



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝における物語の比較研究III : 物語作者ポリカルプ
Author(s)	三浦, 清美; Miura, Kiyoharu
Citation	スラヴ研究, 40, 97-123
Issue Date	1993
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/5214">https://hdl.handle.net/2115/5214</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	KJ00000113357.pdf



# キエフ・ペチェルスキー修道院 聖者列伝における物語の比較研究Ⅲ

物語作者ポリカルプ

三浦清美

近代以前の文学において作品と名付けられうるものが、本質的にanonymousなものであったということは極めて重要な事柄である。そこで問われているものは、誰がどのように語ったのかということではなく、作者が誰であれ一人の人間を通して、何が発ち顕われたのかということであり、私達が、突き詰めたとしても、せいぜい意識下の活動だとして納得してしまうものを彼らは、我々がすむこの世界とは異なる別の、しかし、実在の世界として感受していたし、また、少なくともそのように感受しようとして努めていたらしいのである。このことを考慮に入れない限り、中世文学(文学という言葉が必ずしも適切だとはいえないが)の多くは私達とは無縁の退屈な文字の羅列として終わってしまう。ということはとりもなおさず、中世文学の研究がこの一点を出発点として始められるべきであるということを示唆しているように思われる。即ち、それは個人の、というよりもある集団的な意識・無意識の産物であり、彼らに於て結ばれた世界像そのものであるか、あるいは、それと密接な関係にあるものなのである。こうした事情は中世文学の重要な一角である教会文学に関しても変わるところはない。

例えば、私達はここで、東方正教会圏に広く崇敬を集めた聖者アリピオス<sup>(1)</sup>のことを思い出してもよいだろう。祈禱と断食を通じ、その敬虔さ故に際だっていた聖像画家アリピオスに生じた奇跡を扱ったこの物語から私達は、東方正教会においてイコンが占める計り知れぬほど深い意義を洞察することができる。

信仰心篤い絵描き僧アリピオスは、あるとき病に倒れ(嫉妬深い悪魔に呪いを掛けられるというヴァリエーションもある)、注文された絵を仕上げることができなくなる。しかし、期限の日、アリピオスが全く體の自由を失っているにもかかわらず“ひとりで”イコンは仕上がっていた。イコンの中に描かれるはずだった聖者達が突然眩い光の中から現われて板木の中に飛び込み、“本物の”イコンを残したのである。イコンからいまだに発されているこの世のものとは思えぬ光が、板木の中に聖者が自ら入り込んだという事実を証明している。

この物語はキエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝の中にも収められ、東方正教会圏に根強い影響力をもっていたことが察せられる。これは、イコンが“人の手によって作られたのではない(нерукотворный)”原イメージに由来するとする見解に心理的な具体性を与えるものであるが、このようにイコンが謂わば「天上世界を垣間見る窓<sup>(2)</sup>」として東方正教会の世界像・宇宙観を直接に支えるものであった以上、それは人間精神の自由な発露という意味での“芸術”とは次元を異にするものであり、近代以降常に問題にされてきたところのいわゆる独創性のはいり込む余地は全くなかったことは言うまでもない。イコンの制作に当たっての様式的な拘束は厳しく、東方正教会におけるイコンの工房の中には、徹底した分業体制をとるもの<sup>(3)</sup>まで

あって、絵描き僧は、あるものは目、あるものは口という具合に、部分部分しか描かないこともあったという。

想像力が一定の世界観の拘束に甘んじるという点で、同様のことが物語の伝承にもあてはまる。以上に挙げたアリピオスのほかにも、典型的な例としてキエフ・ペテルスキー修道院聖者列伝の中に見出すことができるのは、頻出する天上に浮かぶ教会というイメージであろう。

当時の権力者の手篤い保護を受けた修道院は文化的な中心であると同時に、経済的にも有力な勢力であって、盗賊達は当然ながらここに狙いを付けた。しかしながら、物語の中ではしばしば修道院は盗賊が近づくと天上に浮かび上がって略奪の難を逃れる。

一方でまた、僧形を指して“天使にまがう”という定型表現も存在した。このような表現・イメージを支えるのは、修道院を天上世界の写し絵・雛形とみなす修道院僧侶達の信念・信仰心であろう。

しかし、ここで信念と言ひ、信仰心と言つても、一方でそれは、ほとんどプラトンのように、世界像の二重性への理解を前提としたものであって、極めて知的な操作を媒介としなければ達しえないあまりに意識的・意志的なものであった。こうした信念を現実と遊離しないように保つにはかなりの(不自然な)精神的な緊張を強いられた筈である。さらに、このような知的に複雑な問題は、これらに通じた一部のエリート層と、こうした知的な作業に習熟していない大多数の人々の群れへと、階層分化を生じさせたであろうことは想像するに難くない。無論、その他の大多数の人々と言つても、宗教生活は知的な面に限られるものではないから、エモーショナルな面で極めて豊かな精神生活を送った人々が存在しえたことを否定するものではない。しかしながら、修養によってこれらの世界観との一体化に達しえた人間の数は限られていたであろうし、ここに挙げつらうまでもない理由からうわべを取り繕う人間もいないとは言えなかつたであろう。そのようなことはあらためて指摘するまでもないでことかもしれぬが、しかし、一方で、これらの作品群が人間の集団の中から生まれてきたということも、私達は否定すべきではないと考えるのである。

確かに、以上に述べきたような、東方正教会における定型的イメージ・トポスの表現の重要性は閑却されるべきではない。世界観的な認識に基づくこうしたイメージの探求は体系立てて行なわれなければならないが、ここでも随時配慮されることになるが、しかしながら、本稿が着眼し、追及するのはむしろもっと別の問題であって、それはキエフ・ペテルスキー修道院聖者列伝の数奇な成立事情と切り離して考えることはできない。その特異な成立事情は、文献学的に厳密な考察によって跡付けるにはあまりにも強く資料の乏しさという制約に拘束されている。こうした不利な研究条件に対して、本稿は、文体の子細な検討に加えて、直感と想像力というたいまつを掲げながら中世の闇の中へ分け入って行く作業を配する。この作業を行なう過程で、作品の成立事情を伝えるわずかな文献と物語そのものの力強い筆致からたちあられたものは、知的に洗練されたエリート層にも、従順なるその他大多数の人々の群れにも、そのいずれにも属することなく、独立した歩みの中から真に信ずるに足る自己の発見に向けてあらゆる努力を傾注して悔いなかつた一人の人間の姿であった。

\* \* \*

キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝は、その筆者の名、作品の成立年代・状況・場所等の多くが我々に明らかになっている点で、中世ロシア文学中異例の作品である。現在私達に知られるような形をとる15世紀までに数次にわたる編纂活動を経たことが推測されているが、その核となる物語群は13世紀の初頭、ウラジーミル・スーズダリの主教シモンと、その弟子ポリカルプによって執筆された。

僧としての自らの地位に不満を感じていたポリカルプは、主教の座を求めて、ロスチスラフ・リューリコヴィッチの寡婦ヴェル斯拉ヴァにその周旋を頼んだ。これを受けたヴェル斯拉ヴァはその兄弟ユーリイ・フセヴォロドヴィッチと共に、ポリカルプをしかるべき地位に着けるよう、シモンに働き掛けた。シモンはポリカルプの地位への執着と高慢を難じて厳しくこれを叱責すると共に、文学活動に専念するよう勧め、その導きとして、修道院の僧侶達をめぐり物語を書き送った。ポリカルプはシモンの叱責に恐懼して改悔すると同時に、シモンの助言に従い、13人の僧侶達をめぐり11の物語を院長アキンジンに伝えた<sup>(4)</sup>。

