



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「旧」古儀式派農村はソ連時代にどう語られたか : ザバイカル地方・セメイスキーに関する1960~1970年代の記述の特徴
Author(s)	伊賀上, 菜穂
Description	ISBN: 9784938637491
Relation	共産圏の日常世界. 望月哲男編
Citation	スラブ・ユーラシア研究報告集, 1, 111-129
Issue Date	2008-12
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/47677
Type	departmental bulletin paper
File Information	SEP1_010.pdf



「旧」古儀式派農村はソ連時代にどう語られたか

—— ザバイカル地方・セメイスキーに関する 1960～1970 年代の記述の特徴 ——

伊賀上 菜 穂

はじめに

ソヴィエト連邦は科学的無神論を国是とし、その存在期間の大部分にわたって程度の差はあれ反宗教政策を実施してきた。そのため、ソ連国内にあった信仰集団やその関係者は、「ソヴィエト国民」としての自らの位置づけと「宗教」という対立項のあいだで、様々な葛藤を体験することになった。

ロシア人（民族）⁽¹⁾の信仰集団のうち、その宗教的信念の強さで知られた宗派の1つに、ロシア正教の一派である古儀式派（старообрядчество）、別名、旧教派（староверство）がある。この派の信徒は17世紀中葉にロシア正教会で実施された典礼改革を拒んだため、帝政時代には政府や主流派教会（ニコン派）から「分離派教徒」（раскольник）と呼ばれ、迫害を受けてきた。

ソ連時代に実施された反宗教政策は、古儀式派教徒にも大きな影響を与えた。古儀式派共同体のなかには1930年代の粛清やメンバーの信仰離脱によって完全に散逸したものもあれば、信仰を堅持する者たちが集まって新たな集落を形成する場合もあった²⁾。一方、ザバイカル地方（現ブリヤート共和国、ザバイカル辺区）⁽³⁾のように、多数の古儀式派教徒が集約して居住していた地域では、ロシア革命前の古儀式派村の領域が維持されて、そのなかで脱信仰者と信仰者が隣接して暮らしていくことになった。これらの村は信仰共同体でも脱信仰化した村でもない、まさに「旧」古儀式派村として、常に境界的な状況に置かれてきたといえる。

ソ連崩壊後は古儀式派教徒の歴史や文化への再評価も進み、1930～1950年代にかけて古儀式派教徒が被った迫害も、次々と明らかになっている。一方で、ソ連社会が比較的安定していた1960年代以降に古儀式派教徒やその子孫たちが置かれていた状況については、まだ近い過去であるために十分な省察が行われていない。本稿ではザバイカル地

1 本稿では集団名称に原則として「人」をつけないが、「ロシア人」と「ブリヤート人」は地名との混同を避けるためにその例外とした。

2 このようなケースは、19世紀後半からロシア領となったロシア極東南部でも観察される。同地域の古儀式派共同体の変遷については、以下を参照。Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем востоке России. М., 2000；阪本秀昭、伊賀上菜穂『旧「満州」ロシア人村の人々：ロマノフカ村の古儀式派教徒』東洋書店、2007年。

3 ザバイカル地方とはバイカル湖の南東地域を指す名称で、ほぼ、帝政時代のザバイカル州にあたる。なおザバイカル辺区は、2008年3月にチタ州とアガ・ブリヤート自治管区の合併によって生まれた行政区である。

方の古儀式派教徒およびその子孫「セメイスキー」(семейский)⁽⁴⁾を対象に、1960～1970年代に刊行された記述を分析することで、ソ連時代後半期に彼らがどのように表象されてきたかを考察する。

1. 現在の語りとソ連時代の記述

セメイスキーの祖先は、18世紀中葉にヨーロッパ地域からザバイカル地方に強制移住させられた人々である。17世紀の教会改革後、彼らは信仰の自由を求めてロシア領から当時のポーランド領(現在のロシア、ベラルーシ国境付近)へと逃亡したが、後にロシア帝国軍に捕らえられて農業開発の目的で南シベリアへ送られた。ザバイカル地方へ到着した古儀式派教徒の数には諸説あるが、最近の研究では5000人未満だったと考えられている⁽⁵⁾。セメイスキーという名称の由来もいまだに明らかではないものの、一般には、囚人のように一人ではなく家族(セミヤ)で移住してきたからだと言われている。

セメイスキーはザバイカル地方へ入植した最初のロシア人集団ではない。彼らは初期移住者である主流派正教徒「シビリャク」(シベリア人の意味)や先住民族であるブリヤート人と隣接した土地に居住し、主に農耕を行いながら人口を徐々に増やしていった⁽⁶⁾。現在ブリヤート共和国およびザバイカル辺区(旧チタ州)に住むセメイスキーは、10万人以上になると言われている。ただしソ連時代以降のセメイスキーは必ずしも古儀式派教徒ではなく、また非セメイスキーとの結婚も一般化したため、セメイスキーと非セメイスキーの境界は以前のように明確ではない⁽⁷⁾。

筆者は近年、ブリヤート共和国のセメイスキーについて調査を続けるなかで⁽⁸⁾、セメイス

4 本稿における民族名称や集団名称の表記は、原則としてロシア語男性単数形とする。ただし慣例的な日本語の呼称がある場合(コサックなど)は、それに従った。

5 Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. М., 2004. С. 249.

6 ザバイカル地方のロシア人の下位分類については、以下を参照。伊賀上菜穂「ブリヤート共和国ロシア人正教徒の『系譜』と現在：混血、信仰、民族籍」佐々木史郎編『ポスト社会主義圏における民族・地域社会の構造変動に関する人類学的研究』平成13年度～14年度科学研究費補助金研究成果報告書、国立民族学博物館、2003年、173-185頁；同『『洗礼ブリヤート』から『ロシア人』へ：ブリヤート共和国一村落に見る帝政末期正教化政策とその結果』『ロシア史研究』第76号、2005年、118-135頁。

7 セメイスキーの歴史と現在については以下を参照。宮崎衣澄「シベリアの古儀式派：アルタイ、ザバイカル地方を中心に」中京大学社会科学研究所ロシア研究部会編『東シベリアの歴史と文化』成文堂、2005年、228-247頁；伊賀上菜穂「体制転換とロシア旧教徒：ブリヤート共和国セメイスキー住民の信仰のゆくえ」『東北アジア研究』第7号、東北大学東北アジア研究センター、2003年、71-91頁；同『『ロシア人』と『旧教徒』の間：ブリヤート共和国セメイスキーの信仰と自己認識の変容』帯谷知可、林忠行編『スラブ・ユーラシア世界における国家とエスニシティ II』JCS Occasional Paper No. 20、国立民族学博物館、2003年、59-65頁；同「過去と現在を結ぶ：ポスト社会主義時代におけるロシア古儀式派教徒のアイデンティティ化」仙葉豊、高岡幸一、細谷行輝編『言語と文化の饗宴』英宝社、2006年、215-230頁。

8 筆者は2001～2004年、および2007年に、延べ6ヶ月間ブリヤート共和国(ウラン・ウデ市、タルバガタイ地区、ムホルシビリ地区、ピチュラ地区、カバンスク地区)に滞在し、調査を行った。2002年の調査は東北開発記念財団からの助成によって、2003～2004年の調査は科学研究費補助

キー住民が自分たちの集団を肯定的に評価するのを聞いてきた。すなわち、セメイスキーが信仰上の理由から飲酒や喫煙をせず、勤勉で健康であったこと、そのため帝政時代から兵士としての優秀さや愛国心の強さで知られていたこと、またソ連時代にはセメイスキー村のホルホーズ（集団農場）は成績がよく、経済危機が続く現在でも、セメイスキーたちはよくがんばっていることなどである。

ソ連時代のホルホーズ生活に対する肯定的な評価は、ソ連時代を知る中高年以上の人々の多くに共通している。このような傾向は全ロシア的なものであり、コズノワはそれを「和解の記憶」と呼んでいる。彼女によれば、このような記憶は1940～1970年代生まれの人々に共有されており、さらに農業集団化の悲惨さを伝える「ソ連農村の悲劇」の記憶とも対になっている⁽⁹⁾。渡邊もまたブリヤート共和国南部農村で聞かれる「よきホルホーズ時代」の語りに注目し、この語りを社会主義メンタリティの継続としてではなく、記憶の現在性という観点から、現在の社会変化への反応として分析したほうがよいと主張している⁽¹⁰⁾。

