもつ垂飾，中空玉などである。しかしイコノグラフィーの見方からすると，これ自体がひとつのタイプである。IT–1 はその他の「野獣の」形象―ヘラジカ，シカ，オオカミ，ビーバー，鳥―とイコノグラフィー上数多く一致するところがある。それを便宜的に「クマ－野獣タイプ」と名づけることができる。

IT–2（図 8 を参照）は側面から見たクマの頭である。今のところは 1 例のみで，クリヴォシェイノ埋納坑出土の中空柄頭で代表される [3]。それをタイプとして区分しなければならないことを納得させるのは，数多くのイコノグラフィー的に一致するもの―鳥，魚，シカ，ヘラジカの頭―である。それらもすべて中空の両面式の柄頭の形態をとって仕上げられ，見た目にも意味はひとつである。

IT–3（図 9 を参照）は側面から見たクマの像で，背中に立つ像（鳥または人間）がつく。やはり数は非常に少ない。知られているのは 10 点に満たないこのタイプの像の例であり，加えてその多くは当該地域外で出土している [4]。2 つのイコノグラフィー・バリエーションが区別される。IV–1 は正面から見た鳥の像である。IV–2 は側面から見た鳥もしくは人間の像である。視覚的には

滑らかに続く２つの部分に分かれ，これが縦にまとめられている。鳥は常に上に，野獣は下になる。イコノグラフィー的に一致するのはシカ，毛皮獣である。シカは IV–1 の構図にみられる。これはトムスク県出土の工人の手になるいわゆる皿の図像 [5] で，ウラル地方の芸術伝統の定型に準じているのは間違いない。―一般に毛皮獣は「引き裂き場面」と呼ばれることもある IV–2 の構図にみられる。

IT–4（図 10–13 を参照）は後ろ足で立つ正面から見たクマの像である。今のところこのような像が知られているのは 15 点に満たない。このタイプの中では３つのバリエーションが区別される。IV–1（図 10 を参照）は正面から見た後ろ足で立つクマの像で，なんら補足した装飾はない。IV–2（図 11, 12）は前足で人間の姿（仮面）を摑むクマで，さらにクマが翼をつけたりつけなかったりする。IV–3(図 13)は正面から見たクマで，側面から見た形の後ろ足で立つ２つの野獣像に攻められている。これは視覚的には最も複雑で，複数構成要素の形象である。構図は横位または縦位いずれによっても区分できず，一方の形象が他方に重ねるかのように作られている。便宜的にそれは「クマ神話」と名づけられよう。イコノグラフィー上の一致は非常に興味深い。IV–1 は人間の形象において一致があり，IV-3 においても同様である。IV–2 の一致は猛禽（ワシまたはフクロウ）で，胸に人間の像（仮面）をもつ。IV–2 と IV–3 に属する像はいわゆる真珠でできた縁取りで飾られることが多かった。

IT–5（図 14, 15 を参照）―犠牲に捧げられた姿勢のクマ―は平らに横たわる姿で，頭は前足の上に載せている。そもそも図像は実際には常にそれとなくわかるにすぎず，前足で意図される。たぶん，それは最も数が多く，バリエーションの数からみてもタイプは多種多様であろう。IV–1 は長方形，ほぼ方形の飾り板で，前両足の間に置かれたクマの頭部の表現をもち，開いた空間はほとんどなく，装飾は縁にある。IV–2 は長方形飾り板で，水平に位置する足と足の間に置かれたクマの３つの頭部をもち，残りの空いた空間は普通は装飾によって占められている。IV–3 も同じであるが，クマの頭部は飾り板の縦の軸線にしたがって配置され，装飾は縁にある。IV–4 は足と足の間のクマの頭が円に挿入されている。それは肩章形留金の肥厚板 [6]，または単に円形飾り板であるかもしれない。IV–5 は円の中のクマ頭数個で，中央に向っている。このような構図が最も多く見られるのは肩章形留金の肥厚板においてである [7]。IV–6 はいわゆるオビ・タイプの留金にみられる。留金の肥厚板では頭は常に枠に向き，足の間にクマの頭がある。さらに板には装飾構図や IT-1 または IT–2 の構図にみられる２つの野獣がある。IV–7 は「オビ・タイプ」の腕環に定着している。両足の間のクマの頭の両端には頭が２つ並ぶこともある。その中央は装飾または IT–1 の野獣像により占められる。最後に IV–8 は扁平な円錐形飾り板で，丸みがあり，両足の間にクマの頭をもち，中心から各方向へ向っている。普通頭は２つである。

IT–5 のイコノグラフィー的一致の問題は興味深い。IV–6 または IV-7 を除き，どの IV にもなんら一致するものはない。そのように表現されたのはクマだけである。オビ・タイプの留金と腕環にみられる多くの不明瞭な図像についてはいくつか見方がある。とりわけ，それらのクマの頭の位置に留金ではウシの，腕環ではカワカマスの表現を見て取る研究者もいた。題材の解釈はいつも非常に難しい作業で，恣意的になることもよくあるが，この場合はこう自問するのが適当だろう。様々に定着したバリエーションにただひとつの形象の完成されたイコノグラフィーが存在し，そのうえ何世紀もの間このイコノグラフィーの図式にこれ以外なんら他の形象が表現されなかったとすると，クマ―ウシ，クマ―カワカマスというように，個別の遺物におけるこのようなすり替えは許されるだろうか？他のタイプのイコノグラフィーの図式が示しているように，イコノグラフィーの一致は存在することもあり（その場合その数がこの形象の表現の数と対比できる），また存在しないこともあるだけになおさらである。この質問の答えはわたしには全くひとつの意味しかない，つまり，個別の場合におけるこのようなすり替えはありえまい，と思われる。このような場合必ずしも全くはっきりしているわけではないかもしれない装飾細部を，それとは別個に存在する徴候と勘違いしている公算が大きい。条件付で IT–5 は犠牲のクマとして意図されているかもしれないのである。

作業の第２の部分，すなわち区別されたタイプとバリエーションを編年の尺度に重ねる作業に取り掛かるにあたって，少し話がそれるがお許し願いたい。

わたしは A. P. ズィコフとの共同研究で，自分が提起した西シベリア森林地帯の考古学的遺跡・遺物の発達図式に従っている。この研究が十分知られていないので，ここでは最低限の論拠さえ引用せずに，命題の形でわれわれの結論を述べておくのが適当だろう。西シベリア平原森林地帯の鉄器時代には，地域考古学文化に分けることができず，土器型式，労働用具と武器，装飾と儀礼具，家屋建築，築城および埋葬儀礼といった，主要だった構成要素の共通性によって特徴づけられる，単一のオビ・イルチシ川流域文化史共通性（KIO）が存在していたと思われる。この共通性の要素が変化に富む原因は，全く以て共通性の領域がどのように成立っているかによるのだが，それは「中核部分」が異文化世界と直接接触せず，その周辺地帯で接触が大なり小なり恒常的となっている場合である，と我々は考えている。垂直的（編年的）構造は以下のように見える。B.C. 8–3 世紀の時期は青銅器時代から鉄器時代への過渡期であり，オビ・イルチシ川流域文化史共通性 KIO 形成期のことである。DzV–1（鉄器時代 –1）―B.C. 3 世紀 –A.D. 8 世紀―は，クライ，ナリム，ゼリョンナヤ・ゴルカの３段階に分かれる。Dz-2―A.D. 8 世紀末 –16 世紀―もクチミン，キントゥソヴォ，サイガティノの３段階に細分される。

区分された IT をオビ・イルチシ川流域文化史共通性（KIO）の分布図に重ね合わせると，なんら選り好みや間隙もなくそれらが実に均等に分れることが明らかである。残念ながら，各地毎に IT をどのように量的に区分するか，その調査はできない。なぜなら研究程度が地域により違うからである。たとえば，沿オビ川流域では鉄器時代の埋葬が発掘されているが 10 基に満たないのに対し，中流域では 100 基以上になるのを考慮すると，分布図は得られても実体に相応しいものでないことは一目瞭然である。

イコノグラフィー・タイプの編年上の区分は以下のように見える（表）。IT–1 は，過渡期の初めからサイガティノ期（DzV–2 段階）末に青銅製造形品がなくなるまで鉄器時代の全体にわたって存在する。過渡期に特徴的なのは IV–1―なんら補足的装飾もない側面から見た野獣像―である。クマの明白な像は非常に少ないと言わなくてはならない。ティミリャゼヴォ I 集落出土のクマの透かし入り像１点 [8] とバルソヴォ山（集落Ⅲ /6）出土のクマ像２点を挙げてよいだろう。

どうやらここにはサムシⅣ集落出土クマ像も含められよう。これとそこで出土した他の２点の透かし入り青銅製像の造形手法は，複雑化したクライ段階の伝統をはっきりと物語っている。このことによってそれらの製品を青銅器時代のものとすることはできないのである。つまり，それらがより古い時代の集落の出土品一括の中に偶然入り込んだ可能性は払拭しえない。

クライ段階のものとしてはバルソフ・ガラトク 1/20 一括埋納出土の同じような像２点がある。それらは同一范による鋳造であ

イコノグラフィー・タイプ，バリエーション		編年区分						
		鉄器時代への過渡期	DzV-1			DzV-2		
			a	b	c	d	e	f
1	IV-1	■	■					
	IV-2				■	■	■	■
2		■						
3	IV-1		■		■			
	IV-2				■	■		
4	IV-1		■					
	IV-2			■	■			
	IV-3				■			
5	IV-1		■					
	IV-2		■	■	■			
	IV-3		■	■	■			
	IV-4		■	■	■			
	IV-5		■					
	IV-6					■	■	
	IV-7					■	■	
	IV-8					■	■	

段階：a– クゥライ段階（B.C. 3 世紀），b– カリム段階（4–6 世紀），c– ゼレノゴル段階（6–8 世紀），d– クチミン段階（8–10 世紀初），e– キントゥソヴォ段階（10–12 世紀），f– サイガティン段階（12 世紀末 –16 世紀）

表　西シベリア青銅製造形品のクマ像諸型式

り，側面から見た立位のクマの立体的像で，前後の足が連結―IV-1 と IV-2 の過渡期のバリエーション―している。

カルミン段階は芸術的金属製品研究の「暗黒」時代である。それは純粋なカルミン段階の埋葬遺構が知られていないし，一括埋納（たとえばホルモゴル蒐集品）の年代も幅広いからである。

ゼリョンナヤ・ゴルカ段階の時期に出現し，広汎に分布するのは IV-2―側面から見た土台に立つクマ像―である。その中には平面的なものとしてリョルカ墓址，ティミリャゼヴォⅠ，ヴァスュガン一括埋納出土のクマ像[9]，浮彫要素をもつ平面的なものとしてナリム地方沿オビ川流域出土品[10]，―立体的なものとしてサヴィンスコエ積石墓出土クマ像[11]―がある。土台の形態は違い，凹凸がなく，野獣の足を結合し角度をつけて頭に伸びるもの[12]，動物（ヘビ？）形を呈し，足と頭を結合するもの[13]，または斜刻線で飾るもの[14]である。

立体的変形をとる IV-2 は Dz-2 段階全体にわたって重量感をもつようになる。バルソヴォフ・ガラトク墓群およびサイガティノ出土クマ形管玉状垂飾，トボリスク県出土品がそれである[15]。18 世紀後半以来これらの像は主要なイコノグラフィーの特徴にもかかわらず非常に大雑把になり，これらの像がどのような種類に帰属するのか大変判断し難いほどである。この一連の像の存続する終わり頃，それはいわゆる鈴形垂飾へと変形し，動物の全体的な輪郭はそれより古い時期のものとの類推のみ見当がつくほどである。

イコノグラフィー・タイプ 2 は側面から見た野獣の頭であり，すでに言及したように，クリヴォシェイノ一括埋納に 1 例みられ，それはおそらく移行期（L. A. チンディナに拠るクライ文化ヴァスュガン段階）のものと見られる。

IT-3 にわたしが帰属させた製品，すなわち背に立位の鳥形または人形を負うクマも知られているが非常に少ない。IV-1―鳥が正面に位置する―は 2 例だけみられる。それはウスチ・ポルイ城塞集落出土[16]およびパラベリ出土の青銅製像である。IV-2―側面から見た鳥または人―もかなり少ない。知られているのは，クマの背に側面から見た人間が手を組んで座っているサイガティノⅠ墓址出土の 2 例の像（両例ともクチミン段階，8 世紀末 -10 世紀のものである），ペルミ州発見の像 1 例である。ここではただ言及にとどまるが，それは側面から見たクマの背中に側面から見た鳥がとまっている場面を表現している立体的な管玉状垂飾である。V. A. オボリンは 7-8 世紀と年代付けている。すなわちわれわれの年代区分からすれば，ゼリョンナヤ・ゴルカ段階のものである。してみると IT-3 は単一的であるようには思われない。その編年上の区分には空隙がある，つまりカリム段階がある。少数のイコノグラフィー上の一致がないとなれば，このタイプの区分は決して再考の余地などあるはずはないであろう。したがって将来同じようなクマの像が発見されないわけではない。

おそらく，IT-4―後ろ足で立つ正面から見たクマの像―に入る出土品の編年上の区分が最もまとまりがあり典型的であろう。それは Dz-1 に限って特徴的であり，過渡期にも Dz-2 段階にもみられない。IV-1―後足で立ち，前足を上げることもあるクマ―はクライ（サロヴォ）段階の時期の文化複合にみられる。クライカ山出土品[17]，バルソフヴォⅢ墓址埋葬出土品がある。非常によく似たクマ像はウラル地方やオビ川流域で出土している[18]。

IV-2 は無翼または有翼のクマである。人間の顔や姿を摑むクマはおそらくカリム段階で出現し，正しくゼリョンナヤ・ゴルカ段階の時期の文化複合に定着する。つまり，エリカエヴォ蒐集品やイシム蒐集品は前足で人像を摑む無翼のクマと完全に一致する像をもたらしている。有翼の変形は，7 世紀末 -8 世紀に年代づけられた，ヴァスュガン一括埋納[19]とオクニョヴォⅢ[20]墓址出土品中に知られている。

IV-3―2 つの野獣像に襲われる後足で立つクマ像―は主にゼリョンナヤ・ゴルカ段階の文化複合に知られている。トムスク墓址，それにおそらくサヴィンスク積石墓もであろう。そこでは表現されているものが，クマであるのか人間であるのか，まったく理解できないが。この概略化への変形はオクニョヴォⅢ墓址出土の像と思われ，野獣の側面表現は有翼のクマ像の下部に配置されている[21]。

このタイプのイコノグラフィー上の一致―人間（IV-1 と IV-3）と猛禽（IV-2）―は既述したと

ころである。一致は形象の識別が困難なときもあるほど似ている。それ以外に，広げた翼がつき，胸の上に仮面または人物がいる鳥形の装飾的仕上げは，ほとんど文字通り IV–2 のクマの装飾上の成形に相当する。このような鳥形は Dz–1 段階全体にわたって見うけられ，そのうえ最も重量感がある像のタイプである。このことから若干の時間的空隙はあるにしても，Dz–1 段階を通じて IT–4 が存続していたと考えざるを得ない。クチミン段階の遺跡には像はあってももはや必ずしもクマではなく，遺跡によっては IV–1 のバリエーションの影響下に入った人間—クマ像がみられる（バルソヴォ I 墓址，ウスチ・イシム不時発見品）。原則としてはクマのイコノグラフィーのこのタイプは Dz–2 段階に特有だから，おそらくそれは過渡期の形態のようなものであろう。

最も重量感のあるイコノグラフィー・タイプはもちろん IT–5—いわゆる犠牲に捧げられた姿勢のクマ—である。それ加えてこのタイプのバリエーションは編年的には実にはっきりと区別される。IV–1，2，3，4，5 は Dz–1 段階に，IV–6，7，8 は Dz–2 段階に特徴的である。その他のタイプ（IT–1，IV–2 を除き，いわゆる中空の動物形管玉状垂飾）が不明瞭であるのが多い—多くの研究者はそれが崇拝儀礼の特徴と想定している—のに対し , タイプ 5 は先行するタイプとは違ってある程度独特であり，専ら装飾品や衣裳部品に定着する。IT–5 がベルト留金や縫付け飾り板や腕環の形態に採用されたことで，このタイプの構図が明らかになり，また存続時期がこのタイプに相当する装飾品の普及する時間によって決まった。最初の 3 つのバリエーションは長方形飾り板（IV–1, 2, 3）にみられる。このような出土品は実に数が多く，すべてを挙げるのは非常に難しいが，アイダシン洞穴，チャゴル湖岸出土品 [22]，リョルカ墓址，ユルト・アクバリクなどを挙げておこう。IV–4 と IV–5—円の中のクマの頭ひとつまたは数個からなる構図—は肩章形留金または円形飾り板にみられる。前者はクライ段階（バルソヴォフ・ガラトク 1/20 と 1/9 一括埋納品，多数の偶然的な発見品，アイダシン洞穴出土品）からゼリョンナヤ・ゴルカ段階（リョルカ墓址）に至るすべての段階わたって存在する。円形縫付け飾り板はバルソヴォ山—バルソヴォ V—と沿オビ川下流域地方のニジャミ村出土品のゼリョンナヤ・ゴルカ段階期の墓址で発見されている。

最後に，IV–6, 7, 8 は Dz–2 のクチミン段階とキントゥソヴォ段階に特有の留金，腕環，扁平円錐形飾り板に配されている。IV–6 はおそらくクマの形象がつくベルト留金の構想を一層入念に仕上げたものであろう。また腕環の構図はあきらかに IV–2 の長方形飾り板に近い。扁平円錐形飾り板に見られる IV–8 は，バルソヴォ V 墓址の飾り板をあきらかに継承している（図 15 参照）。

以上まとめて以下のような事柄に注意してみたい。青銅器時代から鉄器時代への過渡期にクマ像はまったく少なく，その形象の表現法は他の野獣のそれと違いはない。過渡期ではイコノグラフィー的にクマと結びついた特別の崇拝は識別されないといえよう。

Dz–1 段階では像の数は増え，より多様になる。「クマ – 野獣」イコノグラフィーは残っていく。出現するのは 2 つの新たなタイプで，加えてそのうちの 1 つの存在はこの段階にのみ限定される。それは便宜的に「クマ – 神話」と名づけられた形象（野獣 – 鳥 – 人間の特徴を併せもつ複雑な構図）である。このような時間的な地域性をどう説明するかを，おそらく可能性ある考古学的な解釈の範囲で求めなくてはなるまい。

Dz–1 段階でも出現した第 2 のタイプ，ただしその分布では Dz–2 段階をも包括するこのタイプは，いわゆる「犠牲に捧げられた姿勢のクマ」または便宜的に「クマ – 犠牲」というイコノグラフィー・タイプである。この形象は装飾品や衣裳部品のシンボルで非常に人気があったもので，おそらく軍人の表徴とかかわりがあるのであろう。

してみると，西シベリア森林地帯にクマ崇拝が存在したことについては推理に限るべきではあるまい。この形象のイコノグラフィーの研究が少なくとも表現上 3 つの主要な規範の存在をあきらかにしているのであり，このことによってこれらの規範により定着しうる種々の文化についても語りえるのである。

註

註 1　Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1991. 55 頁

註2　Малая советская энциклопедия. 3-е изд. Т . 3. 1267 頁

註 3　Косарев М. Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. Томск, 1974. 図 46, 9.

註4　Оборин В. А., Чагин Г. Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. Пермь, 1988. 77 頁 , 図 42.

註 5　Смирнов Я.И. Восточное серебро. СПб.,1909. №159.

註 6　Молодин В.И., Бобров В.В., Равнушкин В.Н. Айдашинская пещера. Новосибирск, 1980. 図版 XX, 2.

註 7　Могильников В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири//Археология СССР: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. 図版 C, 48.

註 8　Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск, 1984. 221 頁 , 図 16, 2.

註 9　註 1 前掲書 , 161 頁 , 図 21, 11, 13, 19.

註 10　註 1 前掲書 , 161 頁 , 図 21, 10.

註 11　註 7 前掲書 , 図版 XXVIII, 52.

註 12　註 1 前掲書，161 頁 , 図 21,11.

註 13　註 1 前掲書 , 161 頁 , 図 21, 13, 19.

註 14　註 7 前掲書 , 図版 XXVIII, 52.

註 15　Спициын А. А. Шаманские изображения // Западное отделение русской и славянской археологии Русского археологического общества.1906. Т.VIII, вып. 1. 129 頁 , 図 366, 368, 369.

註 16　Мошинская В. И. Археологические памятники севера Западной Сибири // САИ: Д-3., 1985. 図版 16, 8.

註 17　Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984. 185, 図 24, 7.

註 18　註 15 前掲書 , 130 頁 , 図 374.

註 19　註 1 前掲書 , 162 頁 , 図 22, 3.

註 20　註 7 前掲書 , 図版 XXVIII, 33.

註 21　註 7 前掲書 , 図版 XXVIII, 59.

註 22　Чернецов В. Н. Бронза Усть-Полуйского времени // МИА. М.,1953. № 35. 128 頁 , 図版Ⅲ , 8.

紀元後 1 千年紀の沿オビ川上流域および中流域のクマ崇拝

T. N. トロイツカヤ
（枡本　哲　訳）

民族学データより知られているように，伝統的信念の中には具体的な民族集団に固有の地域的な信念と，相似た近しい集団によって形成され，ときに一致する宗教観念や神話の題材によっても形づくられる，広い文化圏に特有の共通する信念がある。民族学資料は現在に近い時代について豊富な情報を与えてくれる。考古学データは遠い過去を見つめさせてくれる。ただし一定の範囲，世界観の実に狭く具体的な領域に限られる。

沿オビ川上流域および中流域の A.D. 5–7 世紀のクマ崇拝の地域的な現れ方と，ウラル地方および西シベリアの当該期の住民に共通する特徴について言及する。個々の製品は検討外として，クマ像をもつ一連の同一タイプの飾り板を分析する。ここに考察する例品はすべて 2 つのグループに分けられよう。歩くクマを側面で表現しているものと前足にクマの頭を載せたものである。

側面表現　歩くクマの表現を施した飾り板は，6–7 世紀そして 8 世紀初頭も入るかもしれないオビ川上流域文化とリョルカ文化の資料中にみられる。リョルカ文化は森林，タイガの文化である。沿オビ川中流域（トミ川河口からヴァフ川河口まで）に局地化している。オビ川上流域文化は森林ステップの文化である。ビヤ川とカトニ川合流点からトミ川河口までの沿オビ川流域に分布していた。クマの表現のある大小の飾り板の出土はタイガ地帯と境界を接する地域の北部にあたる。最初期―側面式のクマ像をもつ―をオビ川上流域文化のものとする研究者もいれば [1]，それに先行するクライ文化のものとする研究者もいる [2]。それがノヴォシビルスクより少し北のサカロフ村近傍のクライ文化のコルドン –1 Ⅲ城塞集落の土塁の発掘の際に出土している（図 1）。この野獣は見る側に右側面を見せている。胴体と頭の一部は幅狭い線描を施した文様帯で縁取りされている。耳は尖り，それはクマには特徴的ではない。頭と胴体は大きく，足は小さく細い。背には 2 孔をもつアーチ形のようなものがあり，それにこの構図が紐状の模様で被われている。おそらくこれは図案化され大雑把に表わされた鳥もしくは人間の表現であろう。

I. A. ドラコフがおこなった技術分析 [3] からこの製品の年代を確かめることができる。それは 2 つの部分からなり，臘の雛形によって製作された片范鋳造によるものであった。湯溝は表現の尾の部分に接していた。流し込みは上からおこなわれたことで，この方法に通有の不備―突起する細部への湯が十分に通っていないこと―が生じた。特に足が損なわれていた。それは流し込みのとき足

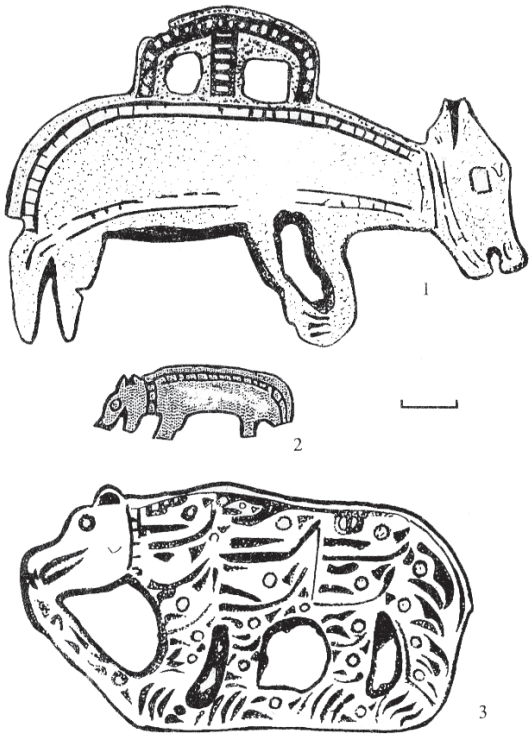


図 1　沿オビ川上流域出土青銅製飾り板
1：コルドン –2 城塞集落 III，2：マーリー・オエシュ，3：コルドン –1 城塞集落 III

が上にあったため既に冷めて凝縮した金属が満たされたからである。製品の表面は磨かれ，湯溝はナイフで非常に深く切り取られた後，破片となって除去されている。後の時代のどの製品にもある補足的な供給用の孔がないこと（これについては後述する）から，そして湯溝の切り取り方法[4]から判断すると，この方法はクライ文化後期の青銅鋳造の伝統に近く，A.D. 1 千年紀初頭に年代づけられるかもしれない。

次にあげる 2 つの製品―動物の頭から模様で埋め尽くされる胴体をもつクマ像―は互いに非常に似ている。ノヴォシビルスク地方沿オビ川流域出土のクマ像は左側面を見せている（図 1, 3）。この飾り板はコルドン –1 クライ文化城塞集落Ⅲの土塁に接するところで，コルドン –2 オビ川上流域文化集落Ⅲの 7–8 世紀の住居址を調査中に発見された。コルドン –1 クライ文化城塞集落Ⅲの状況からこの遺跡の調査担当者である S. V. ロスリャコフは出土品をクライ文化とした[5]。しかしながら製品そのもの，出土状況それにリョルカ文化の資料における類似の分析からすれば，この飾り板をオビ川上流域文化に結びつけ，これをこの文化に帰属せざるを得ない。表現は平面的で，非常に写実的に描かれている。鼻面，耳，胴体はクマに典型的である。四肢は 4 本指で，尻尾は短い。足と鼻面は金属の縞（補足的な湯溝）で繋がっている。頭は小さい長方形でできた縞で線帯で胴体と分けられている。野獣の胴体と土台は全面猛獣の鼻面の表現で埋められ，その鼻面の上には円い目，耳そして少し開けた口がよくうかがえる。S. V. ロスリャコフは，これはオオカミの鼻面であると考えているし，V. I. マローヂンはここに鳥の頭を見て取る[6]。クマの後足が実際鳥の頭の表現で埋められ，胴体には野獣の頭がよく見えるが，その種類は判定し難い。

2 点目の類似の飾り板はリョルカより出土している（図 2, 4）。そこではクマは右向きで表現されている[7]。頭は小さい円からなる縁取りで仕切られている。後肢から頭にかけて通る湯溝は装飾され，L. A. チンディナの見解ではヘラジカの頭に仕上げられているという。野獣の胴体全体と足は動物の頭の表現で全面埋め尽くされ，その動物の種類はこれまた判定しがたい。足の上には爪より上に「小さい目」のある縞がある。背中には垂

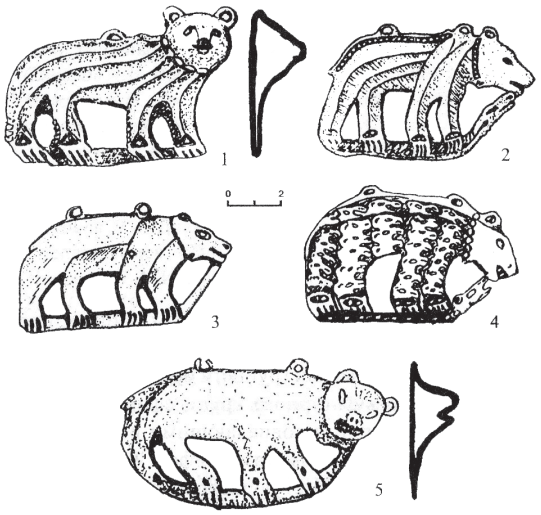


図 2　青銅製飾り板（L. A. チンディナに拠る）
1：ナリム地方沿オビ川流域，2：ティミリャゼヴォ墓址，3：ヴァスュガン一括埋納，4，5：リョルカ

下用の小さい紐通しが 2 つある。3 点目のヘラジカの表現で覆われた飾り板は破片状態でわれわれのもとに入ったものである[8]。それはティスキノ墓址で発見された。これらの破片は既に 2 千年紀に鉄製のヘラジカの図案化された胴体にはめ込まれていた。

次のグループは歩くクマをあしらった 3 点の飾り板からなる。そのうち最初のものはヴァスュガン一括埋納より出土したクマ像である（図 2, 3）。右向きで表現され，装飾はされていない。肋骨の出た稜線はクマの頭を胴体から隔て，胴体そのものを四分している。足と頭は細い線帯で結合しあっている。この飾り板は公表されている[9]。ティミリャゼヴォ –1 墓址出土クマ像（図 2, 2）も右向きであり，その胴体は肋骨の稜線でいくつかに分けられ，背中には垂下用の紐通しが 2 つある[10]。最初のクマと違うのは頭の付け根のところの「真珠」をあしらった縁取り，背中に沿うほぞである。頭と足を繋ぐ線帯は動物（おそらくヘラジカ）の頭に仕上げられている。3 点目の像はノヴォシビルスク州マーリ・オエシュ村で偶然発見された。小さいものである（図 1, 2 を参照）。動物は左向きの姿勢で表現されている。縁と首の付け根には小さい長方形からなる縁取りが施されている[11]。破損の痕跡から判断すると，頭と足は狭い線帯―湯溝―で繋がっている。

以上のべた 5 点のすべての飾り板（装飾され

た胴部をもつものと装飾のないもの）の仕上げは同様である。鋳造は，線描で細部を施した臘の雛形製作になる片范でおこなわれていた。湯溝によるやり方は，湯溝と，後足から野獣の鼻面へ通じる補足的な溝―「供給部分」―という２つの部分からなっていた。流し込みは組合せ方法でおこなわれた。つまり，金属の一部を上から自在に落とすことで供給され，また一部は下から補足的な溝を通して「サイフォン」式の方法によって供給されたが，このことで上で検討したクライ文化のクマ像とは違って，野獣の足の流し込みを良好にし，金属の冷えた下層を加熱させることが可能になった。製品の表面は丁寧に研磨され，湯溝は切り落とされ（ナイフで切り落とすのではなく，クライ文化期におこなわれていたように，折られた），研磨剤で慎重に磨かれた。このような製作法こそ，それに先行するクライ文化とは異なって，リョルカ文化やオビ川上流域文化の伝統の中で普く広がったのであった。

上記のものと若干異なるのは直視する立体的な頭をもつ２点のクマ像である。両者とも沿オビ川中流域出土である。リョルカ出土の鋳造品は凹凸なく装飾されず，足の付け根のところにのみ小さい窪みがつけられている（図 2, 5）。垂下用の紐通し孔が２つある。飾り板は再三印刷物で公表されてきた[12]。ナリム地方沿オビ川流域出土の偶然のこの発見品は[13]垂下用の紐通し孔は１つである（図 2, 1）。肋骨の稜線は体部をいくつかに分けている。頭は胴体から縁取りで隔てられている。足の付け根のところには三角形が示されている。これらの飾り板は全体的には先行のものと同様であるが，立体的な頭の製作には特に下拵えした半製品が用いられたもので，それは下の鋳型の板の上に重ねられた。

歩くクマ像のある飾り板は主として沿オビ川流域にみられ，おそらくオビ川上流域文化とリョルカ文化に特有であろう。それらの製作の伝統がクライ文化に遡ることもありえよう。クマの側面像はこの地域では青銅器時代にも存在していた[14]。

このグループ全体は四肢のすべてが十分見えるクマの側面像によって特徴づけられる。個々の細部は真珠と肋骨の稜線をもつ縁取りで強調される。このグループは地域的なもので，クマ崇拝の特別のバリエーションを物語る。

「犠牲に捧げられた」姿勢のクマ　一連の飾り板には前足またはその間に置かれる３つのクマ頭が表現される。このタイプの像は沿カマ川流域から西シベリアを含む広い領域に知られている。これらのクマ像の問題は T. N. トロイツカヤと I. A. ドゥラコフの論文で詳しく提起されている[15]。

当初この形象が発達したのは沿カマ川流域であった。V. A. オボリンはグリャデノヴォ骨原（A.D. 3–5 世紀）からその発展を跡づけたが，そこでは鋳造が浮彫りで，クマの耳が頭に垂直になっていた[16]。像の名称そのもの―「犠牲に捧げられた姿勢」―は民族誌の記述をもとに得られている。N. L. ゴンダッティの証言するところでは，まだ 19 世紀末にもシベリア北西部ではクマ崇拝にむすびついた儀礼がおこなわれていた。仕留めたクマから頭と足をつけて毛皮を剥ぎ，家に運んで，クマの鼻面が足の上に安置されるように住居前方隅の台の上に置いた。そしてクマを前にして儀礼の歌や踊りを演じた[17]。N. M. ヤドリンツェフはヴォグル族は３頭のクマを犠牲に捧げ，礼拝堂の台の上に頭と足のついた毛皮を１列に並べ置いた，と報告している[18]。

6–7 世紀頃にはクマの頭を３つもつ２つのタイプの飾り板が既にはっきりと出来上がっていた。１つのタイプは飾り板の中央に頭を垂直配置するもの，もう１つはその下部に水平配置するものである。これらの飾り板が出土した墓址の資

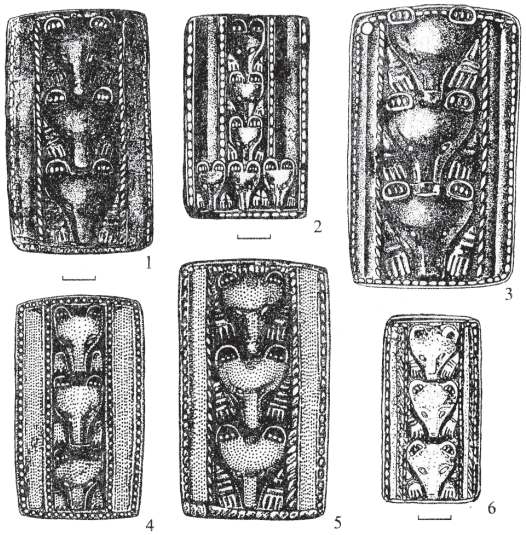


図３　青銅製飾り板

1：アルヒエレイスカヤ・ザイムカ，2, 3：沿カマ川流域，4, 5：クラスヌィ・ヤール –1，6：リョルカ

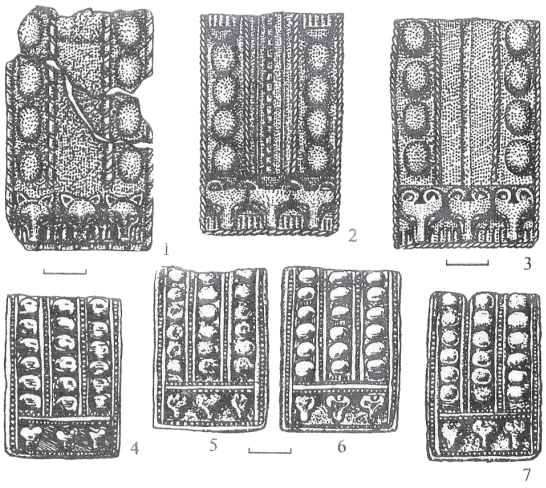


図 4　青銅製飾り板

1–3：ユルト・アクバルィク –8，4–7：アバト –3（N. P. マトヴェーワ）

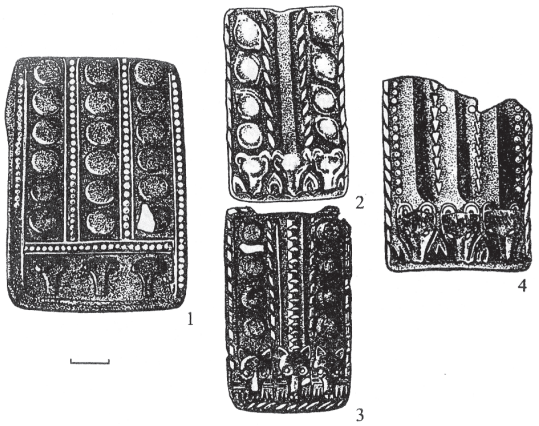


図 5　青銅製飾り板

1：アイダシン洞穴，　2– ヤマル半島，
3：ノヴォシビルスク州，4：沿カマ川流域

料からすると，それらの存続年代は 5–7 世紀と考えられる [19]。両タイプの共存についてはたとい一定の時間的懸隔があるとはいえ，これを証明するのは，クマの頭の垂直と水平の配置（図 3, 2）が結びついている沿カマ川流域出土飾り板，それにオクニョフ墓址埋葬出土の 1 点における両タイプの飾り板の出土でもある [20]。クマ頭 3 つの飾り板すべてを既述の論文においてわれわれが分析したが，その記述をここで繰り返すことはせず，この資料から得た全体的な結論だけに言及する。

クマ頭の垂直配置をもつ飾り板は現在 13 点が知られている。その一部が図 3 に示されている。出土しているのは沿カマ川流域（偶然の発見による），沿イルチシ川流域（オクニョフ墓址）および沿オビ川流域（クラスヌィ・ヤール –1，アルヒエレイスカヤ・ザイムカ，リョルカ）である。これらの飾り板は非常によく似ている。クマは飾り板の中央に帯状に配置され，擬撚紐の列で間に凹凸のない線条をもつ列に縁取りされている。これらの飾り板に特有なのは仕上げの写実性であり，足の毛や 3 個ずつの耳の小さい突起した点すら示されている。飾り板は寸法と，大半のクマ像が 4 本指の足をもつが 3 本のものもあるという点だけが相互に違っている。専らこのことから広い領域でクマのこのような表現が規範化するといえる。

クマの頭の水平配置をもつ飾り板は基本的にはやはり同じような者である。全部で 19 点が沿カマ側流域（偶然の発見），沿イシム川流域（アバトスキー墓址），沿イルチシ川流域（オクニョヴォ），沿オビ川流域（ユルト – アクバリク –8），ヤマル地方（偶然の発見）[21] そしてアーチンスク・マリンスク森林ステップ帯（アイダシン洞穴）で出土している。それらに特徴的なのは飾り板の下方において頭 3 つが 1 本の水平線に並んで配置されることである（図 4, 5）。これらの飾り板は最初のグループのものより小さい。クマの頭はより図案化されている。足の毛は耳の隆帯のように示されていない。頭の特別な図案化はアイダシン洞穴出土の飾り板の特徴である（図 5, 1 参照）。それとアバト墓址出土の飾り板（図 4, 4–7）のクマでは頭の間にクマの足は示されていない [22]。2 例ではクマの頭がオオカミの頭に代わっている（図 4, 1；図 5, 3）。並んで配置されたクマで耳または足が鑣をかけて滑らかにされている飾り板がある（図 4, 2；図 5, 2）。それぞれの飾り板は板の上部の装飾にも互いに違いがある。これらの飾り板の表現は，クマの頭から出る垂線をもつ飾り板の表現ほど厳密に規範化されたものではなかったという印象を受ける。クマの形象のある種のバリエーションは許容されていたのであろう。

以上のことはクマ崇拝の様々なバリエーションが 5–7 世紀にあったことをひとえに語っている。歩くクマの表現をもつ飾り板が一般化していた沿オビ川上流や中流域にはこの崇拝の地域なりの現れ方があった。それと同時にウラルと西シベリアの森林地帯および森林ステップ地帯には，クマ頭 3 つをもつ飾り板にそれなりの現れ方をした共通

のクマ崇拝が存在した。さらにそれ独自のような部分ではこの崇拝はある種のバリエーションが許容されたが，これについてはクマ頭の水平配置の飾り板が物語っている。またこの崇拝のなんらかの現象は厳密に規範化されていた。したがってこの具体的な人為物の背後には一定の信念，神話，物語があったろう。もしこの広い領域に厳密な規範をもつ崇拝があったとしたら，そのような崇拝の中心があり得たのではないか，という問題もおのずと生じる。

註

註 1　Молодин В.И. Древнее искусство Западной Сибири. Новосибирск, 1992. 141-142 頁 , Рис.141.