両者による物語とも、書簡の形式をとっているが、不可解なことにそれは往復書簡の形をとるものではない。シモンによる書簡の受け取り手がポリカルプであるのは納得がゆくとしても、ポリカルプによる書簡の受け取り手はシモンではなく、当時の院長アキンジンであった。書簡をコミュニケーションの手段と考えるならば明らかに不可解なことであるが、これは、研究者達の間で意見の一致を見ているとおり、物語群がパウロ以来の教父文学的伝統に則って書簡形式を取ったために生じたことと考えるべきであろう。しかし、このように書簡体が文学的な形式であったとするならば、宛先がなぜ時の院長アキンジンであったのであろうか。修道院聖者列伝の母体となったシモン・ポリカルプ書簡の文学的な意義を探求するうえでも、この疑問を避けて通るわけにはいかないが、これに一つの解決を与える前に、この書簡の発信者である物語作者ポリカルプに幾分なりとも展望が開けている必要があろう。

現在私達がキエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝として知っている形が成立するのは、1462年のカッシアン第2編纂本の出現まで待たなくてはならない。わずかに残された写本のヴァリエントを検討することにより研究者達は、書簡が執筆された13世紀から二つの編纂本(редакция)アルセーニー編纂本・カッシアン編纂本が成立する15世紀までに、数次の編纂活動がなされたのではないかと推測を行ってきた。こうして度重なった編纂活動の間に、物語の一方の作者ポリカルプは、14世紀初頭にペチェルスキー修道院院長を勤めたポリカルプと混同されていき、カッシアン編纂本の最終章にはこの院長ポリカルプが昇天した際に捧げられた頌詞(похвала)が加えられることになる<sup>(5)</sup>。いうまでもなく、これは事実と反しており、聖者列伝の作者ポリカルプはこの聖者列伝以外いかなる文献にもその名をあらわすことはなく、一介の無名の僧侶としておそらくはこのペチェルスキー修道院で生涯を閉じた。この一介の僧ポリカルプがいかなる人物であったのかを知る手掛かりとしては、わずかにカッシアン編纂本中の第14章ポリカルプを譴責する“シモンの書簡”・第24章“ペチェルスキー修道院院長アキンジンに宛てた第二書簡”<sup>(6)</sup>が残されているのみである。私達にできることは、この残された文

献を注意深く読むこと以外にはないが、このことを通じて気づかされるのは、今まで多くの研究者によって教会文学のトボスと扱われていた事柄が、興味深いコプレーエヴァの先行研究に指摘される通り、単なる定型表現に過ぎないと片付けることのできぬものであったということである。

キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝について包括的な論文と優れた翻訳を持つイギリスのムリエル・ヘッベルは、先に挙げた旧ソ連の研究者コプレーエヴァのこの優れた研究に関して、極めて興味深い試みとしながらも仮説の大胆さゆえにいささかの留保を加えざるを得なかった<sup>(7)</sup>。しかしながら、今一度作品を注意深く検討してみたとき、アドリアノヴァ・ペーレッツの記念碑的な業績<sup>(8)</sup>と並んで、この小振りな論文の持つ価値は改めて認識されなくてはならないと考える。以下にコプレーエヴァの論旨をできるかぎり簡潔に追ってみたい。

神と人間との関係ばかりではなく、人間同士の相互関係の叙述までが、エピーテット(эпитет)、儀礼的な慣習(обычай церемониал)の強力な支配下にあり、典礼性(этикетность)の至上の力は教会文学において人間の描き方の領域にまで及んでいたとする、中世文学に対する従来の見方にコプレーエヴァは正面切って反論し、キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝を、ロシア中世文学の中でウラジミール・モノマフの庭訓・アヴァクーム自伝と並んで、作者の個性が色濃く現われた作品としてその独創性を積極的に評価している<sup>(9)</sup>。彼女は、シモンがポリカルプを譴責する書簡に定型表現に留まらぬ現実を感じ取って、ポリカルプを“法衣を纏いながら世俗的な思惑に満ち、生活の泥沼に嵌まり込んだ、教会にとって好ましからざる人物”であったと考える。Сл.28(アガピットに添えられたポリカルプの自伝的な註から、彼女は“вина же ест невѣрованию – мене грѣшнаго сущаго съвѣдять Поликарпа.”《物語を信じない原因は私のことを罪深い人間だと思っていることにあるのだ<sup>(10)</sup>》という部分を引き、「この苦々しい告白によって明らかなのは、周囲の者たちがポリカルプをベンを取るには相応しい人物とは見做さなかったということであり、シモンによって譴責されたポリカルプの“罪深さ”は一般的象徴的な意味合いを帯びた文学的手法ではなく、実際に当時の正教徒達に感得された事実で<sup>(11)</sup>」であったとする。さらに“еже томко воспомяну слышаннаа – и творю, и мню, яко от мене изыскану бытичюдотворю тех.”《聞いたことどもを思い起こすばかりではなく、創作するのであり、いかにして自らの手で聖者達の奇跡を捜し求めるのかを思索するのだ<sup>(12)</sup>。》という一節にコプレーエヴァはポリカルプの創作者としての自覚を発見し、この一介の僧侶に「教会のイデオロギー的締め付けに反対して創作の権利を主張する作家<sup>(13)</sup>」の姿を見いだしている。

確かに、ポリカルプの中に反体制作家を見いだすことは研究者自身の欲求が投影されているように感じられて必ずしも容易には同意できない。しかしながら、この論文で重要なのはコプレーエヴァが、アドリアノヴァ・ペーレッツと並んで、キエフ・ルーシがビザンツ文明の脚絆から離れて独自の現実に目覚め始めたことを指摘したことなのである。

実際、私達がロシア中世教会文学を読んで気づくのは、トボス的な表現は、頻出すとはいいながら必ず幾つかの決まったパターンに収斂してゆくということであった。具体的にそれらを挙げるならば、神を恐れ称える場合・聖者を称える場合・登場人物の行為や運命の性格付けを行なう場合・僧としての規範を示そうとする場合などであるが、この際多くの場合、エピ

テットをとるか、聖書又はその他の教会文学から文言が引用され、文章に荘重な雰囲気醸し出される。こうして執拗に導入されるトポス表現は、ほとんど例外なく、修道院という一つの共同体の共通の基盤を確認し、共通の目標のために共同体の構成員達に意識の統一を促すという機能を担っており、シモン・ポリカルプ書簡におけるトポス表現もそのような側面を持っていることは確かである。しかしながら、わたしたちがポリカルプという物語作者の人物像を構成する手掛かりとした第14章・第24章からは、僧侶として従うべき規範を確認するという以上の、生々しい感情のうねりが感じられるのである<sup>(14)</sup>。

では、シモンの書簡に現われたポリカルプ像をさらに具体的なテキストをさらに引用して構成してみたい。

…今日静かにしていると思えば、明日には憤怒に屈して機嫌悪く怒りっぽくなり、しばらく黙っておとなしくしているかと思えば、修道院長や院長に仕える人々に食ってかかったりする。また、嘘をついてはいけない。體の理由から教会での勤めを怠ってはいけない。…

…しかし、今日、兄弟よ、お前は食堂でこれらの食事を祝福することなく、朝には料理番と給仕の僧侶に食ってかかり、こんな風に年上のものに面倒をかけた。…

…その時、おまえは修道院長ではなく、自らの意志に従ったのだ。と言うのは、おまえは聖デメトリオス修道院の院長になることを望んでいたからだ。私と公が止めに入らなかったならば、お前はそれを実現させていだらう。…(中略)もしも、お前が主教に相応しいのならば、私はお前を手放さず、ゲオルギー公の望むとおり、私の手でウラジーミル・スーズダリの主教に任じたであろう。…<sup>(15)</sup>

キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝には、吹き上がる竜の炎を火傷を負う危険を省みず、身を挺して防ぐ修道僧の偉業を扱った話が二つ収められている。これらの挿話は、感情の激発を押さえるべく内的な戦いを繰り返す修道僧の生活を象徴的に捉えたものなのであろう。以上の引用箇所から浮かび上がって来るのは、自らの感情を容易に押さえることが出来ず、それに翻弄され続けた野心家の姿である。