このような観察はセメイスキー住民の語りにも当てはまる。しかしセメイスキーにとって、ソ連時代の成功を語ることは単なるノスタルジーや変化への戸惑いを表しているだけではない。それはまた、厳しい現実を生きていくための精神的な支えとして、また帝政時代、ソ連時代、現在の継続性を確認する手段として、より積極的な意味を持っていると筆者は考える⁽¹¹⁾。

だがここで、1つの疑問が生じる。帝政時代のセメイスキーの長所を語ることは、信仰の問題に触れることになる。それでは反宗教政策が実施されていたソ連時代には、セメイスキーの過去はどのように語られていたのだろうか。換言すれば、ホルホーズの優秀性をセメイスキー性に求める語りは、いつの時代にどの領域で生まれたものなのだろうか。ソ連時代における公的領域と私的領域における言説の差や相互作用、そして住民間の価値観の違いを考えると⁽¹²⁾、この問いに答えるのは容易なことではない。

金「シベリア民族混住地域における農村ロシア人の社会集団再編と自己認識の変容過程」によって、2007年度の渡航（古儀式派会議への出席）は科学研究費補助金「旧満州農村のロシア人住民：日本人との接触とソ連邦への帰還」（研究代表者・阪本秀昭）によって実現した。

- 9 イリーナ・コズノワ（松井憲明訳）「20世紀ロシア農民の歴史的記憶」『20世紀ロシア農民史』社会評論社、2006年、75頁。
- 10 WATANABE Hibi, “The Triad of Post-Socialism, Post-Colonialism, and Postmodernism?: Fragmentary Memoranda from Southern Siberia,” *Anthropology of East Europe Review* 16, no. 2 (1998), pp. 103-108.
- 11 セメイスキーの語りに見られる過去と現在の継続性（あるいは断絶）の主張については、伊賀上「過去と現在を結ぶ」で論じた。
- 12 公的領域と私的領域における言説の関係については、様々な研究がある。たとえば以下を参照。松井康浩「スターリン体制下の個人と親密圏」『思想』第952号、2003年、6-31頁；高橋沙奈美「『停滞の時代』のソロフキ国立歴史建築博物館・自然公園：失われた修道院をめぐる親密圏・公共圏の語り」『ロシア語ロシア文学研究』2007年、92-99頁。松井や高橋はソ連時代の言説を「親密圏」「公共圏」という概念を用いて分析している。ソ連時代、セメイスキー住民の信仰に対する価値観が一様ではなかったことを考慮すれば、「旧」セメイスキー村を「公共圏」、その一部分（信仰仲間など）を「親密圏」と呼ぶことが可能だろう。しかし本稿では、公認され、刊行された記述を対象とすることで、セメイスキー村よりも高次の、支配的な公共圏のみを分析対象とする。

そこで筆者はこの問題への最初のアプローチとして、観察範囲をソ連時代に刊行された記述に限定し、セメイスキーについて何を書くことが許されていたか、あるいは何を書くべきだったのかを確認する。ソ連時代の論文や公認文学から、イデオロギーの変化や日常生活の反映を解説する方法論は、すでに試みられてきたものである⁽¹³⁾。しかしセメイスキーのような地方集団の表象の問題は、現地関係者には生々しすぎて扱いにくいのか、現時点ではほとんど分析の対象となっていない。

本稿では1960～1970年代にセメイスキー社会の現状を記した文献を主な対象として、その記述内容を分析する。この時代はソ連時代のセメイスキー社会が大きく変化する最終段階であり、なおかつ関連著述も比較的多く発表された時期である。近年セメイスキーに関する文献目録が刊行され⁽¹⁴⁾、新聞記事を含めた文献の把握が容易になった。しかしその大部分は地方出版物であり、現在では入手困難なものも多い。今回は記述分析の最初の試みとして、当該年代の文学作品と学術論文のなかから比較的有名なものを取り上げ、その内容を調査していく。

次章ではまず、帝政時代およびソ連時代に刊行されたセメイスキー関連の文献を、記述の形式（旅行記、学術論文、小説など）、執筆者の属性、主題、および出版地に注目しつつ、その歴史的変遷を概観する。続く第3章ではセメイスキー出身の作家イサイ・カラシニコフが1960年に発表したルポルタージュ風短編小説を分析し、フルシチョフ期の記述の特徴を「過去」の描写に注目しながら明らかにする。最後に、1960～1970年代に発表された学術論文およびモノグラフを対象に、セメイスキーの「過去」に対する評価の変化を確認する。

2. セメイスキーに関する記述

2-1. 帝政時代の記述

帝政時代のザバイカル地方は経済的、学術的に帝国中央から遠く離れた地域であったが、地方当局や主流派正教会から監視されていたセメイスキーには、比較的多くの文書が残されている。またセメイスキーは独特な服装や生活習慣を持っていたために、旅行者や研究者の目に留まりやすく、17世紀にシベリア探検を行ったパラス（P. S. Pallas）の著書、『ロシア帝国各地方の旅』（サンクト・ペテルブルグ、1771-76年）をはじめ、様々な旅行記や手記で言及されている⁽¹⁵⁾。さらに1860年代以降には、ロシアにおいて民族学、人類学研究が興隆するなかで、セメイスキーに関する学術的記述も増大した。

19世紀以降のセメイスキー観の形成に大きな役割を果たしたのは、ザバイカル地方に流刑となったデカブリストたち（ローゼン、ベストウージェフ兄弟など）である。彼らはその

13 たとえば、メアリー・シートン＝ワトソン（奥田央、塩川申明他訳）『文学作品にみるソヴェト人の息吹』（朝日新聞社、1988年）を参照。

14 Рыкзенова О.Ж., Чимбеев Н.Д. сост. Семейские Забайкалья: история и современность. Библиографический указатель. Улан-Удэ, 2004.

15 第2章で取りあげた著者やその文献に関する詳細な情報は以下を参照。Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 23-45; Рыкзенова, Чимбеев. Семейские Забайкалья.

手記や手紙のなかで、セメイスキーたちがポーランドから強制移住させられて半世紀のあいだに、耕地を拓き生活を確立したことを好意的に記し、そこに自由な農民の理想を見ている。

デカブリストのセメイスキー観は、後に H.A. ネクラーフによってさらに理想化された形で呈示されることになった。彼はセルゲイ・ヴォルコンスキーをモデルにしたとも言われる詩「おじいさん」(«Дедушка» 1870年)のなかで、タルバガタイ村(図1 地図参照)のセメイスキーの成功を「神の奇跡」と呼び、健康で「背の高い美しい住民」の「自由と労働」がもたらした豊かさを賞賛している⁽¹⁶⁾。

ネクラーフが描いた「勤勉」「節制」「豊かな農民」「ヨーロッパ的外見⁽¹⁷⁾」というセメイス

キーのイメージは、帝政時代の旅行記や論文でもしばしば繰り返されている。一方で、帝政時代の記述には、セメイスキーの「狂信性」への批判や「長所」への疑問も含まれており、その評価は著者の姿勢を直接的に反映していたことが伺われる。また 1860 年代以降の記述では、セメイスキーのあいだの階層分化や出稼ぎ、副業の増加など、資本主義の影響も強調されるようになった⁽¹⁸⁾。

2-2. ソ連時代初期の学術研究

1917年にロシア革命が起こると、ザバイカル地方は革命勢力とセミヨーノフ軍の内戦、および連合国による軍事干渉の舞台となった。セメイスキー社会もまた、パルチザンとして