註 2　Росляков С.Т. Новые находки плоского литья в Новосибирском Приобье // Изв. СО АН СССР. Сер.истор., фи-лол.и филосиф. Новосибирск, 1990. Вып.2. 62-63 頁

註 3　Троицкая Т.Н., Дураков И.А. Профильные изображения медведей из Новосибирского Приобья // Традиции и инновация в истории культуры. Новосибирск, 1995. 28-29.

註 4　Дураков И.А. К вопросу о вторичной обработке кулайского литьтя // Проблемы этнической истории самодийских
народов. Омск, 1993. Ч.1. 37-38 頁

註 5　註 2 前掲書 , 63 頁 , Рис. 2, 13.

註 6　註 1 前掲書 , 141 頁

註 7　Чиндина Л. А. Могильник Релка на Средней Оби.Томск, 1977. Рис. 35, 4; 同 . История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1991. Рис. 21, 13; Могильников В. А. Угры и самоийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху сред невековья. М., 1987. Рис. 98, 31.

註 8　Боброва А.И. О хронологии художественных бронз из Тискинского могильника // Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. 43 頁 Рис.5, 1.

註 9　註 7 前掲書 , Рис.21,21.

註 10　Чиндина Л.А　История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1991. Рис. 21; Могильников В. А. Угры
и самодийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. Табл. 48 頁

註 11　註 3 前掲書 , 307 頁 , 図 2, 2

註 12　註 7 前掲書 , Рис. 5, 2;　註 10 前掲書 , Рис. 98, 25.

註 13　註 11 前掲書 , Рис.21, 30.

註 14　註 3 前掲書 , 27 頁 , Рис.1.

註 15　Троицкая Т. Н., Дураков И.А. Еще раз о культуре медведя // Моя избранница наука, наука ез которой мне не жить. Барнаул, 1995. 97-107 頁

註 16　Оборин В. А., Чагин Г. Н. Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. Пермь, 1988. 34,35 頁

註 17　Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Тр. Русского геогр. Обвалюбителей естествозн, антропол.и этнограф. М., 1888. 43-69 頁

註 18　Ядринцев Н.М. О культе медведя, приемущественно у инороцев Сибири // Этнографисесское обозрение Сибири. СПб., 1890. №1. 108 頁

註 19　註 15 前掲書 , 97-107 頁

註 20　註 10 前掲書 , Рис.78,53,67.

註 21　Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье // МИА. М.,1954. №35. 132 頁 . Табл. Ⅲ , 8.

註 22　Молодин В. И., Бобров В. В., Равнушкин В. Н. Айдашинская пещера. Новосибирск, 1980. Табл. XX, 5; Матвеева Н. П. Ранний железный век Прииишимья. Новосибирск, 1994. 131 頁 Рис. 69, 7-10.

第 2 章
現代シベリア文化におけるクマ

エヴェンク族のフォークロアと儀礼慣行にみられるクマ崇拝

M. G. トゥロフ
(枡本　哲　訳）

クマ崇拝は世界の諸民族に広くおこなわれている点で普遍的なものである [1]。一般的にはユーラシアと新世界アメリカの温暖なタイガ地帯の狩猟採集民の文化に，この崇拝が余すところなく示されている。 ただクマの捕獲にかかわる儀礼やフォークロアの文言について記録された形で蒐集された情報がふんだんにあるにもかかわらず，エヴェンク族のクマ崇拝について特化した論考は数少ない [2]。また現在クマの儀礼が行われているのかどうかという知見もない。この最近の事情は，エヴェンク族の宗教観念体系の中でクマ崇拝をどのように位置づけるかを定義する上に異同が多いのと同様，偶然ではない。このことはシベリアの少数民族全体，特にエヴェンク族の精神文化的伝統の総体が概ね減退していることから分る。

地域単位のエヴェンク族の大部分で今日クマ崇拝の痕跡は「最初の祖先」という断片的なイメージの形で留められている。これと呼応するのが，この野獣に対してはおしなべて尊崇の態度を取ることや，殺したクマの毛皮を婚姻関係にある親族または異民族の誰かに贈る風習，呼称における寓意的表現その他旧来の儀礼的伝統の細部である [3]。私たちのフィールド調査資料からすれば，クマ崇拝の減退が生じたのは比較的最近のことと考えられる。エヴェンク族の長老世代には伝統的儀式や年間行事，伝統的信仰やフォークロアの大半が記憶に留められていたばかりか，現実に機能してもいた。このことからわたしたちは，クマ崇拝関係資料を A. F. アニシモフ，G. M. ワシーリェヴィチその他の研究者の著作に示されている形で述べることは可能だと判断したので，神話や儀礼・儀式の記述にあたってこの現象の核心に触れるところについてはわたしたちの註釈や考え方を付け加えた。

G. M. ワシーリェヴィチは，「クマがらみ」の神話的題材を考察するにあたって，一連の著作の中でそれを 3 つのバリエーションに分けている [4]。

第 1 のバリエーションは，エニセイ川流域に住むエヴェンク族西部集団に特徴的であった。この神話の主な登場者はクマのンガモンドリとヘラダン―エヴェンク族のある老人の下の娘―である。この神話の筋はこうである。

「冬のある日，おじいさんは水を飲みたくなって娘たちに川から水を汲んでくるように頼んだ。ところが皆嫌だと言った。そこでおじいさん自ら川に出かけ，凍った川面に開けた孔から直に水を飲み始め，あごひげが凍ってしまった。氷がしっかりと捕らえて放さないので，老人は放してもらおうと，氷にわが娘達を順番に差し出すことにした。氷は一番下の娘のヘラダンと交換してやっとおじいさんを放してよいと言った。この娘は自分の玩具を持って川に出かけ氷の上に座った。氷は娘を，上界と下界を繋ぐシャマンの川エングデキトの川下へと運んだ。川の急カーブを流れていくとき，娘は岬に住んでいる女シャマンたちに頼んで岸に移って焚き火で暖を取るのを手伝ってほしいと言った。手伝ってもよいと言ったのは 10 個の太鼓を持つシャマンだけだった。そのシャマンはヘラダンに大針を 2 本投げた。ヘラダンがその針を岸に引っ掛けて移れるようにである。

娘が岸に移ったとき，氷は歌を歌いだし，娘に戻ってくるよう言い聞かせ，顔料を取る石，皮なめし，

削り具，砥石，椀，火打ち金を差し出した。それらは岸の露頭に突き出ていた。しかしヘラダンは戻らないと言った。それというのも彼女には差し出されたものが人間の骨や死んだ人たちの血，糞のように見えたからだ。ヘラダンは岸伝いに歩き出し，クマのンガモンドリの穴を見つけると，そこに留まって住んだ。

床に就き眠ろうとしていると，ンガモンドリは娘に言った。『わしを仕留め，皮を剥ぎ，心臓をおまえと一緒に寝かせろ。腸と頭はマル（賓客用の場所であり諸霊の像を置いておく場所―筆者註）の上に置いておけ，十二指腸と直腸は自分と向かい合って置き，わしの生皮のついた毛皮を家の外の穴へ移し入れ，小腸を傾いた立ち木の枝に吊るせ』

ヘラダンはすべて言われたようにした。朝になって目覚めると，自分の向かいでおじいさんとおばあさんが眠っている。マルの上では子供が 2 人遊んでいる。彼女の傍らではおじいさんが眠っている。天幕の中から出ると，まわりでトナカイがうろついている。小さな渓谷がトナカイでいっぱいだ。傾いた立ち木にはシカの端綱がぶら下がっている。ヘラダンはシカを選び始め，背中を押さえつけて耐え具合をみてみた。屈しなかったのは一番小さいシカだけだった。ヘラダンはそのシカに轡をつけてから，これに乗ってエヴェンク族の人々のもとへ帰っていた。

部落でヘラダンはエヴェンク族の人たちが輪舞しているのを目にし，天幕を 9 つ通っていったが，誰も彼女に気がつかず，10 番目の天幕のところになってやっと見破られた。歌でヘラダンは，どこにいたかを語り，クマのンガモンドリの部落から逃れたことを残念に思った」[5]。

この話の筋で注目すべきは先ず，ヘラダンが氷に乗ってシャマンの下界へと旅したが，そこには命尽き，生けるエヴェンク族の人たちの土地である中界を見捨てた一切もの（昔の住民，エヴェンク族系統のものではない石や骨の道具など）が暮らしていたことである。おそらく，氷は死者の魂のブニ（あの世）へ渡るシャマンの筏を連想するのかも知れない。題材をこのように解釈できる可能性は以下のことが示している：

― 女の子が最も強い女シャマンが住んでいる 10 番目の岬の岸辺に移る。エヴェンク族の考えでは，唯一ヘラダンをブニに送ることができた女シャマンである。

― 生ける人々のもとに戻るヘラダンが，10 番目の天幕のところでだけ見抜かれ捕らえられる。彼女は見えないままで，シカ（エヴェンク族の考え方では，シャマンの補助霊のひとつ）に乗って，下界と中界との間のその同じ 10 段階の旅を逆順に通っていく。

―9 つの天幕ではヘラダンは姿も見えず声も聞こえない。ヘラダンが戻ってきた時，エヴェンク族の人々は輪舞していたが，それはシャマンの神懸りを伴い，姿の見えない女の子が 10 番目の天幕ではシャマンにより見破られ，捕らえられた，と考えられる。

人が行方知れずになるという伝説上の出来事は，とりわけ「その人が下界の住人を訪れること」として，また死が原因してあの世ブニに移り行く方法のイメージとして受け入れられたものであるが，それをこのように記述することはエヴェンク族の宗教的伝統と神話的フォークロアに通有である。

G. M. ワシーリェヴィチは，ヘラダンの神話がエヴェンク族の歴史上の記憶の中に残った現実の原住異民族ンガモンドリ（モモンドイ）―アンガラ・エニセイ川流域地方エヴェンク族の一員であり，彼らにシカをもたらした―との遭遇のイメージと絡まっている，と考えた[6]。クマのありふれた呼び名であるアマカじいさん，先祖を，G. M. ワシーリェヴィチはンガモンドリよりは新しいとみなしている。それと相俟って E. S. ノヴィクは，エヴェンク族が多くの「原始的」民族と同様に，神話と現実との間，すなわち「神話的時代の出来事」と現在過去の出来事の直接の目撃者による記述との間に明確な境界を引いていたと考えている[7]。この場合にもわたしたちが扱っているのは，用語の時代が異なる点よりもむしろそれらの用語が異なる対象を指している点であると考えてよい。

次の神話バリエーションはアンガラ川やレナ川上流域，沿バイカル地方北部のエヴェンク族の中で記録されている。そこに用いられているクマの呼び名マンギは，G. M. ワシーリェヴィチによると「古代の内陸アジア住民大集団であり，ツングース語諸民族，モンゴル族およびテュルク族のほぼ

全体を構成していたマンギト・マングィト族の一時的呼び名である」という[8]。

人間とクマが結びつくこの神話バリエーションは決まりきったものではないようで，クマのマンギという神話的英雄のイメージそのものがエヴェンク族のフォークロアと信仰全体に登場している。たとえば，人喰いのマンギ，マンギ・チャンギト（敵である異民族）は，歩行狩猟民エヴェンク族が騎馬民という敵の姿で表現されることが多いのだが，このイメージは西部および東部エヴェンク族とエヴェン族の大部分の氏族伝説に広く行われている。エヴェンク族の女性と結婚する騎馬狩猟民マンギのテーマは，G. M. ワシーリェヴィチによれば，「レナ川上流域エヴェンク族の中にその出自があるマンギヤンの記憶と相通じる」[9]。

このバリエーションと対比されるアヤン川流域エヴェンク族の神話と「中界」の起源は，わたしたちの考えでは，殊に興味深い。その他の開闢神話と同じようにこの神話は，「その頃大地はまったく小さかった。トナカイの皮で縫った小さい絨毯クマランのごとくであった」と，物事の古さを示す決まり文句で断って始まる。「山も木も川も草もなかった。弟のエクシェリと兄のハルグゥの二人の兄弟のおかげで，大地が成長して大きくなった。」A. F. アニシモフの記録では，その後，この神話では地上に山, 川, 森, 草, 最初の野獣「クマ，それに続いて他のあらゆる動物が」発生したと語られる。「クマが地上の最初の住人として，あるいは祖先として，…あるいは過去にいた人間として表現しているクマの数多くの多種多様な語りのバリエーションに…シャマンの補助霊としてのクマのイメージを加えなくてはならない」（下線部分筆者）[10]。

A. F. アニシモフがエヴェンク語のマンギの語源を分析してこの語に，1) 祖先霊，2) クマ，3) 下界の主の霊，の３つの意味を指摘していることに注目すべきである[11]。同じアニシモフの記録では，２番目の語アマカがパドカーメンナヤ・ツングースカ川流域エヴェンク族集団のもとでは，1)「祖父，父の兄，母の兄」，2)「クマ」，3)「神」を意味する[12]。興味深いのは，クマのマンギのイメージと，神話上のハルギ―「造物主」の兄で，常々この「造物主」の邪魔をしていたので「下界に遣られ」，そののち「死者の世界の主たる悪魔」となった―のイメージを対比可能と強調することである。クマがらみの神話や男の子とクマの剥製の取っ組み儀式（これについては後述）では人間は「上界の主エクシェリ」と同じく，クマの「弟」と名づけられている。

A. F. アニシモフは E. I. ティトフを引用して，北バイカル地方のキンディギル族で書きとめた宇宙のクマの神話を導入する。太陽のシカを狩り，毎日人々に光り輝く時間を取り戻すマンギがそれである。これに加えてクマのマンギのイメージは，多くのシベリア諸民族の神話上の人物像と比較してみると，筆者には最も古いように思われる[13]。

クマ神話の第３のバリエーションは，G. M. ワシーリェヴィチの分類によると，東部エヴェンク族の間に広く行われ，エヴェン族や沿アムール地方とサハリンのツングース語諸民族に認められる。その神話の主要登場人物の呼び名がすでに東部の神話バリエーションに共通すること自体が知られている。エヴェンク族の人々と関係をもつクマがトルガンドリだとかダングタだとか呼ばれているのである。G. M. ワシーリェヴィチは V. G. ボゴラズのオモロン川流域エヴェンク族の記録を挙げて，「この集団のクマの祖先は「ダントラ婆さん（エヴェン族の女性始祖）の兄弟」とみなされている，と指摘している[14]。A. F. アニシモフの記録によると，パドカーメンナヤ・ツングースカ川流域のエヴェンク族も巣穴で仕留めたクマを「自分たちの曾祖母さんダントラの弟」と呼んでいた[15]。

G. M. ワシーリェヴィチが考えているように，エヴェンク語とネギダル語のダングトラ－ダントラ－ダングタという語は「姻戚，妻を娶る集団」という概念に相当する[16]。この情報は，クマから皮を剥ぐ（その傷を覆う）のはクマを仕留めた狩人で，狩猟に必ず加わっている狩人の娘の夫の氏族の一員，つまり姻戚でなくてはならない，と考えている A. F. アニシモフのデータと関連する[17]。

東部エヴェンク族の語りにクマと女の出会いが生まれるのは偶然である[18]。

エヴェンキ族の姉妹がトナカイの群れを見回りに行く。と，嵐が吹き出し，そこで姉妹は道に迷ってしまった。姉妹がシカの足跡を辿って動いていた夜，妹のほうがいなくなった。姉は妹を探していてクマ

穴に落ち込んだ。そこで一冬越した。春になって女はクマと一緒に穴の外に出たところ，クマは家へ帰る道を指し示した。女は部落に戻ってから，しばらくするとまたいなくなったが，2 人の子供と一緒に洞穴で発見された。一方の子供はクマのように全身毛に被われ，もう一人は普通の子供だった。娘が人様に笑われないようにと，その母親がクマを得て育て，娘のほうが人間である二人目の息子を養った。

兄弟が成長すると，トルガネイ（トルガンドリ）といった弟のほうは，兄のクマと力比べをすることにし，鋭い石で兄を殺してしまう。弟が言うにはその石は自分の爪の代わりなのだ。クマは死の間際，クマ狩りで振舞うべき約束事，クマ肉を食べることにかかわる禁忌，わが身の遺骸の葬り方を人々に遺言する。

G. M. ワシーリェヴィチが考えているように，「トルガネイ—トルガンドリ－トルガニ…［という名称の語根[訳者補注]］－トルガン—は，沿アムール川上流域住民の部族や集団の名前だった。17 世紀にこの名称で呼ばれたのは，言語的に騎馬ツングース族に近く，姻戚の絆によって彼らと結びついていたダウール族集団であった。」それ以外にこの著者は，神話のテーマが野獣より人間優位という確立したイメージを反映していると考えている。この点は男の子とクマの剥製の取っ組み儀礼により強調されている [19]。

地域的な変異が多様であるにもかかわらず，エヴェンク族のあらゆる地域集団の神話体系や儀式・儀礼は全体として，一方では野獣と人間との間の関係について，また他方では「巣穴で仕留めたクマを客としてもてなし送る」という基本的構成要素をもつ儀礼について，ステレオタイプなイメージをみせている。同様にエヴェンク族女性とクマの婚姻のテーマは，野獣の女児に対する特殊な関係という揺るぎないひとまとまりのイメージを生み出していた。出会いの際にクマは女児には触れない，日常生活譚には部落にやって来たクマがそこに一人でいた女児を「ひきつけ」食べ物を与える，という話もある [20]。

クマが（とはいえ，ほかの猛獣，たとえばオオカミ，トラのように），じっと立っていたり地に伏している人間を襲わないということを信じて疑わないのは，エヴェンク族の間ばかりでなく，他のシベリア狩猟民にも広く語られているし，それはおそらく野獣の行動の特性に非常に現実的な根拠があるようだ。わたしたちのフィールド調査での観察では，V. K. アファナシエフと G. フェドーセフの作品の英雄—デルスゥ・ウザーラとウルキトカヌゥ—のように，狩人がクマと「思いがけずに」出会ったとき，好んで最初にクマを「襲わ」ない事例が記録されている。おそらくクマ穴に落ち込んだ狩人が，そこから生きて出てきた事例がエヴェンク族の記憶に残っているからであろう，「ある男がクマと冬を越した」話がナカンノ地方のエヴェンク族のフォークロアには入り込んでいるのである。

その話には一人の狩人のことが語られているが，この狩人は秋の猟のとき「黒い小道」（つまり降雪前の）を辿って部落から遠く猟に出かけ，雨混じりの雪の下悪天候を避けようとしているとき，クマ穴へ陥った。幸いにも穴にクマはいなかったので狩人は横になって眠った。しかしまもなくその穴に主が下りてきた。「クマはその男の匂いを嗅ぎ，主座に置いた」（客座のマルに置いたと想像できる）。 クマとこの人間が長い冬を一緒に過ごし，初めて雪解けして現れた地面を辿って穴を出た。クマが先に出て，雪解けの川岸を歩き出した。その後から狩人が道すがら，「《あんた罠にかかっちまうぞ！》と言いながら」，獣用の仕掛け弓と罠を壊し壊し歩いていった。特に面白いのはお話の結末だ。「男は身内に会って家に入ると，妻のほうは彼を知らなかった。男は自ら妻に語って聞かせた。《俺はクマと冬を過ごしたんだ》と」[21]。

娘のヘラダンが身内のもとへ戻った神話にみられるように，クマのところから戻った狩人は身内には「見えず」，身内の者にしてみれば「狩りに行っている死者の霊」のように思えたのだった。日常生活の語りのテーマには「下界」というシャマニズム的イメージが被さっていたと考えられる。語り手の意識の中には狩人が「先祖の国へ旅する人」と連想されていて，そこからの帰還など人間にとってはそもそも思いも寄らぬことだったらしい。それゆえにこそ妻は夫の狩人を「承知せず」，「死者の霊」として受け入れる。それで彼は自身の異常な出来事を語り聞かせて，それが現実なのだと証明する必要に迫られる。現在まで記録

された，クマの捕獲や皮剥ぎ，その肉の摂取にかかわる儀礼行為と骨格部位の葬送というまとまり全体は，巣穴でクマを捕獲する場合に限って行われ[22]，クマの神話の英雄によって人間に与えられ，少し変化を加えながら必須の儀式としてその都度繰り返されるという，その「戒め」で構成されていた。猟での振る舞いを戒めるために遺言された規範を退け，その後数日の「クマ祭」を避け，ましてや儀式そのものを無視することなど許されることではなく，そんなことをすれば非常に重大な罪であって，そのかどで狩人自身とその身内が罰せられたと考えるのが当然だ。

A. F. アニシモフが指摘しているように，「クマ祭」という儀式はクマ穴を発見した狩人が部落に戻って始まった。天幕に近づくと「彼は両手―「翼」―を伸ばし，鳥のように首を前方へ伸ばして「ワタリガラスの鳴き真似をした」。部落の住民は「…天幕から這い出て同じ鳴き真似で狩人に応え，なつかしい巣に飛来したカラスを表していた…共同で行われるパントマイムが始まった…，ワタリガラスは，自分がタイガで見つけた獲物をついばむように，自分の兄弟のワタリガラスを呼んだ」[23]。来たる狩りには狩人の妻の側の親戚の誰かが必ず参加しなければならない規定であった。招かれた親戚はニマクと名づけられ，彼を招く側の狩人の鉄砲かまたは二股槍（熊狩り用長槍）を手にした[24]。

来たるべき狩りをどうやるか審議するためクマ穴を見つけた者の天幕に集まった。このときの会話はすべて寓意的な形で行われた。翌朝，落ち合う場所を取り決めてから，狩りの参加者等はおのおの自分なりの小道を辿って部落から出て行った。この場合それとなくほのめかされる言い方があった。「ワタリガラスの狩人らが獲物をついばむのにタイガへ飛び立った」と[25]。

仕留めたクマを引き出すのに，普通はクマ穴に長老の狩人が這入りこんで，クマに革の輪綱を掛けた。クマを「アマカ ―おじいさん」（「エネケ―おばあさん」，それは獲物の性別による）と呼んで，「クマ穴に這入り込んだ者が…クマに向かって…俺達に獲物のクマを送ってくれろ…と頼んだり，滑稽な形でクマを説得して，俺はもっと前にこの新しい部落に引っ越すべきだったよ，などと言ったりした」[26]。

狩人らは穴からクマを引き出してから，ワタリガラスがまわりに集まったことを見せた。腕を勢いよく振り上げながら，獲物に向って飛んでいくさまを表していたワタリガラスもいれば，腕を広げ肩を少し持ち上げて，獲物を奪い合って喧嘩をしているカラスもいたし，はたまた獲物をついばむ鳥を真似るワタリガラスもいた。「ワタリガラスたち」はあらゆる振る舞いをして，豪華な獲物のことで喜びを示し，かん高く鳴きたてて「身内の者」に肉のところへ来いよと呼んでいた。「ワタリガラス」の鳴き声に応じて獲物に集まってきたのは，オコジョ，ホシガラス，オオカミ，キツネその他のタイガの野獣で，それもまた声でしかるべき真似をして模倣がなされたようである。そのどんな行為も，人間はクマの死にはなんの罪もないと言って，仕留めた「霊」を説得することになっていた。すると「仕留められたクマの霊」は新たな獣に蘇って，再び狩人の獲物となるまでは，狩人をつけ狙うことなく，タイガを歩き回ることになる。獲物から皮を剥ぐ前に「クマの霊」を解き放つことになっていた。それは霊が「野獣の解体を邪魔せぬよう」にであった。このために狩人のひとりがクマの口を開け，「爺さん（婆さん），大きく口を開けろ！」と言って，この野獣の歯と歯の間に短い棒を突っ込んだ[27]。獲物の皮剥ぎ，解体は必ず針葉樹やヤナギの枝を厚く重ねた真新しい敷物の上でおこなうことになっている（地面に野獣の血，ましてやクマの血を流すことは大変な罪であった）。皮剥ぎをする者は「アマカ（エネケ）よ，体の向きを変えろ，シューバ〔毛皮外套[訳者補注]〕を脱がせてあげるからね，アリがたくさん出てきたぞ，あんた刺されてしまうよ。」と告げていた[28]。

獲物の腑分けにとりかかるとき，クマを敷物の上に頭を東に向けて伸展した。まず足首のまわりの皮をぐるりとまわるように切り取り，それを爪と一緒に関節に従って外した。狩人たちは皮を外すとき，「じいさん，シラミを殺してやるよ」と言いながら，それをナイフで軽く削った。また狩人の一人が，クマにあたかも話しかけるように，「ここかそれともあそこか？どこを切るんだ？」と尋ね，肉のこなしを仕切る「ニマク」が[29]それに対してクマの背後から「そう，そうだ」と答えていた。

骨を斧で切ったり，あるいはそれを砕いたりす

るのは大変な罪とされていたから，獲物はナイフだけで細かく仕上げていた。まずは手始めに頭部の第３頚椎を外し，それから胸郭を切り開いて，頭部は器官と繋がったままにして，肺，心臓，肝臓をつけたまま取り出した[文末訳者補注参照]。そのあと狩人たちは仕留めたクマの肉と「精神的に一体となった」。つまり，狩りを取り仕切った者が必ず縦のラインに沿って心臓を細かく切り刻んでから，その肉片の一片を平らげた。それに続いて年長の順に他の者も同じことをした。この共食が済むと狩人たちは再びワタリガラスの鳴き声を真似て獲物をこなし続けた。

パドカーメンナヤ・ツングースカ川流域のエヴェンク族は儀式のこの部分を野獣との別れで終えた。腹腔から引き出された腹膜は解体の場所から若干引き離しておき，その腹膜にその場拵えの弓もどきで矢を交代に射た。埋葬のときの敷物に安置した遺体との別れの儀式もまったく同じように整えられたこと（墓上の安置台から離れる際，顔を死者に向け，後ずさりして矢を射る）を指摘しておかなくてならない。それから狩人たちは肉の一部を持って部落に向った[30]。

1972 年夏の終わりに，若干違ったクマとの「別れ」儀礼を執り行うのに幸いにも居合わせることができた。そのクマは自分が捕らえたオオシカのそばで仕留められたのだった。わたしたちに付き添っていたエヴェンク族の女性 E. I. ルコスエワの教示によればクマの解体場所の東の方で相次いで並び立つ木々に９つのしるしが刻まれた（「クマに道を拵えた」）。太させいぜい 15 cm の 10 本目のマツを高さ 1 m のところで伐り，切り株の天辺を削って，そこに毛皮を剥いだクマの頭を被せ，鼻面は足跡から判断してクマのやって来た方に向けた。

部落の住民全員が参加した儀式の第２部は，獲物を天幕に運び入れた後に始まり，３日続いた[31]。彼らの「身内のワタリガラスたち」は狩りから戻ってから，甲高い鳴き声を立てて加わった。部落の真ん中に大々的に焚き火をし，その上で獲物の肉を共有の鍋で煮た。共食の準備がなされていた間，競い合いや遊戯を行い，輪舞「イェホリエ」を踊った。狩りに加わっていた中で年嵩の者が輪舞し，即興で狩りの歌を歌い，踊りでクマの動きを真似た。輪舞に加わった者は彼につづいて歌詞と踊りの動作を繰り返し，「朝焼け」の方向で円を描いて動いた。

競い合いは夜半まで続き，その頃には肉の料理を見守っていた者 ―ニマク― が「クゥ－ウク，ケ－イェク」と鳴き声を出して，ワタリガラスを真似，皆を共食の座に招いた。焚き火のまわりでは最初に年長の者たちが腰をおろし，そのあとから他の皆が座った。共食は厳かに沈黙の中で進み，その後また踊りや弓射競いとなった。このときには相次いで弓を射て，敵のその矢を跳躍してかわすこともしていた。煮た肉がすっかり平らげられたはるか夜半過ぎには，祭に参じた人々は黙ってめいめいの天幕に戻っていった。

パドカーメンナヤ・ツングースカ川のエヴェンク族での第２日目の儀式は仕留められたクマの眼を葬ることであった。眼は樺皮にくるんでタイガに運び，特別の高床の台または立木の空洞に「葬った」。この日は朝から食べもせず，儀式用の料理テケミン（東部エヴェンク族ではセヴェン）―細かく切り刻んだ肉，心臓・肺・肝臓の切片で，クマの脂肪で炒め，また脂肪をかけたもの―を拵えた。若者は前日と同様に輪舞「イェホリエ」を踊り，即興で歌を歌い，取っ組みや張った縄を越えて行う跳躍，弓射で競い合っていた。真夜中に「クゥ－ウク，カア－アク」と鳴き声が響き渡った。その鳴き声で儀式に参加していた者は共食に招かれた。異氏族のカラスであるとみせかけるために，皆は焚き火の炭をすり潰して顔や腕に塗り，互いにオリ―カラス―と呼び合った。それからセヴェンの入った鍋のまわりに座り，この熱い汁ものを見守っていたニマク，この日はフゥユヴレン（文字通りには「煮立てる者」―料理人）と呼ばれていたが，そのニマクが匙で一人一人にテケミン ―セヴェン― を分配した。祝いの言葉で料理が勧められたが，この場合誰しも勧められた料理を努めて一口で飲み込んでいた[32]。「テケミン」を皆に儀礼的な形で振舞ってから，皆は黙って各自天幕に帰っていき，そこでクマ肉をたらふく食った。

祭の第３日目にはクマの頭の料理を拵えた。夕刻近く大きい焚き火をし，その上に鍋を置き，そこでは湯が沸き立っていた。クマの頭は毛皮にくるまれて樺皮の上に鼻面を南にして置き，樺の櫛でクマの「髪」をくしけずるさまをし，次いで

両耳にスギの小枝―「耳輪」―を結びつけ，また頭の上には色物の紐を載せた。フゥユヴレン（娘〔姉妹[訳者補注]〕の夫の氏族の成員―筆者）…は，前もって切り取っておいたクマのペニスを，削って尖らせた小さい棒に刺した。「男は誰でも自分のナイフの切っ先でこの棒を叩いていた。棒が落ちたときに，フゥユヴレンは頭から毛皮を外すのにとりかかり，…その頃ようやく頭を熱湯に入れた」[33]。

真夜中になってニマクは「クゥ－ウク，カァ－アク」と鳴き声出して共食に身内を呼んだ。男たちは鍋から取り出し，樺皮の上に置いた頭を囲んで腰をおろし，女たちは別個に，クマの後部の煮た肉が入った皿のまわりに落ち着いた。クマの眼が葬られたのはパドカーメンナヤ・ツングースカ川流域エヴェンク族に限られていた。その他のエヴェンク族では共食のとき「幸せを試みた」，つまり頭蓋から摘出したクマの眼を，歯で触れないようにしてひと飲みにしようと試みた。エヴェンク族の信心では一飲みにした者が狩りでは常に猟運に恵まれた。

クマ祭の最後の儀礼はことごとく「クマ送り」―クマの頭の葬送― に費やされ，共食の翌日または一日おいて行われた。それに先立って男の子と「チュウキ ―クマの剥製― との取っ組み」儀礼があった。これは 1920 年代に G. M. ワシーリィエヴィチがパドカーメンナヤ・ツングースカ川流域エヴェンク族のもとで記録し，A. F. アニシモフも指摘している。わたしたちの資料では同じような儀礼がイェルボガチョン川流域エヴェンク族集団の間で 60 年代中葉～ 70 年代初めにもまだ行われていた。わたしたちの情報提供者である V. P. カプリン（パンガラカイ）と L. P. シチョギルがいうところによれば，この共通の目的となっていた恒常的な場所が，ニージニャヤ・ツングースカ〔下ツングースカ[訳者補注]〕川支流のウモトキ川流域の夏の部落にあった。「チュウキと遊ぶ」広場は川岸にあって，これまでチュウキリと呼んでいる。

G. M. ワシーリィエヴィチの記述によると，樺皮に包んだクマの眼と頭蓋骨を別個に葬った立木の幹の三方を削ったものも，チュウキという言葉で呼ばれていた。どうやらエヴェンク族は過去においてクマのほぼ完全な骨格を葬ったようである。そのことはエヴェンク語の儀式用言葉に反映されている[34]。そののちクマと男の子の取っ組みを脚色するために，肉を外したクマの頭蓋骨が骨格各部位や，頭をくしけずるために用いられたシラカバの「櫛」，「耳輪」と一緒にされた。狩人たちが屠殺体を射た弓矢は低木の枝を編んで作られものだ。このようして製作されたクマの剥製も「チュウキ」と言った。

普通チュウキとの「取っ組み」パントマイムにはクマ祭の参加者全員が集まった。クマの剥製は通常クマ祭に参加する男児の一人に渡された。「弟」の男児は「クマの兄の体を抱きかかえ，一緒に足踏みし，自ら倒れてクマの上に落ちた。「取っ組み」をおもしろそうに見ていた居合わせた人々は声援を送っていた。終わり近く男の子はチュウキを地面に放り投げ，見つめる人々の歓呼の声援のもと，クマを膝で押さえつけた。このことは「野獣に勝った」と受け取られた。

「取っ組み」儀礼が終了してから儀礼的な共食が行われた。このときには参集者の誰もがニマクからひと匙のテケミヴン（セヴェン）を恭しく受け取って平らげた。儀式の料理の残りはクマ祭に集まった娘〔姉妹[訳者補注]〕の夫の氏族の客たちに分配された。客たちはそれを持ち帰って自分の親族に振舞うことになっていた。共食が済んだ直後か，または翌日に，クマのいる場所を突き止めた狩人はチュウキを携えてタイガへ向った。この時点からこれも「チュウキ」と呼ばれた空洞のある立木（一番多いのはスギ）を部落の西のほうで選び出すと，狩人はクマの頭蓋骨が爪やその他細々したものと一緒に掛けられてあった枝の二股と同じような高さところを切り落した。そこに骨その他一切の品々と一緒にクマの頭骨を置いた。このあと狩人は部落に戻った。「チュウキ」を据えて「クマ送り」儀礼が完了したのである。

G. M. ワシーリィエヴィチが指摘しているように，パドカーメンナヤ・ツングースカ川とスィム川流域のエヴェンク族はクマの胸骨を天幕の神聖なる棒―チカ・シムカ―に吊り下げ，クマの爪は足と一緒に住居の敷居のそばに埋めた。エヴェンク族の天幕のつくりでは「チムカ」という棒は実用的，かつ宗教儀礼的な機能を果たしていた。天幕内部の入口と反対側の炉の前に据えられた棒は，炉の上の五徳「イケプトゥン」用の柱の 1

本となっていた。長期にわたる住営地ではこの柱に「家族の庇護霊」の像を入れた，特別拵えの袋が括り付けられていた。シャマニズムの宗教的秘儀のときにはチムカはカムラーニィエ〔シャーマンが忘我状態になって歌舞する神秘的行為[訳者補注]〕に入ったシャマンのための支え柱となった。

巣穴でクマを捕獲した場合の儀礼的行為は，おそらく 1930–40 年代には既に地域によって変容し，細部では上記の事例と違っているようである。たとえば，エヴェンク族の大半の地域的共同体のもとでは「男の子とチュウキとの取っ組み合い」儀礼はそのようには記録されず，頭蓋骨の葬送はシャマンのカムラーニィエを伴っていたこともある。既に 1906–1908 年にスイム川流域エヴェンク族のもとでクマ祭を観察した K. M. ルィチコフ [35] は，クマの頭の葬送に参加したのは，この祭に居合わせた全員であったと述べている。狩人はタイガでスギの木を選んで，そこに骨その他のものをまとめた束を懸け，頭はそのそばに立っている若スギの小さな切り株に据えた。「チュウキの葬送」場所からは若干距離を隔てて後ずさりしたが，それは刳り貫きの丸太棺に人間を葬った場所から立ち去るのと同様であった。祭に加わったシャマンは部落に戻ってから，葬送に参集した者の「清め」儀礼を行った。そのために犠牲に捧げるシカが殺された。G. M. ワシーリェヴィチの記録では，「清め」儀礼が済むと，エヴェンク族の人々はクマの霊魂が「上界の主エクシェリ」と人間をとりもつ仲介者の霊になったと考えていた。