次に、こうしたポリカルプ像に留意しながら、“第二書簡”において実際のポリカルプが如何に反映されているか注意を払って読んでゆきたいと思う。

\* \* \*

“第二書簡”は、次のように始まっている。

Господину поспѣшествующу и слову  
утверждающу, къ твоему благоумию,  
пречестный архим у андрите всея Руси,  
отче и г подине мой Акидине. Подай же  
ми благоприатнаа твоа слуха,

主の御助けと、我が言葉の揺るぎなきに頼  
み、全ルーシのいと賢き院長、わが父にして  
主にあらせられるアキンジンよ、わたしに祝  
福されたる汝が御耳をお貸しく下さりますよ  
うに。

ここにはアキンジンへの賛辞が矢継ぎ早に現われる。この一見豊かなトボス表現群を注意して読むと、しかし、何かアンバランスなものが潜んでいる様に感じられる。アキンジンには **пречестный, благоприатнаа** 等ほとんど最高級のエピテットが賦されるにもかかわらず、この人よりも遥かに上位にいるはずの神に対してはひどくそっけない言い方しかされていない。これに続く部分にも、ペチエルスキー修道院縁の様々な聖者についての大掛かりな賛辞が続いて行くが、時に感じられるこうした基本的な階層感覚(キリスト教の僧侶なら不可欠のものであろう)の欠如は、ややもすると、賛辞に追従的な響きを与えることがある。このように不可解なエピテットの用い方から当然浮かび上がってくる疑問、即ち、ポリカルプはキリスト教の僧侶として正当な教育を受けていなかったのではないかという疑問を裏付ける箇所はポリカルプによる物語の中に他に何箇所も見いだされる。そのうちいくつかは、テキストを引用しながら、本稿において検討して行くことになるが、最も多く現われるのは、聖書から文言を引用してくる場合に引用のコンテキストと聖書本来のそれが余りにもかけ離れているものである<sup>(16)</sup>。

では、ポリカルプが僧侶として正当な教育を受けては来なかったのではないかという疑問を暖めながら、“第二書簡”後半部を見てゆきたい。

Въпросиль мя еси нѣкогда, веля ми  
сказати о тѣх черноризецъ съдѣанна;  
съвѣдый мою грубость и неизящное  
права, иже всегда съ страхом въ всійкой  
повѣсти бѣсѣдую пред твою, - то како  
могу ясно изрещи съворенна ими  
знамениа и чудеса преславнаа?....

あなたはかつて私に、黒衣の僧達の業について話すようにお命じになりました。あなたは、私の粗暴さと粗野な性格をご存じですので、私はあなたと相対するときいつも恐れおののいております。このような私がどうして、そのかたがたによる験と奇跡を語り尽くすことが出来ましようか。……

コプレーエヴァがここで指摘しているのは、この部分が完全に事実に依拠しているのではないかということである。教会文学におけるエピテットは、先に述べた通り、ほとんど例外なく、共同体の共通の基盤を確認し、一つの目標のため共同体の構成員達に意識の統一を促すために執拗に導入されるのであるが、こうした目的のためには、ここに現われたように具体的なシチュエーション(即ち、アキンジンとポリカルプをめぐるエピソード)まで持ち出してくる必要はない。前半部にあったように「罪深き私にお話になった」というような言い方で十分なのである。ここで、ポリカルプが正当なキリスト教的な教養を持っていなかったらしいことを傍証として、私達には、この破戒僧をめぐる極めて具体的な状況を読み取る十分な根拠が与えられるのではないだろうか。

ここで、作品成立の事情に関して一つの仮説を提出してみたい。その叙述を文字どおり受け取ることは十分に可能であり、修道院きっての才筆としてポリカルブに対して、シモン・アキンジンをはじめとする修道院上層部からあった強い勧めが、物語の執筆の大きなきっかけになったことは確かだと思われる。さらに、また、複数の研究者が指摘しているように、ただでさえ風当たりの強い“罪深い”一介の修道僧ポリカルブがどうして修道院の誇りである聖者達の物語を描かなければならないのかという、ありうべき批判を彼の才能に傾倒した(「先刻、私に黒衣の僧達の業について話すようご所望のありましたおり…」)院長アキンジンの権威を借りてかわそうとすることをポリカルブがもくろんでいたことが挙げられよう。しかし、シモンの、「不服従の気持ちからお前は父や兄弟から離れ、自らの場所から立ち去ろうとしているが、そのような人間は必ずやたちまちのうちに滅びるであろう<sup>(17)</sup>」という恫喝からも容易に察せられるとおり、ポリカルブの改悛がないかぎり、いくら才能溢れる語り手であったとしてもポリカルブが院長に書簡形式の物語を寄せることが許されたとは思われない。むしろ、私達はポリカルブが、犯した罪を心から悔いていることを衆目に示すために、物語の執筆を勧められたのだと考えるべきであろう。物語の執筆の過程で、ポリカルブは精神的に成長していくように見える。ドイツの研究者ブブナーが純粋に文献学的な考察から指摘する執筆の順番と、物語の完成度が不思議に符合していることは特筆に値する。物語執筆の開始は、ポリカルブにとって、真に信ずるに足る自己の発見へと向かう長い道のりの始まりであった。この道程は極めて興味深いものであるが、稿を改めて別の機会に論じ直さなくてはならない。

さて、以上において本稿は、物語作者ポリカルブという人物像の中世文学における独自性を指摘してきたが、次に、それが作品の中にどう反映されているのか、具体的なテキストの中で追及して行きたい。しかしその前に、中世文学の一つの雛形として、当時の宗教的な指導者・ウラジーミル・スーズダリの主教シモンの手になる物語を検討しておく必要がある。シモンの物語の特長を具体的なテキストの上で押さえ、その拠って立つ思想的基盤を確認することによって、ポリカルブの物語の中世教会文学としての独自性は際だつようになると思われるからである。

\* \* \*

シモンによる物語の持つ最大の特長として、私達はその驚くべき単調さを挙げることができよう。シモンによる物語はほとんどすべて、物語を展開するに当たって事件の経緯・発展の大まかな枠組みしか示さないという特長を共有している。この叙述の貧しさを精神的な貧困と断定し去ることが出来ないわけは、イコンにおいて様式的拘束が世界認識上の根拠から不可避であったことを通じて既に示してきたが、今一度これを、東方正教会のケノティシズムの伝統を思い起こすことによって確認してみよう。その著『キリスト教東方の神秘主義思想』においてロースキーは次のように説く。

<sup>(18)</sup> “修道の目的は、現世の生活の完全な放棄の状態において神と一致すること以外のものでありえな”かった。こうした生活を支えているのは、“内面的な祈りの訓練”であり、“修道的禁欲の修業”であり、あらゆることに対して浄化ということを極度に求めるこうした精神の私たちは物語にも反映されて、装飾的要素はすべてこそぎ落とされたのである。こうした人々にとって、物語の装飾性はたとえ微細なものでも精神的な集中を乱すマイナスの価値しか持たなかった。事件の大まかな枠組みを示すという目的が、上記のようにいわば思想的な源泉から発したものである以上、あるひとつの事柄にはそれに対応するひとつの叙述があれば充分であり、叙述の重複は教導を意図した文言以外必要とされなかったと考えるべきであろう。厳格な宗教的動機に発したシモンによる物語は、極力装飾性をこそぎ落とした簡潔さを指向している。

従って、シモンについての物語について私達はこう言うことが出来よう。時として、私達を戸惑わせるこの“単調さ”“素朴さ”“退屈さ”こそが、そのまま大きな価値なのだ、と。こうして示された事件の大まかな枠組みから、人間の生を大きく左右する決定的な意味を汲み取ることが、それを享受するものたちに要求されていたのであり、精神活動の中心は、言葉に直すことの出来ない何某の価値を感得し、己のものとするににあった。キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝は創作者と享受者との関係において、共通の価値観によって堅く結束した者たちの間での、開かれたシステムを前提にしているのである。

こうした叙述の特長を、カッシアン編纂本の第5章『イオアンとセルゲイ』を題材にとって検討してみたいと思うが、その前に、以下に行なう叙述の分析方法に関して最小限の解説を加えておきたい。