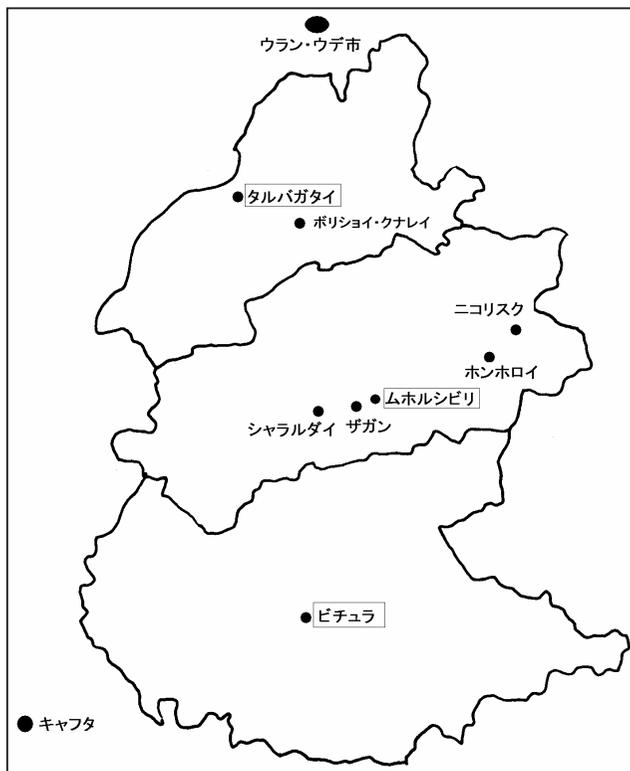


図1：プリヤート共和国南部3地区
(タルバガタイ、ムホルシビリ、ピチュラ地区)

16 ニコライ・ネクラーフ (大原恒一訳) 『赤鼻のマローズ: 叙事詩集』 論創社、1994年、59-60頁。

17 セメイスキーのもとでは、原則として同宗派間の婚姻しか許されなかったため、ロシア・ヨーロッパ地域のロシア人の形質がよく保持された。このことはアジア系民族との混血が進んでいたロシア人主流派正教徒「シビリャク」と比較され、ヨーロッパの嗜好と徴兵制の観点から、しばしば前者に高い評価が与えられた。ザバイカル地方のロシア系住民に対する形質人類学的考察は以下を参照。Талько-Гринцевич Ю.К. К антропологии великороссов. Томск, 1898; Мацюкин П.Г. Метисы Забайкалья. СПб., 1904.

18 Болонев. Народный календарь. С. 37-38.

セミヨーノフ軍やアメリカ・日本軍との戦いに参加する者と、反革命勢力を支持する者とは二分された⁽¹⁹⁾。日本によるシベリア軍事干渉は1922年まで続き、その後ザバイカル地方およびロシア極東地方は、ロシア共和国に編入された。

しかしこの激動の時代にも、セメイスキー研究は数点発表されている。なかでも当時イルクーツク大学教授であった言語学者のA.M. セリシチェフが1920年に刊行したモノグラフ『ザバイカル地方の古儀式派 セメイスキー』（イルクーツク）は、その包括的な内容によって今日でも貴重な史料として知られている。彼は1919年に現ブリヤート共和国内のセメイスキー村でフィールドワークを行い、自らの専門である方言研究に加え、セメイスキーの当時の生活状況や書物の伝統を調査した⁽²⁰⁾。このほか歴史学研究として、A.Д. グリゴリエフが19世紀末後半の農民による冬期の副業、馬車運搬業について（トムスク、1921年）、またB.И. ギルチェンコがセメイスキーによるザバイカル地方移住の問題について（ヴェルフネウジンスク（現ウラン・ウデ）、1922年）、それぞれ論文を発表している。

内戦が終結すると、ソ連各地では住民調査の一貫として大規模な民族学調査が実施された。またこの時期には、住民自身が自らとその地域を把握することを目的とした郷土研究も隆盛した⁽²¹⁾。セメイスキーについてもA.M. ポポヴァによる現状調査や歌、伝説の記録（ヴェルフネウジンスク、1926-1928年；イルクーツク、1926年）、およびB. ヴォスコポニコフによる呪術、迷信に関する記録（ヴェルフネウジンスク、1930年）、そしてA. ドロトフによる科学的無神論に基づいた宗教分野の著書（ヴェルフネウジンスク、1931年）が発表されている。

また当時は、帝政時代の革命的活動家の著作が次々と刊行されたため、デカプリストのベストウージェフ兄弟（ミハイルとニコライ）の手紙（イルクーツク、1929年）や、1869年のネチャエフ事件で逮捕されたИ.Г. プリジジョフ（評論家、歴史家、民族学者）の手記（モスクワ・レニングラード、1934年）など、ザバイカル地方に流刑となった人びとが残したセメイスキー関連資料も、改めて知られるようになった。

しかしその後、1930年代から1950年代まで、セメイスキー研究は停滞する。これはもちろん、1930年代に始まった農業集団化政策や粛清の強化、1940年代の第2次世界大戦とスターリン体制の確立によってソ連社会が疲弊し、学术界全体が停滞傾向にあったためである。この時代のセメイスキーに関する学術的記述は、1950年代前半の『ブリヤート・モンゴル自治共和国史』（ウラン・ウデ、1951、1954年）や、E.A. アシチェプコフによる『東シベリアのロシア民衆建築』（モスクワ、1953年）などに若干見出すことができる程度だ。

フルシチョフ期に入った1950年代末からは、ソ連全体で学術が復興する。1961年にはソ

19 Дологов А. Старообрядчество в Бурятии (Семейские в Забайкалье). Верхнеудинск, 1931. С. 27-29; Болонев Ф.Ф. Семейские: историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992. С. 88-93.

20 Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы: семейские. Иркутск, 1920. このモノグラフについては、坂内徳明「奥バイカル地方の旧教徒に関するあるフィールド・ノート」（『なるうど』ロシア・フォークロア談話会、25号、1992年、49-58頁）にて紹介されている。

21 渡邊日日「文字を学び、知識を積んで、『郷土』を知ろう：ソヴィエト期南シベリアに於ける文化政策としての『文化建設』について」『文化人類学』第69巻、第4号、2005年、497-519頁。

連共産党第22回大会において、「社会科学分野の研究を集中的に発展させねばならない」とする決定が下され、歴史学や民族学研究を充実させるための政治的基盤が整備された⁽²²⁾。またシベリアでは、1957年にノヴォシビルスクにソ連科学アカデミーシベリア部門が創設され、シベリアへの注目と期待が高まっていた。

時を同じくしてセメイスキーに関する研究も、歴史、民族学・フォークロア学のほか、方言学、芸術学の分野で一気に増加した。歴史学ではセメイスキーの移住、入植、農業経営が、ロシア人のシベリア入植史の一部として、しばしば言及されるようになった。また1950年代後半から1960年代前半にかけて、シベリアのロシア人全体に関する形質人類学調査の一貫として、セメイスキーに対する調査と計測が実施されている⁽²³⁾。

民族学の分野では、1959～1961年にソ連の複数の研究所（ノヴォシビルスクの歴史・文献学・哲学研究所、モスクワ、レニングラードの民族学研究所、モスクワのソ連文化省芸術史研究所）によって実施されたザバイカル地方総合調査が果たした役割が大きい。この調査の成果は様々な形で発表されたが⁽²⁴⁾、なかでも1975年にノヴォシビルスクで刊行された『東シベリアロシア住民の生活様式と芸術』の第2部「ザバイカル地方」⁽²⁵⁾は、セメイスキー、ロシア人古参住民（シビリャク）、コサックに関する民族学研究を総括する多彩な論文集となった。なおこの調査に参加した研究者のうちレベジェヴァは、1960年代から1990年代初頭までの長期にわたって、セメイスキーに関連する多くの研究を発表している。

ザバイカル地方の地元研究者もまた、主に1960年代から各分野の研究に従事してきた。フォークロア学の分野では、この地方の重鎮であるエリアソフを中心に、歌謡の収集と刊行が行われてきた⁽²⁶⁾。またポタニナも結婚儀礼研究を中心に、成果を挙げている⁽²⁷⁾。イリイナ（オフリメンコ）は、衣服や家屋の装飾画、道具などの物質文化のほか、現代セメイスキーの家族生活について多くの著作がある⁽²⁸⁾。

ややおくれて1970年代には、モチツキーが科学的無神論に基づいた反宗教色の強いモノ

22 *Очиров Ц.О.* Задачи этнографического изучения народов Бурятии в свете решений XXII съезда КПСС // Этнографический сборник. 1962. Вып. 3. Улан-Удэ. С. 3-9.