上で注意されたように，巣穴でクマを狩り，その獲物を解体し，肉に馴染み，頭蓋骨とその他の骨を葬ることにかかわる儀礼行為の一切は，あれこれバリエーションをとりつつ，ツングース語諸民族全体の儀礼に現れている。これにもかかわらずオロッコ族，ウリチ族，オロチ族のもとには，それと並行して南方「アイヌ型」クマ祭が存在した [36]。爪をつけたクマの足は占いに用いられ，護符として生業用の小屋に納められた。わたしたちの資料では，アンガラ川支流チュナ川流域エヴェンク族の集団がそれを一緒に「家族・氏族庇護霊」像として保管していたことが知られている。それ以外にシャマンにとってクマの足はシャマンの太鼓の撥の張り付けものとなっている事例が非常によくみられた。G. M. ワシーリェヴィチの情報では，頭から剥がした毛皮は，「病人の魂を探し求める」場合，つまり「下界へのカムラーニィエ」のために用いられるシャマン衣裳一式に含まれていた [37]。

クマ―アマカ―はエヴェンク族のお伽話の主要な登場人物のひとりである。「クマがらみ」神話とは違って，民話ではこの野獣はどうやらタイガの狩猟民の日常生活にみられる普通の動物の姿であらわれるらしい。このことに注意しておくのは重要なように思われる。お伽話の題材ではアマカ（エネケ）―「爺さん（婆さん）」―はどうも聖的な内容からは解き放たれているようだ。お話の中でクマは抜け目なさや物分りのよさという点では，一般的に人間だけでなく，ほかの動物にも劣る集団性の野獣として見える，と指摘したのは G. M. ワシーリェヴィチがはじめてのではないか。シャマニズム以前とそれ以後のエヴェンク族の世界観は，「人間と環境」という関わりの秩序の中で「仲介霊」の階層にはっきりと固定された立場をもつのだが，その神話上の英雄と登場人物の大部分と違って，クマ崇拝は定まった機能的目的がないように思える。まさにこの理由で G. M. ワシーリェヴィチは，諸々の崇拝の中のどのようなものにクマの概念を含めるべきかを決して示さしていないのだろう。しかしほかの著者たちは同時にそれをいくつかの崇拝に相関関係づけている [38]。

E. S. ノヴィクに従って，クマがらみの神話と巣穴でクマを捕獲する場合に神聖化された儀式が，総じて儀礼行為として社会と多様な諸霊の世界との繋がりをモデル化する，とわたしたちは考えたい。一方では，それは「人間世界」の外面的な本質と社会的外見に対する一種独特の「感化手段」（したがって「居住環境の統御手段」）であり，他方では「原初創造」時代に定まった人間と居住環境との関わりの不変性である。神話のこの継承性がそれ自体で文化的伝統を担う新旧の世代をむすびつける [39]。

「神話上のクマ」の聖的な形象を，「タイガの大地の野獣の主」というイメージから区別する試みはどれも人為的で，科学的研究では二義的な機能しか果たさないように思われる。エヴェンク族の意識と世界観ではこの両方の形象は互いに密接に絡み合っているので，既述したように，巣穴でのクマの捕獲だけを伴う儀礼の部分に限って区別さ

れている。「神話上の動物」と「地上の動物」というイメージには，わたしたちの見たところ，動物信仰という共通の土台がある。アニマリズム〔動物描写[訳者補注]〕（あるいはもっと用いられる言葉では動物崇拝）はあれこれの形象を擬人化し，それらに裏返し能力を与え，霊や神性の世界とのかかわりを付与し，動物への直接の畏敬，直接呼称の禁忌，仕留めた野獣の肉を食用とすることの禁忌の負荷，等々を前提とする[40]。

なんらかの程度狩猟対象獣に数えられる大半の動物（オオシカ，野生シカ，クロテン，キバシオオライチョウなど）のように，神話やお伽話のクマとその地上のモデルには人間の言葉を理解するだけでなく，猟に参集する狩人が声に出して語れない，心に思うことまでも理解できる能力が与えられている。おそらくこのためであろう，クマの居所を突き止める狩人にはクマを種の概念の用語ホモティ－ティレで呼ぶのは禁じられていた[41]。エヴェンク族の人々は全く同様にヘラジカの真新しい足跡に出くわしたとき，マツの小枝を歯でくわえろとわれわれにすすめた。そうすることで獲物を驚かせて逃がしてしまうかもしれない「うかつな考えの行く手を閉ざす」のだ。

おそらく上に挙げたクマの「特性」は，研究者にとってクマがらみの儀礼，信仰，フォークロアの題材に，退化したトーテム儀礼や狩猟儀礼の痕跡を見出す根拠であったし，野獣の呼び名に類別的な親族体系語彙を用いることでそれを神話上の先祖の範疇に加えさせたのであろう。これに加えて，上記の儀礼へクマのイメージが投影されることが，エヴェンク族の世界観を研究するのに非常に馴染み深いものとなったから，諸々の儀礼の定義そのものが具体的な野獣に応じてどれほどうまくいっているか，という疑問すら生じていない。多くのエヴェンク族の氏族集団のトーテム信仰と，それに相応する「トーテム」民族名彙が，A. N. アニシモフにより 20 世紀前半に記録されている。エヴェンク族に一般的な氏族名は以下のように区別されている。キレクテル氏族―キツツキ，クゥクティギル氏族―カッコウ，デュクギル氏族―カワウソ，ハルキギル氏族―野生シカ，クゥガル氏族―イノシシ，プゥプゥギル氏族―ミコアイサ（プゥテより派生）など[42]。クマのトーテムの表象は，エヴェンク族の民族起源の初期に，相対的に少数で結集した民族地域共同体という環境の中で成立し，それ以後は再生された形で現代のツングース諸民族統合体全体に広がったとこともありえる（とはいえ証明できないが）[43]。「原初ツングース」はひとつの共通するトーテムをもつような統一的共同体であったのか，という問題が生じる。クマ儀礼の「トーテム的根源」を証明し，驚くほどに類似する儀礼や考え方が多くのユーラシア諸民族や北アメリカ諸民族の間で記録されている[44]。

クマ儀礼と狩猟儀礼を相互に関係づけるのはあまりにも便宜的に思われる。原初ツングース形成期にすら沿バイカル地方南部の山岳タイガ地帯では，クマはもはや狩猟民集団の生活保障の基礎をなすような狩猟対象ではないと考えなくてはならない。このことからクマと結びついた「信仰，儀礼，風習，行動規範」は決して「採集，狩猟，漁労がうまくいくことを保障する」見解とはみなしえないことになる[45]。巣穴から引き出される仕留めたクマの「霊魂」を遇する上記の記録では，狩人がアマカに猟運を与えてくれと頼んでいるのだが，それはわたしたちの見方ではここで狩猟儀礼に関係していることの証明にはまだならないと思う。どのような野獣が問題にされているかという正確な指示をもたらさない処遇の形態それ自体，狩人がクマに頼んでその「身内」を送ってもらう意味で解釈されるかもしれない[46]。

ところがツングースの信仰をテーマとした文献には，狩猟儀礼スィングケラヴン（ヒングケラヴン，シングケーラヴン）の少なくとも 2 つの専門的記述がある。この儀礼を記録するにあたって，A. F. アニシモフ（パドカーメンナヤ・ツングースカ川流域エヴェンク族）と G. M. ワシーリェヴィチ（スィム川流域およびイェルボガチェン地方エヴェンク族）は，その儀礼がシャマンのカムラーニィエの形においても，シャマンの参加なしに狩人自ら個人的にも行うことができたと述べた[47]。これらの儀礼にクマは触れられていないが，エヴェンク族の儀礼慣行におけるこの登場者を位置づける重要性を考慮すれば，狩猟儀礼の短い記述もわたしたちには不可欠と思われる。

シャマンの参加する儀礼の名称の語源は以下の意味をもつシングケン（スィングケン，ヒングケン）という言葉に遡るのはあきらかである。

1）動物と狩り場の霊，2）猟運，幸福，3）狩りで猟運をもたらす道具[48]。それらの記述から判断すると，この儀礼は氏族（隣接の）共同体全員が参加する一般的なシャマニズムの秘儀という形をとっていたが，病人の治療，死者送り，その他個別的性格の行為にかんするカムラーニィエとは違って，シングケラヴゥンは定期的に行われ，必ず野獣狩りや毛皮猟の始まる頃と定められ，この意味では「暦年儀礼」の範疇に入るかもしれない[49]。「獲物の毛皮剥ぎとりの模倣」，「毛皮獣を求めての出立」，「獲物探し」といった，私たちから見れば適切と思われるA. F. アニシモフが名づけたその儀礼の名称の解釈は，それが治癒目的とすることを強調している[50]。

おそらく既に1940年代初めには，各地域エヴェンク族集団のシングケンのイメージは同じようなものではなかったらしい。霊が常に住む場所とは低木の根のそばの地面であると考える者もいたし，「上の土地（上界）の第３の雲」へ霊を配置する者もいた。ヤクーチアのエヴェンク族では霊はバーヤナイ，トゥトゥラ川流域エヴェンク族ではエドジェン，キレイ川流域エヴェンク族ではウロトコ，等々呼ばれていた[51]。

大部分のエヴェンク族集団ではどこでこの儀礼が行われたか，このことについては記載されていない。例外なのはパドカーメンナヤ・ツングースカ川流域エヴェンク族の儀礼の記述であり，これはA. F. アニシモフのデータによると，氏族の「聖所たる神聖な岩壁（ブガディ）近く」で行われた。カムラーニィエは，シャマンがドゥンネ・ムゥシュン―世界（宇宙）の女主―を捜し求める道行としてエヴェンク族の人々に理解されていた。…ブゥガディ・ムゥシュンをシャマンは野獣の群れ近くで見つけた…大きい牝ヘラジカまたは野生シカの牝の姿をしていた…（下線部筆者）[52]。

個々のシャマンの秘儀にはあらゆるバリエーションがあるにもかかわらず，儀礼の構造はカムラーニィエのどの型とも同じように，厳に守り通された定型をとり，以下の諸点を内容としていたと考えられよう。

― 岩壁ブゥガドィへの共同体成員の参集とシャマン天幕とそれに付随するものの設営
― シャマンの「女主霊」への「道行き」とその「女主霊」とのシングケン ― 狩猟動物の体毛 ― 入手の「取り決め」
― シャマンによる狩猟動物の体毛 ― シングケン ― の「獲得」
―「シャマンの中界への帰還」と「タイガへのシングケンの撒き散らし」
―儀礼に参集する狩人の「中界のタイガへの」シングケンを求めての道行き，シングケン集めと帰還後の「清め」（つまり儀礼の完了）[53]。

狩猟の季節の始まる前にシャマンの参加なしに狩人自身で行った個人的な狩猟儀礼は，儀礼を行う者と「狩猟テリトリーの主霊」エヘケンとの直接交流を確立するためであった[54]。交流を仲立ちするものとして登場したのが狩猟用護符ベッレイ（バレラク）だった。「この像は狩人自身が夢見た後あるいは」尋常でない形の「木を見つけた場合に」，あるいはシャマンの注文で製作した。発見した株の上に通常生えている小さな像を切って作るが，これには手はない，ただし足と頭はある」。その頭にはビーズ玉で目が示され，鼻と口が刻まれていた。擬人像はクマまたはヘラジカの耳で縫った「上衣」が着せられ，頭にはヘラジカ，「またはほかのなんらかの有蹄類動物」の心嚢（必ず脂肪をつけて）で作った「頭巾形帽子」が被せられた（下線部筆者）。像の腰には生まれたばかりのシカ，オオシカ，クロテンあるいはリスの下額骨と鼻をまとめて束ねたもの（シングケンナム）が吊り下げられたが，「この束はこれらの動物を捕らえる毎に増えていった」[55]。

全体的に見るとこの儀礼は，ベッレの馳走と猟運祈願の占いの２つの行為からなっていた。アンガラ川流域集団のエヴェンク族の話から書きとめたわたしたちの資料では，狩人は儀礼に先立って，天幕の模型を低木の小枝で作り，その中で乾いた松毬で小さな焚き火を燃やした[56]。狩人は像に吊り下げられた塊からオオシカの膝関節の脂肪（脂肪―チマチン）をむしりとって，その脂肪を火に投げ，ベッレを煙で燻した。猟「運」占いは像を放り投げ，「顔が上になるか，下になるか，その落ち方」を見るのであった。「否」という答えの場合狩人はベッレを罵ったり，殴ることさえあった。最後にそれを投げるとき，狩人は像に括りつけられた束シングケンを努めてつかまえようとしていた。

狩りがうまくいった後，像には必ず「食べものをあたえた」，つまり「口」に仕留めた動物の血を塗った。着ているものを取替え，もう一度猟運をもたらしてくれろと願った。「容易に気づくことだが，」とE. S. ノヴィクは書いている。「…像（仲介者―筆者）に対する主な行為は，機能的にだけでなく，形態的にもシャマンの行為の題材の部分と一致している…像の『製作』は，仲立ちであるシャマンのカムラーニィエへの支度と比較できよう」[57]。

この点に照らして野獣の主霊や狩猟テリトリーの主霊の表象を，シャマンの霊ブガディ・ムゥシュンおよびエクシェリと混淆することは全く理にかなっている。エヘケンとは中界の存在であり，これと最高神エクシェリ（ブガディ・ムゥシュン）はわたしたちの見方では，猟運を保障してもらうために狩人がすがる「異なる権威のレベル」にほかならない。前者は後者に対して従属的位置を占めている。というのはエクシェリとブガディ・ムゥシュンは生きとし生けるもの全体の創造者，したがって人間に仲介者―狩猟収益地の主霊―を通じて，野獣を送るその野獣の最高の仕切り役とみなされている。エヴェンク族の狩猟儀礼―狩りでの成功を保障する行為―について述べられたことからすると，諸々の儀礼の中でクマは求められる提示者としてはそもそも触れられていないのは確かだ。どうやらクマ儀礼も全体的に見れば，「死して蘇る」野獣を取り込んだ，狩猟とは別の儀礼行為の文脈に相当する情況をモデル化していると考えるべきだろう。

クマを種概念で呼称することを禁じ，クマを族分類体系の用語ですり替えるというタブー視，わたしたちの見方では，あれこれの共同体成員と神話上の人間たる野獣との間の心的（もしそう表してよいなら，社会的）関係の性格を明らかにするうえで不明瞭な拠りどころのひとつである。エヴェンク族の宗教的信念の構造を分析して，A. F. アニシモフ，G. M. ワシーリェヴィチその他の研究者は，最も多用されるクマの名称は２つのカテゴリーに分かれていると決まって指摘している。

―所有接尾辞のない親族呼称：アマカ－アミカン「祖父」，「老人」;アマカチ「祖父のいる」;アマ「父」;エネ「母」;エベケ「おばあさん」;アカ「おじさん」等々。

―「初期」つまり民族起源の初期に「エヴェンク族の一員となった民族集団の名称」―ンガメンドリ，トグガンドリ，マンギ―で，それらは親族名称では「姻戚」，「弟」，「おばあさんの兄弟」とも訳出される[58]。

どうやらこのタイプのクマの名称から大半の研究者は，そこにエヴェンク族の「創始者たる祖先」としてのクマのイメージが存在するということを，そしてその複合全体が「祖先崇拝」と呼んでよいということを直接示している，とみなす気になるようだ。レナ川上流域エヴェンク族の人々の話から書き留められた，神話上の祖先―クマのマンギ（「マンギヤネ」，G. M. ワシーリェヴィチの説ではエヴェンク族の女性の間でいつも結婚のパートナーを探している騎馬狩猟民）―から集団が発生するという伝説も研究者をこの方向へ向わせている。現代のエヴェンク族の人々の間には始祖たるクマのイメージは普遍的で，この民族全体を覆っていることも注意すべきだろう。

それと相俟って宗教学の多くの研究者は，「祖先崇拝」がシベリア諸民族に，そして殊にエヴェンク族には特徴的ではなかったと主張している[59]。

V. N. バシーロフは民族学に多かれ少なかれ定着した，「祖先崇拝」という概念の解釈を持ち出して，それが死者崇拝に非常に近いことを指摘しているが，死者崇拝にとって親族関係（おそらく血縁関係―筆者）は原則的な意味をもたない。この概念は２つの現象を意味する。1）死んだ先祖（主としていくつかの非常に近い世代の）を敬うこと，そして 2）「それ独自の特別な源をもち，…直接トーテミズムに遡る」伝説上の氏族の創始者を敬うこと（下線部筆者）[60]。

一見してこのこと全体がまさに「氏族創始者崇拝」体系におけるクマがらみの神話と儀礼を検討し，トーテミズム的信念が発達するとともに「トーテムは動物あるいは植物の姿をもつ始祖へと次第に変貌していくという，その信念の中に根源を求める根拠を与えてくれる[61]。とはいえ「祖先崇拝」の概念を「始祖，氏族創始者，神話上の祖先の崇拝」の概念で代用しても，クマのすり替え名称の背後に潜む問題をはっきりさせるわけではない。

E. S. ノヴィクは，原始的意識は歴史上の出来事と，考え出された神話的出来事とをはっきり区

別していたと考えている[62]。「人間―クマ」,「人間世界―霊界」という体系では，クマのすり替え名称が反映しているのは，現実の名称よりむしろ神話化された名称や，親族名称よりむしろ別の関係であろう。どうやらこの理由でG. M. ワシーリェヴィチは，野獣の「親族的」名称やA. F. アニシモフが作成したクマ神話のメモを自分なりに解釈し，「人間の創始者たるクマと造物主の補助としてのクマについての神話は，ただの一片も」見出されないと述べているようだ[63]。してみるとクマ儀礼に蓄えられた情報の受信人―「受け手」―の問題はまたしても答えを見出せない。

エヴェンク族の言語とフォークロアの多年にわたる研究は，残念ながら，G. M. ワシーリェヴィチによって結局完結されず，エヴェンク族の民族起源問題の草稿という形で残ったが，多かれ少なかれこの問題に一定の答えを与えたはずであった。この研究の結果の断片的な記述とエヴェンク族のフォークロアの個別論文から判断して，クマにかんする神話，お伽話それに日常生活の語りのテキストは，現代のツングース族の祖先の「過去の」起源とエヴェンク族の民族起源に，中部シベリアの「ツングース以前」の古代住民が積極的に参加したという主旨を証拠立てるものとして利用できたかもしれない[64]。これらの著作にはクマ崇拝や儀礼の機能的意味に明確な指摘はないけれども，この点に関して以下の作業仮説を提起するのは可能である。

ツングース族の「歴史上の原郷」をどう地理的に照応するかという問題は，ひとまず脇に置かれてよいだろう。現在，エヴェンク族の「外来」起源は最も論証されているように思われる。個々に対比しても実りは少なく，直接の類例はそもそも得られない。それとともにシベリア原住民族の思考や世界観の定型化はわが国の多くの研究者の著作によく示されている[65]。世界観の一定の定型化は「未開性」ある集団に特有であると考えられる。おそらくK. レヴィ・ストロースがその論文のひとつにとりあげた以下の文言はまさにそれを示しているだろう。「つづまるところ知的世界を統御する論理的法則とは，その本質においてあらゆる時代と地理的空間にとってだけでなく，あらゆる対象にとって，現実的対象と空想的対象をなんら区別せず,不変であり共通する…」[66]。実際，エヴェンク族の女性とクマとの「結婚」神話や，エヴェンク族の英雄譚の「導入部」では，男性主人公（女性主人公）が常に「わたしはどこからきたのか，わたしを生んだのは誰か」と問いかけられるのだが，その神話なり英雄譚を彷彿とさせるのはアフリカ人の神話や伝説の題材に驚くほど一致する点である。

B. デヴィドソンは多くのアフリカの民族の神話を分析して，とりわけ以下のような報告をしている。移住者の集団は「生まれた集団から離れてしまうと，先祖との固有の紐帯を断ってしまうか，弱めてしまう…めいめいが『わたしはどこからやって来たのか？わたしは生きているのか，はたまた死んでいるのか，そんなことは誰に関心があろう？誰がわたしに食べものと土地と住みかを得る手助けをしてくれるのか？」というような問いに対する答えを探し求めざるを得なかった。問題解決となりえるのは新しい先祖との紐帯なのだ…（下線部筆者）[67]。

それが新しい敵意に満ちた世界での自分の居場所を探し求める第一の段階となるのかもしれない。問題の解決は見出された。新しい先祖との紐帯だ。現実的にも神秘的にも新しい繋がりを確立した結果，移住者は自身の神々―先祖―を２つのカテゴリーに分けたようだ。「地上にやって来た先祖…そして既にこの土地に彼らが来るまで住んでいたその民族の先祖」である[68]。

「原初創造」の行為を書きとめたヨルバ族の神話創造は，B. デヴィドソンの見方では，当初の居住地域から持ち込んだ「外来先祖」の神話と,「外来民と混淆した在地住民の中にあった」伝説を統合する…「ここでは重要なのは，―とさらにB. デヴィドソンは書いている―，外来民のステータスを公認するよう発揮しなければならなかったその慎重さにある。どのような根拠で外来民は…この土地に定住したのか。領土権は…地霊のものだった…外来民はこの霊と和平を確立せざるを得なかった…それ相応の儀式で清められた調停を通じて…」。彼らはこの「拠点」を占領したとはいえ，彼ら自身の存在を認知させることを迫られた…。このために「外来民の統率者はすでにこの地域に居住していた民族の娘を娶るのである」[69]。
B. デヴィドソンは，ほかならぬヨルバ族がそうであったような初期農耕民の神話を分析し，独自

の解釈を下している。エヴェンク族と「主霊」の観念の構造が同じ階層性を見出しているのは興味深い。エヴェンク族の「神々」の階層性の階梯の最上段を占めるのが，上界の主エクシェリ（ブガディ・ムゥシュン）なのである。それは，シャマニズムの宇宙発生論的イメージの中で「中界に存在する植物，野獣そして人間という中界の土地の創造神」の位置を占めながら，同時に生きとし生けるもの全体の「最高の仕切り役」であって，シングケラヴゥン儀礼の中ではこの仕切り役に最高権威のレベルに対するものとして仲介のシャマンが諸々のお願いをするのである。

クマのアマカ（マンギ，マイン）は，わたしたちが受けるイメージとしては，「主霊」パンテオンの階層の中段階に配置されているのかもしれない。既に注意されたように，この名称は様々に訳出される。同時にそれは一般の野獣でもあり，牝ヘラジカのヘクレンを天へ追いやった巨人英雄でもあり，先祖霊でもあり，人間が暮らす土地の霊でもある[70]。エヴェンク族の考え方では上界の土地ウグゥ・ブゥガには様々な住人がいる。この世界の霊の中で特別のカテゴリーをなしているのは「人間の命を糸で摑んでいるアマカ（マイン）と，野獣と植物の命を糸で摑んでいるエクシェリである。アマカは…豪華な毛皮の衣服をまとったエヴェンク族の高齢の老人として描かれている。彼は…トナカイの無数の群れをもち，上界の土地のタイガの中の納屋には…高価な衣類，狩猟具，武器，銅，金，銀を所有している」[71]。つまり，エヴェンク族の理解ではクマのアマカ－マインは人々の生活保障の手段を取り仕切るひとつの役割を担って登場する。そしてまさにこの仕切り役に，トナカイの群れの安寧祈願の儀礼や，病気にかかった身内の霊を探し求める儀礼でシャマンは祈願する。

スィム川流域のエヴェンク族が上界の主霊の最初の創造物の中にクマを挙げているが，これがそのほかの動物の中でクマが「上位」であるというイメージと合致するのは示唆的である。この文脈の中で巣穴で仕留められたクマに対する儀礼は，ある意味ではクマがらみ神話に反映された，「中界の土地の建設とそこに人間が住みつく」行為をモデル化している。「自分の娘をクマに嫁がせて」，エヴェンク族の神話上の先祖はまさにそうすることで自分にとって新しい生活空間を占める最初の一歩を踏む，つまり，クマ（中界のタイガの巨人，統率者）と同等のテリトリーを抑える権利を確立する。兄のクマとの一騎打ち（男児とチュウキとの取っ組み合い）に勝って，弟の人間はまさにそれによってテリトリー開拓の優先権を勝ち取る。クマがらみの神話が現代のエヴェンク族の祖先による生活空間開拓や，人間と環境との関係の特別な秩序確立の過程を述べているとするなら，クマの捕獲と葬送（送り）の儀礼はこれらの関係をモデル化し，この秩序が不変のまま代々継承されることを裏づける。かくして機能的には定義し難い「クマ崇拝」は，中界の土地のタイガの最初の住民の崇拝―「擬人化された野獣」と「動物化した人間」の崇拝，プロト・ツングース族がかつて開拓することのなかった土地に住み着いた「姿を変えた者」の崇拝―にほかならない。

狩りを押し広げていく実際の中でテリトリー的である人間と猛獣（クマ，オオカミ，トラ）は，季節的に定住地を換えて行く有蹄類狩猟種を共に追って移り行く現実の競合者であった。この理由によっても最初の移住者たるクマの崇拝が発生することになったと推測するなにがしかの根拠はある。この点で北満洲のツングース族の中で独自の観察資料を引用して以下のように述べたS. M. シロコゴロフのコメントはじっくりと注目する価値がある。「多くのツングース族はある種の川が自分たちにとって（狩りにとって）近寄り難いと考えている。なぜならそのような川はトラだとか大きいクマに占有されているからだ…人間…と全く同じように…クマは移動できないために…彼らの間には競争が生じる…人間とクマはいくつかの関係をとりもち…一種独特の組織をなす，つまり独特の規範，風習などによって統制される「タイガの社会」であり，これによって人間はクマと隣り合って暮らすことができる（要約筆者）[72]。

それと相俟って別の案も排除はできない。「人間たるクマ」のイメージ全体は，プロト・ツングース集団の「中界の土地のタイガ」を既に切り開いていた環境の中で生じたかもしれないという案である。移住者たるクマの表象は，プロト・エヴェンク族の移住の初期の段階の遺風や，シベリアの「非エヴェンク族」住民との関係から断ち切れた神話の構造以上のものではないかもしれない。

エヴェンク族の祖先と，出自や言語それに文化の違う古い時代の「中界の土地」の住民との避けられない接触は，時間が経過するにつれて実際の記憶から忘れられていき，伝説と口碑の分野に入ってしまった。古い時代の隣接民族の姿は，動物化・擬人化の変身的存在のようなものという神話的イメージへと意識的に加工され，その存在は現代のエヴェンク族の祖先のもとで，テリトリーとの繋がりの先取権を得ようと争った新たな異民族の集団というイメージと混淆した。

この点に照らしてみると，野獣を意味するのに寓意的にアマカ，マンギ，トルガンドリ，ンガメンドリといった「親族」用語や「民族名彙」を用いることが少し分りやすくなる。太古の狩人の動物画家としての意識が，クマ―「中界の最初の野獣」―の擬人化した形象を，異民族の住民の現実の集団と「同列」に据えたが，その留まっていた痕跡は，岸辺の風化した石の堆積で出土する考古学や古生物学の残滓に，また異氏族との婚姻関係に「判読された」。どうやら古い時代の民族名彙であるンガメンドリ，マンギ，トルガンドリは婚姻による姻戚集団を意味していたが，当然クマにも及ぼされているようだ。

思うに，現代のエヴェンク族は，民族史の当面の段階を完遂しつつあるが，この段階を特徴づけるのは，共通の自称―エトノニム〔民族自称[訳者補注]〕―の形成と，自らの出自と文化の共通性および「ナロードノスチ」〔民族体[訳者補注]〕レベルの民族共通性に特有の，内部統一的な諸関係全体の意識化である[73]。テリトリー上，精神上孤立した集団から結集したエトノス〔民族[訳者補注]〕へと発展したゆえに，クマ崇拝が 20 世紀初めにもまだ，古典的な祖先崇拝やエヴェンク族の人々全員にとって共通する神話上の始祖崇拝のあらゆる特徴を帯びていたように思われる。このプロセスにかかわる可能性があるのは，上界の土地の主や人間の命の糸を摑む者としてのクマのイメージの形成である。そのようなクマが「太古」に，固有の生業と精神文化においてまとまった慣習や伝統を併せもつ「エヴェンク族」というエトノスの生成に端緒を開いたのである。

註

註 1　Васильев Б.А. Медвежий праздник // Этнография. 1948. № 4.78-80 頁 ; Аелксеенко Е. А. Культы кетов // Памятники культуры народов Сбири и Севера. Л., МАЭ.Т.38.42-46 頁 ; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления обряды народов Сибири в ⅩⅨ - начале ⅩⅩ в. М., 1971. МАЭ. Т.27.211-238 頁 ; Хомич Л.В. Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера.Л., 1977. МАЭ.Т.38. 15 頁 ; Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанных с охотничьим промыслом // Религиозные представления...170-200 頁 ; Штернберг Л.Я. Первобытные религии в свете этнографии. М.;Л.,1936.

註 2　Васильевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в ⅩⅨ - начале ⅩⅩ в. М., 1971. МАЭ. Т. 27.150 頁

註 3　Туров М.Г. К вопросу о религиозных воззрениях эвенков Ангаро-Чунского водораздела // Древняя история народов Юга Всточной Сибири. Иркустк, 1978. Вып. 4. 167-176 頁

註 4　Васильевич Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам тунгусов // Этнография. 1930. № 3; 同 , Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам пер вобытных религиозных верований. М., 1959; 同 , Эвенки. Историко-этнографические очерки(ⅩⅧ- начало ⅩⅩ в.) Л., 1969. 235-237 頁

註 5　Васильевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгускому) фольклору. Л.,1936. 38-40 頁

註 6　論文《О культе медведя у эвенков》〔エヴェンク族のクマ崇拝について〕の 152 頁の註釈でワシーリェヴィチは，スィム川流域集団に入ったアンガラ川流域のエヴェンク族の後裔が，「シカはどこから生まれたのか」との問いに，「クマから」と答えたと述べている。それ以外に，エヴェンク族の人々が河岸の岩屑の堆積から取り出す古い骨製品は，シャーマンの補助霊像と一緒に保管されいて，ムゥグディ「先祖」，アミカニルグヴィ「わが先祖」と呼ばれていた。その像には「献餌され」，タブー視されたシカに載せて，ほかの氏族の聖物と共に運ばれた。

註 7　Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. 157 頁

註 8　註 5 前掲書，67-69, 176-179, 183, 187, 280-282 頁 ;

同 , Исторический фольклор эвенков: Сказания и предания. Л., 1966. 331-333 頁

註 9　註 2 前掲書 , 154 頁

註 10　Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М., Л., 1958. 114 頁

註 11　註 10 前掲書 , 59 頁 ; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975.Т.1.530 頁

註 12　註 10 前掲書 , 60 頁

註 13　註 10 前掲書 , 71 頁

註 14　註 2 前掲書 , 155 頁

註 15　註 10 前掲書 , 122 頁

註 16　註 2 前掲書 , 155 頁

註 17　註 10 前掲書 , 117 頁

註 18　註 2 前掲書 , 157 頁

註 19　註 2 前掲書 , 156 頁

註 20　註 5 前掲書 , 128-129 頁 ; 註 2 前掲書 , 157 頁

註 21　註 5 前掲書 , 129 頁

註 22　註 2 前掲書 , 160 頁

註 23　註 10 前掲書 , 106 頁

註 24　註 2 前掲書 , 158-160 頁

註 25　註 10 前掲書 , 107 頁

註 26　註 10 前掲書 , 107-108 頁

註 27　註 10 前掲書 , 108 頁

註 28　註 2 前掲書 , 161 頁

註 29　エヴェンク族の言語ではニマク「異氏族の」という語に相当するのは，クマ狩りに招かれた婿の氏族の人間の意味である。クマの腑分けを伴う儀礼はニマキンと呼ばれ，「野獣の傷を隠す」ために婿の氏族に渡される毛皮はニマトと呼ばれた。

註 30　註 10 前掲書 , 109 頁

註 31　註 10 前掲書 , 110-111 頁

註 32　註 2 前掲書 , 162 頁

註 33　註 2 前掲書 , 163 頁

註 34　Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1. 411 頁

註 35　Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн.-3-4. 109-112 頁

註 36　Васильев Б.А. Медвежий праздник // Этнография. 1948.№4.78-80 頁 ; Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадоч-ные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973; Штернберг Л.Я. Первобытные религии в свете этнографии. М.;Л.,1933.

註 37　註 2 前掲書 , 162 頁

註 38　とりわけ , Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1995. 45,233-234, 240, 278, 571, 591 頁を参照

註 39　註 2 前掲書 , 6, 9-11, 213-215 頁 ; 同 , Вербальный компонент промысловых обрядов (на материалах сибирских традиций) // Малые формы фоль-клора. М., 1995. 198-217 頁

註 40　Басилов В.Н. Зоолатрия // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып.5: Религиозные верования. 90-91 頁

註 41　Болдырев Е.В. Русско-эвенский словарь. Новосибирск, 1994. 191 頁 ;Shirokogorov S. M. (факсимильное издание с рукописи С. М. Широкогорова 1925-1927 гг.) A Tunngus dictionary. Tokyo, 1944. 45 頁

註 42　註 10 前掲書 , 133 頁

註 43　特にこの点を主張しているのはワシーリェヴィチである。註 2 前掲書 , 169 頁を参照されたい。

註 44　Мифы народов мира. М.,1992. Т.2. 128-130 頁

註 45　Грачева Г.Н. Промысловый культ // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.5: Религиозные верования. 171-174 頁

註 46　註 10 前掲書 , 107 頁

註 47　註 7 前掲書 , 151 頁

註 48　註 10 前掲書 , 15 頁

註 49　Васильевич Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам тунгусов // Этнография. 1930. № 3. 60 頁

註 50　註 10 前掲書 , 26 頁

註 51　註 10 前掲書 , 16 頁

註 52　註 10 前掲書 , 26-29 頁

註 53　註 7 前掲書 , 152-153 頁

註 54　Васильевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII- началоXX в.).Л., 1969. 235-237 頁

註 55　註 49 前掲書 , 58-60 頁 ; 註 54 前掲書 , 239-240 頁

註 56　註 3 前掲書 , 170-171 頁

註 57　註 7 前掲書 , 154 頁

註 58　註 54 前掲書 , 216-217 頁

註 59　註 38 前掲書 , 255 頁

註60　Басилов В.Н. Предков культ // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.5. 163, 165 頁

註 61　註 60 前掲書 , 165 頁

註 62　註 7 前掲書 , 157 頁

註 63　註 2 前掲書 , 165 頁

註 64　註 2 前掲書 , 168-169 頁 ; 註 54 前掲書 ,165 頁

註65　特に , Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992; Алексеенко Е.А. Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. №4; Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и рели-гии народ-ов Сибири. Л., 1969; Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990 などを参照されたい。

註66　Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. 38 頁

註 67　Дэвидсон Б. Африканцы: Введение в историю куль-туры. М., 1975. 31-32 頁

註 68　註 67 前掲書 , 34-35 頁

註 69　註 67 前掲書 , 36-37 頁

註 70　註 10 前掲書 , 59-60 頁 ; 註 34 前掲書 , 530 頁

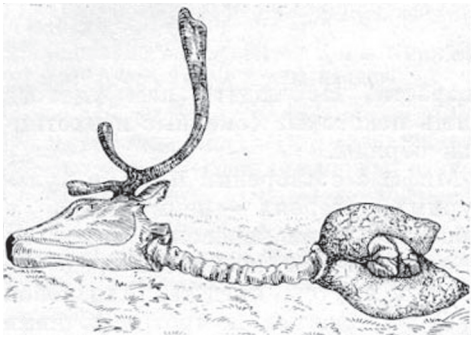
註 71　註 10 前掲書 , 67 頁

註 72　Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. 73-74 頁

註 73　Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989. 332-40 頁

訳者補注

208 頁，左段落 4 行目以下の解体方法については，I. S. グールヴィッチが『北方ヤクート養鹿民の文化』（1977 年）の中で鹿の解体儀礼に関連してあげた「屠殺体から切り離された鹿の頭と，食道，肺など」の図を参考として示す。図に見るように，頚骨は外されているが, 食道など器官で頭部は肺と繋がっている。



ヤクート族の生活とフォークロアにみられるクマ

N. A. アレクセーエフ
（枡本　哲　訳）

ヤクート族はクマをエセ「祖父，おじいさん」と呼ぶ。たぶんそもそものはじめよりクマには何か他の呼び名があったらしいが，全く忘れ去られてしまっている。その結果，狩人はタイガにいるとき，実はクマの寓意的な呼称である，エセという言葉を発するのを控えるようにした。クマはタイガではオゴンニオル「老人」，トィアタグズィ「タイガの」，オイウールダギィ「森の」と呼ばれていた。クマの年齢や性別を示さなくてはならなかった場合は，以下のような呼び名に頼った。牡にはアヂィルガ「獰猛な」またはキルヂアガス「年老いた，老人」，年老いた牝にはビリク「汚れた」，若い牝にはマアイィス「マーシャちゃん」，２歳の子にはアヒンガス「人気者」[1]。クマを仕留めてからは，クマを「眠らせた」（ウトゥットゥブゥト）または「物忌みさせた」（ブゥオスタトィビィト）と言った。最後の言葉はロシア語の《ポスト》〔精進の潔斎訳者補注〕から派生している。屠殺体を仕上げるときも寓意的な言葉用いられた。頭蓋骨はチェムチェケ「頂」，眼はニィラタラ「彼が撫でるもの」，鼻はシィントィアガ「彼が鼻をかむもの」，腸はクィーマタ「彼の密にもつれたもの」，脳みそはヂアルクィーアラ「彼のもとで音をたてているもの」，骨はクィラムタタ「彼の亡骸」，歯はオノゴホ「彼の矢」，掌はタフタイア「ぱたぱた音をたてるもの」，血はクィアタ（クィア「女性の月経の血」から派生）またはセークセテ「彼のもとで自在に軽く流れるもの」，心臓はメチェッチェゲ「彼の拳ほどの大きさ」，脂肪はビィルダタ「彼のもとで前に張り出すもの」またはケヌゥッレゲ「簡単に分離するもの」[2]。