\* \* \*

物語において、時間の展開が如何にしてもたらされるか、空間の広がり如何にしてもたらされるかを中心に行なった。

まず、物語における時間の展開を考えるにあたり、物語の扱う出来事に対する作者の内的な姿勢に二つの可能性を設定することから出発する。一つは、作者がいわば出来事の起こった時点に身を置き、ほとんどの場合、登場人物の行動に密着して、これを書き留めていくものである。こうして叙述された登場人物の行動、言動、出来事、さらに、時間の経過に対する直接的言及によって構成される時間の流れを時間の軸と呼び、こうした時間の流れを底流にもつ物語の叙述を時間の軸による叙述とする。いま一つの作者の姿勢のありかたは、執筆の時点から物語の扱う出来事を過去のものとして見渡し、こうして得られた鳥瞰的展望をもとに叙述を行なうものであり、これを回顧的視座による叙述とする。これに属するものはおもに

- ①因果関係による叙述の展開
- ②[ 巨視的把握 + 微視的把握 ]

③物語の扱う出来事と物語の享受者である僧侶たちとをより密接に結び付けることを意図した叙述である。①②の場合は、時間の軸による叙述の場合と同様に、叙述の軸を形成することがあり、③の場合は、多くは物語を締める枠の働きをする<sup>(19)</sup>。

\* \* \*

Сл. 5 導入部

По мнозѣхъ же лѣтехъ Иоанъ, разболѣвся, остави Захарию 5 лѣтсуца. Призва игумена Никона и раздаа имѣние свое нищим, и часть сыновию дасть Сергию: 1000 гривень сребра и 100 гривень злата. Предасть же и сына своего Захарию, юна суца, на соблюдение другу своему, яко брату вѣрну, заповѣдавъ тому, яко: «Егда възмужваеъ сынъ мой, дай же ему злато и сребро»	разболѣвся остави призва раздаа дасть предасть заповѣдав
--	--

核部分前半

Бывъшу же Захарии 15 лѣт, възхоте злато и сребро отца своего у Сергия. Сий же, уязвень бывъ от диавола мневъ приобрѣсти богатство и хотѣ животъ съ душею гибити, глаголаше юноши: «Отець твой се имение богови издалъ, у того проси злата и сребра, тѣи ти долженъ естъ, аще ты поминуть. Аз же не повиненъ есмъ ни твоему отцу, ни тебѣ ни во едином златницѣ Се ти сътвори отецъ твой своимъ безумиемъ, раздаавъ все свое въ милостыню, тебе же нища и убога оставиль»..... (а)	възхоте уязвень бывъ мневъ хотѣ глаголаше
---	---

Сиа же слышавъ, юноша нача плакаться своего лишения. Посылает же юноша с молбою къ Сергею глаголя: «Даи же ми половину, а тебѣ половина» Сергий же жестокыми слоеесы укоряше отца его и того самого. Захарие же третиее части проси, таче десятые. Видѣвъ же себѣ лишена всего, глаголетъ Сергию: «Прииди и клени ми ся въ церкви Печерской прѣд чудною иконою богородичною, идѣ же и братство възя съ отцемъ моимъ»..... (б)	слышав нача посылают укоряше проси Видѣвъ глаголет
--	--

## 核部分後半

Сей же иде въ церкви и ста пред иконою богородичною, отвѣша кленыйся, яко не възяхъ 1000 гривенъ сребра, ни 100 гривенъ злата, и хотѣ цѣловати икону, и не възможе приблизитися къ иконѣ. И исходяшу ему изъ дверей, нача въпити: «О святаа Антоние и Феодосие, не велита мене погубити аггелу сему немилостивому, молита же ся святѣй богородици, да отженеть от мене многыа бѣсы, имъ ж есмь преданъ. Возмѣте же злато и сребро запечатленно въ клѣти моей» И оттолѣ не даяху клятися святою Богородицею никому же.	иде отвѣша исходяшу нача (20)
--	---

物語は、世俗の不祥事を奇跡のイコンが解決するという神秘的な出来事を扱った後半部、それを用意する最小限の部分からなる前半部、さらに、この核部分の背景をつくる導入部からなる。引用箇所の前に、“太陽より眩い奇跡のイコン”にかけてイオアンとセルゲイが兄弟の契りを結ぶくだりが、後に、セルゲイの隠していた宝が倍になるという奇跡を担う部分があるが、割愛した。(いずれも、アオリスト動詞の連鎖により叙述が展開されている。)

物語全体が、**остави, призва, раздаа, възсоте, нача, иде, ста**等、アオリスト動詞を中心に展開され、完結した登場人物の行為、出来事が積み重ねられることにより、事物の変貌が追跡されている。作者が事物の変貌に一貫した注意を払って物語を展開していることは、核部分の背景を与える導入部でさえ、アオリスト動詞で与えられていることにある。ことに、引用した導入箇所が、実体的な時間の前後関係を持たないにもかかわらず、アオリスト動詞の積み重ねで与えられていることは注目に値する。この部分は、最終的にイオアンの遺言を担うダイレクト・スピーチが導かれることから、遺言の具体的な内容をその実施による帰結としてひとつひとつのアオリスト動詞に置き換え、このようにして時間の流れを装わせた上で、文脈の前後を流れる時間のなかに組み入れたものと考えることができる。同様に、前半部(a)において、セルゲイの変身に対する作者の解釈が、主体を悪魔にとった完結した行為というかたちで与えられていることは注目すべきである。叙述の対象 **узвель бывъ → мнѣв → хотѣ ~ погубити → глаголаше** は実体的な時間の前後関係を持つものというよりも、作者が、僧侶としての人間観に基づいた因果関係を念頭にいれながら、事物の変貌する様を追跡したものと考えほうが相応しい。しかしながら、一方で、この文脈の前後にある時間の流れを途絶えさせないよう、時間の流れを装わされていることも事実である。というよりも、作者にあつてはこの因果関係がほんのわずかな疑いさえ挿む余地のないほどに確固たるものであったから、抽象性の高い(回顧的な視座から時間をゆっくり手元に手繰り寄せる)因果関係による叙述の系列ではなく、より具象性の高い(物語の現在に立って時間を積極的に押し進める)時間の軸による叙述の系列に依拠して、物語を簡潔かつ力強く展開させたと考えることができる。

宗教的な確信に満ちたシモンによる物語においては、上記のように、事件の経緯発展の時間的な把握が、物語の各々の局面が持つ空間的な広がりよりも優先する。読者に空間的な

広がり意識させるものは、登場人物達の場所の移動以外にはないが、彼らの行動は時間の軸を構成する因子となるため、より強く感受されるのは空間的な広がりではなく、一方向的に進んで後戻りすることのない時間の流れの方である。作者の関心は、ここで、この世の終末に向かって呵責なく推し進められる時間の流れとそこに厳然と出現する神の意志に集中しているように思われる。こうした時間の把握の、空間の把握に対する優越は、アウエルパッハが『ミメシス』冒頭において創世記をその例にとって明らかにした<sup>(21)</sup>ように、享受者の信仰を前提にして書かれた宗教文学の特徴と考えることができる。

以上のように、シモンによる物語は一方向的な時間把握の単調さを特色としている。この単調さは、当然のことながら、私達が物語を美的に享受することを困難にするものであるが、この単調さが作者の世界認識的な基盤によるものであることに気付けば、その底流に脈脈と息づく深い宗教的な確信へと導かれることになる。それが最良の表現を見いだすのはСл. 20スヴィアトローシャのようにその、自らの生き方への堅い決意をおだやかに語りだすときである。

(ペトル)「公よ、あなたは自らの健康にもっと注意を払わなくてはなりません。そうでなければ、過度の労働と節制とがあなたを滅ぼしてしまうでしょうから。労働と節制のために、あなたはしばしば憔悴しておられ、神のために自らお引受になった御枷を運び歩くことも出来ません。神は人間の限界を越えた断食や労働をお望みになっておりません。神のお望みになるのは、清らかな悔い改めた心だけです。」