23 *Давыдова Г.М.* Антропологические типы русских-старожилов Сибири // Русские старожилы Сибири: историко-антропологический очерк / *Бунак В.В., Золотарева И.М.* отв. ред. М., 1973. С. 69-120.

24 *Лебедева А.А.* Некоторые итоги изучения семьи и семейного быта у русских Забайкалья // Этнографический сборник. Вып. 3. Улан-Удэ, 1962. С. 27-37; *Коган Д.М.* О преодолении религиозных пережитков у старообрядцев // Вопросы истории религии и атеизма. 1964. Вып. 12. М. С. 37-43 и др.

25 Быт и искусство русского населения восточной Сибири. Ч. 2: Забайкалье. Новосибирск, 1975.

26 *Элиасов Л.Е., Яроневский И.З.* сост. Фольклор семейских. Улан-Удэ, 1963; *Элиасов Л.Е.* Народная поэзия семейских. Улан-Удэ, 1969 и др.

27 *Потанина Р.П.* Свадебная поэзия семейских Забайкалья (конец 19 начало 20 века). Улан-Удэ, 1977 и др.

28 *Ильина Г.И.* Об изучении современного быта «семейских» // Этнографический сборник. 1960. Вып. 1. Улан-Удэ. С. 108-123; *Ильина-Охрименко Г.И.* Народное искусство семейских Забайкалья XIX-XX веков: резьба и роспись. Улан-Удэ, 1972 и др.

ノグラフィや論文を残している⁽²⁹⁾。またセメイスキーの出身で、現在セメイスキー研究の第一人者として知られるボロネフも、1960年代末から歴史および民族学分野で多くの論文やモノグラフィを発表してきた⁽³⁰⁾。彼はソ連崩壊後も、新たに公開された文書館史料を使用して、セメイスキーの移住経路や宗派の問題などで新たな発見を続けている⁽³¹⁾。

2-3. ソ連時代のセメイスキー小説

1992年にボロネフは、「集団化や1941～1945年の大祖国戦争、戦後の復興期など、古儀式派教徒の生活のなかで意識および経済的、制度的激変が起こった重要な時期については、その重要性にもかかわらず、いまだに研究がほとんど進んでいない」と書いている⁽³²⁾。この空白を埋めていたのは、フォークロア研究者のエリアソフらが収集した歌謡や世間話、そしてセメイスキー出身作家による諸小説であった。

ソ連時代に活躍したセメイスキー出身作家は何人か知られているが⁽³³⁾、そのなかで特に有名なのは、イリヤ・チェルネフ（本名A. レオノフ、1900-1962年）、エリザル・マリツェフ（1917-2004年）、そしてイサイ・カラシニコフ（1931-1980年）である。このうちマリツェフは主にモスクワで活動してきたが、チェルネフ、そして特にカラシニコフは、その生活や作品内容においてブリヤートヤおよびセメイスキー村との結びつきが強い。両名とも全国的な知名度は高くはなく、その作品もソ連色が強いものの、ブリヤート共和国、特にセメイスキーのあいだでは、今日でも郷土の作家として記憶されている。

ソ連時代最初のセメイスキー小説は、チェルネフが書いた『セメイシチナ：故郷の村の年代記』（1931-1960年）⁽³⁴⁾である。彼はロシア極東のニコラエフスク・ナ・アムーレに生まれたが、鉱山労働者であった父親アンドレイの故郷・ニコリスク村（図1地図参照）を舞台に、セメイスキー3部作を書き上げた。この作品では、19世紀末から1937年までのセメイスキーたちの生き様が描かれている。

29 Мотицкий В.П. Социалистические преобразования и массовый отход русского (семейского) населения Забайкалья от религии (1923-1937 годы) // Этнографический сборник. 1974. Вып. 6. Улан-Удэ. С. 150-162; *Он же*. Старообрядчество Забайкалья: прошлое и настоящее. Улан-Удэ, 1976.

30 Болонев Ф.Ф. Об изменениях в быту и культуре русского (семейского) населения Бурятии // Этнографический сборник. 1969. Вып. 5. Улан-Удэ. С. 24-41; *Он же*. Хозяйственные и бытовые связи семейских с местным и пришлым населением Бурятии в XIX и начале XX века // Этнографический сборник. 1974. Вып. 6. Улан-Удэ. С. 56-66; *Он же*. Народный календарь (前註 15 参照) ; *Он же*. Семейские (前註 19 参照) .

31 Болонев. Старообрядцы (前註 5 参照) и др.

32 Болонев. Семейские. С. 94. このモノグラフィは1985年に初版が出されたのち、1992年に修正、加筆されて再版された。筆者は初版を入手しておらず、両版の相違を確認できていない。

33 ソ連時代後期から活躍を始めたセメイスキー出身作家には、作家のヴィクトル・イヴァノフ、アレクサンドル・エフレモフ、詩人のミハイル・ヴィシニャコフ、劇作家のステパン・ロボゼロフなどがいる。См.: Болонев. Семейские. С. 186; Голубев Е.А. Литература и журналистика // Русские в Бурятии: история и современность. Улан-Удэ, 2002. С. 369.

34 Чернев И. Семейщина: летопись родного села. Улан-Удэ, 1988. この作品が3部作として最初に刊行されたのは1963年、モスクワにおいてである。

イサイ・カラシニコフは、チュルネフが小説の舞台としたニコリスク村からそう遠くない、シャルダイ村の出身である。第2次世界大戦勃発後、12歳のカラシニコフは学業を中断してコルホーズで働き、その後は木材伐採者、大工、旋盤工、新聞記者などの職業を経て、苦難の末に作家への道を見出した。しかし1956年に最初の短編小説を発表したあとは、1963年にモスクワの高等文学コースへ派遣され、1965年にはブリヤーチャ作家同盟理事会の書記長に就任するなど、1980年に死去するまで恵まれた作家生活を送っている。

カラシニコフはチンギス汗の時代を書いた『残酷な世紀』（«Жестокий век» 1978年）で、今日でも一定の評価を得ているが、それ以外の長編小説は全てセメイスキー農村を舞台としたものである。彼は長編1作目の『最後の逸脱』（«Последнее отступление» 1961年）で1918～1920年の内戦時代を描いたあと、『シダの花』（«Разрыв-трава» 1970年）と『平坦ならざる道を・・・』（«Не поле перейти...» 1980年）で1950年代までのセメイスキー社会を描写した。このうち1930年代の農業集団化から第2次世界大戦後までを書いた『シダの花』は、ブリヤート自治共和国国家賞を授賞した。また最後の『平坦ならざる道を・・・』では同時代（1970年代）までが書かれる予定であったが、作家の死によって未完に終わった³⁵⁾。

カラシニコフは1960～1970年代のソ連政治の要請に忠実に従った作家であったが、如上の理由によって同時代を描いた長編作品がない。しかし1960年に彼が発表した短編小説（ルポルターージュ）には、1959年当時のセメイスキーが置かれた政治的環境が如実に表現されている。次章では、このルポルターージュの内容を分析することで、セメイスキーに関するフルシチョフ期の記述の特徴を検証する。

3. 「エピファン・エロフェエフ」の語り

3-1. 作品の時代背景

カラシニコフのルポルターージュ作品は、「ムホルシビリ地区^{アイマク}レーニン名称コルホーズの特別恩給受給者エピファン・エロフェエフがセメイスキーの過去と現在について思うこと」³⁶⁾という長い題名を持っている。その題名が示すように、これはムホルシビリ地区ニコリスク村在住の前コルホーズ議長エロフェエフが、セメイスキーの過去と現在について語るという形式をとっている。前述のようにニコリスク村はチュルネフの故郷であり、彼の作品『セメイシチナ』の舞台でもある。

語り手のエピファン・エロフェエフは「若いときはドイツに出征して [第1次世界大戦—伊賀上]、そのあとはパルチザンとして戦い、それから悪党らを捕まえて [セメイスキーの一部が起こした武力蜂起を意味している]、同志たちとともに故郷の村に新しい生活を築い

35 Будаев Ю. Сокровенная тема Исаия Карашникова // *Калашников И. Не поле перейти...* Улан-Удэ, 1999. С. 276-287.