老人の話では言葉のタブーは，クマと人間が親族であり，共通の出自であり，そのうえ最初に現れたのが牝クマだったことと関係していた。ヤクート族には女性がクマに変身する神話もひろく行われている。たとえば，ヴェルホヤンスク地方のヤクート族では，クマがその昔はとても高価な衣服と多くの銀の装飾品をもつオールド・ミスだった，という神話が記録されている。あるとき彼女が問うた。「放浪生活を始めれば，いったいどうなるかねえ？たぶん，足の向くまま気の向くままに，出て行かなくてはなるまいね」。それから彼女は自分の高価な衣裳をまとい，装飾品を着けて家を立ち去った。時経って彼女は毛むくじゃらになり，クマに変身してしまった。そのときから彼女は人間を殺し平らげるようになり，邪悪な霊のようになった。それで彼女は仕留められたのだ[3]。ごらんのように，この神話はクマの出現を説明しているばかりでなく，口うるさい花嫁に変身することのないように，と警告もしているのだ。女性がクマに変身する神話の真偽の程はヤクート族の人々が信じているが，それはヤクート族の狩人のいうには，この野獣の屠殺体が女性の体に非常に似ているという理由からでもある[4]。

ヤクーチアのモマ川流域地方で記録された「クマの先祖」のテクストは興味深い。そこでは昔人間は飢えのとき自分の娘を食ったと語られている。ある家族に２人娘がいた。その１人が食われ，もう１人は逃げようと決意した。彼女はクマに捕まり，その巣穴に住み着き妻となった。夏になるとクマは娘に狩りで得たものを食わせ，冬には自分の掌をなめさせた。女性をこの苦境から救ったのは彼女の弟だった。彼はクマをつけて殺し，姉を家に連れ帰った。が気づいてみると彼女は毛だらけになっていた。彼女は子供を生んだが，その子も毛に被われていた。この氏族の人々はそのときからクマを敬うようになった。彼らはクマ肉を食べない[5]。ヴェルホヤンスク地方の部落では女性はクマ肉を食べなかった。自分の天幕でそもそもクマの肉を煮るのを許さなかった老婆もいた[6]。

コビャイ地方の部落でも女性がクマ肉を食べてはならないとされていた。それは女性とクマが血縁関係にあるからだと説明されていた[7]。森でクマと偶然出会ったときに女性は片方の乳房を露わにし，クイーティム！「わが兄弟の嫁よ！」と言うように，と勧めることもこの俗信に基いている。そうすればクマは女性に触れないらしい。もちろん，クマが満腹のときは，人間を襲わない。

女性がクマに変身する神話には，ヤクート族のシャマンが暫しクマに変身する能力があるという神話も入る。多くの伝説でシャマンはクマに変身して，死に物狂いで闘い合う[8]。

クマと女性の血縁関係の信仰が存在することがヤクート族の人々がクマ狩りに行くのを妨げられることはなかった。ヤクート族の人々はクマの肉や脂肪を食べる。その毛皮を加工し，家長や特に敬うべき客のための寝具として使用する。クマの胆汁は非常に高価な薬とされている。クマの掌は護符として用いられ，クマの頭蓋骨に座りながら，非常に恐ろしい呪いをかけた。それを破るのは恐れられた。

ヤクート族の狩人はクマの習性を十分承知し，巧みにクマ狩りを行った。クマは人間を避け，普通は人間の居住地より遠くに生息している。クマを捕るのは 10 月から 3 月まで，遠くタイガでの冬の逗留猟のときだった。4 月の春の泥濘期前に狩人は帰還するのが常であった。これに加えて 4 月頃にクマがひどくやせ細るとされていたのも若干の根拠があった。

ヤクート族では狩人は 1 対 1 でクマと出会うのを恐れていた。クマ穴を発見すると，狩人はこのことを一緒に猟に同行していた仲間に知らせた。狩人は巣穴へ音もたてずにそっと近寄った。イヌは一緒に連れて行ったり，鎖で後から引いたりしたが，少しはなれて繋いでおいたり，誰かと一緒に残しておくこともあった。イヌを繋いでおかないと，巣穴を見つけるや，吠え始め，思った時間より早くクマを目覚めさせるかもしれない。ヤクート族のライカ犬の中で特に高価だったのは牝の熊イヌで，クマに勇敢に襲い掛かった。クマが穴から不意に跳びだしたり，ちょっと傷でもつけられたりした場合，イヌを綱から放した。熊狩り用の牝のライカ犬は人間からクマを引き離し，激しくクマに吠え立てて，後からぶつかり，牙で引き裂き，その場でぐるぐる回転させたり，座って前足で追い払ったりした。このときクマのとどめを刺すことができた。熊狩り用ライカ犬が途方にくれていた狩人を救おうとして，クマをそらすこともあった。

狩人は巣穴に近づいて，棒を用意した。2 本かそれ以上であり，その棒で巣穴のクマを押した。細棒何本かを一緒に結び，それで穴の入口を棒で突っついたり，穴の両側から太い棒を 2 本，巣穴の入口へ突っ込んだ。通常は栓になるものを突っ込み，棒で突きながらクマを目覚めさせていたのは，若い狩猟組合員かまたはクマ狩りに加わっていなかった組合員だった。狩人たちは穴への入口を閉じてから，通常クマを起こした―詰め物の棒でクマを突き，「目を覚ませ，目を覚ませ！」と叫んだ。クマを寝ぼけたまま殺すのは危険とされていた。それはあとになって他のクマが復讐する―眠っている狩人を襲う―からである。

クマは目覚めると詰め物にとびかかり，それを中へ引っ張ろうとするのが常だった。このときに銃でクマを撃ち殺した。クマを撃ったのは以前クマ狩りに加わった一番経験豊かな狩人であった。仕留められたクマを穴から引き出したのは，初めてクマ狩りに参加した狩人の中の一人か，あるいは組合で最も若い狩人だった。彼は穴に這入り，短くて太い棒をクマの口に突っ込み，その鼻面を縄で縛った。射殺した遺体はこの棒に結びつけた縄で外へ引き出した。それから穴の中に子クマが残っていないかどうか確かめた。牝グマはそばに小さい子グマだけを残し，1 歳以上の子グマは追い出すか，別の穴を掘ってやる。穴で発見された子グマは殺した。ヤクート族は決して子グマを飼い慣らそうとはしなかった。仕留めたクマを引きずり出してから，狩人は遺体を解体した。毛皮を剥ぎながら，「おまえさん，暑すぎるだろ，だからお前の毛皮を剥いでやるよ」と告げた。腑分けの途中狩人は生の心臓の欠片を一片ずつ平らげたが，そのときにはカラスの鳴き声に似た叫び声を発していた。クマの心臓の欠片を味わう者は勇敢な狩人になるとされていたのだ。

遺体の腑分けの際には骨は折らず，腱を断ち切ることはなかった。それはすべての骨と腱が完全に残れば，仕留めたクマが蘇るのだという信念があったからである。骨と腱を断ち切るとそのまま

完全に保っておかなければ，他のクマが仲間の復讐をする。骨はすべて一緒に集め，樺皮に包んで，包んだその束を大木の枝分かれのところに取り付けるか，あるいはそのために板作りの小さい台架を造った。クマの遺骸が人間や動物を脅かすことのないようにそうするのだった。仕留めた野獣の亡骸に対するシベリアのタイガ・ツンドラ地帯の狩猟民のこのような態度は，シベリアと北アメリカの原住民の間に古くから行われていた，死して蘇る野獣の崇拝に発生的には結びつく古い信仰の一部である。

ヤクート族の狩人は遺体の腑分けを終えると，捕獲現場に２つの顔または３つの顔をもつ木像を据えた。最初の場合はカラマツの若木の上部を伐り，その両面を削って，各面に顔の表現をつけた―眼，鼻，口を刻んだ。像のひとつにはクマの血を塗って，「もう一方の顔には次に捕獲したとき塗ってやるぞ！」と言った。３つの像を据えるときは，１つの像だけ顔にクマの血を塗り，他の顔には次回クマを獲ったときに血を塗ると約束した[9]。実際にはこれらの偶像は狩りが長いあいだ不調であるときに据えられる森の主の霊の像と同一である[10]。

ヤクート族の狩人は木像を据えつけてから，肉を全部狩猟小屋に運んだ。運ぶ途中はワタリガラスの鳴き声を発していた。クマ肉を最初煮るときと宴会のときもワタリガラスの真似をした。何よりもまず最初に煮たのは内臓―心臓，肝臓，腸各部など―のスープであった。

クマの頭蓋骨はその他の骨とは別個に保存した。頭を煮て肉を平らげた後，前もって引き抜き別にとり置いておいたクマの眼を頭蓋骨に挿入した。クマの葬送の前にこの眼は一束の干草で包み，眼窩に挿入する。眼はそれぞれおさまるべきところにおさまった。耳のところには馬毛の小さい束を押し込んだ。その後小さな馬繋ぎジャルガーを立てた。そこに板でできた箱を固定し，その中にクマの頭蓋骨を，鼻を東に向けて収めた。この箱は板で蓋をし，全体にクマの血を塗った[11]。

クマを獲った狩人は伝統に従い祭を催した。猟場に獲ったという出来事をできるかぎりしるしをつけ，家へ戻るときにはなんらかの家畜―2–3 歳の牡の子牛や牝牛さえ―を屠殺した。

祭ではサラマト―乳と水でできた穀粉の祝祭用の粥でたっぷりバターを加えたもの―を煮た。近所に住む全員に，家族の者ばかりか隣人にまでご馳走した。クマを獲た後祭を催さなかった人は欲張りだと非難されただけではない。老人たちは「えっ，あいつはろくでなしだ。クマ１頭を獲ったのになんの祭りもせんとはな。森の主の霊バイアナイがもう二度とあいつにこんな猟運を送るまいて。見捨てられるぞ！」と言っていた。

クマ猟に加われる値打ちが狩人の権威を高めるが，尻込みしているような奴は残りの一生を恥で上塗りすることになったことを指摘しなければならない。

狩猟話は非常に興味深く何度も繰り返し語られた。たくさんのクマを獲った狩人は有名になった。その手柄話が伝説となり，現実の事実が憶測で膨らみ，彼の機敏さ，力それに頓知が誇張された。時が経つにつれ伝説は神話となった。例として有名な狩人の伝説をひとつ挙げておこう。ジャンルの特徴からはむしろ神話に入るものだ。

有名なクマ猟師メリュゲイの伝説

昔，メリュゲイという有名なクマ猟師が暮らしていた。その隣りに妻の兄弟で名前がヂィル・ウラサという者が住んでいた。メリュゲイには息子が２人いたが，まだまったく子供だった。このメリュゲイ老人には何もなかった。クマだけを狩って，糊口をしのいでいた。こんな暮らしをして中年に近くなった。あるときある湖にやって来て，そこで大きいクマを見かけた。このクマがネズミの巣を掘り返していた。

老人は自分のイヌを鎖に繋いで連れていた。イヌを放たず，クマに言った。

「さあ，さあ，こっちへ来い！」

クマは近づいてくるや老人に跳びかかった。老人はクマの両耳を摑んだ。そこで取っ組み合いを始め，イヌがクマに吠えたが，クマはイヌのほうを向かなかった。ついに老人はポケットからナイフを取り出して，それでクマを仕留めた。仕留めてから，気づいたらクマが彼の左腕の撓骨を噛んでいた。こうして老人はこのクマを獲り，小躍りして喜び勇んで家に戻った。ところがその後まるひと月横になって鋭気を養った。それから再び狩りをするようになってほとんど全部クマを捕り尽くしてしまった。この人

は齢 70 位まで生きた。その年齢頃まで 98 頭のクマを獲ったのである。

晩年老人はクマを恐れて避けるようになった。もう老けたことを承知していたのだ。あるとき老人は干し肉を保存しておいた物置に出かけた。物置に近寄ってみると，クマが物置をひっくり返しその上に横になっている。大きいクマだ，クマの中でも一番大きいクマだ。老人は家に戻ってしまい，どうこの事態を脱するか分らなかった。

老人は，妻の兄弟のヂィル・ウラサにわが長男のビィラーチャイを遣ることにした。妻の兄弟のヂィル・ウラサのことは，彼がクマ狩りに行ったことがあるのか，それともまるで狩りをしたことがないのか，何も知られていなかった。そのように彼はとても油断なく，抜けめない人間だった。老人の下の息子はこのような頼みごとにはまだ向いていなかった。

「では，わしのところへ来させろ」と老人は言った。彼の長男が出かけていって，頼み事を伝えた。

ヂィル・ウラサがやって来て尋ねた。

「なんで俺を呼んだのか？」

「もう老いぼれて死期も近づいた今頃になって，わしのところへ，見たらとてつもなく大きいクマがやって来て，そのクマがわしの物置を倒しそこで横になっている。どうだおまえ，怖くないか？クマのところへ行ってみようじゃないか？わしの子供はまだ小さいし。」

「へえ，なんで俺達が出かけないっていうんです？誰がクマを怖がってるっていうんです？」

「さあ，それならクマのところへでかけよう。明日朝来いよ，そしたら出立しよう。」

翌朝ヂィル・ウラサがやって来て尋ねる。

「どうだ，イヌを連れて行くか？」

「ああ，連れて行きたいのなら連れて行こうぜ。ただ脅かして〔クマを[訳者補注]〕追い払ってしまわないようにな。

「よせよ。俺は自分のイヌを置いていきはしないぜ。」

「じゃあ，イヌを連れて行くなら，後でちゃんと繋いでおけよ。」

こうして老人はイヌを連れて行くのを許したので，彼らは出かけた。こうしてやって来て物置に近寄る。ヂィル・ウラサはこう言う。

「さあ，自分のイヌをちゃんと繋げよ。」

イヌには革紐で撚った綱が着けてあった。不承不承イヌを繋いだ。相棒を当てにしていたのはあきらかだ。こうしてクマのところへ行った。最初に行ったのはヂィル・ウラサである。クマは横になって彼らを見つめている。物置に近寄ったとき，クマが彼らに駆け寄ってきた。ヂィル・ウラサは自分の猟刀にすがり，クマの上を跳び越えて森の遠くの突出したところへ逃げていった。クマは老人に近づき抱きかかえた。老人はクマの耳を摑んだ。クマに噛みつかさせず，ずっと〔相棒に[訳者補注]〕叫び通しだ。

「さあ，こっちだ，こっちへ来い。できるんなら，クマを猟刀で突き刺せ。それともイヌをおろせ！」

いや，何ごとも起こらない。

「ええ，どうやらおまえたちは俺がクマに食われて欲しかったんだな。

イヌは突進して，狂暴になり，途切れなく吠える。ヂィル・ウラサは相変わらずいない。このとき昔片輪になった片腕ががくがくした。するとクマが老人を倒した。老人は横たわり，片腕だけでクマの頭をおさえている。そうして老人が横たわっていたとき，突然イヌが駆けつけてクマの鼻に噛みついた。老人はそこで跳び上がりクマの腹を切り裂いた。こうしてクマを獲り，クマの祖先に対する呪文をそっと歌い始めた。この呪文はクマが死に瀕しているときに行わなければならないのだ。老人がちょうど歌い始めたとき，そこに辺りを見回しながら，ヂィル・ウラサが近寄ってきた。

「ちぇっ，つまらん奴らが生まれてきたってわけだ。近づいてイヌを放てばいいではないか，近づいて猟刀でクマを刺せばいいではないか。わざと俺をクマの餌食にしたかったのか，あ？さあ，そうやってじっとしてるんじゃない。行って，自分の両手をクマの血で血まみれにしろ。せめてクマを猟刀でちょっとでも突いてやれ！」

ヂィル･ウラサはクマから後ずさり，また後ずさり。

「生きているのか，まだ生きているのか？」と言う。

「さあ，さあ，行きな，手を血だらけにしろ」

ヂィル・ウラサはクマに近づいて遠くから猟刀でクマの歯を突いた。

こうしてクマを狩り，腑分けし，肉から柔らかいところを取って家に戻った。

家で老人は妻の兄弟に謝った。

「なあ，わしはひどく怒って，唖然としたが，それであそこであんなにひどくおまえを罵ったのだ。このことを怒るな，忘れてくれ」

その後さらにしばらく暮らした。子供らは大きくなった。ビィラーチャイは狩人になった。彼もクマ狩りに行き来していた。この若者はどうやら父よりも腕のよい狩人になるに違いなかった。

ある朝老人が息子らに向かって言った。

「なあ，おまえたち，わしは今夜夢を見た。どうやらわしの最後のときがやってきたようだ。夢でユテュゲン―クマの主霊―に会った。わしは 99 頭のクマを獲った。わしは 100 頭クマを獲ってから死ぬはずだ。わしは最後の旅にでかけねばならん。首のまわりに白い縞と長さ 1 アルシン〔約 71 cm[訳者補注]〕の尻尾のあるクマの中でも最大のクマの毛皮の上に横たわってな。そのクマを獲ること，これがおまえへのわしの最後の頼みだ，ビィラーチャイよ。おまえ，明日の朝，日の出の頃，食べもののおいてあるわしらの物置に行ってじっくり見てきてくれ。わしの夢が本当なら，今頃もうそのクマがやって来ていて，あそこで横になってるだろ。こんな恐ろしいクマはわしらはまだ一度も獲ったことがないんだぞ。

ビィラーチャイはひとりでそこに出かけて行った。猟刀だけを持って行った。こうして現場に到着して見ると，物置の上に巨大なクマがよじ登って，横になっているが，どっしりと重たそうで，干草の山のようだ。さあ，ビィラーチャイは注意深くクマを観察し始めた。それは何も抜きん出たところない並み人間なら，ちょっと見ても，獲ろうとして獲れないような野獣であることが分る。ビィラーチャイはひるんで，クマを見つめることすらできない。それで家に戻った。家に入ると，老人が入ってきたわが息子を向って尋ねる。

「で，あそこはどうだった？」

息子は黙したままだ。もう一度尋ねる。

「どうなんだ，何がある？隠すんじゃない」

「あそこに奴がいるよ，あそこに。どんな武器でも負かせないような野獣がやって来て横になってる。心臓がひとつしかない人間なら誰だって恐れたじろぐよ。

「ああ，おまえたじろいたんだな。それで空手で還ってきたのか！ええい，あれがそう簡単におまえを打ち負かすとはわしは今だって思ってないんだぞ」と老人は言うと急に腰を下ろした。

「あいつをよく見てみろ，何年生きてるんだ，恥さらしめ！」

言うと老人は壁に顔を向けて横になった。それから秘かに泣き出し，すすり泣き始めた。

そこでビィラーチャイは支離滅裂な叫び声を上げ，家を跳びだした。銃ももたず猟刀ももたず甲高い声で叫びながら，物置の方へ駆けていった。そして遠くに見えなくなった。

「おい，イペーチェイ，兄貴を追いかけろ！わしがかっとなってひどくあいつを罵ったのだ。どうやら鉄砲ももたずに行ってしまったらしい。

一彼らの家は小さな川の岸辺に暮らしていたのである。ビィラーチャイはもう向こう岸に渡り，大声あげてクマのいる森へ走る。

そのイペーチェイはビィラーチャイの猟銃などを携えて，後からのろのろ歩いて行った。

ビィラーチャイは物置に駆け寄るとおどすように叫んだ。

「おい，盗人（ぬすっと），こんなところへ来やがって，俺のたくわえをこっそり食いやがって。さあこの俺さまが来たぞ，度胸のある奴がな！」

そこにクマが物置の上のほうから跳びかかった。ビィラーチャイはクマの下を素早くくぐり抜け，クマの向こう側にいた。クマは息絶えて横たわる。

「へえーっ，おまえ意気地のない野郎だったんだな。たった一回取っ組み合っただけだぞ。おまえ本当に弱いんだな」

クマは弱々しいうめき声を立て始め，ただあたりを見回してから彼を見つめた。あいつの腹を引き裂けば，あいつは何をするだろうか？

イペーチェイはやっとのことでその場にやって来た。ビィラーチャイは弟を見て，駆け寄った。

「ああ，おまえ兎に角やって来たんだな。なにをそんなに長々仕度してたんだ？こりゃおまえなのか，おまえなのか？（彼自身が恐怖で理性を失っていたのだ）」

「ちょっと，ちょっと，兄さん。俺がやって来てるんだよ，兄さんの弟だよ。獲物をうまく腑分けしようよ」

そこで兄は正気を取り戻し，イペーチェイはあたりを見回しながら，屠殺体のところへ行った。近寄って見ると，この屠殺体が一度も見たことのないどえらいクマで，首には白い縞があり，尻尾の長さは 1 アルシンあった。

「さあ，おまえ内臓を分けろ，俺はクマの頭を取って，われらが父に土産を持って行こう。そのように指図してから，ビィラーチャイはクマの頭をつかみ，

首を踏みつけ，ナイフを使わずに捻り，首をもぎり取った。弟は腹腔を切り開いた。ビィラーチャイはそこに近寄り，手で 9 回すくって血を飲んだ。

「さあ，満喫したぞ！おまえ死体を分けてからやって来い。俺はわれらがじいさんのところへ行くからな」

やって来て父の前に土産を置く。

「確かにこんな獣だと驚きおののくってわけだな。さすがにおまえがおじけただけのことはあるな。本当に並みの人間ならちょっと見ることもできまいて。で，首の周りに白い縞はあるか？」

「ああ，長さ 1 アルシンほどの尻尾もある」―老人は笑い出した。

「では，もう今度こそわしは死ねるぞ。わしを葬ってくれ。わしの下にこいつの毛皮を敷いてな。せがれよ，俺のそばへ来い」

息子は老人のそばに行った。老人は息子の髪の毛をぽんぽんと叩き，口づけした。

「せがれよ，わしを怒らんでくれよ。かっとなってわしがあまりにもひどくおまえを罵ってしまった。かわいいわしのせがれよ！」

こう言って，もう一度口づけすると，息子の頭をなでてから横になった。そして壁のほうを向いた。

こうして彼らはクマの死体を腑分けし，肉をすべてわがもとへと運んだ。3 日目に老人が言った。

「せがれらよ，上のせがれよ，わしのところへ来い。わしはこうして 100 頭めのクマを狩った。だからわしは明日の日の出までは生き長らえないだろう。わしのためにこのクマの心臓と肝臓と頭の肉で別れのご馳走を煮てくれろ，骨の髄やその他の骨の肉も入れてな。死の前にわしにそうやってご馳走してくれろ」

それを全部煮たとき，老人は起き上がって少し食べた。別れのご馳走のそれぞれを味わった。それから長男に，しかるべき形で自分を葬り供養するよう頼んだ。翌朝老人は亡くなった。

その後老人の息子は偉大な狩人になったということだ[12]。

ごらんのように，有名な狩人の一生の話は神話に形を変えている。主人公のイメージはひどく誇張されている。その主人公はひとりで非常に強いクマを負かしたが，100 頭目のクマを獲るのは避けている。ヤクート族の信念では狩人はそんなにたくさんの野獣を仕留めてはいけない。99 頭のクマを獲った狩人をクマの氏族の長みずから罰した（その長は巨大な斑のクマの姿でイメージされている）―タブーを破った者を殺したのである[13]。この文脈の詳しい分析には深入りせずに，ひとつの興味深い側面だけに注目しておこう。つまり，この神話には叙事詩的な循環性があるということである。主人公に代わってその息子が登場する。どの特徴からしても父の業績をさらに増大させることのできる息子なのである。

クマの偉大な狩人についての物語，伝説それに神話と並んで，ヤクート族のフォークロアにはクマ狩りのとき尻込みした人々についての物語もあった。この物語は狩りの前の自慢話や仲間の裏切り行為，恐ろしいクマを見てパニック状態になることを笑いものにしていた。これらの話には苛立ったクマとの一騎打ちも述べられている[14]。将来の狩人を育てるにはこれらの物語は偉大な「クマ猟師」の伝説や神話に劣らない意味をもっていた。

ヤクート族のフォークロアのあまり研究されていない部分としては，人喰いクマや冬ごもりもせず山中をうろつくクマの物語や伝説がある。わたしは子供の頃を思い出す。管区でクマが人を襲った事件があったとすると，どれほどの恐怖が村中に蔓延ったか。普通，人を襲うのは傷ついたクマか，あるいは老齢や病気だったり，タイガでの餌の不足によって十分な脂肪の層が蓄積されないので冬眠に入らなかったりしてうろつくクマである。放浪グマは家畜を襲い，出会えば人間を殺すこともある。家畜や人を襲ったという個々の事実はすぐ管区全体に知られた。そうすると皆が放浪グマを完全に駆除するまでその放浪の成行きに気を配る。放浪グマが現れるとすぐ以前クマを獲ったことのある狩人に頼む。彼らは放浪グマの狩りをそれなりの栄えある義務と考えていて，知らせが届くや否や自分の仕事は一切そのままにしてこの野獣を追って行った。

クマとかかわるヤクート族の考え方や儀礼を個別に集めてみると，全体として彼らにはクマ崇拝が存在していたという印象を受ける。しかしそれを狩猟儀礼の様々な考え方と比較した場合，それらはこの狩猟儀礼の一部でしかなく，クマは，たとえばシカやオオシカのような他の大形動物と同

じように，心待ちされる大形の獲物だということが明らかになる。

註

註 1　Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 1652, л. 5.

註 2　註 1 前掲書

註 3　註 1 前掲書 , ед. хр. 466, л. 9.

註 4　註 1 前掲書 , ед. хр. 466, л. 9.

註 5　Предания, легенды и мифы саха (якутов). Новосибирск, 1995. 194-195 頁 . (Сер.:《Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. 》) Новосибирск, 1995. 194-195 頁

註 6　Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 466, л. 9 об.

註 7　註 6 前掲書 , ед. хр. 102, л. 15 об.

註 8　註 6 前掲書 , ед. хр. 543, л. 13-19 об.

註 9　註 6 前掲書 , ф. ед. хр. 102, л. 57.

註 10　Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX-начале XX в. Новосибирск, 1975. 54-55 頁

註 11　Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 652, л.34; ед. хр. 102, л. 57; 註 10 前掲書 , 41 頁

註 12　Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 6, ед. хр. 241, л. 74-80.

註 13　Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 117 頁

註 14　Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 10, ед. хр. 61, л. 79-12.

ハカス族のクマ観

V. Ya. ブタナエフ
（枡本　哲　訳）

ハカス族の間ではクマ（アバ）は人間の遠い兄弟とされていて，最も敬われるべき野獣のひとつであった。クマはトーテム動物でもあった。たとえば，ハカスのセオク〔氏族名，原義「骨」[訳者補注]〕であるアバはクマに起源していた。

どのユルタ〔多角形丸太組み住居[訳者補注]〕にもクマの崇拝物―アバ・チョスがあり，敷居のところに据えられ，住居のお守りとして役立った[1]。このお守りをアガ「おじいさん」と呼んで，敬った。アバ・チョスは鉄または銅の環でできており，サルヤナギの二股に固定されたものである。この環にクマの右前足の毛皮と黒栗毛のウマの脛の毛皮が結び付けられていた。９年毎にアバ・チョスに黒い子ヒツジが犠牲として捧げられた。アバ・チョスの毎年の献餌は春と秋の月の最後の 1/4 ののとき〔春分･秋分[訳者補注]〕の黄昏に行われた。アバ･チョスの前には平たい石が置かれ，その上で焚き火が燃やされ，ハナウドの筒の頂部，エゾノウワミズザクラの枝を束にしたもの９束，ウマの脂肪の欠片９つ，オオムギ粒の９粒，碾き割粉９摘み，カワカマスの頭を火にふりかけた。春と秋にアバ・チョスに供え物をし忘れた者は，腰と泌尿生殖器官を痛められ復讐されるとされた。これらの罹病には患った者と参加者全員が，十字を切らずに，アバ・チョスにお辞儀をした。女性アルバグジ（女性呪術者）が招かれ，上記の食べものをアバ･チョスに与え，２枚の鉄板を叩きながら，呪文を唱えた。

ヤーマ，ヤーマ，ヤーマ！
汝，黒い大地とともに成れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，ツァーリに等しく生まれ来たれり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，鬱蒼たるタイガより出でり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，踏み越え難きタイガを渡れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，装いて黒クマのごとく，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，多角形のユルタに根づき，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，ユルタの土台の下に横たわり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，草食む家畜の盾と成れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，大なる住まいに福をもたらし，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，黒髪の民を慮れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，生い茂るタイガを越え渡れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，三歳のクマと変われり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，白き宮廷に下れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，多角形のユルタの守護と成れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，フェルトのユルタの番兵と成れり，
ヤーマ・ヤーマ！
わが黒髪の民を庇護せよ，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，夜も日も寝入らず，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，環の孔を通じてものを見し，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，オオムギと碾き粉の供えの燃えしを吸い込めり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，乾きしハナウドの筒を噛みしだけり，
ヤーマ・ヤーマ！

汝，斑のカワカマスにてつくれしものを食し，
ヤーマ・ヤーマ！
腰に引っ掛けるに及ばず，
ヤーマ・ヤーマ！
２つの大腿にてわが身の重きを計るに及ばず，
ヤーマ・ヤーマ！
泌尿生殖器官を締めつけるに及ばず，
ヤーマ・ヤーマ！
背後に，踏み越え難きタイガに渡れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，アビルの山並み（アバカン川上流[筆者注]）を越えて秘かに入れり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，アハ・パルチルの山（アバカン川上流[筆者注]）を越えて進めり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，ユルタの北面に住まい，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，黒き生皮の団扇を持てり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，ユルタの土台の下に横たわり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，オオムギと碾き粉の供えの燃えしを食し，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，金環を着せり，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，乾きしハナウドの筒の頂を齧り，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，緑の羅紗の護符を持て，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，黒栗毛のウマにて行きて，
ヤーマ・ヤーマ！
汝，泌尿生殖器官を圧するなかれ，
ヤーマ・ヤーマ！
僻遠のタイガへ還り給え，
ヤーマ・ヤーマ！
ヤーマ，ヤーマ，ヤーマ！ [2]

アバ・チョスの崇拝はおそらく旧い時代の祖先である人々の兄弟であったクマの崇拝と関わっていたようである。アバという語も「父」（サガイ族方言）または「長男」（カチン族方言）を意味して用いられている。したがってそれもやはり死者である祖先の崇拝とも関係があると推測できる。序に，ヤーマという掛け声も注目に値する。古代のテュルクは神―あの世の皇帝―をそう呼んでいた [3]。

ハカス族の考え方では，クマを獲った後，狩人はアバ・トイー「クマ祭」と呼ばれる供養を必ず行った。トイー祭なくしてクマ肉を食することはできなかった。でなければ人は命を失うと考えられていた。ソーセージ「ソスハナハ」を作るのに用いられた直腸を除いては，肺と内臓はそもそも食べなかった。肝臓を食べると，あたかも亡き近親の者を思うように，人の魂がうずき始める。アバ・トイーの儀礼を順守しなければタイガの主である山の諸霊タズ・エーズィを侮辱するかもしれなかった。

クマの崇拝は，ハカス族がクマを本当の名前で呼ぶのを避けていた点に（特にタイガでは）なによりも顕著であった。古代テュルクの言葉アズィグが，ハカス語では婉曲語のアバ「父」で置き換えられて久しく，旧来の名称はアズィグ・アイー「クマの月」（2 月）というタイプの停滞的な表現で残った。（2 月にクマは巣穴の中で寝返りを打つらしい）。時を経てアバという語は非常に深く根づいたので，クマの共通の名称となったが，この名称もアガング「おじいさん」，ウルゥグ・アガ「曾おじいさん」，アバイ「長男，おじさん」，タイガ･アダズィ「タイガの父」，アプチャハ「老人」，ハイラハン「旦那」，チル･キジジ「土地の人」，ウハーンチィル「千里眼の人」，チル･フラハ「土地の耳」（つまり，何でも聞こえる人），チゲン・チャストィハ「大気の枕辺」「つまり，何でも聞こえる人」，ティル・トン「汗だらけの毛皮外套」などに取り替えられた。

クマには恥じ入るという能力が備わっている。女性がクマと出会うと裸にならなくてはならない。そうすればクマは恥ずかしさでどぎまぎして顔から火が出る思いにかられ逃げ出してしまう。

クマは冬，1 月に狩ったが，その頃は巣穴でぐっすり眠っていた。発見した穴に狩人は自分のタムガをつけておいた。こうするとハカス族の決まりでは他の人がそのクマを獲る権利はもはやなかった。巣穴へは団体で向った。クマを起こすのに，穴の入口に特別の棒スィグダガンを差し込んだ。このとき一団の長はクマに向かって「中国の軍隊がおまえを殺しに来るぞ。扉を閉じろ，黒きおと

なしきものよ」と言った。この言葉でハカス族の猟師の疑いが取り去られたようである。クマを仕留めると，穴から引きずり出し，鼻面を下にし，頭の下に草でできた枕を敷いた。狩人の一人がその上に跨り，頭を撫でて泣きながら哀歌を歌った。

おお，偉大な父よ！冬あなたは冬営地に立ち寄り，
おお，偉大な父よ！夏あなたは夏営地に移り，
山々を，生い茂るウドの筒でぼきぼきと
音をたてながら，歩いたあなたの足，
山々を，生い茂るシモツケをがさがさと
鳴らしながら，歩いたあなたの足の裏，
切り立った岩壁から転落した，おお，偉大な父！
ええーい，夏になれば，わたしの後ろへ
回ってください，
ええーい，冬になれば，わたしの前に
やって来てください！
タイガの草の根を押し潰し，
あなたはわたしの 30 の歯でがりがり音をたてて
食べる！
ハナウドの頂をいかにもうまそうに
噛みしだきながら，
あなたはわたしの 40 の葉でがりがり音をたてて
食べる！
おお，偉大な父よ，あなたに何がおこったのか？
撃たれたのはひどくなかったのか，当ったのは
ひどくなかったのか？
遊んでいて仰向けに倒れたのか，歩いていて横倒
しにならなかったのか？
あなたのいない間幼子は留まっていなかったのか？
あなたのいない間あなたの孤児がじっと
留まっていなかったのか？
なぜあなたは世話もせずホーライ草原（ハカス[筆者註]）
に出てきたのか？
偉大な父よ！あなたは死んだ，
大地主の酒を飲んで（銃弾を受けて[筆者註]）
あなたはあちこち歩き回り，
あなたは人々の手におちた，
黒いタイガの草は踏まず，横たわりなさい，
休んで眠りなさい，偉大な父よ！[4]

それから毛皮を剥ぎ始めた。毛皮はもう黄昏時になっていてもその日に必ず剥いだ。焚き火を焚き付け，最初に「火の主」に祈った。クマを仕留めた狩人は，泣きながら哀歌を歌った。「わが父は酔って寝入った」と。泣いて哀悼を捧げるまでは毛皮を剥ぐことはできなかった。毛皮を剥ぐ時にはこう告げた。「わたしたちはあんたの暖かい毛皮の外套を脱がすよ。わたしたちに腹を立てないでくれよ。わたしたちはあんたを脱がせるよ，あんた自身がわるいんだからな，わたしたちに怒るなよ」と。足から皮を剥がした。歯を折り，頭を切り落とし，泣きながら立木の二股の上に懸けた。口に差し渡すように棒を挟んだ。この野獣を仕留めた狩人が，「奥深いタイガから出てきたじいさん，あんたはいい人だったよ！」と言葉をかけて，鼻面を日没の方向に向けて頭を懸けた。

毛皮を剥いだ後，2 人の狩人が屠殺体の両側に立ち，裸の遺体を枝で打ち，こう告げた。「わしらの邪魔をせんでくれろ，子供らを怒らんでくれろ，わしらを追いかけんでくれろ，アーラ〔部落[訳者補注]〕に出没せんでくれろ！」と。そのひとりが「あんたはどんな国を仕切ってるんだ？」と尋ねると，もうひとりが「おれたちの国ではあいつが仕切っている。おれたちはあれを殺すことなどない，あれを殺したのは中国の汗だぞ！」と答えていた。

クマの屠殺体をタイガから運び出すとき，途中で枝を十文字にして 3 回放り投げた。それはこの野獣の霊魂が，狩人たちを追いかけても，このしるしのところで手間取るようにであった。家ではクマ祭を催した。人々は哀歌を歌った。「わが偉大な父を送ろう！わが父が亡くなったんだ！」。あるいは，牝グマが仕留められたなら，「わが母が亡くなったぞ」と。一晩中ホミス〔マツ・シラカバ・モミ・スギ製で野生獣の皮を張った撥弦楽器[訳者補注]〕を奏で，お話を語り，酒を飲んだ。火に食べものを燃やす形でクマの霊（スュリュン）に食べものを与えたが，それはさながら故人の供養におけるようであった。この夜は眠ってはならなかった。それというのも，クマの霊が人間を噛み殺すこともありえるからであった。骨は一切集めて葬った。

クマの脂肪は細かく切り，アーラの住民全員に分配した。生の眼を飲み込む狩人もいた。ハカス族の人々は，クマがこのような狩人を直視する決心がつかず，狩人の視線を恐れるはずだ，と信じていた。「おれがものを言えば，おれの言葉を分ってくれろ！」と言葉をかけて，クマの舌の根元

のところの軟骨を飲む男もいた。このような人の言葉はクマの耳には分りやすくなるとされていた。舌の切片は病気が消え去るように吃音の人や癲癇患者に飲ませた。女性には安産になるように，牝グマの子宮を食べるよう勧めた。クマの毛皮は鞣さなかった。鞣しに従事する女の子供が意地悪くならないようにである。毛皮を戸外で揺り動かすと，風が起ると信じられていた。爪のついた足は家を邪悪な霊から守るために戸口のところに打ちつけた。クマの胆汁も呪術的特質が備わっていた。それを地面に流すと，雨か雪が降るとされていた。秋に猛吹雪が起り，雪の竜巻が生じた時，ハカス族の人々はそれはアガン（クマ）たちが巣穴に這入る前にうろつき始めたんだと信じていた。

クマ祭は，人間とクマの血縁関係と共通の祖先というイメージの影響を受けて生じた。供養を行うことでクマ肉を食用とする禁忌が解かれた。クマの強い力はその体の諸器官に呪術的特性が存在するとの信念を生み出したのである。

註

註 1　Бутанаев В.Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. 89-111 頁

註 2　ハラタイ・トルストゥヒン（1895 年生まれ，カンダロフ村のアフ・ソッフィ氏族〔セオク[訳者補注]〕出身）の教示。

註 3　Древнетюрский словарь. Л., 1968. 231 頁

註 4　コチタ・サザナコワ（1911 年生まれ，ボリショイ・アルバトィ村のアフ・ピルティル氏族〔セオク[訳者補注]〕出身）の教示。

ブリヤート族の文化におけるクマ崇拝の遺風

A. A. バドマエフ
（枡本　哲　訳）

ブリヤート族の伝統的世界観の中で特別の位置を占めているのは動物界についての考え方である。動物全体がひとつという思想や人間と動物という２つの世界が血縁関係にあるという思想は，周知のように，人類史の最も初期のものである。民族学者はブリヤート族の文化の中にトーテミズムの遺風を示した。たとえば，ワシ（エヘ・シュブーン）はブリヤート族の人々によりシャマンの氏族長として，オリホン島の主の息子として崇められていた。ハクチョウ（ホン・シュブーン）はブリヤート族の主要民族下位単位のひとつホリ〔部族名[訳者補注]〕の女性氏族祖先と考えられていた。広く普及していたのは森林の野獣―オオカミ，シカ，イノシシ，クロテン，ウサギ，それにクマ―の崇拝であった。