(中略)

祝福されたるものは答えた。「兄弟ペトルよ、何度も考えを巡らした挙げ句、自分と戦うことがないようにと、激しい労働にさいなまれた體が魂の平安を見いだすようにと、自分の體のことを気にすることは止めようと心に決めたのだ。兄弟ペトルよ、力は困憊にあるとき強くなると言うではないか。今現在の苦しみは、やがて明らかになる未来の栄光とは比べものにならない。私を世俗の勤めから解き放ち、私を自らの僕となされたことについて、私は感謝している。(中略)お前が治療を施す時にも、食事を控えるように言うではないか。キリストのために死ぬことは私にとって何かを得ることなのだ。がらくたの中に座っていることも、ヨブと王座を分かつことに等しいのだ。もしも、私の前に一人として公がこのことをしなかったというならば、私がその人々への導きとなろう。誰かがこのような生き方を羨み、このような生き方と私とをまねぶことを心掛けるであろう。お前を言い含めた者たちにこれ以上言う言葉はない。」<sup>(22)</sup>

チェルニーゴフ公であったスヴィアトローシャは、兄弟達の反対を押し切って修道士となるが、このことは貴頭に相応しくない振る舞いとして当初周囲の侮蔑を受けたらしい。かれの兄弟達は、厳しい節制のもとで修道生活を送るスヴィアトローシャの身を案じる一方、かれをなだめて世俗の世界に連れ戻すべくシリア人医師ペトルを送り込む。引用の箇所は、ニコラを改心させるべくペトルがスヴィアトローシャを説得する場面である。

やがてスヴィアトローシャの身代わりなって死ぬことになるペトルの説得は、スヴィアトローシャに対する偽りのない思いやりに満ちており、これに応えるスヴィアトローシャも衷心から自

らの覚悟を披瀝する。感情を抑制した格調高い語り口によって、互いに相いれない二つの立場、即ち世俗的なものの見方と修道僧のそれが対置され、各々の間に妥協の余地のない対話が成立している。ペトルは世俗的な立場のもっとも高められた表出となっているのである。

これに対して、ポリカルプによる最初の作と目される<sup>(23)</sup>Сл. 28(アガピットは、スヴィアトーシャと同様に療治の技にたけた聖者を主人公にもつが、スヴィアトーシャの場合のような抑制された感情による静謐な味わいとは正反対の特徴を持つ。

まず、Сл. 20ではアンタゴニスト・ペトルは、「神は自らの限界を越えた節制をお望みになっておりません。神がお望みになるのは悔い改めた清らかな心だけです」というその言葉によって判断される通り、温厚な世俗の知恵者であった。彼は、当時の医学の中心である中近東地域の出身のれっきとした医師であって、医学的な知識によってスヴィアトーシャに対する。

ところが、Сл. 28(では、主人公アガピットの敵手アルメニア人医師は冷酷無比な短絡的合理主義者であり、重病に死を宣告して治療を施そうともしない。この者はまたアルメニアの教え(まず間違いなく、アルメニア正教を指すのだが、不思議なことに物語作者によってこれは異教とされている)に帰依していたが、アガピットと療治の技を競い、彼に敗れることで棄教を迫られる。この際、既に他界したアガピットがアルメニア人の枕元に現われて、改宗して約束を守らぬ限り魂の救済を奪うと脅迫し、改宗を迫っている。そのほか、勝者が敵手にその勝利を誇ったり、敵手の勝利を嫉んで相手の暗殺を企てるなど、アガピットとそのアンタゴニスト・アルメニア人医師の数次にわたる対決は、二人のまじない師どうしの技比べの如き趣を呈している。ということは逆に、物語作者は当時キリスト教が持っていたはずの可能性をその程度のレベルでしか捉えていないのである。

このことは、例えば、次のような一節から明らかであろう。

その時、キエフから一人の病者が運ばれてきた。アガピットはまるで病気などしていなかったかのように立ち上がると、自分の食していた薬草をとり、医者に見せていった。「これが薬草である。よく覚えておくがよい。」医師はこれを見て、この僧に言った。「私達の薬草の中には、このようなものはない。アレキサンドリアから取り寄せたものようだ。」至福のものは、彼の無知を笑って病者に薬草を与え、このものを健康にした<sup>(24)</sup>。

この人は医師に言った。「子よ、食べなさい。私達が貧しいからといって不平を言わないで欲しい。私達はお前達をもてなすものを持っていないのだ。」アルメニア人は言った「父よ、私達は今、月の四日目の齋戒を行なっております。」この人は医師に問うた。「お前は一体何物で、どんな信仰に生きているのだ。」医師はこの人に言った。「私がアルメニア人であることをあなたは知っておられるではありませんか。」祝福されたるひとはこのものに言った。「どうしてお前はこの僧坊に入り、我が僧坊をけがし、罪深き我が手をとったのか。私のもとを去れ、異教徒、不浄なるものよ。」アルメニア人は辱めを受け、退出した<sup>(25)</sup>。

以上のように、感情的なエネルギーを一切の抑制なしに放出することによって生まれるパセティックなトーンが、ポリカルプによる物語の大きな特長となっている。全体的な雰囲気は比

較して、二人の作者による物語の相違を確認したところで、さらに、叙述の展開における特長の違いを具体的なテキストに添って見てゆきたい。

先に、シモンの物語の特長として、一方向的な時間の展開の単調さということを指摘したが、ポリカルプは美的な享受を阻害するこの特長を排除することを狙って、極めて野心的な試みを行なっている。

まず、一つの例として、Сл. 34を挙げる事が出来る。ここでは、激しい運動を担う要素が積極的に導入されて、物語に空間的な風通しの良さが与えられている。

やがてわずかに身を起こして、今起こった奇跡を見直そうとしたとき、いと清き聖母の口から一羽の白い鳩が舞い出し、救世主の像めがけて舞い上がって、そこに姿を隠した。鳩が教会から飛び去ったかどうか見ていると、ふたたびその鳩は救世主の口から皆の前に飛び出し、教会のなかを縦横に飛び回りはじめた。ひとつひとつ聖像に近づいては、あるものはその手に、あるものはその頭に止り、それから舞いおりてきて王門の左手にある奇跡の聖母像の背後にとまった。下に立っていた者たちは、この鳩を捕まえようとして、梯子を掛けたが、鳩は聖像のうしろにも、帷の蔭にも見つからなかった。まわり中を見まわしたが、鳩はどこにかくれたかわからなかった。皆の目がぐだんの聖像に向けられると、ふたたび聖母の口から鳩が飛び出し、救世主像の方に舞い上がろうとした。人々は上に立っている者たちに、「つかまえろ」と叫んだ。彼らは手をのばしてつかまえようとしたが、鳩はまた、さっき飛び出した救世主の口の中へ舞い込んでしまった<sup>(26)</sup>。

ここでは、鳩＝聖霊の運動が執拗に追及された（聖母像→救世主像→聖人像→奇跡の聖母像→救世主像）結果、物語に豊かな空間的な広がりをもたらされている。鳩＝聖霊の象徴連鎖は教会文学のトポスであるが、ここでは、その動きが執拗に追われている点に新鮮さが感じられる。

さらに、一方向的な時間展開の単調さから脱却すべくポリカルプが行なった試みとして、Сл. 28アガピットの導入部を挙げる事が出来る。ここでは、様々な捉え方によってもたらされた性質の異なる叙述が巧みに編み合わされ、創意溢れるモザイクを構成している。この箇所を、原文を掲げて子細に検討してみたい。

(а) Бѣ нѣкто от Києва пострижеса, именем Агапить, при блаженѣм отци нашем Антонии, иже и послѣдствовавше житию его аггельскому, самовидец бывъ исправлением его.

(б) Яко же бо онъ. великый, покрываа свою святость, болныа исяѣляше от своая яди: мняся гѣмъ врачевное зелие подаваа, и тако здрави бываху молитвою его;

(в) тако и сий блаженный Агапить, ревнуа святому тому старцю, помагаше болным.