36 *Калашников И. Думы о прошлом и настоящем семейщины Епифана Ерофеева, персонального пенсионера колхоза им. Ленина Мухоршибирского аймака // Калашников И. Не поле перейти. С. 261-271.*

ていった」世代である。ブダエフによれば、カラシニコフは長編第2作目で農業集団化の時代を書こうと考え、1930年代をよく知る世代の人々にインタビューを行っていた。そしてこのルポルタージュをまとめたことが、長編小説『シダの花』の執筆にとりかかるきっかけとなったという⁽³⁷⁾。エロフェエフの語りはカラシニコフが編集したものであり、当然そこには作家の価値観が反映されている。しかし、語り手、書き手ともにソ連体制下で成功したセメイスキーであるため、その価値観にはある程度の共通点があったと考えることができる。

ルポルタージュでは、ソ連時代の農村紹介に見られる典型的な形式が採用されている。つまり「昔の生活はたいへんだったが、ロシア革命によって生活が楽になった。今は村の文化施設も充実している」というものだ。しかしその紋切り型の展開のなかにも、当時のセメイスキーの立場や民族自治共和国の状況はよく反映されている。

フルシチョフ時代は第2次世界大戦の傷跡が癒え、またスターリニズムの抑圧的雰囲気から解放されて、農村も含めてソ連の人々の生活が徐々に向上していく時期であった。エロフェエフの語りでも、ニコリスク村のコレホーズの収入が1952年から1959年にかけて7倍に増加したこと、またコレホーズ員の給与も賃金支払い制に移行したおかげで、各家庭に豊かさがもたらされたことが述べられている。

一方でフルシチョフ期は信仰者には厳しい時代であった。1941年に独ソ戦が勃発すると、ソ連では宗教を国民の戦意高揚に利用するために無神論政策が緩和され、ソ連各地で宗教活動が復興していた。しかし全国的な宗教復興に懸念をいだいた共産党中央委員会は、1954年に「科学的無神論プロパガンダの重大な欠乏とその改良の方策について」という法律を制定して無神論政策の強化に乗り出した。ムホルシビリ地区でも1964年には、ノーヴィ・ザガン村に再建された容僧派教会が、他の9つの礼拝所とともに閉鎖されている⁽³⁸⁾。反宗教政策の真っ只中に書かれたカラシニコフのルポルタージュでも、宗教的要素は強く否定されている。

3-2. 語りの特徴

ボロネフはチェルネフの『セメイシチナ』への解説のなかで、シベリアの古儀式派教徒が登場するソ連時代の小説の特徴を、2点挙げている⁽³⁹⁾。1つ目の特徴は、古儀式派社会の古い要素が克服され、新しい生活が確立されるというテーマの存在である。このテーマに沿って、古儀式派社会の旧派と新派の内部闘争、古い家父長制的社会制度の打破、「神に背く」諸々の新制度（ソ連政権、学校、病院、文化施設、読書の家など）の導入が描かれる。

もう1つの特徴は、古儀式派社会の生活自体から生まれた筋であり、人々は罪深い俗悪な社会を逃れて、自然のなかへ、森の奥へ、ときには伝説の「白水境」の探求へと去っていく。このような内容は、チェルネフの『セメイシチナ』第1部に見出すことができる。ここでは小説の中心人物の一人である作家の祖父、イヴァン・レオノフが、帝政時代末期の「資本主義的關係」の強化や若者の精神的退廃に疲れ、森のなかの開墾地に移り住んでいる。

37 Будаев. Сокровенная тема. С. 278-280.

38 Мотицкий. Старообрядчество Забайкалья. С. 52-58.

39 Болонев Ф.Ф. Что такое семейщина? // Чернев И. Семейщина. С. 668.

これら2点の特徴のうち、カラシニコフのルポルタージュに見られるのは、最初の特徴だけである。エロフェエフが語るセメイスキーの現状と未来は、「共産主義」へ向かってどこまでも明るく、過去は徹底して暗くて救いがない。彼が語る過去のセメイスキーは、ネクラソフの詩「おじいさん」に登場するような「自由な農民」でないのは当然として、チェルネフの描く質実剛健な古儀式派教徒でもない。エロフェエフの回想では、「共同体の父たち」によって「無知と狂信のなかで教育された」下層の農民たちは、貪欲な富農や教導者に搾取されながらも宗教の教えに言いなりで、「迷信と偏見が出入り口のない壁のように隔てる」閉鎖的な世界から逃れるすべを知らない哀れな存在である⁽⁴⁰⁾。

古儀式派の信仰は、狂信性、無知、富裕層による搾取の道具として描かれる。帝政時代末期の1905年に信教の自由が保障されると、ニコリスク村ではドイツ人技師の設計で壮麗な木造教会が建設された。この教会は宗教弾圧期の破壊を免れ、1972年にウラン・ウデ市郊外のザバイカル諸民族民族学博物館（1973年開館）に移築されるまで、倉庫として利用されていた。エロフェエフの語りには、この教会も旧時代の搾取と無知の象徴として登場する。

ニコリスクにいる者はみんな、教会を見ていた。教会は共同体挙げて建てられた。金があるかないかなんて尋ねられなかった。神の聖堂のために決まった額を出せ、というわけだ。

コルネイ・フェドトヴィチ・カラシニコフは、自分がすっかり絞りとられたことを今でも忘れられない。・・・借金を返して始末をつけるために半年かかったということだ。⁽⁴¹⁾

「村で一番大きい建物」が教会から学校へと変わったことは、宗教「克服」の象徴として効果的に言及されている。かつてセメイスキーのあいだでは「教会の書物以外の本は『反キリストの文字』とみなされ」、「読み書きの勉強は禁じられていた」。しかし今では「文盲のセメイスキーの百姓」の子孫らが高等教育も受け、様々な専門家へと育てていること、またセメイスキーが新聞を読み、ラジオを聴き、図書館の本を読むことで、宗教指導者たちが長い年月をかけて作り上げた閉鎖的環境から離脱したことが、誇らしく語られる。

19世紀末に生まれたエロフェエフは、帝政時代の貧しい農民たちが多くの時間を労働に割いていたことを知っている。しかし彼はその労働を「勤勉さ」としてではなく、「羨望や金儲け、自己愛」に基づくものであったと低く評価し、生きるためだけに労働をするむなしさ、自分の利益のことしか考えられない「個人農」の視野の狭さに結び付ける。

対照的なのは、フルシチョフ期のコルホーズの労働である。それは「労働自体から喜びを得る」ための労働、「集団や国家」のための労働、そして「共産主義建設」という「明るい未来をもたらすため」の労働である。エロフェエフは高齢でも働き続ける人々や、自由時間を削って余分な仕事を引き受け、「共産主義」競争を始めた娘たちを賞賛する。

セメイスキーが「閉鎖性」を克服したことは、他民族（ブリヤート人）や非古儀式派ロシア人（シビリャク）との友好関係、そして彼らとの結婚としても描かれる。かつて宗教指導者たちは、「宗教の教えと民族的偏見によって狡猾に編まれた網で人々を機敏に囲み、「人

40 *Калашников. Думы о прошлом и настоящем. С. 261.*

41 *Там же. С. 262.*

びとに『非キリスト教徒』を憎み、『別宗派のやつら』を軽蔑することを教えた」。しかしそのような他者への憎悪は、内戦時と第2次世界大戦をともに戦ったことで、「火と血によって強まった」「強靱な友情」によって克服されたと、エロフェエフは述べる。彼は地区ソヴィエトでセメイスキー村とブリヤート村の議員がともに物事を決議すること、クラブでは両民族の若者たちが双方の歌を歌っていることを挙げる。またかつて「わずかな土地をめぐる互いに撃ち合いが起こった」隣村ホンホロイ⁽⁴²⁾とニコリスク村のホルホーズが合併することに「反対意見は1つもなかった」ことも強調している。カラシニコフはセメイスキーとブリヤート人、そしてシビリャクの友好の物語を気に入っていたようで、彼の次作以降の長編小説でも主題の1つにとりあげている⁽⁴³⁾。