ブリヤート族のクマ崇拝の伝統についてなんらかの程度触れている文献は限られていて，これまでこのテーマについて特に研究したものは何ひとつ刊行されていない。本論の意図は，この現象の研究に関連する読者の関心をある程度充足させるためである。

ブリヤート語のクマは，ババガイとグゥレーヘンという語で示される。クマの名称ババガイはバーバイとアバガイの２語が融合して生じたと考えられる。前者は「父，先祖，種族の始祖，長男，長女」と訳される[1]。アバガイによって長女，長男の妻，長男が理解される[2]。ブリヤート族は会話でクマに言及する時，近親者に関わる形容詞をよく添えていたことが知られている。「毛皮の外套を着た力強いおじさん，毛皮の外套を着たおじいさん，お母さん－お父さん[3]」等々。だからババガイという語は生者死者を問わずあらゆる年長の親族の一般的な定義にほかならないと考えられる。ブリヤート語のババガイの意味はひとつだけであることに注目しておかなくてはならない。その他のシベリア諸民族の言語では，クマについては年長の親族や先祖のように語られる，そのときこの森の野獣を意味するのによく使われるのは伝統的な禁忌の慣例と結びついた婉曲語法である。たとえば，ハカス族はクマをアバ，アダ，アプチャハ，アバイと呼んでいた。つまり，近親の用語を用いていた[4]。

ブリヤート語のクマのふたつめの呼び名はグレーヘンである。動物種からすればハラ・グレーヘン（ヒグマ，クロクマ）あるいはサガーン・グレーヘン（シロクマ）である。全体から判断すれば，このような名称は総称的な語アン・グレール「野生の獣」から生産された名称として生じた[5]。グレーヘンという語でブリヤート族では猛獣（クマ，トラ，オオヤマネコ）だけでなく，それらの潜在的獲物―ノロジカ，ヤマヤギ―も呼ばれていたことに注目しよう[6]。

民族の想像は，不思議な変身という題材を通してクマの起源を説明しようと試みた。この場合変身の思想は実に様々な形をとっていた。ブリヤート族のフォークロアでは，人間の意思で生じる変身と，反対に人間の欲求以外で生じる変身との２つの二者択一的解釈がうかがわれる。たとえば，ある事例ではクマに変身する不思議な特質を付与された幸運な狩人が，悪意のある身内の人間の陰謀のために永久にクマの外貌のままとなる。このクマの変身者は掠奪した女性を娶ったが，それがクマの氏族の始まりである。また別の事例では神話はクマの出現と神（ブルハン）の意思とを結びつけている。その神は人を小馬鹿にする人間（ひょうきん者のバリエーションとして）を森の野獣に変身させて，その者を罰するのである。人間が極端に貪欲で冷酷である理由でクマになることもある（民話「クマ」）[7]。「バーブガイ・フン」（「クマの人間」）という民話の中で変身させられた人

は，自分の妻―普通の女性―と出会うときは人間の姿をするが，タイガに戻ると再びクマになる。

このようにしてブリヤート族のフォークロアの作品には女性とクマの同居生活のテーマがある。そのうえ女性はその意思にかかわりなくクマの「妻」となるはめになる。女性は掠奪されるか，または森の中で道に迷っている時に，巣穴に隠れ場所を見出す。一般的にはこのような女性が自分の氏族出の狩人に猟運をもたらすのである。クマとの間に身ごもったその女性の息子は特に剛胆で力があり，また変身能力もそなわっている。両親のもとから人間の自分の母の氏族のもとへ立ち去って，名の知れた狩人となるのが常である。

ブリヤート族のシャマニズムの伝統では，クマは聖なる野獣とされていた。どれも呪術力の点で傑出した存在と理解されていたのである。ブリヤート語には，**「ハラ　ズレーヘン　ベーデー　エリュウテイ」**（クマはより高く飛行する）というような表現が残っていたが，その儀礼をおこなうとき，クマが幹に引っかき傷をつけたモミの木の皮を用いていたことも知られている。このような木をブリヤート族は「クマが清めた木」（**バーブガイン　オンゴルホン　モドン**）と呼んだ。ホリ・ブリヤート族によるに捧げる儀礼―**シャナル**―をおこなうとき，決まって用いられる道具としてクマ皮が用いられた。儀礼行為をおこなう場所には儀礼用施設を建てる際，**エヘ　サガーン　シャナル**の左側に，3本ないし9本のシラカバを掘り立て，その枝にはテンとクマの毛皮それに布切れを懸けた[8]。

ブリヤート族の民族暦ではクマの姿にいくつかの直接的な連想が結びついている。ホリ・ブリヤート族の暦それにV. コトヴィチェが当時記録した暦にも，冬の月のひとつが**ブルガン**および**エヘブルガン**と名づけられている[9]。後者はP. バトロフによれば**エヘ　ブラン**という[10]。P. バトロフの言うには，**エヘ　ブラン**の月はアラル方言では逐語的に「大きい牡グマ」を意味する。M. ハンガロフはまさにこの月にイノシシ，オオシカ，アカシカ，ノロジカの集団による巻き狩りが行われたと書いている[11]。これと関連して研究者らは，「ブリヤート族の民族暦の根底には…タイガの古い時代の狩猟民の古風な汎シベリア的暦の伝統が横たわっていて，彼らのもとでは春巣穴からクマが出るということは，寒い秋冬の季節，タイガ猟の季節，春夏の始まりを意味していた」との結論に至っている[12]。

ブリヤート族の伝統的文化におけるクマの姿の神聖性を証明するもうひとつのことがらは，クマ皮を用いて呪いをかけることである。G. M. ミッレルの著作ではクマ皮片を食べたり噛んだりすることに結びついたこのような呪いが，最も是非もないで恐ろしいものと述べられている[13]。この呪いの形式の分布図はシベリアタイガ地帯に居住する諸民族（ハンティ族，ケット族，セリクープ族，ウダ川流域ブリヤート族，コッティ族，クラスノヤルスク地方チュルク族など）とかかわっている。

18–19世紀にクマはブリヤート族のもとでは民族遊戯の人気のある登場物のひとつであった。クマ遊びの断片的な記述はブリヤート族のウルス〔村落[訳者補注]〕を訪れた旅行家たちのメモに控えられている。このような遊戯の非常に詳しい様子をもたらしているのはA. ポターニナである。彼女はこう書いている。「ここではこの力持ちの動きのなにもかもをできるかぎり努めて忠実に模倣しようとする。クマを表現する者は主としてその顎と歯で自分の力を見せつける。彼は歯で各種のものを噛むと，それを一箇所に運び，そこへクマは居合わせた人々をも積み上げる。遊戯を続けるには，クマの歯でくわえられた誰しももはや生きているような素振りを見せず，この想像上のクマにどこに置かれようとも降参するようにしなければならない」[14]。

ブリヤート族に存在したクマ崇拝の遺風は，伝統的な狩猟関連資料にうかがわれる。

普通クマを狩ったのは晩秋と冬で，その他の毛皮獣猟と同じ時期である。トゥンカ地方のブリヤート族では，狩人が夢の中で自分が人を殺したのを見たら，それはクマの捕獲を予測しているのだ，という俗信が行われていたのは興味深い[15]。巣穴を発見した狩人はこのことを仲間に知らせた。さらにブリヤート族の狩人は会話の中で一種独特のタブー―クマについては努めて何か悪いことを言わないように，クマのことは寓意的に語った―を必ず順守していた。たとえば，トゥンカ地方のブリヤート族はお互いに「宮殿を見つけたぞ」[16]とか，G. D. ナツォフによれば「あそこに**ボード**

ホル　ポーショルが現れた，あれを襲って捕まえるつもりだ」と言い合うのが常だった[17]。民族観念ではクマはかつて人間だったので，人間の言葉が分るということを思い起こそう。

クマ狩りには牝の熊イヌを使った。それはシベリアライカ犬の小犬から育てたが，同種の他のイヌより大きく勇敢であった。他所から連れてきた他種のイヌから熊イヌを仕込む試みはうまくゆかなかった。たとえば，わたしの祖父の経験豊かな狩人のラドナジャプ・バドマエフがクマ用に仕込んだアフチャルカ〔牧羊犬[訳者補注]〕は，森のこの野獣に初めて出会ったときひどく叩きのめされた。狩りではイヌに副次的な役割があてがわれる―クマが人の接近に気づくと不意に巣穴から跳びだして，自らぐずぐずして遅れをとっていた狩人に飛び掛れば，イヌはこの野獣をわが方へ引きつけ，人にクマを銃撃して仕留めさせる時間を与えなくてはならなかった。これに代ってアフチャルカはクマの喉を咬もうとして巣穴の中へ突進した。見張りイヌという本来の本能で働いたのである。この事件の後この牡イヌは臆病になり，もはや狩りには役に立たなかった。

狩りでは余計な音をたてないように努めた。然るべき時間より先にクマを目覚めさせてしまわないようにである。巣穴を見ると互いに警戒して言い合う。**「ハン　フゥニ　バイダル　サタハ　ブゥルガ」**（ここで皇帝の男が住んでる。鉄砲を外せ）。あるいはもし巣穴に牝グマがいれば，**「ハタン　フゥニ　バイダル　ヘシェ　ブゥルガ」**（ここに奥方がお住まいだ。鋏を置いておけ）[18]。このとき猟に加わっていた誰かがイヌたちを少し離して繋ぎとめていた。クマ穴を注意深く見つめてそこにいるらしいクマの数を判断し，穴の壁が見えるような隔たりのところにあった棒杭を伐り，クマの出るのを妨げた。準備ができると大声あげ，射撃してクマを起こし，巣穴に尖った棒を突っ込んだ。その棒で眠っているクマをちくちくと刺した。クマを目覚めさせるときクマに告げて以下のような「呪術的文言」を発するブリヤート族もあった。「人間のハンよ，火打金とナイフを下ろせ。ここにハタン（ハンの妻）がいるなら，自分の髪の毛の飾り物を下ろせ（外せ）」[19]。狂暴になったクマが棒を摑もうとしたそのとき，一番腕利きの狩人が，穴の暗がりの中にクマの姿を，その眼のちらつきから見て取って，クマを銃撃した。当るのに一番都合がいいのは，クマが頭を出したときであった。クマが傷ついたことを確認してから，狩人の中の長老が綱を取って穴に侵入し，クマの足を握り頭を撫でながら「挨拶を交わした」。このときこういうこともあった。「人間のハンよ，あんたのこめかみを撫でてやるよ，あんたが悪い考えを起こさないようにね」（**ハーン　フゥン，ハンシャギシニ　エリベネム，ハラハナハグインシニ　トゥレー**）[20]。クマの一家が捕獲されたとき，巣穴に降りた狩人は，そこにいる狩りの対象に触れながら，主の殺害を心からお詫びするように，穴を一巡することになっていた。それから狩人はクマ― 一家の父―に対して上で述べたような行為を行い，綱でクマの首と足を括り，空になった通路を通って仲間に屠殺体を外へ引きずり出させた。G. D. ナツォフによると，このときどの狩人もカラスのかあかあという鳴き声を真似た声を発することになっていた[21]。

屠殺体を引きずり出したら，クマの死に哀悼を表して**シャシン - ウ　チナル　エソロル**という儀礼が行った。狩人たちは過ちを認めたことを許してくれと長い間懇願したり，あるいはクマの死に対する咎を外部の誰かに（エヴェンク族や動物）に向けたり，あるいはありもしない事情を引き合いに出したりしていた。ブリヤート族の狩人たちは自分の悲しみを言い表すのをやめることなく，ナイフを使って毛皮を少し切り，それからその下に握り拳を通して毛皮を剥ぎ，例によって屠殺体を関節毎に解体した。野獣が次の一生に蘇るかもしれないというブリヤート族の古風な考え方はこの点に現れていた。

さらにもうひとつの重要な儀礼要素はクマの霊魂に庇護や防護を集団で乞うことであった。たとえば，このような願い事が述べられた。「（わたしの行く先々の）あらゆる妨げや妨害，あらゆる障害，獲物を邪魔するわたしの敵を壊してください，（わたしの進む道から）取り去ってください」…「わたしの子等に幸せとおあたえください。わたしにはいろいろな獲物を取り置いてください。わたしが行くところにはどこにでもいつも食べるものがわたしを待っていてくれるようにしてください。わたしの家畜が病気に罹れば，大きい有角家畜が発病すれば，病気を追い出してください」[22]。

普通は狩場でブリヤート族の人々はクマの脂肪，生の心臓の切れ端をいただいた。狩人各自にフビ―クマの屠殺体からの個々の分け前―が配られた。クマの頭と足はすぐさま屠殺体から切り離された。頭はクマを射た者に渡された。彼はそれを煮て直接タイガで他の者に振る舞ったりあるいは家に運んだ。クマの頭蓋骨はウマを象徴する棒に取り付け，鼻面を巣穴の方向に向けてタイガに置き去ることもあった。猟の成功をウルスで祝えば，男性住民は全員集まった。クマ肉を味わいクマの霊魂とお別れするためであった。「クマ」というお偉いさんにほぼ以下のような言葉をもって問いかけた。「この土地のわが尊敬する主，わが山のハンなる父よ！あなたはわたしたちと会って親交を深め，今や自分の山へと安心してお帰りあそばす」。別れの宴会への出席やクマの頭蓋骨が置き去られていた場所へ立ち入ることはブリヤート族では女性に禁じられていた[23]。

クマとの血縁関係についてブリヤート族の考え方を一定程度補強していたのは毛皮を剥がされた森の野獣の屠殺体と人間の体との外見上の類似であったことは注目しなければならない。したがってクマは人間に似ているからと言って，原則上クマを狩らずその肉を食さなかった人々も常にいた。クマの肝臓が人間のそれに似ているという見方も実に広く行われていた。クマの肝臓を食用にすることもなかった。それを食べる者は食人種になると考えられていたからである。

クマを狩るのは危険だから，狩りの参加者全員の一糸乱れぬ行動が求められただけでなく，人間の個人的資質までも吟味された。仲間を野獣と 1 対 1 で対峙させたまま立ち去った者や，狩りで別の人を撃って傷つけた者が世間ではなんら同情を誘うことはなかったし，自身と親族全員に拭うことのできない屈辱が浴びせられた。クマの足の一撃のせいで生じた近親の悲劇的な死を目撃した者は，内々悪化の方向を辿る事がしばしばで，定評のある狩人であっても，クマを獲りに行くのは取り止めた。ブリヤート族では 40 頭目と 80 頭目のクマを獲るのは不運をもたらすものとなるかもしれないとされていた。タイガの主ハンガイは冷酷で貪欲な狩人を許さず，クマを使ってそのような輩を罰するのだと考えられていた。

ブリヤート族ではクマの体躯の各部位についてあきらかに特殊な呪術的特性をもつ考え方が成立していた。たとえば，クマの頭蓋骨は普通は戸口の上に懸けたり，屋根裏に保存したりしたが，それは家を邪悪な霊ボーホルドイから守るためであった。クマの足はわたしたちが戸口の上のほうの釘に直接かけていたのを見かけたことがあった―主人はそれをどんな魔法でもそれにきわめて有効な手段と見ていた。G. D. ナツォフのメモには，1930 年代にブリヤート族は子供の揺籃に一般に採用されていた仏教の護符に代えて玩具のクマの像を吊り下げていたと報告している[24]。

ブリヤート族の民間医療ではクマの足，脂肪，胆嚢，卵巣が治療薬として広く用いられていた。クマの足はウシのお産の後に生じるウシの乳房から腫れ物を取り去る必要があったとき用いられた。それは以下のようにして行われた。女主人が「治んなさいよ，膨れないでね。大地よ，病気を受け入れてね」と告げながら，ウシの乳房をクマの足で上から下へ 3 度撫でた[25]。女性が乳房に腫れ物ができときや，産婦の乳が出なくなったときに，ほぼ同じ行為をしていたのは興味深い。クマの胆嚢は解熱剤や口内炎，壊血病，眼病の薬として用いられていた。卵巣は精力減退のとき男性が用いた。脂肪はリュウマチや各種の皮膚病のとき天然軟膏として用いられた。

こうしてブリヤート族の伝統的文化にはクマ崇拝の遺風が見出される。したがって遠い過去においてこの動物の発達したトーテム崇拝が存在したといえよう。それがその後狩猟儀礼に取って代わり，ほんの部分的にブリヤート族の文化の個別要素に残った。発生的にみればクマ崇拝はブリヤート族の祖先のもとにおいてはシャマニズム観念の出現のもっと前に普及していたと認められよう。

註

註 1　Бурятско-русский словарь / Под ред. К. М. Черемисова. М: Сов.энциклопедия, 1973. 71 頁

註 2　註 1 前掲書 , 24 頁

註 3　Галданов Г.Р. Доламаистические верования бурят. Новосибирск, 1987. 33 頁

註 4　Хакасско-русский словарь / Под ред. Н. А. Баскакова. М., 1953. 27 頁

註 5　註 1 前掲書 , 166 頁

註 6　註 1 前掲書 , 166 頁
註 7　Хангалов М.Н. Собр. соч.: В 3 т.Улан-Удэ, 1959. Т. 2. 24 頁
註 8　Галданов Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: Этносы и культуры (традиционная культура бурят). М.; Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. 38 頁
註 9　Дашиев Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. 72 頁
註 10　Баторов П.П. Народный календарь аларских бурят // Этнографический бюллетень ВСОРГО. Иркутск, 1923. 9 頁
註 11　註 7 前掲書 , 34 頁
註 12　註 9 前掲書 , 35 頁
註 13　Элерт А. Х. Народы Сибири в трудах Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1999. 140 頁
註 14　Потанина А. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях // Посредники. 1905. № 533. 38 頁
註 15　Полтараднев П. О пушном промысле в Тункинском районе // Жизнь Бурятии. 1929. № 1. 102 頁
註 16　註 15 前掲書 , 41 頁
註 17　Нацов Г. -Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 1995. 55 頁
註 18　註 15 前掲書 , 41 頁
註 19　註 17 前掲書 , 57 頁
註 20　Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982. 42 頁
註 21　註 17 前掲書 , 55-56 頁
註 22　註 21 前掲書 , 56 頁
註 23　註 21 前掲書 , 57 頁
註 24　註 21 前掲書 , 110-111 頁
註 25　註 15 前掲書 , 41 頁

オビ川流域ウゴル諸族のクマ崇拝とシャマニズム

V. M. クレムジン
（枡本　哲　訳）

周知のように，世界の民族学ではクマ崇拝とその各種の現象をテーマとした文献は実に豊富にある。この一種独特の文化現象の形態や内容の相関関係，その発生と発達の道筋について研究があり，クマ崇拝全体，就中クマ祭を特徴づける資料は社会組織や民族史，古風な世界観の復原に用いられている。まさにこの後者の様相はシャマニズムと比較対照させることによって一大関心を示すことにもなりえるし，今後の関心でもある。民族学文献にはシャマニズムの異なる側面がおそらくあまり反映されないのでなおさらである。

現代のハンティ族の世界観には，非常に古いシベリア自生の層，ウゴル族がタイガ地帯にやって来る以前のウゴル族の歴史の，南方の家畜飼養段階を映し出す層，ロシア人住民との密接な接触を描いているキリスト教的層，最後に現代の唯物論的世界観の層といった，異なる並立性をもつ各種の層が表出している。

これらの周知の，そしておそらくその他，まだ目下のところ知られていない世界観の諸要素が，非常に深く互いに滲透し合う場合もあれば，非常に込み入ったモザイク状の構図をなし，ときには諸観念あるいは諸原理がまったく類似していない理由で，それらの間ではなんらの妥協も全く不可能と判明するような場合もある。まさにこの最後の情況によってひとつの世界観体系を，ある種の混淆した世界観体系から区分し探索することがいちじるしく容易になる。

とりわけ伝統的な，さらにキリスト教以前の世界観に言及すれば，そこにはたとえば，下表のような配列の相容れない諸観念が見出せる。

してみるとクマ崇拝に結びつく諸観念とシャマニズム諸観念を比較すれば，世界観の上の若干の不一致を露わにし比較対照する可能性が開けてくる。これらの不一致，あるいはたぶん矛盾は，統一的な論理的に正当化され，内心では矛盾しない体系の枠内でおそらく存在しうるはずである。逆に，異なる世界観体系の枠内でそれらの存在を想定することは理にかなっている。この考えを惹き起こさせるのは，目撃情報提供者間の互いに同意しあう報告である。彼らは，クマ崇拝にむすびつく各種の儀式でシャマンがほかならぬ他の者とただ同列に出席すると断言している。同時にシャマンがひときわ目立っている社会領域でのシャマンの特殊な役割については，情報提供者の報告，数多くの特別な研究や出版物からよく知られる。未開のオビ川流域ウゴル族のシャマニズムの場合社会におけるシャマンのこの特殊な役割は，客観的にはトルム神[1]だとか，霊だとか[2]，その他人間の上に立つなんらかの超自然界の存在[3]だとかによってシャマンが選出されるという考え方からもたらされた。それでもシャマンはクマ祭では

生命は身体の一体性に依拠し，その焼却または破壊は生命の絶滅である。	生命は身体に独立した魂が存在することに依拠する。身体の焼却とは魂の解放である。生命は魂の存在形態において実現できる。
外界に諸霊の主は存在しない。外界における結びつきと関係は動物，人間，天体，樹木，自然物体および人工物により規定される。	外界における結びつきや諸関係は神，霊魂，シャマンによって規定される。
世界に階層的従属関係は存在しない。社会生活において主導的なものは愛他主義である。	どの環境にも厳密な階層的従属関係が存在する。社会生活において主導的なものは利己主義の原則である。



クマ祭の一場面
A. ミハリョフ撮影　1989 年

他の者と並んで登場しただけでなく，それ以外に，V. N. チェルネッツオフによれば，舞台の上演のときにシャマンは「馬鹿者または臆病者」と同じように笑い者にされてもいた[4]。

各種のクマ儀礼と飾り物や表徴も含めたシャマンの上演形式や内容も対照させれば，いずれの間にも少し共通するところが見える。

クマ崇拝および特にクマ祭の実行とかかわる全体において，聖的意義をもつのは数字の 4 と 5 である（牝グマまたは牡グマという性によって）。研究者はこのことを男性に 5 つの霊魂，女性に 4 つの霊魂があるという考え方とむすびつけている。4 と 5 という数字は聖的意義と役割りをもつ。たとえば，クマを住居の前方隅の敬意を払うべき一客用の一場所に，前脚の上に安置する鼻面とともに置いておくような儀礼的行為を実行する場合。狩人とクマが一緒に眠ることの模倣[5]。胸と腹の上に置かれた特製の棒の数，これはクマの衣服のボタンを意味するが，毛皮を剥ぐときに「外した」もので，それが 4 または 5 であった。クマの鼻面の前にご馳走を入れた樺皮椀が 4 つまたは 5 つ据えられた。かくもたくさんの歌でクマ祭を開催された。その同じ数だけの狩人たちの大きな叫び声と合図の射撃が，ユルタの親族のほうへクマ（この場合偽名が用いられた）が歩いて行くぞ，と住民に告げた。他の多くの儀礼行為でも 4 と 5 の数字が取り上げられている。しかしこれに加えて N. L. ゴンダッティは 12 日目のクマ祭について報じている[6]。それ以外に，3 夜の間祭を行うことが知られている（南方および東方のハンティ族のもとで。ただし至るところというわけではない）。

シャマンの儀礼行為と表徴では上記の数字は用いられず，そこでは 7 という数字の象徴性が示されている。M. B. シャティロフの記述によるとトルム神への飛行では 7 つの天を通り抜け，この道中で 7 つのクズリと一緒に 7 つの開かれた門，7 つの肉片を投げる 7 つの仕掛け罠に出くわす。シャマンは天のひとつで人間の顔をした像に 7 回お辞儀する。その上界では 7 つの太陽と 7 つの月が輝いている[7]。わたしたちの資料からすると[8]，シャマンは 7 枚の上衣を作って立木に



クマ祭の一場面
A. ミハリョフ撮影　1989 年

吊るす。シャマニズムの考え方ではビーバーとカワウソは 4 本ではなく 7 本の足である。7 つの鈴をつけた太鼓にシャマンは 7 つのボタンを取り付けていた。補助霊の擬人像用のボタンなしの合せの衣服はシマリスの毛皮 7 枚で縫った。シャマンには全部で 7 つの補助霊がいる。ヴァハ川流域のハンティ族のフォークロアには 7 人の息子をもつ女性シャマンの伝説が記録されている[9]。7 という数字の聖的意義について多くの情報が K. F. カリヤライネンの著作に引用されている。

シャマニズムの儀礼的行為にはヘビのイメージがしばしば取り上げられている。しかもそれは補助霊よりほかに考えられない。ヘビは唯一の主たる補助霊であるというシャマンもいるが[10]，一方でクマ崇拝ではヘビが悪意のある存在となって現れ，ヴァハ川流域では邪悪なクマのことをミョンカムという偽名で呼んでいたが，これは文字通り「ヘビ」を意味する。1989 年に A. ミハレフが映画プリントに撮影したマーリィ・ユガン川のハンティ族のクマ祭の一場面では，狩人が自分の足元にヘビが見えて恐怖に捉われている（ヘビの動きが締めたベルトを模倣している）。民間でのヘビのイメージではそれが這っていった方向に死を予言する。

シャマニズムの行為のすべてもしくは大半が，どこにでも顔を出し，どんな姿にもなり，またはどんなものにも棲みつくことのできる霊のイメージとかかわっている。ヴァハ川流域のハンティ族ではシャマンが自分の霊魂を閉じ込めることのできる特別な石のイメージが記録されている（この石はコハ－ルゥング，文字通りには「霊の石」と呼ばれていた）。K. F. カリヤライネンは，シャマニズムの動物の姿の基本的な義務とはそれが補助霊であるかぎり，足を踏み入れるのが非常に困難なところにさえ侵入していくことだ，と再三強調している。X. パッソネンはシャマンのイリト〔生命力[訳者補注]〕が他の人々よりも大きい自由を有し，それが霊の影であると気づいたのは偶然ではなかった[11]。

反対に，クマ崇拝に関連する儀礼行為では，霊や魂のイメージが，ましてやそれらが存在するという物質的な被いから解き放たれたイメージは，



クマ祭の一場面
A. ミハリョフ撮影　1989 年

実際には決して反映されていない。獲ったクマへの問いかけがその魂を欺く使命を帯びているという文献上広く普及している見解は，ことの本質からいえば，魂にではなくこの野獣そのものに向けられているのであろう。

クマ祭り（概してクマ崇拝）とシャマニズムに映し出された生と死のイメージは原則的にはさまざまである。クマ祭りではクマは生きものとして現れ，それ以外には親族の人間として現れる。人というのは足と頭の毛皮を剥がさない状態のことであり，腑分けされた屠殺体というのは野獣であり，食べものを担ってきた者なのである[12]。V. N. チェルネッツォフはクマ祭りを記述する際，人間の災厄の創出者探しの場面を導入している。災厄の創出者は存在する。それは男女 2 体の彫像であり，災厄に終止符を打つようにこれを燃やすのである[13]。だからハンティ族とマンシ族が過去に人喰いグマを燃やしていたのはそれなりの理由があってのことだった。反対に多くのシャマニズムの行為は，清浄なる力としてのイメージ，また一方の状態から他方の状態へ移行する能力や，肉体の束縛から生命力を解き放つ能力としての火のイメージに立脚している。太鼓を蘇生させ，それに力を付与する行為そのものが火にかざして暖めることを前提としていた。

クマは被災者を守護する者として多くの状況で，カムラーニィエ〔シャーマンが忘我状態になって歌舞する神秘的行為[訳者補注]〕の行為のときであっても登場する。クマの足，毛皮，頭で宣誓することは広く知られている。偽りの宣誓をした者は厳罰に値するとされていた。過去には住居あるいは屋根裏に一家の護符としてクマの頭を置いておき，また子供の揺籃の上にはこの野獣の爪や牙を吊り下げた。ポルノヴァト村ではハンティ族の家の屋根裏に子グマの剥製が置いてあった。初老の主人等はそれは「幸せのために」作るんだとわたしたちに説明してくれた。わたしたちの資料では来るべき狩猟の成功について獲ったクマのところで伺いを立て，また狩人の出立や帰還も含めて狩猟儀礼が一般にシャマンが加わらずに行われていたところもあった。狩人にヘラジカを送って遣すのはクマであり，人間が「人間の」一生のサイク

ルを完了し亡くなると，クマに変身し，このクマがまた客としてクマ祭りにやって来るという俗信は普く拡がっていた。このようにして主要な狩猟対象である獲物―ヘラジカ―を提供してくれたのは亡くなって久しい親族の者であり，彼らは生きている者との紐帯を決して失わないと考えられた。

オビ川流域ウゴル族の生活におけるクマの非常に重要な意味合いがシャマニズムに反映していないのは驚きである。実は盗まれた魂をシャマンが探索するというK. F. カリヤライネンのただ唯一の報告がある。それはクマ崇拝がシャマニズムに滲透したと解釈できるものである。「シャマンは策略をとることになった。彼は死者の容貌をした自分の補助霊を死者が見つかった場所へ遣る。その霊が…死者と会話するために降っていく。突然霊の懐よりクマに似た霊が跳び出し，死者を捕まえる。死者は恐怖で口と拳からイリト〔生命力[訳者補注]〕を放つ。使者の霊はそれをつかまえシャマンに持ってくる。」[14] 特に北方オビ川流域ウゴル族のクマ崇拝をテーマとした学位論文の中で，E. シュミットは歴史的にクマと結びついた諸々の概念の全体的な体系を述べた。それらの概念は，クマが様々な姿―天の野獣，人間，森の主，地上の住人，地下の使者―をとって登場する領域と世界に従って分類されている。おそらくひとつではなくいくつかの世界観の層をなすであろうこの体系では，クマの仲介機能は自然界と人間界との間にある水平軸と，上界，中界，下界という垂直軸の２つの軸によりおさまる。シャマンがこのような世界創造観念の連鎖のひとつひとつの鎖を形づくらないのは興味深いところである[15]。

興味深くまた注目に値するのは，各氏族の成員によりシャマンにつきものの品を製作する風習があまりにも広く知られているにもかかわらず，クマ祭りに異氏族の者として女性が参加することを制限したり完全に禁止する歴然たる事実である。

特に注目に値するのはクマ崇拝とシャマニズムにおけるトルム神の位置づけの問題である。前者のクマ崇拝では神は存在しないかのようである。各種の宗教儀式の実現，葬送儀礼などを含めた人の一生の初めから終わりまでを分析すれば，外的な社会という世界や自然界と人間との諸関係の全体的体系が存在し，この体系の中の様々な繋がりは神の介入なしに実現していることが容易に見えてくる。人間は自己の行為，クマを含めある文化に固有の事物を共通の尺度で測っているかのようである[16]。この点で特に興味深いのは上に述べたE. シュミットの著作，それにK. F. カリヤライネンの，天の神を敬うべき諸霊―崇拝対象―の中に含めることがウゴル族では比較的新しい時代に生じたという見解である[17]。シャマニズムは最上階層としての天の神という観念なしにはありえず，シャマンはその階層（または諸霊，その他の神々）と人々との間の仲介者と考えられる。シャマンはトルム神より力を得る，あるいはその神の選びし者である[18]。アガン川流域のハンティ族に関係するわたしたちのデータでは，人間各自の運命は，シャマンたるか否かも含めて，トルム神の母プゥゴス・アンキが決定する[19]。シャマンは太鼓のおかげでトルムに人々の願いを伝える。それは村落共同体員である一般の人の声があまりにも弱いために神の耳に届かないからである[20]。トルムが可視世界を創造してからは日常の世間の出来事に介入しないとされている集団のハンティ族では，シャマンがこのことはすべて補助霊に任し，実は神とは直接のつながりをもたないが，それにもかかわらずその神の支配下にあるものと考えられていた。

K. F. カリヤライネンのデータでもわたしたちの情報でも，ハンティ族の考え方では病人の治療の結果は主に３つの要因に拠っていた。トルムの病人に対する関係，シャマンが病人の死より先に神に達せられるかどうかということ，最後に若干のデータによれば，トルムと正反対の神である死者の神クィニ－ルングが，その被支配側の病気の霊に命令を下し，病人の体を離れてくれというトルムの頼みを果たすかどうかということであった[21]。この考え方に非常に複雑な関連体系が見えてくるが，それは人間～シャマン～トルム～クィニ－ルング～クィニ－ルングのしもべ，という繋がりが前提となる。もちろんクマ祭りも含めてクマ崇拝全体の中にこのような体系まがいのものさえないことは明々白々である。

以上ここに挙げたデータに基いてみればクマ崇拝は，かつて世界観体系を構成していたが，おそらくシャマニズムよってその根本が形づくられていたであろう，なにがしかの他の体系の影響を受

けて変形し始めたと認められる。これらの体系にそなわる相互に排除しあう諸要素ゆえに，このように問題提起することは合理的だと考えられる。

現在は文化の民族的形態の再生過程が進んでいる。クマ祭りや各種シャマニズム治療が復権しつつある。特にクマ祭りは興味深い。それはハンティ族とマンシ族の苦難に満ちた一大歴史を呑み込んできた。石器時代の出来事や世界観へとわたしたちを導く脚色された上演（舞台）には，太古以来のハンティ族の生活が投影されている。そこには現代の，つい最近の日常の出来事，たとえば諷刺的な場面の実に意外な場所でピストルを持った赤軍将校が現われるという禁制時代までもが映し出されている。

クマ崇拝とシャマニズムは汲めど尽きせぬ民族学資料となって残り続けている。

註

註 1　Шатилов М.Б. Ваховские остяки (этнографические очерки) // Тр. Томск. обл.краев.музея. 1931. T. IV. 212 頁

註 2　Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra -Völker. Helsinki; Porvoo, 1921-1922. Bd. I-II, III. 251 頁

註 3　Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976. 67 頁

註 4　Tschernetzov V.N. Bärenfest bei den Ob-ugrien // Acta Etnographica. 1974. T. 23 (2-4). 292 頁

註 5　Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888. 64 頁

註 6　Кулемзин В.М. Медвежий праздник уваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. 97 頁

註 7　註 1 前掲書 , 126-128 頁

註 8　註 3 前掲書 , 56-96 頁

註 9　Материалы по фольклору хантов /Записи, введение и примечания В.М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. Томск, 1978. 148 頁

註 10　註 3 前掲書 , 56, 76 頁

註 11　Paasonen H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei der finnisch-ugrischen Völkern // Suomalais-ugrilaisen seuren Aika-kauskirja.1909. XXVI. 85 頁

註 12　Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. 171 頁

註 13　註 4 前掲書 , 309 頁

註 14　註 2 前掲書 , 84 頁

註 15　Шмидт Е. Традиционное мировоззрени северных обских угров по материалам культа медведя: Автореф. дис. канд. ист. наук. Л.,1989. 13 頁

註 16　Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 63-65, 176 頁

註 17　註 2 前掲書 , 280 頁

註 18　註 1 前掲書 , 121 頁

註 19　Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Титаренко Е. М. Ханты р. Аган (по материалам эквпедиции 1972 г.) // Из истории Сибири. Томск, 1975. 171 頁

註 20　註 19 前掲書

註 21　註 3 前掲書 , 110 頁

シベリア・ウゴル諸族の文化現象としてのクマの歌

A. A. リュツィダルスカーヤ
（枡本　哲　訳）

…幻想が真理の一部を自ら覆っているのであれば，
真理はわれわれの外にではなく内にある。
K. レヴィ－ストロース　『今日のトーテミズム』

クマはシベリアのウゴル諸族の世界構図の中で最も重要な登場者のひとつである。この民族のフォークロアではクマには特別な役割―始祖や呪いの保持者の役割―があてがわれている。クマ祭りで催されるクマをテーマとした伝説や歌は十分神話のカテゴリーに分類できる*。

神話とフォークロアのジャンルという別の形態との主な違い，つまり非常に密接な形で神話とむすびつき発生的には神話にさかのぼる形態（英雄叙事詩，スカースカ〔民話[訳者補注]〕など）との違いは，神話から切り離すことのできない儀礼性，そして世界観概念の信奉者がテクストの絶対的真実性を信じることである。神話の時代と病因論的観念はすべてを盛り込んだ規模の神話を伴う，絶ち難い統一体を構成し，その本質的内容は主体的に人類全体と同一視される社会の集団的命運に向けられている。神話に登場するものの姿には始祖や文化英雄の諸特徴がはっきりと表現されている。神話には常に混沌に対抗して宇宙を擁護する闘争，また最後に神々と始祖によって打ち立てられた統一的な正しい世界秩序を確立するための闘争が存在する [1]。

一般的に古風な世界観の担い手は完全な世界構図をもたず，状況依存的にその構図を仕上げていたが，その場合の視点の統一性は完成の域に達した矛盾のないテクストの存在とは関係なかった，というA. M. サガラエフの見解に同意する。古い社会の世界モデルは，主としてフォークロアに基づいて，「要するに，純粋に言語の領域においても儀礼言語的行為においても実現されるすべて」[2]に基づいて復原されている。

マンシ族の諸観念にみられる古風な世界秩序が表現された要素は，始祖たるクマの神話に留められている。儀礼的なクマの歌という形式のこれら諸観念が反映するものの特徴が本稿の考察対象でもある。

クマの歌には，マンシ族の宇宙が異質な恐ろしい混沌に対してどのようなものでなくてはならないか，という古くからの捉えかたの名残りがはっきりと聞こえてくる。ここには神話的思考と神話創造の原理のすべてが守られている。精神文化の分野の有名な理論家K. カッシーラは，量というカテゴリーを神話に応じて捉えてみる中で，わたしたちが目にするのは部分と全体が同一であることだ，つまり全体は部分をもたないが，部分は全体である，と考えた。全体とその部分との間の関係が物質とその特性との間の関係に取って代わるとき，質のカテゴリーについても状況は似ている。特性は，神話の中では物質「による」規定としてだけでなく，一定の角度における物質全体の表現としても考えられる [3]。