(г) И егда кто от братиа разболяшеса, и тако остави келию свою, прихожаше къ боляшему брату и служаше ему, и не бѣ бо ничто же крадомага в келии его, подымаа его, и на свою руку износя, и подаваа ему от своая ади, яже варяше зелие, и тако здравъ бываше болный молитвою его. Аше ли продолъжишеса недугъ его, сице богу

благоволяшу, да въру и молитву раба своего умножит, сий же блаженный Агапить преживавше неотступно, моля за нь бога непрестанно, дондеже господь здравие подасть болящему молитовъ ради его.

(д) И сего ради прозванъ бысть Лѣвец, сему бо дарова господь даръ исцѣления. И слышано бысть о немъ въ градъ, яко нѣкто въ монастыри лѣвецъ, мнози болящии приходяху к нему и здрави бываху.<sup>(27)</sup>

まず、a)において、キエフから来た人が剃髪したという事実が述べられたあと、**иже и послѣдствовавше житию его аггельскому**の箇所では、アガピットの好意が、時間の上でより広い視野をもって眺め渡される。**послѣдствовавше**という未完了時制は、習慣的な行為を示すと考えられるが、この習慣の継続する範囲は、療治の業を獲得するまでとは限らず、彼の全生涯にわたると考えられるからである。この一節越しに、剃髪という事実とアントーニイの証人になったという言及は、時間的前後関係の枠内におさまっている。

これに続く6)の箇所では、祈りによるアントーニイの療治の業と、この業を誇示せぬかれの謙虚な態度が具体的に示される。次に、アントーニイへの言及と平行して、b)ではアガピットの病者への献身が語られる。こうして、アガピットが療治の業を獲得するまでの過程に代わってアントーニイとの師弟関係が言及されたわけだが、こうして療治の業を収めたアガピットがいかなることをしたのか、それが具体的に述べられるのがr)の箇所である。

r)の部分において、動詞の時制は**разболяшеся, приходяше, служаше, варяше, продолжишеся, преживавше**等ほとんどが未完了過去を取り、各々は反復された行為と捉えられている。r)の部分は、次の“**И сего ради прозванъ бысть.**”という文により、“剃髪する→アントーニイへ師事する→「療治の業を施すもの」という評判の獲得”という時間的前後関係の枠組みの中に組み込まれることになり、この評判を取るまでにアガピットのとった行動に対する言及と考えることも出来るが、アガピットは終生療治の業によって人々を助け続けたわけであるから、この箇所で提出されたアガピットの行動をある期間に限定して考えることは妥当ではない。

r)の箇所は、長いタームによる時間把握を通じてアガピット生涯を見渡し、そこから療治の業にまつわるもののみを抽出して叙述したものと考えるべきであろう。それまで、“**и послѣдствовавше житию его аггельскому,**”を除き、タームの短い時間に向けられていた作者の関心が、この部分では、タームの長い時間へと移ったのである。そして、d)の箇所では、作者は再びタームの短い時間に関心を戻して、時間的前後関係の枠内で、アガピットの周辺に生じた事件を語る。「療治を施すもの」という評判が修道院ばかりではなく、広く世間に広まるという帰結が導かれて、引用部分は終結する。

この引用部分において、叙述は“アガピットの剃髪→アントーニイへの師事→「療治を施すもの」という評判の獲得→その評判のキエフの町への伝播”という具合に、時間的な前後関係に沿った流れを持つが、ここには、叙述を以降の部分と同じ時間の流れの中に置こうとする作者の努力が認められる。しかしながら、こうした叙述の中に配置された、アガピットの病者を看護する有様は、明らかに、アガピットの生涯を展望したうえでの、長いタームによる時

間把握を前提にしており、短いタームによる時間把握・長いタームによる時間把握による時間把握の二重性というBiographic Taleの特長を看取することが出来る<sup>(28)</sup>。

以上に見たような、同じひとつの時間の流れのなかで叙述を行なおうとする作者の意図の破綻は、引用箇所冒頭にも現われている。“Бъ нѣкто от Києва~тому старцю, помагаше болным.”は、アガピットの療治の能力の由来をアントーニイへの師事に求めた部分であるが、例えば、アントーニイへの師事を決定的にした時点とか、療治の業を獲得した時点といった明確な時間の区切りが示されているわけではなく、厳密な意味での時間を軸とした語り、行為や出来事によって生成される時間を軸とした語りとはなっていない。替わって提出されるのは、病者に献身する際のアガピットの態度であり、かれに学んでアガピットが病者に奉仕したという事実であるが、これは、アガピットが療治の業を獲得したことを示す次の箇所と因果関係によって連結している。さらに、アガピットが病者に献身する様子を扱ったこの“И егда кто от братиѣ~молитвъ ради его.”の部分と、“Лъчець”という評判を取ったことへの言及“И сего ради прозванъ~господь даръ исцѣления.”との間にも、“И слышано бысть~и здрави бываху.”評判がキエフの町にまで広がり、キエフの町からも多くの病者が現われたという言及の間にも、同様に、因果関係が認められる。時間的な前後関係こそ守られているものの、これらの叙述を貫くものは因果関係の連鎖なのである。

引用の冒頭箇所を、一貫した時間の流れを持つ以降の部分と同じ時間の流れに配するという要求と、アガピットの生涯というタームの長い時間把握を前提にその人柄を素描するという要求、二つの異なる要求の間に挟まれた作者は、タームの短い時間把握に基づく時間的前後関係に従った叙述の間に、タームの長い時間把握による叙述を挟み、この性質のことなる叙述を因果関係によって結び付けた。以降、作者は、この因果関係を起点にして、いくつかの因果関係を連鎖させ、引用箇所の叙述の求心性を確保したと考えることが出来る。

\* \* \*

以上見てきたように、文体を子細に検討すれば、一見何でもないようにみえる叙述の中にも、かなり野心的な創作上の作為がひそんでいることがわかる。しかしながら、こうした物語作法上の複雑な操作は、ポリカルブによる物語においても珍しいものであり、いくつかの物語の導入箇所において現われるだけである。では、一般的にポリカルブはいかなる技法を用いて物語をその単調さから救い出そうとしているのだろうか。

ここでもう一度シモンによる物語について述べてきたことを思い起こしてみたい。そこでは、彼らの内的な生活、即ち、“内面的な祈りの訓練”に支えられ、浄化ということを極度に求める精神のかたちが、物語にも反映されて装飾的要素はすべてこそぎ落とされた。物語の装飾性はたとえ微細なものでも精神的な集中を乱すマイナスの価値しか持たなかったのである。こうした、事件のたまかな枠組みしか示さないという叙述の特長が、いわば思想的な源泉から発したものである以上、あるひとつの事柄に対して対応するひとつの叙述があれば充分であ

り、叙述の重複は教導を意図した文言以外必要とされなかったと考えるべきであろう。厳格な宗教的動機に発したシモンによる物語は、時間の軸から逸脱する装飾性を極力排除する方向で展開されていた。

こうしたシモンの物語作法とそれがもたらす恐るべき単調さをポリカルプは、しばしば物語に高度の具象性を付与することによって克服しようとする。かれが多用する技法は、多くの場合[ 概括的な把握+詳細の情報 ]の関係で接続する逸脱的要素を、時間の軸へと豊富に織り込むことであり、これらの要素が物語に立体的な膨らみを与えることになる。