ソ連時代にセメイスキーが獲得した「開放性」は、ムホルシビリ地区^{アイマク}の範囲だけではなく、モスクワとのつながりとしても強調されている。このルポルタージュでは「モスクワ」という言葉は2回、間接的な言及を含めると3回登場する。それはモスクワからのラジオ放送であり、優秀な農民が訪問できる国民経済達成博覧会であり、政府が牧夫に授与する労働英雄金星勲章、レーニン勲章である。

カラシニコフがエロフェエフにインタビューをした1959年には、ボリショイ・クナレイ村のセメイスキー合唱団が1940年に続いてふたたびモスクワでのブリヤート芸術文学旬祭で公演を行い、改めて高い評価を得ている⁽⁴⁴⁾。セメイスキーの村とモスクワとのあいだにあった物理的、精神的な距離の克服は、当時の合唱団が歌った歌の題名にあるように、セメイスキーが「私たちはソヴィエト農民だ」という自覚を持つ集団へと変貌したことのあかしであった。

全体としてエロフェエフは、現在のセメイスキーの状態に肯定的である。しかしながらそれは、他者と比較したときのセメイスキーの優秀さではなく、人並みになったことへの安堵感として語られる。

今ではセメイスキーはどんなホルホーズ員とも変わりが無い。ただ、セメイスキーは社会主義時代へ、ほとんどピョートル1世の時代からやってきただけだ。40年間で、私たちは大きな遅れ「великая отсталость」を克服した。・・・私たちは他のソヴィエト人民と同じ歩調で共産主義へと進んでいる。これは幸せだ！⁽⁴⁵⁾

エロフェエフが長年議長を務めたレーニン名称ホルホーズは、1980年からは「百万長者ホルホーズ」(колхоз - миллионер)と呼ばれる生産性の高さを誇ったが、1960年当時もそれ相応に優秀なホルホーズだったようである。それにもかかわらず、「遅れ」と「文盲のセメイスキー百姓(ムジーク)の子孫」という表現を繰り返す彼の語りは、あまりに自己卑下

42 ホンホロイ村は元来セメイスキーとシビリャクの混合村であり、当時もセメイスキーが住んでいた。

43 Будаев. Сокровенная тема. С. 279-284.

44 Болонев. Об изменениях. С. 31-33; Он же. Семейские. С. 169-178.

45 Калашиников. Думы о прошлом и настоящем. С. 268.

的である。しかし、エロフェエフにせよ、カラシニコフにせよ、セメイスキーという存在自体を否定しているわけではない。またカラシニコフがセメイスキーという自分の母体に愛着を持っていたことは、彼がそのテーマを書き続けたことから理解できる。それでも反宗教キャンペーンが実施されていた当時、セメイスキーについて語ることは、細心の注意を払わなければならなかったのであろう。

チェルネフは1930年代に、祖父のイヴァン・レオノフを善良な農民の代表とすることで、帝政時代の質実剛健なセメイスキー像を書くことができた。それでも評論家のなかには、イヴァン・レオノフが資本主義世界の到来に「抵抗」するためにとった隠遁生活を、「分派的行動」や「狂信性」の証として批判した者もいたという⁽⁴⁶⁾。ましてや反宗教キャンペーンの真っ只中にあった1950年代末には、明らかに信仰者であった帝政時代のセメイスキーに高い評価を与えることは難しかったと思われる。セメイスキーの過去を全否定するようなルポルタージュは、フルシチョフ期にセメイスキーが置かれていた、切羽詰った状況を反映しているといえるだろう。

4. ソ連時代の学術研究におけるセメイスキーの「過去」の扱い

1960年に発表されたカラシニコフのルポルタージュの特徴は、セメイスキーの過去の徹底した否定にあった。過去の否定は、帝政時代のセメイスキー的生き方の否定として、また現代のセメイスキーによる「新しいものへの嫌悪感」と「閉鎖性」の克服として描かれていた。学校や図書館、新聞に象徴される知識、新しい家具やラジオ、オートバイ、町で購入する服装などの既製品は、「古儀式派世界の克服」という意味で等価であった。

このようなセメイスキーの描き方は、学術界にも共通していたのであろうか。本章では1960～1970年代の学術的記述におけるセメイスキーの「過去」の描き方を、現代社会に残る「古い」要素の扱いと、帝政時代のセメイスキー社会の否定的、肯定的評価、この3点に分けて考察する。

4-1. 現代社会のなかの「古い」要素

1960～1970年代は、社会の中心勢力が帝政時代を知る世代からソ連時代しか知らない世代へと交代していく時期であり、それとあいまってロシア革命前の生活習慣等が急速に消滅していった時期でもあった。当時は社会科学による同時代社会の研究の重要性が指摘されていたため、セメイスキー研究においても、同時代の生活様式を分析する論文が比較的多く見られる。このうちコーガンとモチツキーの研究は、科学的無神論の立場から宗教的要素の「残滓」を摘発しており、「古い要素」に対しても当然手厳しい⁽⁴⁷⁾。フォークロア学のエリアソフの場合は、帝政時代のセメイスキーの口承文芸も収集対象としているが、現代フォークロアに革命直後の内戦や第2次世界大戦の記憶、現代の社会主義生活が反映されていることを

46 Болонев. Что такое семейщина? С. 668.

47 Коган. О преодолении религиозных пережитков (前註24参照); Мотицкий. Старообрядчество Забайкалья (前註29参照).

示すことで、口頭伝承学の現在的な意義を強調している⁽⁴⁸⁾。

その他には、イリイナ（オフリメンコ）やボロネフなどの地元若手研究者、そして科学アカデミーのザバイカル地方総合調査に参加したレベジェヴァとポリシチュクが、民族学の立場から現代の家族や年齢構造、男女関係、宗教と科学の関係等について記述している⁽⁴⁹⁾。以下ではまず、もっとも早い時期に発表されたイリイナ（1960年）とレベジェヴァ（1962年）の論文をとりあげ、「古い」要素への言及を詳しく観察しよう。

イリイナは論文「セメイスキーの現代生活様式の研究について」のなかで、主に家屋構造や装飾絵画、結婚儀礼等を記述している。そのため当時のセメイスキー村に対する評価はそれほど多くないものの、その独自性を、現代の生活条件や考え方に古い生活様式の特徴が絡み合ったものとまとめている。彼女は今日のセメイスキーがラジオと映画を好んでいると述べているが、特に人気があるものとして、コルホーズ農村映画のほかに、ラジオの国際情勢報道とインド映画を挙げている。一方で、セメイスキーのもとではいまだに父親の権威が大きいことや、男女の役割への先入観が強いことも指摘している⁽⁵⁰⁾。

レベジェヴァの論文「ザバイカル地方ロシア人の家族と家族生活研究に関するいくつかの結論」は、その名のとおおり、ザバイカル地方のロシア人住民（セメイスキー、シビリャク、コサック）全体を観察対象としたものだが、そのなかではしばしば、セメイスキーが他の集団と対比されている。レベジェヴァはセメイスキーにも他の集団と共通した変化が見られることを指摘しつつも、他集団よりも保守的な傾向があると評している。彼女は「セメイスキーのあいだでは女性の専門家が少ないが、すでに村の指導的な仕事についている者もいる」ことや、セメイスキーのあいだでは呪術師への信頼が根強く、「遅れたものの見方」（отсталые взгляды）が残っていることを述べている⁽⁵¹⁾。

当時のセメイスキーの生活に、変化した部分と変化しにくい部分があるという観察は、それを「進歩と遅れ」と表現するべきかどうかは別としても、住民の世代差や価値観の違いを考えれば当然の結論である。また物質文化の研究者であったイリイナは、古い要素の残存を必ずしも否定的に語っているわけではない。イリイナはビチュラ地区では娘たちでさえサラファン（帝政時代に農村女性が着たジャンパースカートに似た服）を着るのをやめようとせず、チャストゥーシカ（4行からなる小歌）でも「私はセメイスキーだったし / セメイスキーであるでしょう。 / 私のセメイスキーのサラファンを / 生まれてから一度も忘れないでしょう」と歌っていると書いている⁽⁵²⁾。

しかしこのような書かれ方は、エロフェエフのような「進歩的」なセメイスキー住民にとっては、きわめて屈辱的なことだったのではないだろうか。イリイナの挙げたエピソードは、「伝統復興」が望まれている現在ならば、肯定的に捉えられるだろう。だがカラシニコフがあ

48 Элиасов и др. Фольклор семейских; Он же. Народная поэзия семейских и др. (前註 26 参照) .