神話の時代にはそれなりの決まりがあり，それは始祖と第1幕の時代である。神話体系的思考によると経験論的なものは一切なにがしかの超時間的な根拠の「陰影」として捉えられる [4]。神話的存在の真の性格は発生の客観的現実として登場するところでのみ見出される。時間はそれゆえ神話的内容を意図するばかりでなく，神話の中で例外的役割りを演じる過去との相関関係を通したそ

---

* 緊張した所作を演じる祖型である義務と正義（同情）との間の選択モチーフを，ギリシア神話と聖書（旧約聖書・審判2, 30–35；マルコによる福音書, 6, 20–26）に探し当てることができる。このモチーフは文学にも用いられている。たとえば，M. ブルガーコフの小説「巨匠とマルガリータ」ではポンティ・ピラト像の立案に用いられている。

の正当化の第 1 次的形態でもある。過去はここでは絶対化される。つまりこの要因こそが「苦難の時代」の旗印の下に神話的意識を余儀なく捉えさせることもある [5]。クマの歌のひとつにはほぼ文字通りこの立場の裏づけをみいだす。神話によって「神の御名をもて君臨する者」として定められている牝グマは，「始祖の時代から木々生い茂る」森に出立する [6]。

ミルチャ・エリアーデは，現在において再編成された文字通り第 1 次的な神話の時間であるという意味において，「神聖なる時間はその性質からみて可逆的である。神聖なるものが神話の中で語られた世界へと決壊することこそ世界の現実の根拠なのである。ゆえに多くの民族では神話は，ところかまわずときをえらばず語られることはありえなかった。一定のそれ相応の儀式を伴う神聖な時間の一区切りに限られていた」[7]。

神話と儀式が相互に関係するということは 19 世紀の進化論主義者のもとでさえ疑いを抱かせなかった。歴史以前の出来事の超自然的現実に目を向けることによって，儀礼と密接に結びついた神話が，伝統と所与の文化の存続という連続性を保ちつつ，古い伝統的社会で社会心理学的機能を果たすことは根拠を挙げて裏づけられる [8]。

クマの歌は，シベリアのウゴル諸族のなにか神聖な伝承の別の形態以上に，儀式になくてならない部分となっていた。クマ崇拝が最も鮮明に現れるのはクマ祭り（クマ遊び）と呼ばれる非定期的または定期的な儀礼であった。その儀礼では聖なる歌が歌われ，クマに捧げられる聖なる言い伝えが語られた。祭りに毎回クマの捕獲で始まり，仕留めたクマの性別に応じて 4–5 日続く集団劇となった。神聖な先祖「鋭い爪の老人」の魂の宿るところであるポル胞族の儀礼の中心とされた村には，儀礼の周期的なサイクルもあった [9]]。神話の機能的な基本的働きのひとつが，調和させ秩序立てる目的志向性であって，それがほんのささいな無秩序の要素も認められない世界へのこのような一貫したアプローチを目指したものであるかぎり，このような秩序を実際に維持する手段のひとつとしては定期的に繰り返される儀式で神話を再現することであった [10]。クマ祭りは個人が社会に適応するという視点で，この祭りの参加者個々人の心理へのよびかけを十分に例示している。神話の深い社会性はそこで価値ある尺度が氏族や部族の社会的関心により規定されるということに起因する。儀式との一体化においてというのは，それは報告者や価値とノルマの情報を集中するだけでなく，人間，品物，関係，エピソード，語りに固有とされる力の一体化でもある。そのことによって儀式の中のどのシンボルも完璧に首尾一貫していることを表し，またどのテーマも多くのシンボルによって表現される。実行する参加者にとっても伝統的社会の文化の研究者にとっても，そのことによる各種のシンボルの編み合わせが情報の豊かな保存庫となる [11]。

これらのどの契機もマンシ族とハンティ族のクマの歌や伝説に十分現れている。

クマにかかわる一切のものに聖礼性という痕跡がしるされている。クマにかんする神話は非常に稀に語られた（歌われた）が，通常は然るべき儀礼を行う場合にであった。クマの歌に対する態度はきわめて真剣であった。女性や若い男性が歌うのは（特別の場合は聞くことも）禁じられていた。「クマ言葉」からなる禁忌のかかった用語は広く用いられて，約 500 語あったが，そのうち 123 語はクマそのものの異称であった [12]。

歌うことそれ自体厳かな儀式で準備が整えられた。仕留めたクマの毛皮を前にして 3 者が立った。中央に歌い手，両側にその補佐役で，彼らはそのために特にあてがわれた明るい晴れ着をまとい，必ず帽子かまたは頭にスカーフを被っていなければならなかった。歌い手とその補佐役は煙で燻された。彼らはクマに低くお辞儀をし，小指を絡ませてから，伴奏なしに歌を歌い始めた。仕留めたクマに敬意を払って祭りを催した家の主人はお決まりの歌が終わった後，鈴を鳴らし，あるいは金属板を打った。その後小休止があって，次いで新しい歌が始まった。参集した人々は深く注意しながら歌い手に聞き入っていた。普通クマの歌は最初の者の名において，つまりクマそのものの名において歌われた [13]。この点に主体と客体，物質的なものと理念的なものの区分が不明瞭な現れ方をする，曖昧さのなにがしかの顕示を見てとることができる。他方，神話の主人公，この場合はクマの名においてなされる語りのような事例によって，聴衆が経験の時間から，現在における実質的な時間全体の源である，過去の神話の時間へと移

り渡ることができた。この場合トーテム祖先を含む神聖なテクストの語り手がまったく同じ部族であるということで，参集した人々は「魂の回顧」に耽ることができた[14]。「誰が〔クマである訳者補注〕おまえに声をかけ，呼び寄せ，歌や話によっておまえをここに招いたのか」は，シベリアのウゴル諸族では主人公と語り手を同一視する場合に一般的な決まり文句である[15]。ここでわたしたちは神話的忘我の境地と最大限それと感じられる客観的現実とが統合される現象に直面する[16]。

神話的思考が「内なるもの」と「外なるもの」との違いを扱わないかぎり，神話にしてみればどの類似も本質の同一性の直接的表現なのである。いうまでもなく真実の現実の表現なのだ[17]。神話を創造した文化の担い手にとって過去は「現在の人々」の歴史として描かれる。氏族統合体の輪郭づけられた居住限界は，主観的には神話の時間とそれに固有の事物において一致する。しばしば「物理的なこの世界以上の大きい生命力」を有するような神話の創造世界，「…世界の対象が単に思いつきではなく，同時に客観的世界の認識された神秘である…」という Ya. ゴロソフケルのコメントは，伝統的文化の枠内で建設された社会に対してまったく当を得ている[18]。

研究者はクマの歌のテクストを分析して，意味論的な対比の世界に没頭する。2 項対立を分離する手法で，象徴的手段とそれに対立する質的または量的特徴との相関関係を，文化の結合法則という概念の範囲で樹立できる。「2 項対立は，象徴的手段のそれぞれが支配的そして副次的象徴の体系を内容とするそれらの複合体間に生じうることもある」[19]。

人間と始祖たる聖なる野獣との間の，つまり俗なるものと聖なるものとの間の克服し難い境界を映し出している 2 項対立の象徴は，「女性モスィの息子についてのクマの歌」に最も鮮明に表現され，感情的に彩られている。男の子が，お母さんからの言いつけを破って，たくさんのいけないことをおこなったので，クマになる。お母さんが抱こうと息子であるクマに歩み寄ると，聖なる野獣の姿をした息子は「自分の足跡を横切って」聖なる線を引き，そのときこう告げる。

わたしが延ばした，
この線を越えて，
もしこの聖なる線を跨いだなら，
その乳房でわたしを養った，
たといわたしの母であるあなたでも，
手袋片方の大きさぐらいの切れ端に，
靴底の大きさぐらいの切れ端に，
あなたを引き裂きますぞ[20]。

このテクストには社会的意識の統一性という考え方を破る別の奥深い社会的対比も現れている。それというのもマンシ族の世界ではポル胞族の神話上の祖先であるクマが，この神話の文脈ではクマになった男の子の母が帰属するモスィ胞族に対立しているからである。

「天からの降下についてのクマの歌」では，上下，天地，聖俗という概念にすぐさま直面する。牝グマは自分の父たる最高霊の家に生まれ育ったが，特製の揺籃で罪悪に満ちた地上に降る。天上の「豊かな巣穴」での平穏なその存在に，誘惑と危険に満ち満ちた地上での滞在が対比している[21]。このようにしてここには垂直方向に空間を質的に弁別する特徴づけが示される。

規則の集成の中で宣言された後にも先にも一度だけ確立された秩序としての宇宙が，天から降下する牝グマの神話ではこれらの規則を破る混沌に対比されている。神話の文脈の中の禁忌を不履行にすれば文字通りの意味で，その 2 つのレベルで組織化され秩序立てられた空間の破壊へと至る。言うことを聞かぬ娘たるクマが父の最高霊の言葉を無視している。

クロテンの毛皮でできた，
野獣の毛皮でできた，
自分の豊かな巣穴を
見捨てるなよ，気をつけるんだぞ！
……
どこへも行くな，
たくさんの語りの言葉を
忘れるなよ，気をつけるんだぞ！[22]

牝グマは父が去った後，父に言われたことを全部破った。家を出てウマの囲い込みに近寄るのだ。その結果は即座にあらわれる―ウマが跳びかか

り，柵囲いを壊し，方々に走り去る。さらに多くの行為が続き，それが秩序を破る。その場にそぐわない好奇心を示した牝グマはできた隙間に転げ落ちる。その隙間があたかも下界の大地の領域への窓口となってあらわれる。「下の民が住む土地がそこに見える…」[23]。禁忌を破ったために牝グマのその後の悲しき運命となる。創出された混沌の後に当然の報いが続くからである。しかしながら牝グマは上界で行った破壊にとどまらず，地上にやって来ると，人間世界の振る舞いの規則についての父の戒めを再び忘れる。

おまえが地上にやって来ると，
人間の息子が建てた，
1 本の柱の上に立っている
たくさんの物置に
もし道すがら出会えば，
その脇を避けて通れ
3 本の木の背後を。
それには触れるなよ，気をつけるんだぞ！ [24]

しかし牝グマは，地上に降り立つと，「大きな町へ掠奪」を行う。狩人の姿をして禁忌を破ったこの牝グマに厳罰が下る。さらにクマの歌の場面では，仕留められたけれども敬われている牝グマに，報いるに然るべきあらゆる敬意をもってなされる。

クマの捕獲を伴う儀式を厳密に実行することで，つづまるところこの野獣が別の分身へと再生することになる。牝グマに対して定められたあらゆる儀礼を行なった後，その後の境遇についてこのクマが語るのはこうである。

わたしが牝グマであるからには，
わが 4 夜踊り，
わたしが牡グマであるからには，
わが 5 夜踊る。
大なる霊の行く手に立つように，
大銭の音の傍近くに立とう。
小なる霊の行く手に立つように，
小銭の音の傍近くに立とう [25]。

天から（揺籃で）地上に降りた牝グマは，再び上界に戻ろうとして死ぬ。彼女は生と死との間の媒介者のようになる。この題材はクマの死についてのオスチャク族の神話にもあり，そこでは仕留められた牡グマが自分に対するあらゆる儀礼行為の完了後,「鉄の鎖の貴重な端で…」わが父の「七曜星の天の主人のもとへ上昇した」[26]。

マンシ族の伝説「牝グマの娘たる小さきモスィ－ネ」では牝グマと子グマが死後星になる。「今や彼らの魂は天のあそこで光を放ち始めた」。天と地がこの神話では 2 つの大きさの等しい世界として考えられている。「下の土地はなんと大きいことか，上界も同じほど大きい」[27]。この鏡のように映し出された 2 つの世界に全く同じ法が働いている。上の聖なる領域に定められた規範は人間が住む土地に映し出されているかのようである。

クマの死と，先行のサイクルのすべてを再び繰り返すために別の性質に再生するモチーフは，消滅し蘇生する神々の古い神話と類似し，確かに語りのあらゆる葛藤の中では全く同じクマが話題となっている。この契機をなるほどと思わせるように描いているのはハンティ族の伝説「クマの死」で，その中心の登場者―牡グマ―は自分のための儀礼，その捕獲と結びついた「クマ祭り」が完了する頃，自分の記憶の中に戻っていく [28]。このような（暦の）型式の神話と儀礼は魂の不滅願望を表現する一種独特の終末論に変貌する [29]。

秩序立て組織化された宇宙を宣言しているシベリアのウゴル諸族の神話には，その根源が非常に古いイニシエーション儀礼に遡る試練のモチーフが存在している。神話の文脈では試練は破滅的な混沌に対立する覚悟（可能性）にある。

わたしたちの見方ではこのような類例は可能である。それはイニシエーションが象徴的な一時的な死を前提とし，それがその後再生，より正確には新しい性質に新しく誕生する可能性を開くからである。神話において復活は常に考えられていて，ある種の宇宙論的原理の再生産として儀礼的にイメージされる [30]。

起源というものがある意味で本質をすりかえるとき，古拙の神話体系の論理はさまざまな対象をその外的な感覚的性質によって接近させる。L. レヴィ－ストロースにしたがえば，昔の意識では空間のそれぞれの部分がそこに存在するものにかかわりあう [31]。人間の髪の毛，切った爪，衣服，

足跡には人間全体が包含されている。つまり，その人が残す足跡のひとつひとつがその人の現実の一部であり，その人自身を完全なものとして脅かすこともできるのである[32]。「かかわりあい」というこの神話的な法がウゴル諸族の「クマ」伝説に確認される。牝グマの娘の神話の各種のバリエーションで最も重要な，おそらく劇的でもある題材の要素は，牝グマが自分の死を予感するにおよんで述べた，「わたしたちに（つまり，肉に）触れるな。おまえには与えられるんだから，脇にのけておけ」という予告である[33]。ここでは獲られたクマに敬意を表して行われる祭りのときに，クマの肉を儀礼的に食べることが話題になっている。この契機の内的緊張は，娘がどのようにして母の遺訓を守るかということに牝グマのその後の運命，その再生の可能性がかかっているという点にある。この神話では娘は，共食の宴に加わらず，母の願いを果たす。彼女はクマ肉の切れ端を脇にのけておく。その後それを戸外に運んで投げ捨てるためだ。この場合牝グマの体のこっそりととっておいたこの部分にその後何が生じるかは本質的なことではない（「イヌが平らげたかどうか，誰が食おうが，あずかり知らぬところだ，ほっておけ」）。なぜならこの劇はすでに儀礼の枠を越えて行われ，それゆえ死の儀礼的確認に決して結びつかないからである。娘の「正しい」行い（「わがものにおまえは触れなかった，ただしく生きたのだ」）の結果，体の一部から牝グマが再生し気づけば上界にいる。「今や彼らの魂はあそこで光り始めた…，―と娘が天を見遣って言う。―魂の姿がどこに輝きだしたか今になってわたしは承知している」[34]。

クマをテーマとしたウゴル諸族のどの神話にもその本質に，最後には定められた規則に従う必要性と規則を破った結果生じる混沌の創造のかどで罰を下す不可避性という題材が支配的である。最も重要な契機とはこうだ。決まりを破ったクマに当る罰をその殺害で無罪とする。いずれにしても，しかし狩人は罪あるクマを常に獲るわけである。

公表されたものでよく知られている「クマの歌」に目を向けて見えてくるのは以下のような題材の系列である。牝グマが父の指図を破り，その報いを受ける；母の言うことを聞かない男の子が最後にはクマになる；都の勇士が儀式を無視して「聖なる野獣」を愚弄し，当然の厳罰が当る；クマがワシミミズクの家を略奪する。その結果ワシミミズク氏族の狩人らに殺される；クマが「古くからの聖なる場所」をうろつき，そこでイチゴや松ぼっくりを採る（伝統的な規範ではこれをしてはならない）。その結末として，「森を徒にうろつかないように」狩人の老婆がクマを殺す；クマ祭りで「聖なる野獣」に然るべき敬意を表さなかった女が，自分の子供の命でこれに報いる。上で述べた伝説「牝グマの娘たるモスィ－ネ」の題材には社会の規範の領域を本質的に破るという近親相姦のモチーフが現れている。この題材の複雑な絡み合いが内容としているのは，妻の姉妹とこの結婚でできた子供を夫が殺害することである。殺害された者の血からセリ科植物ポリィフが生える。この植物を牝グマが食べ，それで彼女に子供―子グマと「人間の女の子」―が生まれる。牝グマとその息子は命運尽きる。この神話の文脈では彼らにそれに先立って行った近親相姦による結婚の責任が負わされるからである。牝グマは息子の子グマに言う。「おまえは昔人間の自分の妹をなぜ苦しめた？このことで今われらは最高霊たる父によって縁を切られた。もちろん，われらに日々の生活なんてもうありやしない」[35]。

1937 年に V. チェルネッツオフが記録したこの題材の今もある様々なバリエーションと，テクストに矛盾が明らかに存在することは，おそらくそれが非常に古い起源であるからだと説明できよう。神話創造にとって古くて普遍的な近親相姦のテーマは，シベリアのウゴル諸族の伝説がこのようなモチーフを用いてかつて存在した，二重族外婚の導入を裏づける神話の「名残り」であると推測する根拠をもたらす。

神話体系の象徴は，人間の個人的および社会的行為と価値論的に志向された世界モデルが，共通の体系の枠内で互いに支え合うように機能する[36]。この原則の現実化に帰着するのが，シベリアの原住民のもとで様々なバリエーションをとって広く行われているクマの呪いや誓いのような伝統的文化の現象である。クマの誓いは上で課せられた客観的現実の規範があたかもセメントで固められたかのような要素となっていた。それは社会と自然の秩序という内容からして神話のプラグマティズム的な機能と本質的に結びつく，明らかにゆるぎ

ない反論できないようなものとして評価されていた[37]。「神聖な野獣の頭を前にして誓いなさい。そうすればあなたの無礼者は罰せられます。この先もすべてそうなさい」，―と不当にも侮辱された，「やきもちやきの夫についてのクマの歌」の女性主人公が，最高の正義を期待し，自分の汚れなきことを自覚しながら，言う[38]。

この誓い守る者―クマ―はなんらの妥協や鎮静する状況を認めない無慈悲な裁判官として登場する。それ以外にクマは自分の希望とは関係なく，力づくで厳しく罰せられることが運命づけられている。なぜなら上で示された，客観的現実の諸々の法が順守されることを見守る始祖の「聖なる仕事」の目的とはそのようなものだからだ[39]。クマ自身にとって時折厄介なこの使命は，「鍛冶屋の下の娘についてのクマの歌」に最も鮮やかに表現されている。浅はかな娘がさしたる理由もなく自分の姉妹を盗みをしたと疑い始め，クマにこう言葉をかける。

「森の野獣のおじいさん，
……
わたしがいたずらにあの娘を弾劾したら，
鉄を掘り出しているわが父を
殺してください…」[40]

その結果，自分を「クマの誓い」にかける人が自分の正当さを絶対的に信じるとき，慣れ親しんだ状況とは反対の状況が生じる。クマは前もって自分に言葉をかけた娘が正しくないことを知っていて，出来事のなりゆきを変えることはできない，誓いは誓いなのである[41]。「忌まわしい女め，ろくでなし娘め」―と叫ぶ。―「あの娘のせいで無実の人間を殺さねばならぬ」。クマは鍛冶屋を殺す。言い訳の立たぬ誓いをもたらす娘は社会が打ち立てた秩序，これは誓いを与える際に実際に用いられるのだが，それを破る。また既に何度も上で言及したが，このような破約のかどで処罰に従わねばならない。クマは娘を「短靴の大きさに，手袋の大きさに細かく引き裂いた」。そのときこう告げる。「意味もなくまだ誓っているんだな，このろくでなしが！」[42]。神話の主人公 ―クマ― は複雑な立場におかれる。義務と正義の間の対立が娘の咎により生じたが，その義務と正義の間の選択権もなく，クマは正義を破って自分が誓った義務を果たし，そこに正義を平和的に調和させる土台として復旧させ，規範的行為の枠を犯したかどでその責任を負う *。

シベリアのウゴル諸族のクマの歌のテクストを注意深く分析すれば，神話における肯定的評価と否定的評価を受けるのは登場者ではなく彼らの行為である，と指摘した E. M. メリチンスキーの言説が当を得ていると確信するだろう。ゆえに登場者の役割りは倫理的価値の面でいつも再分配される 43。物語の中には常に喪失と獲得の一定リズムが存在し，最後には獲得が喪失を排除するばかりでなく，社会の成員の宇宙を豊かにもしてる**。

クマをテーマとしたシベリアのウゴル諸族のフォークロア作品の中には，狩りで発揮される度胸と機転を褒めたたえ，日常生活面に触れる相互扶助の不可欠さを裏づける歌や伝説がある。とはいえこれらの作品によって聖礼的要素の欠如や登場者の具体像が神話から区別されている。事実上，それは何よりもまず個々人に，そしてその後はじめて社会へ向けられ，かくして集団的意識ではなく個人的意識へ大いに向けられる。それらは神話ではなく，英雄物語や民話のジャンルのものとすべきである。

ハンティ族とマンシ族の伝説のテーマのあらすじは，クマが主な主人公として登場するものだが，稀に以上挙げた契機の枠を越える場合がある。公表された「クマの歌」の中で若干独立して位置するのは「3 人の騎士についてのクマの歌」である 44。マンシ族がこの神話に最も真剣な態度をとることを裏づけているのは，マンシ族社会の 2 つの原理，およびその社会を構成する胞族の 2 つの庇護者 ― モスィ胞族の文化的英雄ミル－ススネ－フムと，ポル胞族の祖先である神聖な「爪立てる老人」たるクマ ― の敵対という歌のテーマである。この神話でミル－ススネ－フムに勝利

＊ このような観察は，オーストラリア原住民の文化を研究した民族学者 E. スタンナーによってなされている。E. スタンナーの見解は E. M. メリチンスキーの論文「神話の詩」（36，42，239 頁）に述べられている。

＊＊ この題材はより詳しく I. N. ゲムエフの論文 "Митра и Медведь-ошибка идеологий или взаимопроникновение традиций" // Уральская мифолгоия:Тез.докл. Междунар. симпоз. Сыктывкар, 1992. с.23-27 で考察されている。

するのはミトラ教の思想に彩られたインド・イラン的伝統からウゴル世界へやって来た英雄である。両登場者はこの民族の伝統的世界観の枠内で同じように意味をもち，両者は最高神ヌミ－トルムの子供たちと考えられている。しかしクマが発生的にパレオシベリア基層にかかわるなら，ミル－ススネ－フムはより新しい時代の古ウゴル構成要素にかかわるだろう。一般に生活で勝利するのは若さであり，「3 人の騎士のクマの歌」でも同じである。

英雄の長槍
わが聖所を貫く。
一切合切わが頭の中で覆り，
酔いを誘うベニテングダケゆえのごとし。
吾，獣にして崩れ落ち，深き眠りに沈めり。
疾駆する騎士の鞍の上にて目覚めん…[45]

この神話の結びそれ自体十分な情報量がある。つまり，根源が非常に古い時代にさかのぼる，強力なシャマンや朦朧とした酔いを誘うベニテングダケのトーテム祖先が，騎士の鞍の上で怪我をしていたということだ。ウマとそれに特有の表徴のどれもパレオシベリアのタイガ世界に特徴的ではなかった。それは白馬で「ウゴル世界」へ訪れる太陽神のような異なる文化現象を段階的に象徴しているのである。

始祖としてのクマは，類型的には神話の創世時代のイメージに相当する。それは集団をモデル化する伝統の担い手として登場する。クマは伝統的社会の規範意識を絶えず「支配下におきながら」，創造的そして文化的事業を行なう。早くも E. デュルケームによって，トーテミズム的神話体系は氏族組織をモデル化し，それ自体が氏族組織の維持に奉仕するという生産的な考えが述べられている [46]。シベリアのウゴル諸民族―ハンティ族とマンシ族―のクマの歌の大半は十分神話に含められる。その意味論体系によってこの民族の過去への志向が保たれているからだ。

筆者は，ここで触れた問題や現象を，別の角度や，ほかのさまざまな価値観に向けられた別の体系で検討する可能性を認めないわけではない。その価値観はどの要素にもそれなりに独特の適切な役割りが割り当てられている文化のような，複雑な有機体に存在していたことが疑いなかったからだ。

註

註 1　Мелитинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. 262, 265 頁
註 2　Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. : Символ и архетип. Новосибирск, 1991. 16 頁
註 3　Свасьян К. А. Философия символических форм Э.Кассирера : Критический анализ. Ереван, 1989. 122, 183 頁
註 4　註 1 前掲書 , 173,177 頁
註 5　註 3 前掲書 , 148-149 頁
註 6　Vogul Folklore. N4. Budapest, 1995. Istor books. 121-123 頁
註 7　Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 48, 64 頁
註 8　引Ñは , 註 1 前掲書 , 38 頁に拠る
註 9　Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. 22-23 頁
註 10　註 1 前掲書 , 169-170 頁
註 11　Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. 39-40 頁
註 12　註 9 前掲書 , 44 頁
註 13　註 9 前掲書，37-38, 44 頁
註 14　註 1 前掲書，165, 176-177 頁
註 15　註 9 前掲書，39 頁
註 16　Лосев А.Ф. Философия, Мифология, Культура. М., 1991.156 頁
註 17　註 3 前掲書，184 頁
註 18　Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. 13 頁
註 19　註 11 前掲書 , 37-39 頁を参照されたい
註 20　註 9 前掲書 , 312 頁
註 21　註 9 前掲書 , 301-306 頁
註 22　註 9 前掲書 , 301-302 頁
註 23　註 9 前掲書 , 302 頁
註 24　註 9 前掲書 , 304 頁
註 25　註 9 前掲書 , 307 頁
註 26　註 9 前掲書 , 80-83 頁
註 27　註 9 前掲書 , 331 頁
註 28　註 9 前掲書 , 80-83 頁
註 29　註 1 前掲書 , 221 頁
註 30　註 1 前掲書 , 225-226, 229 頁
註 31　引Ñは註 1 前掲書 , 43 頁に拠る
註 32　註 3 前掲書 , 183 頁

註 33　註 9 前掲書 , 330 頁
註 34　註 9 前掲書 , 331-332 頁
註 35　註 9 前掲書 , 301-302 頁
註 36　註 1 前掲書 , 169 頁
註 37　Гемуев И. Н. Бог и трикстер (на примере религиозно-мифологических представлений манси) // Изв. СО АН. Сер.: истор., филол. И философия. 1992. Вып.1. 38 頁
註 38　Авдеев И.И. Песни народов Манси. Омск, 1936. 63-67 頁
註 39　註 37 前掲書 , 37 頁
註 40　註 38 前掲書 , 59 頁
註 41　註 37 前掲書 , 37 頁
註 42　註 38 前掲書 , 62 頁
註 43　註 1 前掲書 , 237 頁
註 44　註 9 前掲書 , 312-315 頁
註 45　註 9 前掲書 , 315 頁
註 46　註 1 前掲書 , 193 頁

シベリア農民の信仰にみられるクマ崇拝 ―その過去と現在

F. F. ボロネフ，E. F. フルソヴァ
（枡本　哲　訳）

宗教的意識の淵源で優勢であったのは，
野獣が神と同等であり，神が人間と同等であり，
人間が野獣と同等であった頃のような世界観である。
V. R. アルセーニエフ

民族学者の世界では，東スラブ族の民間の考え方の中に動物変身も含めた動物についての俗信が非常に断片的な形で残っていた，というゆるぎない見解が出来上がっている[1]。しかし多くの原因によって 19 世紀末 –20 世紀初の西および東シベリアの地域では，それらの宗教観念は俗信，暦習慣・儀礼，フォークロアに鮮明に反映していて，それは当時の研究者によっても，またその後の探検調査の過程でも記録されている[2]。

言語学のデータでは「クマ」という言葉が古代スラブ族の語彙に出現したのは，共通ヨーロッパ群から彼らが孤立した時期であった[3]。用語の多様性はスラブ諸民族がこの森の巨人を知った時期が大変古いことを証明している。19 世紀中頃にヨーロッパ・ロシアでシロクマはアシュクイと呼ばれていた。ヒグマはどうかというと，V. I. ダーリの辞書では，野獣，黒い野獣，森番，ラーメンスキー〔ラーメン（針葉樹の密林）より派生[訳者補注]〕，ウルマンヌィ〔ウルマン（針葉樹より派生）[訳者補注]〕，ミハイロ・イワノヴィチ・トプトィギン，カサラープヌィ〔内股で歩く[訳者補注]〕，クゥツィー〔尾などが短い[訳者補注]〕，レーシィー〔森の精[訳者補注]〕，森の悪魔，ポタープィチ〔動詞：ポタープトィバッチ（時々軽く踏みつける）より派生[訳者補注]〕など 37 の呼び名が示されている。狩人の間には彼らなりの分類があった。そこでは 3 種のクマが区別されていた。ステルヴャトニク〔屍肉を食べる動物[訳者補注]〕，ステルヴェニク〔ステルヴェネッチ（激昂する・たけり狂う）[訳者補注]〕―最大のものと肉食のもの，オヴスャニク〔カラスムギを食い荒らすクマ[訳者補注]〕―中程度のもの，カラスムギに目のない，マリーヌィ〔盗賊の巣窟[訳者補注]〕，それに小さくずるいもの―ムラヴィヤートニク〔アリクイグマ[訳者補注]〕，ムラヴェイニク〔アリクイグマ[訳者補注]〕[4]。1 歳のクマは子グマをあやすことになっていたので，ペストゥン〔母グマと暮らしている 1–2 歳の子グマ[訳者補注]〕と呼ばれた。老グマはペスト〔杵[訳者補注]〕として知られていた。わたしたちのフィールド資料では 19 世紀末 –20 世紀初にシベリアのロシア人古参住民の農民は会話の中で「主」，「おじいさん」などの婉曲語をよく用いていた。クマについては声を出して不遜にも応答したりクマを罵ったりしてはいけなかった。クマが「耳にして」必ず復讐すると考えられていたからだ。特に恐ろしいとされていたのは，クマの足に接吻するときに偽りの誓いをした場合のこの野獣の復讐である。なぜならその年「クマは生皮を剥ぐ」からだ[5]。シベリアの動物についてロシアの民話では，クマは喋らないが何を言っているのか理解できる野獣―全体的には人間と人間の世界の敵―としてであったり，また人間のように喋る能力があり，やはり人間に害をなす意図をもって行動する変身者として登場する[6]。他の森林の動物がそれ自身の名前で呼ばれていたけれど，「クマ」という名称が用いられず「野獣」という言葉で代用されていた民話もあるのは注目される。

19 世紀末には特別な森の生きものとしてクマを崇めていた痕跡がシベリア各地で記録された。この動物が人間の言葉を理解するという確信が生きていた。ヤクーチアのロシア人狩人はクマを仕留めると，どうやら結果を恐れて，クマに謝るのをその義務とみなしていた。それでまたクマの「魂」にこうも言っていた。「わたしがおまえを殺したんではない。ツングースだぞ」（シベリアの原住民の狩人も，罪をロシア人に負わせて同じように振る舞っていた）[7]。

スルグト地方の住民に観察と質問を実施したI. Ya. ネクレパエフは，原住民―ハンティ族―と身近に交流した結果，然るべき俗信がここではロシア人の間に拡がっていたと考えた[8]。しかしクマの超自然的性質の存在を信じたり，その肉を食用としてはタブー視したりするなどは，過去においてロシア人，何よりもヨーロッパ・ロシア北方地帯住民に定着していた[9]。この野獣に襲われるのを未然に防止する護符や呪文がシベリア生まれの人々―コザックや農民―のもとで用いられていたが，それはハンティ族のものではなく伝統的なロシア人のものであって，これにはキリストや至聖生神女マリアに言及する形でキリスト教の要素が入っていた。「たとえばクマに行き逢うと，スルグトの人々はこう言った。『おい，キリストが奴と一緒だ，奴を行かせておけ，あいつにゃ黄金の道，こちとら糞だらけの道よ…』[10]。チュメニ郡の農民の呪文ではこの森の住人はまたしても寓意的に呼ばれ，「クマ」という言葉は用いられなかった。望ましからぬ出会いから守るのは呪文であったとされていた。「切り株，丸太，険しい山よ，黒い野獣には俺は見えないぞ」とか，「神（名前）のしもべの清らかな野の，広々としたところに出かけるぞ。俺にや，至るところ道だらけ，黒い野獣にや，切り株と丸太だらけ，俺は見えまいて。父と息子と聖神の名において，アーメン」[11]。スルグト郡ではまた「籠絡」の風習が行われていた。この野獣への一種独特の犠牲献祭である。春近い頃，家の主が道の交差点（「辻」）に生肉の小片を4切れ持ってきて，それを4本の道全部に並べた。儀礼を行う者が辻の一番真ん中で顔を東に向けて立ち，腰の位置まで頭を下げて深くお辞儀をし，四方八方に3度告げた。「黒い血に飢えた猛獣よ，灰色のオオカミよ，あんたらに食べものを持ってきたぞ。もう俺を当てにするなよ。アーメン」[12]。家では主人が聖像のある片隅で聖像の前に蝋燭をつけ，祈り，3度地面に額が触れるように低くお辞儀をした。それから農場にいる家畜全部を追い出していた中庭に出て，「ポーソロニ」〔太陽の運行に従って，東から西へ[訳者補注]〕，つまり太陽の動きに従って家畜の周りを回りながら，至聖生神女マリア，主教ミハイル，フロルおよびラウルに祈りを捧げた。自分の「キリストの家畜を暗い森，緑の草原，穏やかな囲い場で灰色オオカミから，黒クマから…」守ってもらうようにである[13]。

Ya. ネクレパエフが書いているが，クマに対する態度にはもうひとつ，予見能力，女性に対する特別な勘について「迷信」が行われていた。スルグトの人々が言うには，「クマは百姓女衆と出会うと妊娠している女，とりわけ男子を宿していると，必ず跳びかかった」。何百という女性の代表の中からでさえ，クマは決まって妊娠していた者を誤りなく決定し，男性子孫に対して特に熱意を示したらしい。このことは「土地の生活環境ではほとんどどの男も狩人となったので，将来の敵である狩人を片づけておきたい気持ち」と関係があった。その訳はこうだ。「男子を孕んでいたその百姓女をクマは特に欲しがり，そのような女性が森でクマに行き会うと，たとえ群衆の中にいても，災難を免れなかった。クマは必ず女から赤子をもぎ取った」。それは，なぜこうした地方では妊娠している者が森に（イチゴやキノコを採りに）連れて行かれないのか，という理由のひとつであった。というのも彼女らがクマを「群衆」にひきつけ，自身も死ぬかもしれないと信じていたからである[14]。これまでも現代のわたしたちの情報提供者である初老の狩人たちの中では，クマには「前もってなんでも知る」予知能力があると耳にした人に会うことができる。

クマの行動や習性を多年にわたって観察していたことを拠りどころとして，シベリアの人々は天気を予報し，伝統的な暦のその時々の方向づけを受けていた。たとえば，エニセイ管区では，この野獣が長い間巣穴で冬眠に入らないと，厳冬になると信じられていた[15]。農民の敬意を喚起したのは内股で歩く隣人が非凡さを裏づけるかのように正確な暦日付に貢献していたことである。クマは「ズドヴィジェニヤ」（聖十字架祭）から，すなわち新暦9月27日から冬眠に入り，目覚めて，生神女福音祭，すなわち4月7日頃森の主の穴を立ち去ると考えられていた。そのほか，考えられていたところでは，クマはもうひとつの重要な日付―冬の中間―を「承知していた」。農民はクマが片腹を下にして眠り，冬半ば過ぎた頃もう片腹を下にして寝返ると信じていた[16]。

シベリアの農民の考え方によると，仕留めたクマは，悪霊と闘うとき人を助けることができた。たとえば，厩に切り取ったクマの足を置いておい

たり，母屋や家畜小屋，農作業施設をクマの毛皮で燻したりすることになっていた地方もあった。フィールド調査資料は，今日も古儀式派無司祭宗派に属する分離派宗徒の農民のところには，爪の鋭いクマの足が物置小屋や車庫に懸かっていることを証明している（ゴールナヤ・ショーリア〔山地ショール地方[訳者補注]〕の諸村）。それ以外に，伝統的医療では人間にとってクマ肉が特に薬効有りという考え方が今もって行われているし，クマの脂肪は一般に行われている迷信によれば，肺病を治すという。

その他の宗教観念群は変身思想，個々人が野獣に変身することができる，すなわち特殊な変形の性質を具えているという信念と関わっていた。ロシア人農民の鬼神論的俗信にしたがえば，魔法使いは，クマが寝返り打ったり，12 本のナイフを跳び越えたりする地下でクマに変身した。もし変身した魔法使いが旅しているときにこのナイフを盗めば，魔法使いは永久にその姿のままとなる。この事例についてスルグトの人々のもとで 1 頭のクマに変身した人の感動的な話が記録されている。クマの生活環境にも馴染めず，再び人間になることもできないまま，その人が森を流離っていたのは「見るも気の毒だった」。そうなったのもその人のナイフを誰かが「かっぱらった」からだった [17]。

まだ 19 世紀前半では年輩の人々の間に昔の狩人から聞いた物語を覚えていた人が何人かいたが，それは牡クマの中には「魔法にかけられた百姓だとか，牝グマの中にもそういう百姓女が見受けられる」という話である。後者がそういう状態になったのはいつぞや自分が犯した罪の結果であった。A. M. ポポフと G. S. ヴィノグラードフのデータによると，シベリアのロシア人古参住民の見方ではクマというものは「父母に罵られた人間で，父が罵ったのでこうして森へ行ってしまった。そこで不浄なものが待ちうけ，クマの毛皮を着せた。はじめはその毛皮を着ていたのはいつもではなかったが，父のもとにやって来ることもあり，その父はなお一層彼を罵り悪口雑言を浴びせていた。さて，彼はまったく姿を消してしまって，以来森に住む」[18]。このような野獣を腑分けすると毛皮の下に「男物の帯とか女物の帯」が現れたと言われていた。それが居合わせた人々に迷信からくる恐怖心を抱かせた [19]。