では次に、その典型的な例として、сл. 29の第7の部分を見て行くことにしたい。

前半部		
<p>Иногда же пакы придоша трие гѣции, хотяще искусити сего блаженнаго.</p> <p>И два от них молиста с святаго, ложно глаголаше: «Сий другъ нашъ есть, и осужденъ есть на смерть. Молим же тя, потшиися избабити его, дай же ему чим искупитися от смерти».</p>	<p>придоша</p> <p>молиста</p>	<p style="text-align: center;">хотяще~</p> <p>[ 概括的把握+詳細の情報 ]</p> <p>盗賊の目的</p> <p>Глаголюше: « ~</p> <p>[ 概括的把握+詳細の情報 ]</p> <p>嘆願の具体的内容</p>
( 中略 )		
<p>Се же глаголаху, хотяще ц него взяти что, да разделять.</p>	<p>глаголаху</p>	<p>хотяще~</p> <p>[ 概括的把握+詳細の情報 ]</p> <p>盗賊の目的</p>
( 中略 )		
<p>И пакы сниде в погрѣбъ иде же молитву творяшеда не како умъ ему слышать земнаго что, ниже очи его видита что суетных, -и оттуда изнесъ оставльшаа книги, дасть</p> <p>им, рекъ: «Аще не угодно будетъ, възвратите ми».</p> <p>Они же, взявше книги, начаша смѣтатися, глаголюше: «пролавше сие, и разглаголюше: «Продавше дѣлим собѣ».</p>	<p>сниде</p> <p>изнесъ</p> <p>дасть</p> <p>заявше</p> <p>начаша</p> <p>глаголюше</p>	<p>иде же молитву творяше</p> <p>[ 概括的把握+詳細の情報 ]</p> <p>( 長いタームによる 時間把握 )</p> <p>да не како ум~</p> <p>творяшеの目的</p> <p>рекъ: « Аще~ »</p> <p>[ 概括的把握+詳細の情報 ]</p>

Видѣвше же дрѣвеса продовита, и рѣша к собѣ: «Приидем в сию ноць и объедем плоды его».	видѣвше рѣша	[ 概括的把握 + 詳細の情報 ] 付帯的状況 (29)
--	-----------------	------------------------------------

[ 概括的把握 + 詳細の情報 ] によって、登場人物の行為の目的や情景の描写がなされ、具象性に深く配慮した展開を行なっている。シモンによる物語と比較してみれば、その特異性が一層はつきりしよう。シモンによる物語Сл. 5では、逸脱的要素として時間の軸を外れることがむしろ自然な要素でさえ無理矢理に時間の軸に詰め込まれて物語が展開していた。そこで看られるような時間の軸のみによる語りは、肉感を拒絶した二次元的なアイコンの世界に喩えることが可能である。一方、ポリカルブによる物語において、具象性は時間の軸からの逸脱要素によって与えられているが、これらは二次元的な世界に施されたレリーフに対応するものと考えることが出来よう。ポリカルブによる物語は喩えてみれば三次元的に展開されており、それは正教会が異端として厳しく禁じていたはずの立体像との間に濃い類縁性をもっているのである。

しかしながら、こうして物語に与えられる具象性は、過剰になると、物語に混乱をひきおこすであろうことは想像に難くない。そこで、物語の直面した状況を整理するため次のように、異なる時間系を並列させて叙述を展開させるようなケースも見いだされる。

後半部前半箇所		
Наставши же ноци, приидоша сие трие и запроша мниха впогрѣбѣ, идѣже бѣ моляся. Един же, его рѣша на дрѣве повѣсити, възлѣзь горѣ, нача торгати яблоки, и яся за вѣтвь: оной же отломльшися, а сии два устрашившися отбѣгоша, сий же летя, яся ризою за другую вѣтвь и, не имѣа поощи, удавился ожерелием. Григории бо запрењ бѣ, и не обрѣтесе приити къ сущии братии въ церковь.	Наставше придоша запроша рѣша възлѣша нача отломльшися устрашившася отбѣгоша ↓ летя ↓ ятсся ↓ не имѣа ↓ удовися ↓ бо запрењ бѣ ↓ не обрѣтесе ↓	идѣ же бѣ моляся [ 概括的把握 + 詳細の情報 ] 登場人物から登場人物への、時間 的前後関係を含まない視点の転換 [( A ) → ( B ) → ( B ) ] ( a ) 時間の軸1 地上にいた 二人の盗賊 ( b ) 時間の軸2 縊死した盗賊  ( в ) 因果関係 グリゴーリイ
状況の総合的な把握を 意図 (30)		

ここでは異なる時間系列の対比が、叙述の軸になっているのである。叙述の軸は、ここでは、物語の直面した状況を整理する役割を担っていたが、多くの場合、ペトルとスヴィアトローシャの対話に見られるように、聖俗として互いに相容れぬ思想同志の対決を担う。

\* \* \*

ポリカルプによる物語は、美的な享受にも耐えられるよう描出性に重きをおいた展開をしている。以上に、その典型的なケースをいくつか選び検討してきたが、最後に物語のフォークロアへの接近をポリカルプによる物語の大きな特長として指摘したいと思う。

これに関しては、既にСл. 28(アガピットの検討において物語がまじない師の業比ベをモチーフとして持っていることを指摘した。キエフ・ベチエルスキー聖者列伝におけるフォークロア的なモチーフは極めて重要なテーマであり、体系的な研究が必要とされる。筆者も強い関心を抱いているが、既にこれを論じる紙数はない。フォークロア・モチーフの研究は次回への課題として、ここでは、叙述の展開に現われたフォークロア的な特質について具体的なテキストを追いつつ論じていきたい。

再びシモンによる物語に返って、いかなる視点から、即ち、いかなる価値観に基づいて、作者が叙述を展開しているかを確認しておきたい。

#### Сл. 23核部分前半

Нѣкогда же сему Титови разболѣвшуся вельми и уже в нечаании лежашу, нача плакаться своего лишения, и посла съ умилениемъ къ диакону, глаголя: «Прости мя, брате, бога ради, яко гнѣвахъ на тя» Сей же жестокими словесы проклінаше его. Старци же тии, видѣвше Тита умирающа, влечааху Евагриа хуждею, да проститься съ братом.

あるとき、このチットがひどい病に罹って泣き始め、謙虚な気持ちから輔祭に人を遣って言った。エヴァグリイはひどい言葉でこの人を呪った。老僧達はチットが死にそうなのを見て、兄弟と和解するようにエヴァグリイを無理矢理引っ張ってきた。

(31)

この箇所は、基本的に時間の軸によって叙述が展開されている。子細に見ると、しかしながら一方で、主観的な要素の濃厚な語り口になっていることも見逃してはならない。例えば、時間の軸を内部的に構成する因子として、**съ умилением** 及び**жестокими словесы**が各々、**посла, проклінаше**という登場人物の行為に対する客観的な言及と不可分に結びついている。即ち、僧侶としての価値観に基づく主観的な性格付けが、登場人物への客観的な言及に編み合わされているわけで、この場合、叙述は僧侶としての視点からのみ行なわれていると言える。

以上を確認したうえで、ポリカルプによる物語のケースを検討して行きたい。

Тогда жена, видѣвше себе лишена таковыа красоты, и на другый съѣтдиаволь приходит, помысливши сице, яко: «Аще искуплю его, всяко и не волею покорить ми ся»

Посылают же къ дрѣжащому того, да възмет у нея елико хошет, Моисея же прѣдасть ей. Он же видѣвъ улучшение времени и богатства приобрѣтение, и взя у нея яко до 1000 гривень сребра, Моисея же предасть ей. И съ нужею бестудне влечаше его на дѣло не преподобно.

Яко се власть приемши на немь и повѣлеает ему причатися себе, и раздрѣшивши же его от узъ и въ многочисенныа ризы его облъкъши и сладкыми брашны того кормяще, и нуждением любовным того объемлюци, на свою похоть нудяци.

Сей же преподобный, видѣвъ неистовство жены тоя, молитвѣ и посту прилежаше паче, вкушаа въ бдѣнии, и изволивъ паче сухой хлѣбъ бога ради и воду съ чистотою, нежели многоцѣнное брашно и вино съ скверною.