49 Ильина. Об изучении современного быта (前註 28 参照) ; Болонев. Об изменениях (前註 30 参照) ; Лебедева. Некоторые итоги (前註 24 参照) ; Полищук Н.С. Быт и культура семейских // Быт и искусство. С. 102-112 (前註 25 参照) .

50 Ильина. Об изучении современного быта.

51 Лебедева. Некоторые итоги. С. 31.

52 Ильина. Об изучении современного быта. С. 115.

ような短編ルポルタージュを書く時代には、著者が意図したかどうかは別として、このエピソードは時代遅れのセメイスキーというイメージで読まれた可能性が高い。

セメイスキー出身のボロネフもまた、初期の論文「ブリヤート地方のロシア人（セメイスキー）住民の生活様式と文化のなかの変化について」（1969年）のなかで、帝政時代のセメイスキーの様々な習慣が「悪習」であり、また現在でも信仰などの「古いもの」が残っていると書いている。同時に彼は、現在までにそのような古い習慣がかなりの程度「克服」されていること、そしてセメイスキーのなかにも、個人差や地域差が存在することを強調しており、セメイスキー全体が「遅れている」という認識を正そうとする意思が見られる⁽⁵³⁾。

ボロネフの著作の傾向は、年とともに変化する。彼が1985年に刊行し、1992年に再版した著書『セメイスキー：歴史的・民族学的概論』では、セメイスキーの歴史や現状はかなり好意的に書かれている⁽⁵⁴⁾。これはセメイスキーの生活や価値観が様変わりして、隣接する諸農村や都市部との差異が減少したこと、また1980年代後半のペレストロイカ期に民族文化や宗教の再評価が行われるなかで、セメイスキーの「伝統」が必ずしも「遅れ」を意味しなくなったことと関係があるだろう。しかしこの著書（1992年版）でも、ソ連時代前半のセメイスキーの「保守性」と現在の「進歩」への言及があることから、セメイスキーの遅れと進歩に関する語りの方向性は、ソ連時代をとおして基本的には変わらなかったと結論を下すことができる。

4-2. 帝政時代セメイスキー社会の評価（マイナス・イメージについて）

ボロネフは1985（1992）年に刊行した前述書のなかで、「今日、歴史学にもペレストロイカが到来し」「かつては禁じられて、口に出すことさえためらわれたテーマについて書くことができる」ようになったと記している。この禁じられていたテーマとは、セメイスキーのような「民族学的集団」が、自分たちの歴史を知ることによって「自分たちの過去を誇る」と、そして「現代人が祖先を誇りにすること」であった⁽⁵⁵⁾。彼はこの著書のなかで、帝政時代のセメイスキーの「飲酒と喫煙の禁止」や「民間医療」に各1章を当てて、セメイスキーの勤勉さ、節制、そして健康をアピールしている。

しかしセメイスキーの過去をめぐる歴史学的状況は、1980年代後半に突然変化したわけではない。その流れは1960年代から少しずつ進んでいたのである。

帝政時代のセメイスキーに付与されたイメージのうち、「狂信性」「閉鎖性」「保守性」というマイナス・イメージの払拭は、比較的早くから試みられている。ボロネフはレベジェヴァが1967年に発表した論文「民族学資料としてのアンケート調査」⁽⁵⁶⁾を、「閉鎖性」イメー

53 ボロネフは、帝政時代にセメイスキーが他宗派のセメイスキーやシビリャクと結婚するのが困難であったことや、兵役から村へ戻った青年が、「意志に反して髭をそり落とした」ことを懺悔して懲罰と浄化の儀礼を受けねばならなかったこと、しかし今では髭を剃らない習慣や女性の被り物などが廃れつつあること、葬式のときに故人の意志に反して親族が教導者を呼ぶ場合があることなどを書いている。Болонев. Об изменениях.

54 Болонев. Семейские (前註19参照)。

55 Там же. С. 4. 「民族学的集団」については、本稿「終わりに」を参照。

56 Лебедева А.А. Анкета как этнографический источник // Советская этнография. 1967. № 1. С. 99-103.

ジの払拭に先鞭をつけた重要な研究として高く評価している⁽⁵⁷⁾。レベジェヴァはこの論文で、1897年にザバイカル州土地保有・土地利用調査委員会（議長クロムジン）が実施した全戸調査史料に基づいて、セメイスキーを含むロシア系農村住民の世帯規模や家計を概観した。ポロネフが目じたのは、「農業を営みながら自分たちの村できわめて閉鎖的に生活していたと考えられてきた」セメイスキーが、実は副収入を得るために、鉱山に出稼ぎに行ったり、茶や穀物の輸送業に従事したりしていたことを証明している箇所である⁽⁵⁸⁾。

ポロネフ自身も1974年に、「19～20世紀初頭におけるブリヤート人の先住民および移住者とセメイスキーの経済的、日常的関係」と題した論文を発表し、「大部分の研究者が作り出した」セメイスキーの「生活様式の極端な閉鎖性、古い儀礼と教えへの狂信的執着というイメージ」に社会的、経済的交流という視点を追加しようと試みている⁽⁵⁹⁾。彼はフィールドワークや帝政時代の刊行文献、および文書館史料に基づきながら、セメイスキーがブリヤート人から畜産を学ぶ課程で取り入れたブリヤート語の動物名称や、セメイスキーと周辺住民との雇用・被雇用関係、そしてなによりもセメイスキーとシビリヤク、ブリヤート人、およびそのほかの民族との婚姻の事実を明らかにすることで、セメイスキーに対する「閉鎖性」という理解が一面的であることを証明した。

ポロネフはこの論文を発表したとき、ノヴォシビルスクの科学アカデミーシベリア支部歴史・文学・哲学研究所の大学院を終えて同研究所の研究員に就任していたが、彼の同僚であったポクロフスキーも同じく1974年に、『18世紀ウラル・シベリアの古儀式派農民による反封建的抵抗』という高名なモノグラフを刊行している⁽⁶⁰⁾。この本にはセメイスキーの事例は含まれていないものの、当局の圧迫に抵抗する古儀式派教徒という新しい見方は、セメイスキー研究にも大きな影響を与えた。ポロネフやポクロフスキーが提示した新視点は、1976年にモチツキーが刊行した著書にも反映されている。このモノグラフは無神論に基づいて書かれているが、それにもかかわらず、セメイスキーとブリヤート人の生産技術面での協力や、19世紀前半に古儀式派教徒が主流派教会からの抑圧に抵抗してきたことが紹介されている⁽⁶¹⁾。

4-3. 帝政時代セメイスキー社会の評価（プラス・イメージ）

帝政時代のセメイスキー評価のうち、「勤勉、健康、節制（禁酒、禁煙）」といったプラスのイメージは、それが信仰の肯定につながりやすいために、言及することが難しいテーマであった。1960～1970年代の学術論文でよく見られるのは、勤勉さや節制についてまったく触れないか、あるいは1920年に刊行されたセリシチェフの著作から、彼が目撃したという「古儀式派社会の道德状態の衰れむべき光景」⁽⁶²⁾を引用するパターンである。セリシチェフはセメイスキーの若者たちが「出口を見つげることができず、酒を飲み、墮落し、不良行為

57 Болонев. Народный календарь (前註 15 参照) . С. 43.

58 Лебедева. Анкета как этнографический источник. С. 100.

59 Болонев. Хозяйственные и бытовые связи (前註 30 参照) . С. 56.

60 Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

61 Мотицкий. Старообрядчество Забайкалья. С. 10-12.

62 Селищев. Забайкальские старообрядцы (前註 20 参照) . С. 17.