いったいなぜ狩人たちはクマを魔法にかけられた人々とみていたのかという疑問に対する答えの中では，現代の情報提供者は普通証拠として後ろ足で立ち上がる能力のようなこの野獣の習性，毛皮を剥いだクマの体と人間の体との驚くべき類似，牝グマにおける「百姓女のような乳」の存在等々をあげる。20 世紀初めにスルグトの人々は，クマが人間のように 20 年までは成長する，クマには，「短い」頭や足は除いて全てが「人間のもの」で，「より本物になれば，人間のものに近くなるだろう」，と信じていた [20]。クマの「人間類似」に有利な非常に重要な論拠となったのは，クマが女性にまんざら無関心でないという周知のことによってである。これまでもクマが牝グマとではなく人間の女性と同棲するというビリチカ〔過去にあった出来事，つまり神話伝説の類[訳者補注]〕を聞くことができた。おそらく，これが原因であろうか，狩人の中にはクマ肉を食べなかった，つまりクマ肉は「人肉」のようにタブー視されていたのである [21]。クマを食べることが罪とされていたせいで，肉は都会に売りに出されることがよくあり，手元に残しておくのは毛皮だけだった。とはいえこの風習のほかのもっと実際的な説明も見られる。旧カインスク郡キシトフカ小郡の一人の年輩の男で昔狩人だった者が，若い頃のこのような記憶を語ってくれた。「クマ肉を持ってきて，いっぱいやることにした…かみさんが料理した―ヒメウイキョウ，ゲッケイジュの葉で全部型通りに味つけした。肉には脂肪もある。男どもは飲んだが，誰も喰おうとせなんだ。臭いはこんなぐあい，イヌのような。投げ捨てたよ。イヌが臭いを嗅いでる，でも食べたくないんだな。狩りの勘を失わないようにしてるんだな…」[22]。

クマに変身した者は，通常のこの世の創造物としてではなく，暗示的な物質的世界の境界にいて人間と精霊との間の仲介者である通過的存在として考えられていた。他の変身するものすべてと同様に，クマはこのような自分の定めのせいで人間に敵意をもっていた。しかしわたしたちの情報提供者の中にはクマが人間に敵意をもつ別の説もある。虚栄心や人間を恐怖に包み込んでおきたいという絶えざる願望，「あいつは鼻持ちならない」ことを見せようする欲求である。変身した者は常

に人間を襲い，半死状態にまで脅かし，精神病にまで至らしめようと努めるらしい。このようなクマの足を切り取れば，魔法使いでも切り取られた腕と共にとどまるしかなく，足を切り取れば，魔法使いは足がなくなるのである，等々。農民はこれまで村人の間の変身のこの解明方法が最も有効だと信じている。

19 世紀末 –20 世紀初めに入るフィールド調査の民族学資料は，暦慣行や儀礼にクマ崇拝とかかわる多くの遺風が残っていることを物語っている。それがもっとも定着しているのはロシア人古参住民（「チャルドン〔シベリア生まれのロシア人[訳者補注]〕」のクリスマスと大斉前週の仮装，それにシベリアの白ロシア人の大斉前週の儀礼においてでもある（図 1，а，б，в）。「クマ」に変装するには，「毛むくじゃら」の姿をし，シューバやトルプ〔毛皮外套[訳者補注]〕を毛の部分を外にして裏返す必要があった（「ヴィヴァラーチバッチ」〔裏返す[訳者補注]〕と「アバラーチヴァッツァ」〔変身する・化ける[訳者補注]〕という語の意味論上の相関関係を比較せよ）。わたしたちの情報提供者である古参住民の話からすると，それは仮装者―「シュウリカン」―のごく普通の，最も普遍的な仮装用衣裳であった（図 2）。わたしたちの知るクマの仮装の情報のうち最も古いものは 19 世紀中頃で，エニセイ管区で記録されている。そこでは子どもや若い男性が同様に仮装していた。「クマ」はクリスマスの夜会のとき歩き回ったが，このときには特別内股で歩き，踊り，娘を「狩った」。つまり彼女らのところに駆け寄って，足を摑んだ，等々[23]。

仮装したクマの一番の課題は人々を笑わせ，「仕事」の報酬を受け取ることであった。多くの学者の著作にそのことが明らかにされているように，笑いは特別庇護すべき呪術力が付与されていた。また仮装者の報酬は，不浄な霊を籠絡し，これに慈悲心を起こさせるのを期待して，家族が身代金を払い自由にしてもらうという寄進を象徴していた。（俗信もそのことを説明していて，それによると仮装者の歓待を拒否することは危険に曝されることになると考えられた）。現在も年輩の村人の間には，クマの仮装者は子供の頃に非常に強い印象を与えられているので，いつの頃かそれを見た様子を今も覚えている者がいる。



図 1　а, б– ノヴォシビルスク州立ロシア・フォークロア民族誌センターにおけるクマ仮装参加クリスマス聖夜の復原 , 1995 年
в– ザバイカル地方ロシア人古参住民子孫（セメイスキー）の大斉前週の仮装

「わたしより少し年上の人らが走り回ってたよ。シューバ〔毛皮外套[訳者補注]〕を裏返しにしてね，クマのように」（ザイコワ A. S.，1912 年生まれ，オルディン地区ヴェルフ – イルメン村，昔からのシベリア地元民）[24]。

「剥製みたいに仮装してね。あのときは着ているものをどんどん裏返しにしてた。4 本足でクマになって家に立ち寄ってたよ…」（シャドリナ T. I.，1912 年生まれ，アルタイ地方ビィスク地区シュビンカ村。先祖はリャザン県からの移住民）[25]。



図 2　クリスマスの仮装―「シュウリカン」
アルタイ鉱山管区ヴェルフ・ブフタルマ小郡 , 1914 年 1 月
A. A. ベロスリュドフ撮影写真 . ロシア民族博物館古文書保管所

ポニトク，ポルシューバ，トゥルウプ〔ポトニクはズボンの上に着る男性用長上着，ポルシューバは多例えば冬作業しやすいような丈の短い毛皮外套，トルプは通常冬用の上着，シューバは冬用毛皮コート[訳者補注]〕，またはシューバを重ね着し，また履物の上に被るチェムバル〔羅紗などでできただぶだぶのズボン[訳者補注]〕を着た姿をした堂々とした作りの冬の衣裳をまとうと，シベリア育ちの人々であってもぎこちないクマの姿を髣髴とさせた。長い袖が手先を隠し，一般的な「クマの」容貌を補っていたことを付け加えよう（シベリア育ちの人々のことを「シベリアのクマ」というヨーロッパの蔑んだ表現はここから出てきたのではないか？）。

旧クズネッツク郡タルスィミン小郡のジェルトノギノ村の古儀式派信者―「クルガン人」―の間では仮装のときにクマの体の一部も用いた。

「シューバを裏返しにして…以前はクマの頭も作りつけたね。いったい誰が思いついたんだか」（シャブルニコワ D. D.，1909 年南沿ウラル地方生まれ。1913 年シベリアの，トグチン地区ジェルトノギノ村へ連れて来られる。古儀式派信者）[26]。

ヴァシュガン川流域のシベリア育ちの人々のもとでは，彼らの隣人の白ロシア人農民にみられるように，クマに仮装した者は大斉前週の野外での大衆行事のとき家々を連れ回された。そのうえ「クマ」は中心的な登場役であることがよくあった。

「シューバを裏返しにしたり，トルプを裏返しにしたり…トルプは以前はもっと大きかったね…頭にゃシューバの小さい総をつけたクマの仮面をつけてね…目は大きくつけられてて…こうやって 4 本足で歩いてさ…クマを綱で引いて回るんさ。おかしかったよ，ほんとに！クマは連れて来られると，ものをくれって唸るんだよ…頭陀袋で少しずつ集めてたね…」（アスタニナ，嫁入り前はスカロバガトワ・マリヤ・リファンチエヴナ，1911 年キシトフカ地区生まれ，シベリア育ち）[27]。

西シベリアの多くの地区の白ロシア人村では古くからの伝統に則って大祖国戦争〔独ソ戦争 1942-45[訳者補注]〕前のほんのつい最近まで，「大斉前週」のときには調教したクマが連れ回されていたが，クマはダンスで様々な突飛な所作をし，勢いよく体を揺らし，回り，頭上越えてとんぼ返りをうったりした。「ミーシェンカ」〔ミーシャちゃん[訳者補注]〕は普遍的な人気者になりつつあり，若者がエンドウ豆を盗む様子とか，百姓女が水汲みに行く様子とか見せていたものだ。身振りによって何を頼まれているのか表現することで，クマが人間の言葉を理解するという印象ができていった。そのような「連れ回し」を目撃した人の記憶はこうである。

「『大斉前週』のときにクマを連れて家々を歩きましたよ。お金とか粉類とか払っていたね…クマが『ミーシェンカ，歩いてごらんよ，百姓女が賦役にいそいそ行くのはどんな様子なんだかねえ？』って頼まれてね。するとクマが左右に体を振りながら少しずつ歩くんだよ。クマに『じゃあさ，賦役から帰る時はどうなんだえ？』と聞くと，クマが『お…お…お…リャフ，リャフ』とだけ答える。そこで皆死ぬほどおかしっくてたまらなかったよ！」（クリンツォワ・プラスコヴィヤ・フョードロヴナ，1915 年生まれ，両親はモギリョフ県チェルニゴフ郡の「モギリョフ出身」，白ロシア人）[28]。ここではクマはおどけ者の機能を果たし，人々を楽しませ，恐れさせてはいなかった。

列挙した資料によってクマ崇拝の遺風をあたかも 3 つの面で見ることができよう。

1. 生けるまた死せる「自然の」クマ―「森の主」―にむすびつく俗信。
2. 一定の状況下で儀礼を介して人間が姿を変える，クマの変身にかかわる諸々の信念

の複雑な一体化。

3. クマの仮装にかかわる暦行事と儀礼の複合。

クマは，狩人の間ばかりでなくその他の住民集団，なによりも農民の間においても，他の森林の住人を背景にして特に際立たせられていた。そこにトーテム崇拝と狩猟儀礼の顕在を見て取ることができる（欺くやりかたでクマを殺害した責任から逃れようとする志向，仕留めたクマの部位を神聖な表徴として利用すること，遠まわしな言い方に訴えること，クマと女性との同棲についての物語，等々）。本題と相俟って興味深いのは V. N. トポロフとヴャチェスラフ・フセヴァロド・イワノフによって，ヴォロス―家畜の神―とクマ―野獣の主―とが同等視されていることである。つまり，異教スラブの神がクマの姿で示されているのである。両者の見解では，その神とこの動物の結びつきはすでに，ヴォロス〔古代スラブ人の家畜神[訳者補注]〕―ヴォロサトィ〔けむくじゃらの[訳者補注]〕―ヴォロハトィ〔毛深い[訳者補注]〕―マフナートィ〔毛に覆われた[訳者補注]〕というように，その名称より出ているという [29]。おそらく，「ヴォルフヴ」〔古代スラブの魔法使い[訳者補注]〕という語もこの神の名前，そして自己の神に似せるために毛皮を外に裏返したシューバ〔毛皮外套[訳者補注]〕を着用する司祭の風俗に由来しているのであろう。

生神女福音祭に向けてのあらゆる種類の経営，狩猟活動の厳格なタブー視はまさにこの日にクマが覚醒するという考え方にむすびついていると推測できる（生神女福音祭前日に行われた白ロシア人のコモエディツア〔文末訳者補注参照〕を思い起こそう）。これまでも村々では生神女福音祭の禁忌を破ったかどで罰せられる形式の教訓話を聞くことができる。それは違反者の女性が神秘的にもカッコウやルサルカ〔水の精[訳者補注]〕に変るという話である [30]。

人間がクマに変身するメカニズムは他の動物や鳥に変身するのと類似する点から考えられた。変身という手段になったのは両親や他の人々の呪い，神の法への違反（たとえば，規定時間外の労働，特に生神女福音祭時の），それにまた人間が人間の国の境界を越えて野獣の国へ行くことができるよすがとなった特別な魔術的手法でもあったかもしれない。したがって人間は多次元の存在として受け入れられ，その変身が意味したものは，わが物理的現実の中でこの存在が自己の別の面であるかのように逆転した，ただこのことだけである。この別の面がクマのように，鳥のように見えるのかもしれない。クマへの変身を伴うこのような変形作用はヨーロッパ北方のロシア人農民のさまざまな観念に認められている [31]。

ある時間に姿を変える，さらにもうひとつの，ただしもっと「表面的な」暦の儀礼を実行する時に農民が用いていた手法が衣服の取替え，仮装であった。

シベリアの代々のロシア人の間で狩猟とこの生業に結びついた俗信，風習および儀礼の発達を促したのは，彼らの出身の特殊性（16–18 世紀には北ロシア移住民が優勢であった），適当な自然環境（森林帯の豊かさ）そして文化的干渉現象の原因となった在地民族との文化的接触であった。19 世紀末 –20 世紀初めの移住民であるシベリアの白ロシア人のもとにおける「クマ伝統」の存在についていえば，彼らはモギリョフ県，ヴィテブスク県，ヴィリノ県の白ロシア人の民族誌から知られる資料と実に正確に一致している。しかしシベリアの白ロシア人は一部の伝統的儀礼を失ってしまっている。たとえばベラルーシで知られているコモエディツアである。

周知のように，伝統的儀礼は民族的世界秩序観のまとまりを模倣する。民族学資料では「星座のクマ」とかかわる宇宙観を跡づけるのは難しい。一方では，狩人だけでなく農民もヴィソジャリィ（大熊座と小熊座）をよく承知していた情報がある。この星座によってわが位置を判断し，それによって昼夜の時間を算定していたが，このことは現代の民族学的事物によって裏づけられている [32]。他方では，冬至のときクマが片腹を下にして寝返るという神話詩的隠喩とのある程度の天文学的類似もみられる。この時期に天体図はあたかも向きを変えるかのようであり，北極星の位置だけが変わらないままになっている。「星がきらきら光り，大熊座灯れば，―勇んで熊狩りに行け！」という俗信も古い神話と合うのである [33]。過去と現在におけるシベリアのロシア人農民と白ロシア人の農民の観念にみられる，クマ崇拝にかかわる興味深いデータとは以上のようなものである。

註

註 1　Токарев С.А. Религиозные верования славянских народов в XIX-началеXX в. М., Л., 1957. 43 頁

註 2　Материалы Забайкальского и Приобского этнографи-ческих отрядов, проводивших исследования в 1986-1997 гг. Личный архив авторов статьи; Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебыне и о животных. Новосибирск, 1993

註 3　Мавродин В. В. Происхождение русского народа. М., 1978. 25 頁

註 4　Даль В.И. Толковый словарь живого вели корусского языка. М., 1989. Т. 2. 311 頁

註 5　Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки ЗСОРГО. Омск, 1903. Кн.30. 77-78 頁

註 6　Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: вол-шебыне и о животных. Новосибирск, 1993. 249 頁

註 7 Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 116-117 頁 ; Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. Новосибирск, 1990. 198-199 頁

註 8　註 5 前掲書 , 77-78 頁

註 9　Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. 48-55 頁

註 10　註 5 前掲書 , 76 頁

註 11　Попова А. М., Виноградов Г.С. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сов. Этнография.　М.; Л., 1936. № 3. 83 頁

註 12　Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губеренского музея. Тобольск, 1916. Вып. 26. 51-52 頁

註 13　註 12 前掲書

註 14　註 5 前掲書 , 77-78 頁

註 15　Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. 41 頁

註 16　Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX-началеXX в.). Новосибирск, 1978. 101 頁

註 17　註 5 前掲書 , 77-78 頁

註 18　註 11 前掲書 , 78-79 頁

註 19　註 11 前掲書 , 78-79 頁

註 20　註 5 前掲書 , 77-78 頁

註 21　註 11 前掲書 , 78-79 頁

註 22　Материалы Приобской этнографической экспедиции, организованной Институтом археологии и этнографии СО РАН, 1993; руководитель Е. Ф. Фурсова.

註 23　註 15 前掲書 , 47 頁

註 24　Материалы этнографической экспедиции, организованной Институтом археологии и этнографии СО РАН, 1992; руководитель Е. Ф. Фурсова. Личный архив Е.Ф. Фурсвой.

註 25　註 24 前掲書

註 26　註 24 前掲書

註 27　註 24 前掲書

註 28　註 24 前掲書

註 29　Топоров В. И., Иванов Вяч. В. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. 57 頁

註 30　Материалы этнографической экспедиции, организованной Институтом археологии и этнографии СО РАН, 1994; руководитель Е. Ф. Фурсова. Личный архив Е. Ф. Фурсвой.

註 31　Байбурин А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкций фактов традиционной культуры. Л., 1990. 13 頁 : Некрылов А. Ф. Медвежь я комедия: некот.орые проблемы и аспекты изучения // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. 191 頁

註 32　Тульцева Л. А. День Спиридона-поворота в аграрном календаре русских крестьян // Материалы международной конференции "Традиционная этническая культура и народные знания". М., 1994. 122-123 頁

註 33　註 32 前掲書 , 123 頁

訳者補注

254 頁，左段落 31 行目文中のコモエディツア（komo-editsa）の コム “kom” は，当初クマを意味し，クマを直接呼称するのを避ける言葉のひとつであった。現在も使われる言い回し「最初のブリニ（ロシア風厚焼きクレープ）はコムに」は，ブリニを作る

ときフライパンにまだ油が馴染まず，最初に焼いたブリニはどうしても油で焦げて黒ずみ見栄えが悪い。それを待ちきれずにいるクマにやれ，つまり”コム”にやれ，というわけである。片やエディツアは食べものを意味するエダ—eda に由来するので，要するに「コムの食べもの」というほどの意味である。そのようなブリニを大斎前の 1 週間に作って食べるところからきている。現在の一般のロシア人でもこの語の由来を知る人は少ないらしい。

ロシア造形芸術におけるクマの形象

A. Yu. マイニチェヴァ
（枡本　哲　訳）

造形芸術は民族の生活のさまざまな側面にかかわって，ジャンル，題材，象徴的意義の相互浸透に特徴づけられる。民族の造形芸術の特徴とは，伝統と一定の象徴的序列への追随である。ロシアの民族芸術ではまだ比較的最近にも古くからの題材やモチーフを見出すことは可能である。題材の多様性から古拙な要素を分別できるが，その一部は研究者がかなり深く掘り下げている。たとえば，民族的な刺繍のモチーフには世界樹をあしらった対称的構図のバリエーション，女性神，対の騎士，鳥がみられる。太陽シンボルや農業シンボルそれに護符が，紡ぎ車の絵や彫刻，建築装飾に見出される。その他の題材は記述されているが大まかで，種々の造形芸術の形態にそれらが存在する事実だけが記録されている。それはとりわけ木や粘土製の民衆的な玩具に入る。粘土製玩具の意味内容の解釈を試みた数少ないもののひとつは，G. D. ドラソフがカルゴポリの塑像芸術について行っている[1]。版画技法で仕上げられた民族的絵画の題材は O. バルディナがいくつか考察している[2]。これに加えて，造形芸術品の太陽シンボルが民族の世界観に重要な意味をもつものとして定義し解釈するなら，いわゆる風俗場面は象徴的意味の点では評価は低い。研究者は普通現代の事物から出発してそれを解釈するからだ。ところが昔ながらの特徴を帯びている造形芸術品とその「現代風に作り変えた」バリエーションのあらゆる違いにもかかわらず，ここにも題材とモチーフがはっきりと型式的に一致することがうかがわれる。

現在の研究は，クマの形象とむすびついた題材的に同列の 17–20 世紀のロシア民族造形芸術作品を取扱っている。以前は然るべき記述や解釈を受けていなかったこれらの題材は，古めかしい雷神崇拝と結びつき，その具現するものがクマ，すなわち「老人」，「森の主」であって，その名前がタブー視され一般に知られている遠まわしな言い方に取って代えられたという点でなによりも興味深い。スラブ人のもとにおいてこの崇拝が存在したことは考古学的発見品によって[3]，そして現在まで残った儀礼領域の諸要素によっても裏づけられる。たとえば，2 月初めロシア人農民は，クマの動作を見守って，冬が長くなるかどうか予想しようとしていたし，また大斉前週〔マースレニツア[訳者補注]〕やクリスマス週間〔スヴャトキ[訳者補注]〕の祝祭で仮装した者がクマの仮面を着けていた。クマが畑の収穫を促進するという考えもしっかり存続し，それゆえ最初の耕作の儀礼ではクマの毛皮をまとった人々が参加した。ロシアには新婚夫婦をクマと呼ぶ風習があった。春分の日，3 月 24 日に，白ロシア人はコモディツア〔ボロネフ・フルソワ論文，文末訳者補注参照〕―クマの覚醒と結びついていた祭り―を祝った。このときには毛皮を表にしたシューバを着た踊りが催され，エンドウ豆の粉で「コミ」〔「コム」の複数形：ボロネフ・フルソワ論文，文末訳者補注参照〕が焼かれた[4]。この祭りと相互に関係するのが 3 月 25 日に行われた古典的なクマ祭りで，コメディア comedia と呼ばれ，現在の喜劇の原型となっていた。

A. ゴランが着手した世界文化の中のクマ崇拝の研究は[5]，一定の儀礼上，意味上の共通性があることによって各民族で各時代においてそれが行われていたことを語っている。この崇拝の古さを証明しているのは，何よりも発見されたネアンデルタール人によるクマの足や頭の儀礼的葬送である。新石器時代の女性像には牝グマの姿をとって女性神が示されているものもある。ギリシア神話の狩りの女神アルテミスもときにクマの姿で登場し，その巫女は牝グマと呼ばれていた。アテネでは婚期に達した娘がクマの仮面を着けて儀式の踊りを踊った。ゲルマンのトルはクマの姿で具現化されることもあった。それに相当するスラブのペルンはメドヴェドク〔クマの毛皮[訳者補注]〕と呼ば

れていた。スラブのヴェレス―ヴォロス，地下世界の最高支配者，「家畜神」，「毛むくじゃらの神」のいくつかの特徴もやはりクマに置かれていた。多くの神話や俗信のデータは，クマが地上の神と相関関係にある動物のひとつであったことを証明している。ヒッタイトの儀式ではクマは樹木の受胎者として登場した。ヨーロッパとアジアの多くの民族ではこの野獣は地獄の悪魔と同一視されていた。いろいろな民族の迷信ではクマは神話上のヘビの特徴をそなえていた。ヘビは賢明な存在で，秘宝の守護者である。その体の各部から作られたものは薬と考えられた。シベリア諸民族のお伽話ではクマがヘビか竜の姿をとっている。クマは「山の人」，「山の神」，「殿様」，「賢い神聖な野獣」，「おじいさん」と呼ばれ，その名前はタブー視されている。各種の神話ではクマはヘビと同様，「輝ける神」または「文化英雄」の敵対者である。多くのロシア民話でクマの姿は，スラブの伝統によって地獄の最高支配者であるカシシェイ〔金持ちで意地悪く痩せて背が高い不死の老人[筆者補注]〕の役割りに入れ替わる。アメリカインディアンではクマは不死の化身である。中国人ではクマはトーテム動物のひとつであった。要するに，クマ崇拝は人類の歴史全体を通して，ムステイェ文化期より 20 世紀に至るまで行われている。クマは地上の神の最古の位格であり，また神の象徴全体でもある。

この敬神の状況と性格を知ることで，とりわけ玩具，ルボーク〔菩提樹板版画[訳者補注]〕，武器装飾，紡ぎ車の模様の題材の特徴を検討すれば，ロシア造形芸術にそれがどう反映されているかを解明する試みが可能となる。クマの形象に関連するこれらの芸術品の系統の多様性全体は以下のように帰着できよう。

―クマ狩り（バリエーションとしては人間とクマとの決闘）
―クマがなんらかの動物を襲う
―牡グマもしくは牝グマの直立する静止した姿
―クマと鍛冶屋（バリエーションとしてはクマと農民）
―「クマの気晴らし」
―クマの象徴的表現
―遊戯の民話劇，民話のイラスト
―クマの自然主義風の挿絵

以下に示されるように，最初の 5 つの題材の系統は神の具現としてのクマの古風なイメージと直接関係し，また後の 3 つは民族芸術の現実的な発達方向を反映している。どのような芸術作品も言うまでもなく生活上の事物に直接関係するが，ただひとつ具体的に目に見える知覚だけは芸術の唯一の基本を形成するものではない，という見解に本稿の筆者は従う。芸術は人間が世界に関与することを表現し，自然の光学的印象に相当する自然の単純な再現とは違う手法に訴える時もある。したがって民衆造形芸術の作品における象徴的意義は，長期間留まりながら，題材とモチーフの継承性の基本を保証しつつ，特別の意味を有している。ロシアの造形芸術作品における象徴性のもつ優越的な意味を指摘したのは V. V. スタソフで，彼は動物と人間の表現には「われわれの偶像の目の前では…現実の生きものを前提とすべきでない」と書いた [6]。民族意識の中に象徴的な記憶が残っているうちは，テーマや題材やモチーフの継承性も残る。古い形象への理解が変形すれば，それと同じほどに芸術作品が新しい内容に満たされていく。

継承性は純粋に便宜的であるかもしれず，あれこれの題材の存続やその再生産，伝統による複製にのみ帰するかもしれない点は注目しておこう。レベルの異なるいろいろな概念が同時並存する，一連の幾多の題材やモチーフが相対的に安定していることに注意してよいだろう。そのような概念は古拙な特徴も相対的に新しい特徴も備えているし，また多くの近似する題材を含んでもいる。研究者が突きとめたように，広義に理解される神話体系または宗教儀礼のテクストの類型は，すなわちどんな形をとってでも定着した行動のように，大変安定していることが多いので，文字による文学作品や口承の伝統やフォーロアなどのように，形式上実にさまざまな資料で再三改造されながらも，何世紀にもわたってその基本的要素が残るほどである [7]。このことから現実を認識する神話学的類型にかかわる造形芸術作品の主要な題材の系統を，類型学的に制約するという説明がでてくる。そのうえ造形芸術作品の形象と現実の存在との，またこれらの形象の出現と発達の源泉として役立った神話上の原型との相関関係の不正確さや間接性に注意すべきである。予想できるいろいろな形

象の相互の関係だけを指摘するのはしばしば可能である。製作者の限りない幻想により題材のまとまりをなんらかの題材の枠内に限定すれば，作者にとってそれが間違いなく魅力的であり望ましいと予想できる。

具体的な題材について語る前に，分布の問題に触れ，クマの形象のテーマ，また製作の主な手法と手段も認められる造形芸術品の生産地域を明らかにする必要がある。ここで検討するクマの形象を用いた最も古いの装飾例は 17 世紀であり，銃砲の細部に代表される。18–19 世紀には民衆的な菩提樹板版画がある。紡ぎ車と同じように玩具は長持ちしないから，19–20 世紀の時期のものであっても，その存続がそれよりも古い時代であることが疑いないもののみを主として考察することになる。

17 世紀は銃砲装飾の見事な例があった。兵器工の仕事はあらゆる点で第一級であった。鍛造の銃身，元込め銃の点火装置や金具の細部は非常に堅牢な良質の金属で製作された。点火装置の細部の加工，銃身や銃床の装飾にロシアの工匠の発明が現れ，ヘビ，竜，海魚，野獣そして神話上の怪物の形が付け加わった。銃砲の主要な生産はモスクワとツーラに集中していた。その当時の武器製作業の工匠の名前では，オシプ･アルフェリエフ，アルテミー・アンドロノフ，ニキフォル・コベリェフ，ティモフェイ・ヴャトキナなどが知られている [8]。

ロシアの菩提樹板版画は，その題材にクマの形象が見出せるものだが，ロシア造形芸術のあまり研究されていない分野のひとつで，多くの提起されるべき問題を含んでいる。版画技法で仕上げられる大衆的な菩提樹板版画は 17 世紀後半にロシアで創作され始めた。版画の創作に従事したのは広い範囲の芸術家であった。それは修道院や後には民間の印刷所の木彫版画家や彫金版画家，「二流」の聖像画家，古儀式派教徒の村やモスクワの手工業都市民であった。菩提樹板版画に好まれた題材とは，動物，花，太陽，月，日常生活場面，騎士，ボヴァ・カロレヴィチ〔ロシアフォークロアの英雄物語，ロシア民衆版画の主人公。中世フランスの騎士ボヴォ・ド・アントンがモデル。16 世紀にイタリア語よりスラブ語訳を経てロシアに入った訳者補注〕，コト・カザンスキー〔17–19 世紀ロシアの版画の最も人気ある猫。一説ではピヨートル一世に似て特徴的な髭と突出した目をもち，全ルーシ皇帝の称号となる訳者補注〕である。19 世紀に菩提樹板版画は町民，商人，小地主，農民の生活にしっかり滲透した。「リストク」〔低俗新聞訳者補注〕は都市の通りで販売され，特別の配達販売人がそれを村々に運んだ [9]。

19–20 世紀初めに北方とロシア中央の多くの地方で粘土製玩具の生産と結びついた産業が拡がった。各地ではそこ独特の塑像や壁画の手法が作り上げられていた。上流婦人，乳母，騎士，鳥獣の表現が在地固有に工夫され独特に解釈された。どの粘土製玩具にも特徴的なのは 12–14 cm と小さいことである。それは土地の粘土で手捏ねし，焼成して鮮やかな顔料―普通は白亜土による―で着色した。塗彩は，円，環，格子，縞といった装飾模様が加えられた。個別の像や構図全体，また小笛も作られた。

ヴャトカ県のディムコヴォ村の玩具は絵の楽しい斑色と鮮明さが特徴であった。その工夫には現実性と幻想とが大胆に結合していた。

オドエヴォ市に隣接するツーラ州フィリモノヴォ村の職人は長々としたプロポーションの玩具を拵えていたが，このことは細部の「なでつけ」なしに，ひとつの粘土塊から像を引き伸ばす必要があったという，土地の粘土の特性と関係があった（図 1）。19 世紀には 100 世帯のうち 75 世帯が陶業に携わっていた [10]。

カルーガの玩具は静的なさまと単純な形に特徴があった（図 2）。それは地元の赤い粘土で作られ，焼成後に白亜土を全面に被せずに植物文様が描かれた。

粘土製玩具生産の数多くの中心のひとつがアルハンゲリスク州カルーガポリエ地区にあった（図 3）。1902 年にこの地方の陶業は 7 つの小郡に知られ，主としてそれに従事したのはパンフィロヴォ小郡においてであって，そこには 51 の焼成炉があり 58 人が働いていた [11]。1930 年代ではドルージニン家の製品が，1950 年代ではバブキナ女工匠の製品が特に有名であった。カルーガポリィエの玩具は典型化された手法で作られ，柔らかい緑色，黄色，暗青色そして薔薇色の顔料で，これに黒色を加えて着色し単純なモチーフを描いていた [12]。



図 1　クマ
フィリモノヴォ村の粘土製玩具
20 世紀初め



図 2　クマ
カルーガの粘土製玩具



図 3　クマ狩り
カルーガポリィエ地区の粘土製玩具

19 世紀ロシアに木製玩具生産の中心地も出来上がった。その中で最大はモスクワ近郊のトロイツェ－セルギエフ町〔パサド[訳者補注]〕であった。日常生活内容，「上流婦人」や「軽騎兵」の玩具以外に，野生鳥獣や家禽家畜が彫られていた。19 世紀初めには才能豊かな動物彫刻家であるリジョーフ工匠一家が出現した。彼らの野獣玩具は生きものの特徴をそなえていた。心が和むようにユーモラスに―その不器用さだとか，のろそうな足取りだとか，賢そうな目をつけた心の優しそうな鼻面―クマを表現していた。

トロイツェ－セルギエフ町から遠からず，ボゴロドスコエ村には木彫玩具生産の別の重要な中心があった。I. E. ザベリンの証言では，早くも 17 世紀に僧院の壁の傍でそれを売っていたとのことである [13]。これらの中心は互いに密接に繋がっていた。ボゴロドスコエでは「下着」を彫り，それを着色するのに町に運ばぶというものであった。ボゴロドスコエの職人は軟質の木―ボダイジュ，ヤマナラシ，ハンノキ―を取り，特製の「ボゴロドスコエ」ナイフと鑿で作業した。「ためらいなく一気に」「目分量で」切ったが，こうすることで大まかさの特徴をもつ作品を作り出すことができたが，彫刻芸術の点では表現豊かで装飾性は大きかった。職人は彫像ばかりでなく，板，棒，ゼンマイ，綱を使った可動式の玩具で，下げものや平衡棒のついたものからなる一体式構成のものも作った。（図 4）。その動きが玩具を生き生きとさせ，人の心をひきつけさせた。入念に，専門の知識をもって職人は，姿，登場物の衣服，動きの状態を伝えた。ボゴロドスコエの職人の一体式の玩具には農民の好きなウマとクマという主人公 2 題が表されることが多い [14]。クマのある題材はあまりにも普遍的であったから，それをこの生業の象徴とみなし始めたほどである。1960 年代にはボゴロドスコエの玩具に新しいテーマと題材が入ってきた。ボゴロドスコエの職人の伝統的主人公であるクマは，オリンピック競技に「参加し」たり，月の裏面を「撮影し」たりなどするようになった。

まとめてみれば，クマの形象と結びついたロシア造形芸術の普遍的な題材のひとつがクマ狩りのテーマであったといえるだろう。それは多くのバリエーションをとってカルーガの粘土製組合せ玩具やロシアの菩提樹板版画に代表される。一見してこの題材は専ら風俗的な性格を帯びている。たとえば，ピヨートル大帝時代の狩猟画にはクマ狩り場面があざやかに描写されている [15]。絵のひとつでは，狩人が膝をついて銃で，木によじ登ったクマを狙っている場面が表現されている。職人の並外れた才能が版画の平面の登場人物と高い立木の構図の配置に現れた。右隅の逃げる牝グマの図には，円を描く動きが囲まれ，野獣が見えない森の奥に急いで隠れようとしているという一定の意味をもつ（図 5）。しかし風俗性の要素も儀礼的性格をもったクマ狩りという題材の継続であった。その特別な有意義性は 15 世紀の銭貨にみられる神話で重要な共通の一連の表現に入るという事実が物語っている。15–16 世紀に流通したトヴェーリの銀貨（図 6）とモスクワの銅貨には，槍を装備し，クマ，ヘビ，悪魔，シリン〔女の顔・胸をした怪鳥[訳者補注]〕を襲う狩人の表現があった [16]。クマ狩りの題材は，神話的構想の中でヘビとクマの形象が同等視されることによってヘビの姿をした怪物との壮絶な闘いの思想へと変形していった。キリスト教の伝統では，ヘビに槍で

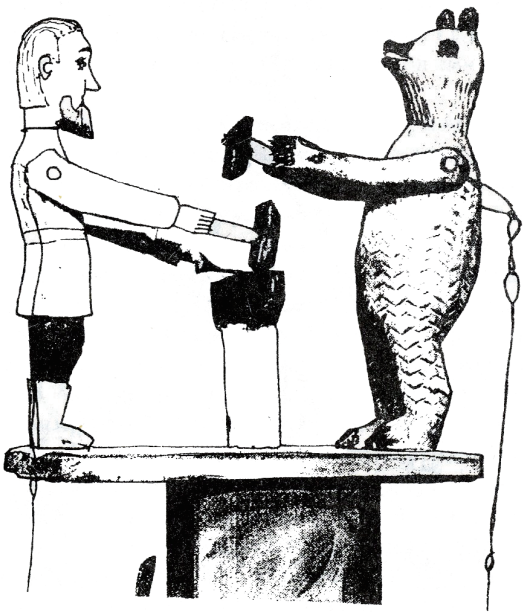


図 4　鍛冶屋とクマ
ボゴロードスコエ村の木製玩具

一撃を加える聖ゲオルギーの聖画に具現化された「ヘビについてのゲオルギーの奇跡」〔キリスト教としてのゲオルギーが異教としてのヘビ（または竜）に打ち勝った伝説。因みに現モスクワの市章はこれを表現[訳者補注]〕の伝説が知られている。シベリアの諸民族によるクマ崇拝は儀礼的にその狩りと結びつくものだが，この題材の類型上特別な意味のもうひとつの裏づけである。

クマ狩りの題材解釈は，神の直接崇拝から，このテーマの具体的日常生活のバリエーションに向って発達して，キリスト教が異教に勝利するテーマだとか，概略的な形では悪の力に対する善の勝利のテーマだとかに変形し，リアリズムの面でも別な風に理解され，自然主義的な詳らかさに被われる。それと相俟って既に 20 世紀に製作された粘土製玩具には，狩りの風俗の細々したことが実際上なくなり，敵対思想に従属する躍動的な構図にその位置を譲った。

この題材に近く位置するのはクマの襲撃またはなんらかの動物―普通はイノシシまたはウシ―とクマの闘争というテーマである（図 7）。この題材に日常生活上の内容だけ，あるいは専ら神話的内容を見るべきではあるまい。粘土製玩具におけるその安定性は，大衆の中で呼ばれていたように，「ウシの敵」であるクマの襲撃という現実の出来事によって支えられていた。しかし神話的に意義



図 5　クマ狩り
菩提樹板版画（ルボーク）



図 6　15 世紀トヴェーリ銀貨　線描

ある象徴―太陽のしるし，植物モチーフ，豊穣の表意文字―による像の装飾性，つまり，家畜動物の姿で超自然力や竜の足を髣髴とさせるクマの 3 本指を具現化している民間信仰の存在から，ここには古くから神話や芸術に登場している神々の競り合いというテーマの名残りを見出すことができる。

豊饒を請合う無事息災の提示者たる土地の神としてクマを捉えるのは，耕作を始めるときのロシア人の諸儀礼にそなわる意味に相当する解釈であるが，この見方はカルゴポリの静的な粘土製玩具に具体的な形で現れている。後ろ足で立ち前足でピロシキの入った皿や鳥また容器を持つクマの像には，男性性器を表現したしるしがあり，太陽のしるしと豊穣のシンボルで彩られている（図 8）。カルゴポリの牝グマはより風俗的なまたはおとぎ話的な構想で処理されている。それは女物の衣服で装った勤勉な人の好い女主人であり，彼女らがアコーディオンを奏で，太い輪形のパンの束，白パンの籠を携え，その肩には彼女らの数多くの子孫が座っている（図 9）。

フィリモノヴォの玩具の作者はクマを，外見上



図 7　クマを襲撃
カルーガポリィエ村粘土製玩具 . 20 世紀初め



図 8　クマ
カルーガポリィエ村粘土製玩具 . 20 世紀初め

クマよりもヘビあるいは竜の特徴をたくさんもつお伽話の存在として現している。その首は強く曲がり，体躯は黄色や赤色の横縞，十字形，植物モチーフがふんだんに描かれている。クマの鼻面は竜を思わせ，前足はあたかも祈りの姿勢のように上に差し上げられるか，または何かの品物を摑んでいる（図 1 を見よ）。これらの像の特徴，クマという現実の祖形にあまりにも似ていないこと，ヘビまたは竜との類似，それらは土地の神，下界の支配者の位格としての存在を知覚する意味論上の一体性を反映している。クマをこのように理解するのに近いのは，鍛冶屋とクマの組合せに帰したボゴロドスコエの木製玩具の彫り手でもある（図 4 を見よ）。地獄の神を鍛冶屋と解釈することは周知のところである。ギリシア神話ではそれ



図 9　雌クマたち
カルーガポリィエ村粘土製玩具 . 20 世紀中頃

はヘーファイストスであり，ローマ神話ではウルカヌスであった。神話では神聖な鍛冶屋は建設者，音楽家，医師，そして決まって魔法使いとして登場していた。多くの民族の文化では現実の鍛冶屋にも特別な接し方がなされていた。つまり、鍛冶屋が忌諱されていた、と魔法使いはみなしていたのである。そもそも鍛冶屋とクマは地下世界の神話的存在の同じような意味をもつ 2 つの形象である。したがって組合せの中にこのような題材が出現するのも偶然ではないのである。

「クマあそび」と便宜的に呼ばれる題材は非常に興味深くまた複雑である。それは調教されたクマを連れ歩く人が演技するさまざまなバリエーションの表現を示し，鮮やかに表現された風俗的性格を帯びている。これらの題材が存在することは木製玩具の組合せ，菩提樹板版画の表現，紡ぎ車に認められる。19–20 世紀初めにクマを連れ歩く人々は定期市や野外行事になくてはならぬ常連だった。この遊びはひろく行われていた。ニジェゴーロド県セルガチ小郡とワシーリエフカ小郡の住民，ヤロスラフの人々，ウラジミルの人々，コストロマの人々がクマを連れ歩いた。セルガチの「クマ使い」はモスクワ, スモレンスク, カルーガ, ベラロシア，ウクライナに行き来し，ポーランド，ラトビア，モルダビアに立ち寄った [17]。とはい

えモルダビア人のクマ使いもずいぶんと旅をし，その稼業は世襲され，この仕事を 300 年にわたって代々受け継いだ家族もあった。クマを連れた人の話によると，このような家の子供はまだいとけない頃から子グマや大人のクマと一緒に働きながら，お笑いの術を学んだという [18]。

19 世紀末の作家は「クマあそび」について素晴らしい記述を残している。それについて D. A. ロヴィンスキーはこう書いている。「…クマ使いが太鼓を並べ，男の子がヤギに扮し，つまり頭に嚢を被った。それを通して上からヤギの頭と角をつけた棒が突き刺されている。この頭に木の舌が作られていて，そのパタパタする音で恐ろしいざわめきが生じる。クマ使いは太鼓を連打し始め，クマの鎖を引っ張ると，ヤギはミハイロ・イワニチの周りでトレパーク〔強い足拍子を伴う急テンポのロシア民族舞踊[訳者補注]〕を踊って稼ぎ，その木の舌で突っついてじらし，ミハイロ・イワニチのほうはかっとなって唸り，全身を伸ばしてクマ使いの周りを後ろ足で立って回る。それはつまり，踊っているのである。このようなのろまな踊りの後クマ使いは彼の両手に帽子を渡す。するとミハイロ・イワニチは帽子を持って観客の皆様方を巡る。観客はそこに半カペイカ銭やカペイカ銭を投げ入れる…クマ使いはミーシャの鎖をゆるめ，『やいこら，ミーシャ，今しばらく闘おうぜ』と声かけ，クマの脇の下を摑み，そして格闘が始まる。それが必ずしも無事終わるとは限らない…そしてこの際骨折もせず横っ腹打ちのめされただけで逃げ切ったらまだ良いほうだ」[19]。

この描写からクマ使いの助手は「カザー」〔原義：ヤギ[訳者補注]〕または別のデータでは「コーズィリ」〔しゃれ者[訳者補注]〕という名であったことが分る。それゆえ 19 世紀の菩提樹板版画の一部は踊る動物―クマとヤギ―を描いているのであろう。

この遊びは 17 世紀にもあったが，当時スカマロフ〔旅芸人[訳者補注]〕は迫害を受けていた。皇帝アレクセイ・ミハイロヴィチの勅命のひとつ（1649 年）では，「架空のお伽話を語り，無駄口によっても滑稽譚によっても冒涜によっても己が魂を害する」者を明らかにし，処罰せよと軍政官に命令が下された。府主教ロストフスキーおよびヤロスラヴ・イオナは 1659 年にウスチュグ郡およびウソリー郡，それにソリ－ヴィチェグダにおいても以下の法律を施行した。「スカマロフとクマ使いは全くいなくなるように，グースリ〔ロシア古来の竪琴。膝の上に置き両手で爪弾く[訳者補注]〕もドームラ〔マンドリンに似た 3・4 弦のロシア民族楽器[訳者補注]〕もスールナ〔ロシア古代の吹奏楽器；オーボエの一種[訳者補注]〕もバグパイプも，ありとあらゆる悪魔の演奏も演じなきよう，悪魔の歌を歌うことなきよう，世間の人々を誘惑せぬよう…」[20]。

しかしその時期にはクマ遊びの普及範囲は殊のほか広かった。というのも同じ 1649 年にヴェルホトゥリエ軍政官はイルビト町に送った命令書にこう書いていたからである。「…シベリアではトボリスクその他のシベリア諸都市および郡で人々の中に…悪魔芝居，からかい，ありとあらゆる悪魔芝居をやるスカマロフ〔旅芸人[訳者補注]〕稼業が増え…クマをつれ回し犬と一緒に踊らせている」[21]。また古儀式派思想の表明者であった長司祭アッヴァクムはその「伝記」の中でニジネゴロド県マカリエヴォ郡ロパチツィ村でクマ使いと出会ったことについてこう書き，怒気を含んで彼らを非難している。「タンバリンとドームラをもった踊るクマがわが村にやって来たが，この罪深いわたくしがキリストの御名により妬みつつも，彼らを追放した。わたしは一人だったが，彼らは大勢だった。ウハリ〔仮面[訳者補注]〕もタンバリンも壊し，2 頭の大きいクマを奪い上げた。一方は撲殺したが再度生き返り，他方は野に放った」[22]。

どうやら 19 世紀の頃まったく害の加えないものとなった行為が，17 世紀にはばちあたりな，キリスト教の教義に反し異教の意味をもったものとして解釈されていたようである。おそらくそんな行為は異教の祭儀の反映であったらしい。B. A. ルィバコフは，異教とキリスト教の敵対をルーシによるキリスト教受容の時点から書く中で，都市の街路や広場で民衆的祝祭を避けるよう勧めた 14 世紀の教会の説教に言及している。「これこそ邪悪なおぞましい事態だ。踊り，タンバリン，笛，グースリ，ピスコヴェ〔竪琴[訳者補注]〕，下品な遊戯を，ルーサルカを祝しているのだ。他の者がルーサルカを祝い，ふざけて，異教の偶像崇拝の遊戯をやっている。そんな時間にはもう家にいることだ！」。この著者は 1220 年「聖ニフォントのルサーリについての言葉」について述べている [23]。その中には聖ニフォント教会周辺の町の広場で長

老の指揮する 12 人のルーサルカを祝う人々に出会ったが，その背後には群衆が従っていた様子が描かれている。ニフォントは愚痴をこぼし，「悪魔の遊戯を止めるよう皆に懇願した。それは狡猾な悪魔に，つまりルーサルカを祝う者やスカマロフどもに持っているもの（金銭）が与えられるからである。」スカマロフがより古い時期の異教の祝祭にも加わっていることは疑いないが，ただ彼らがクマを連れていたかどうか，不明のままである。17 世紀にはクマを連れたスカマロフがありふれた現象ではあったけれども。

興味深い類型学的な一致は他の民族の文化にも見出される。B. C. 1 千年紀初めの中国の伝統は人間の非常に古い時代の神話的意識のこのような共通性を示している。直接の民族移住あるいは文化的借用の結果ではないにしろ，以下に検討する風習は，W. エーベルハルトの報告するところでは，それが内陸アジアに発祥する限り，中国の伝統にもスラブの伝統にも関係があったかもしれない。これはありえないことではない[24]。新年の時期に合わせた大農祭についてであるが，そのとき動物暦にあたる野獣の衣裳をまとった 12 名からなる行列が，着衣してクマの姿になり，四つ目の黄金の仮面を被った呪術師の長老の庇護の下街中を通って行進した。行列の統率者の形象―行進を形づくり，ヨーロッパ文化の黄道帯の各部分に似る太陽の軌道上の「家々」を司る者とされていたクマ―が注目される。古代ルーシのクラード〔隠匿物[訳者補注]〕の考古学的発見は中国の行列の四つ目クマに類似する物的資料を若干もたらしている。もちろん，一定の呪詛的護符の象徴の範囲に収まりきれない古代ルーシの装飾品の図像を解釈するのは実に難しい。しかしながら国立ロシア博物館に現在保管されている 12 世紀の腕環の鋳造仮面（図 10）には，これをクマの仮面を着けた人面（司祭？スカマロフ〔旅芸人[訳者補注]〕？）の表現とみなすことができる一連の特徴がある[25]。それを示すのが 2 列の目，円い形にした耳，毛を模倣する額上に配した線である。ただ問題が生じる。腕環に表現されたのは象徴としての表意文字そのものではなく，たとえば，儀式用の衣服をまとった人間を表す「2 次的な」形象なのであろうか？その答えは，12–13 世紀の諸侯大貴族の隠匿物出土の腕環にあるルサーリの集いの表現に含まれている[26]。そこには長袖の上着に楽器などをもった人々の姿が示されている。

異教の祝祭にクマとヤギを伴う一幕が鑑定されることも偶然とは思われない。最新の大斉前週やクリスマス週間にロシア人がクマとヤギに変装するのにも同じ異教の土台がある。中国の新年元旦が 2 月，つまり象徴的に言えば，春にあたり，時間的に東スラブ族の大斉前週にほぼ相当することも注意すべきだろう。クマが人間と家畜に豊穣と庇護をもたらす「下界」の男性神と解釈されていた一方，ヤギの形象には女性神が具現化されていて，これまた大地の豊穣，季節の開花，自然の死滅にかかわっていた。おそらロシア人のクリスマス週間の遊びではヤギはこの神話的形象の論理的連続として登場するのかもしれない。死と再生のモチーフを内容とする遊びの中のヤギの役割り機能が描写されている。行列の中でヤギに従うのは変装者（老婆を連れた老人，漂泊の商人，司祭）であった。「放浪する商人が踊れとヤギを茶化し，自分は婆さん連れた爺さんにヤギを売ってくれろとお願いする。短い取引の後ヤギは売られるが，商人と行くのはいやだと言って，踏ん張って進まない，角で突く，蹄で蹴るのだ。爺さんは腹を立てて，この頑固者を叩く。するとヤギが倒れ，死んだふりをする。爺さんと婆さんは…泣くだけだ。司祭を呼びに遣る。するとヤギは不意にさっと立って，跳躍し，木拵えの歯をぱちんと鳴らす。これで満足したご主人たちはヤギに礼を言ってその口に銭を何枚か入れてあげる」[27]。

ヤギが摑んでいる交差した匙が菩提樹板版画にしつこく踏襲されることに注目しよう（図 11）。



図 10　腕環の仮面
12 世紀　破片



図 11 「クマがヤギと遊びふざける」
菩提樹板版画（ルボーク）

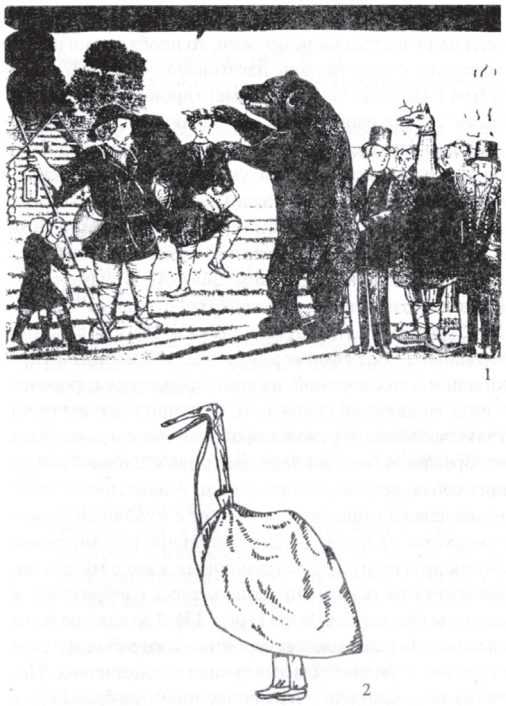


図 12 「クマ遊び」菩提樹板版画（ルボーク）19 世紀中頃
1：図の右の部分に「ヤギ」を着た男の子
2：「クマ祭り」の「ツル」衣裳　マンシ族

確かにこの斜め十字こそ研究者によっては大母神，古い時代の女性神，生命の女性創始者の象徴とみる[28]。

クマとヤギの形象にみられるこれら古い神々の相互影響は多くの祝祭のモチーフであった。既述した腕環にヤギの毛皮でできた楽器のヤギの形のバグパイプをもった楽師像が表現されているのは注目されるが，この楽器にはしばしば角付きのヤギの頭が留められ，それでヤギともいうのである。儀礼具としてのこの楽器の意義は，B. A. ルィバコフが示したように，下界の神の崇拝とかかわる別の儀礼具である竪琴グースリの儀礼で用いられることによっても強調されよう[29]。19 世紀の「クマ遊び」に伴っていた恋愛歌には，クマとヤギの出会いまたは知り合う場面が表現され，それに続いた余興が神への献酒や踊りを伴ってやはり表現されていた。「クマ遊び」に類似してクリスマス週間の儀礼では，ヤギと特別に崇拝される登場人物としておじいさんが活躍し，それをめぐってこれまた歌や踊りを伴ったれっきとした芝居が上演される[30]。お笑いという性格からして「クマ遊び」も既に述べた古典的なコメディーと互いに関係している。

こうして菩提樹板版画と玩具の一部は，クマとヤギが対になって踊るのを表現した多くのバリエーションにおける，おそらく古代の異教の祭礼の儀礼行為の反映であろう。菩提樹板版画も「仮装した」バリエーションにおける「クマ遊び」の場面であった。その頃クマ使い，クマそれにヤギの衣裳をまとった少年が登場人物であった。この後者の仮装した形象はマンシ族の「クマ祭り」の登場者ツルを思わせるが，これも少年の姿を実際は踏襲していることを指摘しておきたい（図 12）。役柄の点では「ツル」は「クマ遊び」における「ヤギ」と同じ機能を果たしている，つまりクマを襲うのである[31]。意味論の点で非常に近く位置するのが，S. V. マクシモフが述べたロシア人のクリスマス週間〔スヴャトキ[訳者補注]〕の遊戯「ガチョウ」でもある。正確には「クマ遊び」の「ヤギ」の衣裳を踏襲するものだが，その「ガチョウ」の衣裳を装ったこの遊戯の参加者は，女性参加者を啄ばむことになっていた。B. A. ルィバコフがこの遊びを古典的な異教の儀礼の変形とみなしたのは正しい[32]。

菩提樹板版画のほか，「クマ遊び」は紡ぎ車に現れ，その成形には大衆絵画が大きく影響していた。1933 年に職人の I. A. マージンが伝統的なゴ

ロデツク壁画で仕上げた紡ぎ車がそれである[33]。

このようにしてロシア造形芸術の作品に刻みつけられた「クマ遊び」の風俗場面は起源的には非常に古い神話観念に結びついていたことが判明した。I. A. ベラウソフが注目しているように[34]，1930 年代，クマ使いは事実上都会からは消え，これらの題材は一部がボゴロドスコエの彫刻職人のもとにのみ残ったものの，造形芸術品作者のもとでも珍しいものとなってしまった。

クマの寓意的表現はロシア諸都市の紋章，武器，紡ぎ車にみられる。紋章ではこれらの表現は象徴でありながら，それでも割合に自然主義的である。象徴としてのクマの形象をどうして用いるのか，その説明は通常，ロシアの都市を取り囲んでいる森林にこの野獣がたくさんいるからなのである。たとえば，1781 年制定されたヴォリスク市の紋章については，「紋章の下部に黄金の野原に横たわるクマがいて，そのような野獣はこの土地に豊富である」と述べられている[35]。1783 年のペルミの紋章のクマの配置の理由は「居住者の気質の野蛮さ」であり，福音書と十字架の理由ではここでは「キリスト教の教法の受け入れを通じた啓蒙」であった[36]。クマはノヴゴロド，ヤロスラヴリ，マロヤロスラヴレツ，それに然るべき県の郡の中心地の紋章に表現されていた。既に述べたセルガチ市の紋章もクマの図像であった。

銃砲のクマの寓意的表現についてはどうかというと，何よりもまずピヨートル 1 世のため 1692 年に製作された大砲を挙げなくてはならない。大砲は豪華に装飾されている。砲身の薬室には有翼の女性像が表現され，砲口の切断面は竜頭で仕上がっている。特に多くの注意が払われるのは点火装置の装飾である。例の装飾要素はこの場合は殊のほか完璧である。撃鉄の打撃口は民話の怪物の図を伝統的手法で仕上げ，支え台は魚尾のつく海獣形に拵えられている。点火装置全体が実質装飾に覆い尽くされている[37]。通常貝殻や四角い飾り板や王冠のつけた仮面の形に仕上げられた方形点火装置の金属製使用面が，この銃砲ではクマの頭の形をとって表されていることに注目しよう。このことは狩猟銃のような銃そのものの解釈によく符合するし，銃床の狩人とイヌ，駆けるイヌ，オオカミ，ウサギ，キツネの図柄を補っている。銃砲装飾の写実的解釈によってこれが菩提樹板版画のクマ狩りの題材に近づくのである。仮面の形に仕上げられたほかの銃の点火装置の使用面を注意深く観察してみると，それらをここで述べたピヨートル 1 世の銃砲のクマの表現に結ぶつけることができる（図 13）。それは皇帝のために製作されたので，職人はおそらく最高の仕上げのために自分の熱意と技量のすべてを用いたのであろう。それゆえ普通銃に施される仮面形の概略的な表現がこの事例では自然主義的特徴を帯びたということもありえるだろう。クマの単純化した表現は 17 世紀のコサック銃にもやはり示されている。



図 13　17 世紀銃砲点火装置の使用面
線描．最後の表現はピヨートル 1 世銃砲の使用面

紡ぎ車ではクマの表現は定型というよりはむしろ例外であるが，それでも存在はする。1883 年のセヴェロドヴィンスクの紡ぎ車の一例がそのようなものである。それはアルハンゲリスク県シェンクルスク郡ボロク町で製作されたものである[38]。紡ぎ車の脚部には円形飾り 5 つが，植物文要素と半円で分割されて配されている。下の円形飾りにはクマ，その上にシカ，次いでラクダ，騎士，談話する 2 人の女性が表現されている。脚部から先端への移行部には鳥が表現され，先端そのものには建築風景の要素を組み入れた多くの図柄が表現されている。これらの表現には神話上意味をもつものもみられ，それが騎士であり鳥でありシカであるが，その組合せは伝統的題材要素を単純にまとめたというニュアンスを帯びている。この場合脚の下層のクマの表現の意味がどれほど神話観念や風俗場面に近づいているのか，それは不明のままである。

既に述べたように，ロシア造形芸術品にはロシアの民話，それにお伽話や遊戯そして自然主義的性格をそなえた野獣の図像も現している題材が広く採用されていた。ディムコヴォ村の粘土玩具は，たとえば「ミーシャとクマ」，「3 匹のクマ」など

の作品のように，民話の立体的図像呈示となることが多い。遊戯題材はボゴロドスコエ村の彫り手の注意の核心にある。職人気質で仕上げられた面白おかしい図像はクマの姿を大変確実に伝えている。野獣の自然主義的な図像も少なくない。そのようなものが見事に仕上げられ，御伽噺的な無意味な型式を取り去った，19 世紀のトロイツェ－セルギエフ町出身の職人の作品「クマ」である。反対にロシアの菩提樹板版画「クマの結婚」は全くもって幻想的である。そこには新郎新婦と客全員―人間として行動するクマ―がいる。

かくして 19–20 世紀のロシア造形芸術ではクマは非常に広汎にさまざまな題材の系統の中に示されている。ときにそれは異教の神としてのクマの神話的イメージに関係し，またときには自然主義的解釈に近づくこともある。古典的な神，豊穣や無事息災をもたらす者，人畜の庇護者としてのクマ崇拝の特徴がロシア造形芸術品に映し出されている。神話的な題材と解釈に関係したクマの表現はどれもいくばくか約束事的であるし，特に飾り立てられている。「クマ狩り」や「クマ遊び」のような題材は古典的な信仰の儀礼的側面を反映している。作者たちは一種独特の思想トランスレーターでありながら，しばしば無意識に伝統に従いつつも，類型学的に制限された題材系列を構成する造形芸術作品の中に，いろいろな概念を生き生きとした象徴的解釈をもって示していた。

伝統を追随することで幾時代もの間，一定のまとまりある題材の選択と保持を可能にしてきた。それで多くの非常に古くからの題材が今日も留められている。あれこれの題材やテーマが現実の中で支えられている間，そしてそれが人々にとって価値があり意義がある間，新しい内容が付け加わりながら存続はする，そしてこのことがゆるぎなさの理由であり土台であることに注目すべきであろう。象徴的解釈から日常生活風俗的バリエーションへの題材の構成部分の移行は，芸術発達の傾向のひとつを反映するが，これに加えて具体的テーマと題材を主として選択することが意味をもってくるのである。造形芸術作品において象徴主義を帯びているのは，様式的に担わされ，意味論的に媒介されたより複雑な形態である。失われていくのは解釈の単義性と魔法・呪法面であり，造形芸術作品のほうは対象の具体的視的反復化の原理に基づいた風俗性の特質を得ていく。このことは近代人の世界に向けてどう知覚し，どう帰属するかという心理的特性をかなり反映している。ただこの近代人というのは，外界を積極的に認識し，作品やその環境において外界を再生産する気を起こさせられたのであるが，これらの作品に呪術的に防禦する機能を付け加える気はないのである。ロシア造形芸術作品の題材の特性を検討してみることで，作品の解釈の多種多様性があるにもかかわらず，クマの形象とむすびついた題材の類型学的安定性を見出すことができた。

註

註 1　Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986.

註 2　Балдина О. Русские народные картинки. М. 1972.

註 3　Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. 157-158 頁

註 4　註 3 前掲書 , 158 頁

註 5　Голан А. Миф и символ. М., 1993. 93-94 頁

註 6　Стасов В. В. Русский народный орнамент. СПб., 1872. 18 頁

註 7　Пятигорский А. М. О некоторых индийско-палеоазиатских культурных параллелях // Краткие сообщения Института народов Азии. [Древней Восток, Индия, Китай, Япония, Таиланд]. М., 1963. № 61. 4 頁

註 8　Гордеев Н. В. Русское огнестрельное оружие и мастера-оружейники // Государственная Оружейная палата Московского Кремля. М., 1954. 3-4 頁

註 9　註 2 前掲書 , 4, 13, 40-42, 191 頁

註 10　Русская игрушка. М., 1987. 42 頁

註 11　Дурасов Г. П. Каргополье: Художественные сокровища. М., 1984. 194 頁

註 12　註 1 前掲書 , 43 頁

註 13　Нефедова О. Резчик // Юный художник. 1984. № 4. 19-21 頁

註 14　Богуславская И.Я. Русское нардное искусство. Л., 1968. 14 頁

註 15　註 2 前掲書 , 82 頁

註 16　Народный театр // Библиотека русского фольклора. М., 1991. Т. 10. Цв. вклейка.

註 17　註 16 前掲書 , 518 頁

註 18　Шереметева М. Е. Вожаки медведей в Калуге // Сб. Калужск. гос. музея. Калуга, 1930. Вып.1. 61-64 頁

註 19　註 16 前揭書 , 404 頁

註 20　註 16 前揭書 , 40 頁

註 21　Люцидарская А.А. Старожилы Сибири: Историко-этнографические очерки. XVII-начало XVIII в. Новосибирск, 1992. 168 頁

註 22　註 16 前揭書 , 493 頁

註 23　註 3 前揭書 , 687 頁

註 24　Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. 20-21 頁

註 25　Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство -начало XIII веков. Л., 1971. 24 頁

註 26　註 3 前揭書 , 721 頁

註 27　Игры: энциклопед. сб. Челябинск, 1995. 38 頁

註 28　註 5 前揭書 , 309 頁

註 29　註 3 前揭書 , 270-273 頁

註 30　Иванов Вяч. Вс. Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. 187 頁

註 31　Заллаткин М.А. Хранит тайга языческие тайны // Атеистические чтения. М., 1988. 227 頁

註 32　註 3 前揭書 , 666 頁

註 33　Тарановская Н.В., Мальцев Н.В. Русские прялки. Л., 1970. 16 頁

註 34　註 16 前揭書 , 496 頁

註 35　Города России: Энциклопедия. М., 1994. 91 頁

註 36　註 35 前揭書 , 347 頁

註 37　註 8 前揭書 , 55 頁

註 38　註 33 前揭書 , 70 頁

結　語

「シベリアの民族学」シリーズの続編である共著のこの新しい論集は，シベリア地域の一種独特の象徴となったクマの形象をテーマとしている。

この論集の思想内容を決定しているのは，社会と自然の相互関係の問題である。この場合自然環境は文化史的活動の前提条件としてだけでなく，活動の作戦計画や実体としても考察されている。1970 年代の民族学調査研究がもたらしたテーマ*を発展させることで，筆者らはシベリアと北極圏の伝統的社会にみられる人間と自然のかかわりを規定するパートナーとの対話という戦略をめざしている。自然界の動植物群を代表する中でクマは伝統的に特別の位置を占め，非常に古い時代から人間のパートナーや祖先や庇護者として受け入れられてきた。

この森の巨人を敬うことは普遍的性格を帯びていた。古典的な世界図の中でクマが占めていた例外的な位置，これをもって研究者は狩猟儀礼とは違った宗教の特殊形態，すなわちクマ崇拝について語ることができたのである（S. A. トカレフ）。この崇拝を強調する方法論上討論を要する諸問題はさて措くとしても，クマという形象が，狩猟技術の基礎に基づいて発生した，ユーラシアと新大陸の諸々の文化の中に鮮明に表出したことは認めざるを得ない。この共著は，ウラルより極東に跨る広大なシベリア地域の考古学と民族学の研究者を統合した試みである。

シベリアとユーラシア全土の完新世に，人間とクマの互いの関係がどうであったかという試論を概観する章をもって本書の開扉となる（P. A. コーシンツェフ）。新石器時代から中世に及ぶ時間の懸隔において古動物学データにより両者が接触した結果がそこに追及される。考古学の出土品より確認できるのは，北アジアでのクマが，狩猟対象としては本質的な意義を一度とて（非常に稀な場合を除き）もったことはなかったことであるが，それにしても神話観念や宗教儀式では重要な役割りを演じていた。この真偽判定を裏づけるのが，ウラル，シベリア，極東の諸地域にみられるクマ崇拝の初期の段階を扱った主要な数章である。芸術的な造形品と岩画という独特の事例も挙げて，旧石器時代から鉄器時代に至る幅広い事実資料で，この茫漠たる空間に交替相次いだ諸民族のクマの形象がいかに生成し変形していったかその諸段階を筆者らは追跡している（V. N. シロコフ，D. V. チェレミシン）。

ユーラシアにクマ崇拝が存在した古い証拠のひとつとなるのは，沿海地方出土の石製ミニチュア造型品である。シベリアの考古学研究者が発見し，上部旧石器時代の年代を与えたアジア沿海の「クマ形護符」は，北アメリカ大陸の古インディアン時代と民族誌にみられる伝統に納得できる類例がある。このことは太平洋地帯での非常に古い時代の接触の存在を確認するものであるとともに，狩猟儀礼に関連する様々な考え方が広く行われまた定着していたことを物語っている（A. V. タバリョフ）。

考古学に関する章として中心になるのは西シベリアのテーマである。そこではウゴル諸民族とサモエード諸民族の文化起源の問題と結びついた，クマ崇拝とクマ祭りの成立問題が際立っている（V. I. マロージン，M. A. チェミャーキナ，I. V. アクチャブリスカヤ，N. V. フョドロヴァ，T. N. トロイツカヤ）。筆者らによってまとめられた資料は何世紀にもわたって形成したウゴルとサモエードの伝統の多要素的性格を裏づけている。その際総合的なアプローチのおかげで考古学上の多くの人為的遺物が文化的―神話儀礼的―文脈を，また民族学的事物が歴史的深みを得ている。考古学的研究によって，シベリア原住民族にあれこれの形をとって知られていたクマ祭りという現象の初期の発展段階が跡づけられている。

通時的分析と共時的分析とを合わせて本書の独創性があきらかになる。考古学的データはクマ崇拝を特徴づけ，上部旧石器時代から中世後期に至るユーラシアの様々な民族集団に拡がっていった思想と形象の発生系統を示している。それに大きな意味があるのは，現代のクマ崇拝の慣行が多くの点で退化しているからである。この崇拝の多く

＊ Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.(Вторая половина XIX–начало XXв.). Л.: Наука, 1976. を参照

の要素が復原というレベルで再現されている。

分析的に復原する方法は，エヴェンク族のフォークロアと宗教儀礼の慣行にみられるクマ崇拝をテーマとした章の内容があきらかにしている（M. G. トゥロフ）。そこではプロト・ツングース共通性から現代のエヴェンク族に至る民族起源と民族史の諸段階が，居住環境の開発形態と相互に関係づけられている。宇宙の狩猟という創造説神話はきわめて古拙なものと認められ，その登場役のひとつがクマなのである。非常に古い段階に狩猟集団が自然環境へ適応した結果が，考えられているように，「最初の移住者たるクマ」（中界の土地の最初の居住者）の崇拝であった。結集した民族が成立すると，原初的観念が神話上の始祖であるクマ祖先という古典的崇拝へ変形していった。この過程に生命の庇護者たる上界の土地の主という観念が結びついたかもしれない。エヴェンク族をテーマとした章で提起された復原の仮説にもかかわらず，似たような事例はシベリア原住民族の大半に知られていた。クマ崇拝は細部にいろいろとバリエーションがあるけれども，人間とこの野獣の血縁関係が多様な形態をとるという普遍的な考え方を組み入れていた。つまり，「タイガの主」が自然界動植物群全体の代表として，上・中・下界の間の仲介者として受容されていたという考え方である。

クマとむすびつく各種の信仰や宗教儀礼の多様性は，シベリアのテュルク－モンゴル，ウゴル，サモエードの諸民族にかんする章で示されている。それらの章ではオリジナルなフィールド調査資料（民族学，フォークロア，言語学の資料）が導入され，各種題材，テーマ，文化的事物がそこに挙げられている。しかしどの章もひとつの構想によってまとめあげられている。それにしたがえば，神話上のクマの形象は，地上のクマやそれと相互関係にある現実世界の慣習についてのありふれた知識と切り離せない。(N. A. アレクセーエフ，A. A. バドマエフ，V. Ya. ブタナエフ，V. M. クレムジン，A. A. リュツィダルスカヤ)。

ロシア（シベリア）造形芸術と宗教儀礼の伝統にみられるクマの形象をテーマとした数章が本論集に独創性を添えていることは疑いない（A. Yu. マイニチェヴァ, F. F. ボロネフ, E. F. フルソヴァ）。対比上スラブ文化と原住民文化へ立ち入ることができたので，太古からユーラシアの諸地域に出来上がったクマ観念の普遍性と古さが裏づけられている。総合的アプローチは本論集で終始一貫して実現されているが，それによって発生的にクマとむすびつく幅広い文化的複合がシベリア学で再現されたのは初めてことであろう。

編集者：歴史学博士 I. N. ゲムーエフ，歴史学博士 N. A. アレクセーエフ，歴史学修士 I. V. アクチャブリスカヤ

◇◇◇

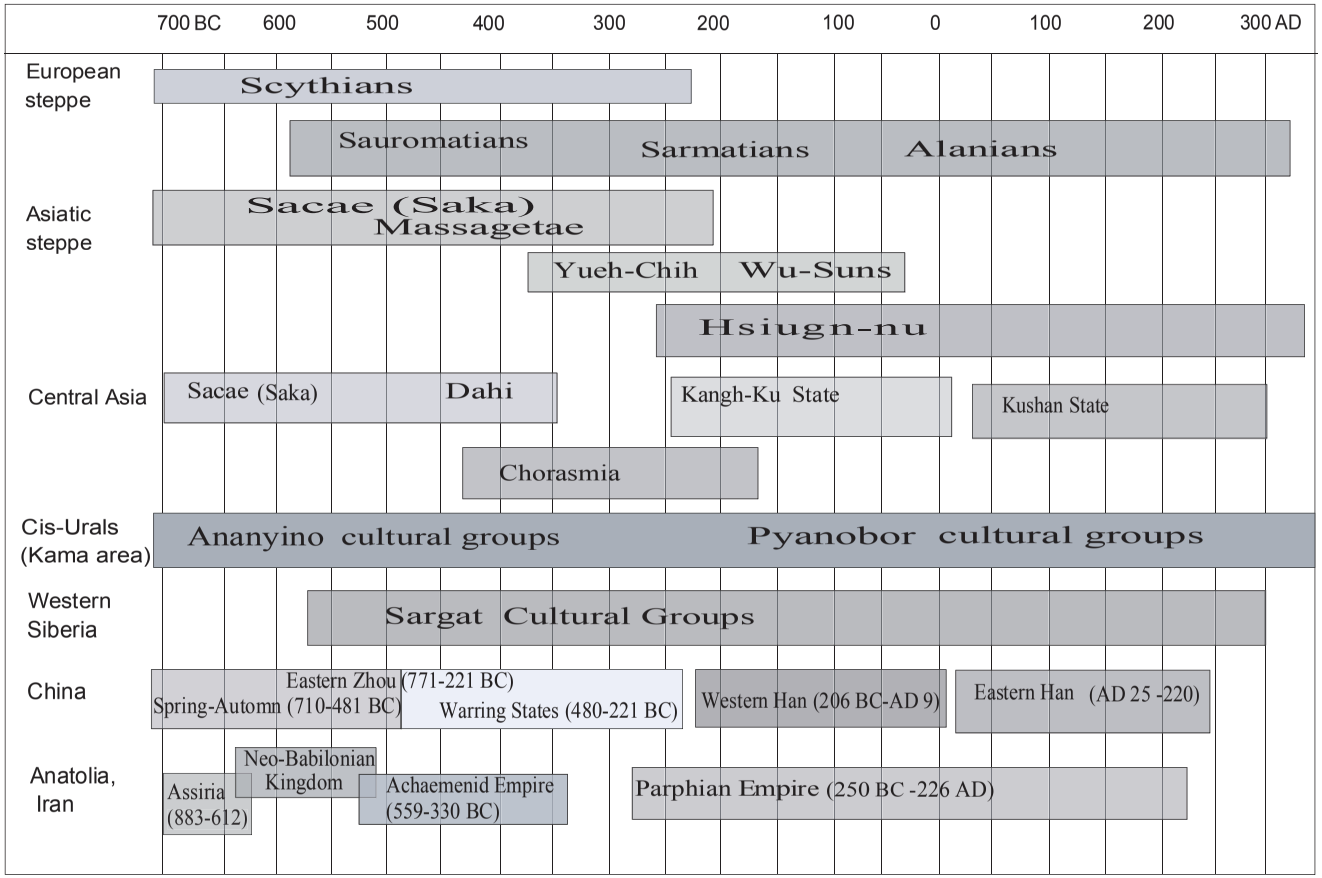
訳者付図

本書の理解を理解を助けるため，ロシア西部を中心とする地域の青銅器時代ならびに鉄器時代の編年表を以下に掲げる。

出典：Ludmila Koryakova and Andrej Vladimirovich Epimakhov (2007) *The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron ages.* Cambridge University Press, XXiii, 383P., (Cambridge world archaeology).［ケンブリッジ大学出版局から掲載許可を得ている］

Periods	Dates (BC)	Volga	Cis-Urals			Trans-Urals			Western Siberia	Northern Kasakhstan
			Steppe	Forest-steppe	Forest	Steppe	Forest-steppe	Forest		
Early	3200	Yamnaya				Tersek	Surtandy			Botai
	3100		Yamnaya	Early	Eneolithic	|	|	Early		|
	3000			Bronze	cultures	| ?	|	Bronze		|
	2900	Catacombnaya		Age	Garinskaya	| |	|	Age		|
Middle	2800		|	cultures	groups	| |	|	cultures		|
	2700	Poltavka	|			Yamnaya	|			|
	2600	|	|		|	Poltavka?	|	|	Cultures of the	|
	2500	|	|		|		|	|	combed-holed ceramic	|
	2400	|	|				?			?
	2300	|	?			| |				
	2200	?				? |			Krotovo	
	2100			Abashevo		?				
	2000	Potapovka	Sintashta	|	Balanovo	Sintashta		Tashkovo	Tashkovo	Krotovo-Elunino
	1900	Pokrovsk	Petrovka			Petrovka				
Late	1800	|	Alakul	Srubnaya		Alakul	Petrovka			Petrovka
	1700	Srubnaya	Srubnaya	Alakul		Fyodorovo	Alakul		Alakul	Alakul
	1600	|	Fyodorovo				Fyodorovo	Cherkaskul		Fyodorovo
	1500	|	|			Sargary		|	Andronovo-Like	
	1400	|	|	Mezhovka	Kurmantau	|	Cherkaskul	|	Cultural Horizon	Sargary
Final	1300	|	Sargary	|	Erzovka	|	Mezhovka	Mezhovka		Dandybai
	1200		|	|	groups	|	|	|	Irmen	Dongal
	1100	Nur-type	|		Mezhovka		|	Berezki	|	|
	1000				|		|	|	|	|
	900				|			|		

付図１　ウラルとその周辺域の青銅器時代編年（TABLE 0.4. *Chronology of the Bronze Age*）



付図２　ウラルとその周辺域の鉄器時代編年（TABLE 0.5. *Chronology of the Iron Age*）