をおこない」「タバコを吸っている」と書いているのだが、この描写は1960～1970年代の学術論文のなかでは、信仰が若者の閉塞感を解決できず、その道徳を維持できない状態にあったことを示すものとして引用されてきた⁽⁶³⁾。

しかし少数ではあるが、勤勉さや節制に触れた論文もある。またおもしろいことに、両特徴の評価の方向性には若干の相違がある。まずはセメイスキーの「勤勉さ」だが、これはカラシニコフのルポルタージュで見えてきたように、信仰上の規範とは切り離されて、「個人農」的心性として(ときに否定的に)解釈される傾向がある。ボロネフは1969年の論文のなかで、セメイスキーの性格を次のように叙述している。「古儀式派教徒への迫害、厳しい自然との闘い、農業の困難さ、そして過去におけるある程度の孤立、幸福の基本を個人経営に見出す習慣、これら全てがセメイスキーに、熱心な自作農の精神、勤勉さ、冷静な判断を作り上げた」[下線は伊賀上]⁽⁶⁴⁾。ここではセメイスキーが経験した強制移住という苦難の歴史が強調され、よりニュートラルな評価がめざされている。しかしそれでも、個人農的心性と結び付けられた勤勉さは、手放して賞賛できる対象ではない。

これに対して古儀式派教徒の禁煙、禁酒については、1960年代末以降、条件付きとはいえ、肯定的な評価が現れる。ポリシチュクは論文「セメイスキーの生活様式と文化」(1975年)のなかで、セメイスキーの様々な信仰上の禁忌が、19世紀末から20世紀初頭にはあまり厳格に守られなくなっていたと述べながらも、括弧でくくって「(たとえば、飲酒や喫煙の禁止など、それら[信仰上の禁忌-伊賀上]の一部は、古儀式派教徒の生活で明らかに肯定的な役割を果たしていた)」と追記している⁽⁶⁵⁾。

このような評価の背景には、1960～1970年代にセメイスキーのあいだで飲酒癖が広まったことへの懸念があるようだ。ボロネフは1969年に、「残念ながら、葬式にはウォッカが出るようになった。これまで古儀式派教徒のあいだではウォッカは大きな罪で、神を侮辱するものとみなされていたのだが」⁽⁶⁶⁾と書いている。また無神論者のモチツキーさえも、宗教祭日がソヴィエト祭日にとって変わられつつあると書いたあとに、「祭日の悪い面というのは、相当の飲酒が行われることである」⁽⁶⁷⁾と付け加えざるをえなかった。

帝政時代のセメイスキーに付与されたプラス・イメージが、直接言及されるようになるのは、1970年代も終わりに近づいてからである。1978年にボロネフは著書『ザバイカル地方セメイスキーの民衆暦(19世紀後半～20世紀初頭)』の第1章で、18世紀から1970年代までのセメイスキーに関する歴史・民族学の先行研究を列挙した。彼は、デカプリストをはじめとする著者たちの見方がしばしば一面的で、時にセメイスキーを理想化しすぎたり、悪い面ばかりを見たり、描写内容が矛盾していたりすると指摘してはいるが⁽⁶⁸⁾、全体としては、

63 *Болонев*. Об изменениях. С. 27; *Болонев*. Народный календарь. С. 39; *Мотицкий*. Социалистические преобразования (前註 29 参照). С. 150; *Полищук*. Быт и культура семейских. С. 102.

64 *Болонев*. Об изменениях. С. 27.

65 *Полищук*. Быт и культура семейских. С. 103.

66 *Болонев*. Об изменениях. С. 35.

67 *Мотицкий*. Старообрядчество Забайкалья. С. 70.

68 *Болонев*. Народный календарь. С. 37.

ロシア革命前のセメイスキー評価がかなり高かったという印象を形作っている。またボロネフはこのモノグラフでも、セリシチェフが見た「古儀式派社会の道德状態の哀れむべき光景」を引用しているが、問題はセメイスキーの道德的退廃ではなく、貧富の差の拡大や宗教指導者層の圧力など、セメイスキーの社会状況の悪化に求めるべきだと評している⁽⁶⁹⁾。

1980年代後半のペレストロイカ期以降は、セメイスキーや古儀式派教徒の過去の肯定的な描写が増加していく。だがすでに1970年代末には、限定された範囲ではあれ、セメイスキー記述の方向に大きな変化が生じていたのである。

終わりに

今回分析対象としたソ連時代の記述には、現在のセメイスキー村で聞かれるような、「セメイスキーゆえのホルホーズの優秀さ」という言説は登場しない。しかし1970年代末から、公的な記述のなかで帝政時代のセメイスキーのプラス・イメージが語られ始めたことは、セメイスキー住民の自意識に大きな影響を与えたことは間違いないだろう。

現在の段階では、ソ連時代のセメイスキー住民が、公的な記述とは関係なくプラス・イメージを持ち続けていたのか、あるいは公的記述の変化がセメイスキー住民の価値観に影響を与えたのか、明確にすることはできない。しかし公的記述の1つの流れを形成してきたのがボロネフというセメイスキー出身者であることを考えれば、内部からの働きかけと外部からの影響は、同時発生的であった可能性が高い。

今日、古儀式派関係者のなかには、古儀式派教徒を「ロシア人のなかでもっともロシアらしい古代民衆の伝統の保持者」⁽⁷⁰⁾とみなし、その価値を主張する者も多い⁽⁷¹⁾。しかし古儀式派に関するマイナス・イメージは、非古儀式派住民のあいだでは今も根強く生き続けている。セメイスキーを含む古儀式派教徒自身の「記憶」は、ロシア人全体の集合的記憶のなかに適切な場所を確保することは難しいかもしれない。

最初に説明したように、セメイスキーは一定の特徴を持つ集団であり、ロシア全体の古儀式派関係者を代表しているわけではない。特に、モスクワのような大都市の古儀式派教徒や、逆に僻地でひっそりと少人数の暮らしをしてきた古儀式派教徒とは、かなり異なった状況にあると言えるだろう。さらにセメイスキーは、国家の民族政策という局面でも、特殊な位置を占めている。セメイスキーはソ連民族学のなかで、コサックやカムチャダールなどと同じく、ロシア人の「民族学的集団」(этнографическая группа)、すなわちロシア人という民族の下位分類集団だとみなされており、またその居住地も、ブリヤート(自治)共和国とい

69 Там же. С. 39.

70 Поздеева И.В. Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры русского старообрядчества на современном этапе // Старообрядчество. Улан-Удэ, 2001. С. 6.

71 現在の古儀式派関係者が主張を行う場として、教会組織のほかに、各種団体が主催する学術・実用会議がある。2007年にウラン・ウデで開催された古儀式派会議については、伊賀上菜穂「ブリヤート共和国の古儀式派会議：ザバイカル地方訪問記」(『セーヴェル』ハルビン・ウラジオストクを語る会、第24号、2007年、31-40頁)を参照。

う非ロシア系民族地域であった⁽⁷²⁾。本稿で述べたように、ソ連時代のセメイスキーからは作家や研究者が輩出して自らの集団について情報を発信していったが、このような傾向はソ連時代の諸「民族」に近い。セメイスキーとそのほかの古儀式派集団の比較する際には、宗派の違いだけではなく、民族政策にも注目していかなばならない。

本稿で筆者が行った記述分析は、ソ連時代のセメイスキーに関する記述分析の最初の試みである。セメイスキーに関するソ連時代の公的領域の記述をより正確に知るためには、今後、新聞⁽⁷³⁾、小説、学校の作文等を分析していく必要がある。同時に、セメイスキーに関する公的領域の記述をその他の古儀式派集団や、別の民族集団の記述と比較していくことで、民族や信仰をめぐるソ連時代の言説の特徴をより詳細に解明していくことが可能となるだろう。

72 ソ連民族学では、固有の名称と文化的特徴によって周囲の住民から区別される集団を「民族学的集団」、あるいは「サブエトノス」と呼び、「民族」(エトノス)に準じる扱いをしてきた。古儀式派教徒のうち「民族学的集団」として知られているのは、ヨーロッパ地域北方のポモールの一部、アルタイ地方のポリャークとカメンシチク、そしてウラル・コサック(の子孫)などである。なおセメイスキーを含むロシア人の民族学的集団、あるいは下位分類については、以下で論じた。伊賀上菜穂「ロシア連邦におけるロシア人サブグループをめぐる昨今の状況：民族の境界と『権利』の諸相」『国立民族学博物館研究報告』(印刷中)。

73 ただし今回取りあげた研究者や作家の大部分は、新聞記事も書いており、学術論文と新聞のあいだの距離は小さいことが予想される。