видѣ

приходит

посылают

видѣвши

взя# 行為の性格付けは慮囚番の視座から行なわれている

предать

влечаше

概括的把握 ↓ 詳細の情報

приемши  
повѣлеает

раздрѣшивши, облъкъши, кормящеは同義的価値を持つ行為として並列↓  
объемлюци ↓ 以上の諸行為を総括するものとして

↑  
対比  
↓

видѣвъ  
прилежаш  
= вкушаа  
изволивъ

помысливши~

[概括+詳細]  
съветъの具体的内容

да възмет~

[概括+詳細]  
Посылаютの目的  
女の行為の動機  
улучение времени  
и богатства...

(語り手は特定の価値観に拘束されない)。

希薄な時間の流れ

нудяци

※неистовство, бога ради, съ скверноюは僧侶としての価値観に基づく行為の性格付け  
※не токмо ~ Иосифъ → но и ~ съвлече単なる並列ではない(拒絶の度合いの深さによって叙述の流れが決定される)

叙述の流れはここでは僧侶としての価値観に決定されている)

対比は強い教導的意図をもつ

съвлече, яко же Иосифъ, но и  
всѣх ризъ себе съвлече, и  
избѣжа от грѣха и ничто же  
въмѣни житие мира сего, и на  
таку ярость подвиже жену, яко и  
гладом уморити его.  
Богъ же не оставляетъ рабъ  
своих, уповавшихъ к нему.  
Нѣкотораго бо от рабъ жены тоа  
на милость преклони, и в тайнѣ  
подаваше ему пищу.

преклони  
подаваше

教導的文言

同じ事柄に対して二つの視点から  
描く(婢の行為を天上、地上の二  
つの視点から描く。)

(32)

時間の軸を構成する要素として挙げた以上のものを、子細に看ると、叙述がいくつかの異なる視点によってなされていることに気付く。

まず、第一に、“на другъ свѣтъ диаволь приходит”(悪魔の別のささやきに耳を傾けて)、“влечу его на дѣло не преподобно”(芳ばしからざる行為にこの人を引き入れた)等、登場人物のある行為を書き留めるにあたって、単に行為そのものを外面的に描出するに留まるのではなく、僧侶としての価値観に深く根づいた行為の性格付けが行なわれることである。即ち、この場合、語り手は創作行為を離れても存在する作者像に極めて近い位置にいるのである。しかしながら、同時に、“видѣвше себе лишена таковыя красоты”(そのようなりりしさが失われて)ではリヤヒの女の立場から、“видѣвше улучшение времени и богатство приобретение”(富を得る絶好の機会が近づいているのを見て取り)では虜囚達の見張りの立場から、出来事あるいは行為が捉えられ、性格付けが行なわれている。

語り手の内的な視点は、この場合、特定の価値観に拘束されていないのである。つまり、語り手は、ここでは、僧侶としての価値観に深く影響を受けていながらも、決してそこに隷属することなく、必要な場合には、そうした僧侶としての価値観を振り払って登場人物の内面に潜り、物語に深い彫り(高度の具象性)を与えているのである。

シモンによる物語においては、語り手は単に報告者(ある特定の価値観に縛られた、出来事・登場人物の行為の)・Direct Speechの設定者として、物語を裁量しているに過ぎなかった。ところが、ここでは、語り手は本来の、フォークロア的ともいえる内的な視点の自由な移動を回復しているのである。これは、ディテールへの指向と共に、ポリカルプによる物語に特徴的な語り手の機能の多様化・複雑化を示すひとつの例といえる。

\* \* \*

以上において、シモンによる物語との比較を通じ、ポリカルプによる物語の特長(フォークロア的要素をふんだんにとり入れ、物語の描出性に重きをおいた展開を行なう)を検討して来たが、もはや紙面が尽きている。だが、最後に一つだけ、触れておかななくてはならないことがある。

シモンによる物語の、あの恐るべき単調さは思想的な必然性を持っていたのであり、精神的な貧しさによるものではないことは既に再三述べた。ポリカルプは敢てこの単調さから物語を救い出す試みに着手し、一定の成果を挙げて美的な享受にも耐えうる物語の創出に成功した。しかしながら、単調さからの脱却は同時に、思想的な根源からの逃避であり、物語の精神的な価値の下落を意味したのではないだろうか。

本稿においては、この極めて興味深い疑問に十分な解決を与えることは出来なかった。が、結論から言えば、答えは否である。ポリカルプは深刻な宗教的難題に直面しながら、これにきわめて勇気ある対応をしているように見える。宗教指導者であったシモンがキエフ・ルーシにおいて、アンリ・ベルグソンの言う“閉じた宗教”を最も高められた形で代表するとするならば、ポリカルプは社会というものの枠組みを越えて直接神を予感する“開かれた宗教”へと導かれたといえる。しかしながら、ポリカルプのこの“成長”は、機会を改めて新たに論じられなくてはならない。

## - 注 -

- 1 Ernst Benz, *Geist und leben der ostkirche*, Munchen, 1971, p. 10.
- 2 *Ibid.*, p. 9.
- 3 *Ibid.*, p. 8.
- 4 Frieftich Bubner, *Das Kiever Paterikon*, Augsburg, 1969; David Kirk Prestel, *Comparative analysis of the "Kievan caves patericon,"* Michigan, 1985; Cizevskij, *History of russian literature*, 1971.
- 5 カッシアン編纂本による版本(例えば、ПДРЛ)では、Сл. 38 / 38章に収められている。
- 6 ブブナーによれば、Сл. 28アガピットの末尾に賦されたアキンジンへの呼びかけを含む一連の文章が“第一書簡”に当たる。Friedrich Bubner, *Das Kiever Paterikon*, Augsburg, 1969, p. 41.
- 7 Muriel Heppell, *The paterik of Kievan caves monastery*, Cambridge, 1989, p. xxviii.
- 8 Адрианова-Перетц, “Задачи изучения «Агиографического стиля» Древней Руси,” ТОДРЛ, т. 20, стр. 41-71.
- 9 Копреева, “Образ инока Поликарпа по письмам Симона и поликарпа,” ТОДРЛ, т. 24, стр. 112.

- 10 Сл. 28, ПДРЛ, стр. 528.
- 11 Копреева, “Образ инока Поликарпа по письмам Симона и Поликарпа,” ТОДРЛ, т. 24, стр. 115.
- 12 Сл. 28, ПДРЛ, стр. 530.
- 13 Копреева, “Образ инока Поликарпа по письмам Симона и поликарпа,” ТОДРЛ, т. 24, стр. 116.
- 14 ポリカルブは情欲に屈することは最大の罪であると物語の中で再三述べている。コブレエヴァはこれを“Поликарп признает греховность страстей через свою греховность”として、ポリカルブが自らこれを罪とみなし、懺悔しているものと考えている。この考えに従えば、例えばシモンの“виною телесною събра церковнаго неотлучайся”など不可解な文言を直截的に解釈することも可能となる。また、ポリカルブが主教の座を得るために1000 серебраの提供を申し出たヴェルスラヴァとの関係にもこうした事柄の推察をゆるす余地が生ずる。
- 15 引用はすべてポリカルブを叱責するシモンの書簡Сл. 14から。
- 16 紙面の都合から、これらの例は十分に扱えない。ポリカルブによるほとんどすべての物語に存在するが、Сл. 29グリゴリーはその典型的な例。詳しくは、*Rusistika IX*掲載の拙稿(pp. 222~224, pp. 236~241)を参照。
- 17 Сл. 14, ПДРЛ, стр. 479.
- 18 V. ロースキー『キリスト教東方の神秘思想』41頁。
- 19 詳しくは、*Rusistika IX*掲載の拙稿(pp. 195~202)参照。
- 20 イオアンはその死に際して、教会の聖母のイコンの前で共に義兄弟の誓いをあげたセルゲイに、幼い息子への遺産を託す。セルゲイは悪魔の誘惑に屈し、これを着服しようとするが、奸計を聖母のイコンに見抜かれ、イオアンの子ザハリヤに隠していた財産を返す。
- 21 Ауエルバッハ『ミメーシス』10、15頁。
- 22 紙面の都合から原文の引用は割愛する。
- 23 Friedrich Bubner, *Das Kiever Paterikon*, Augsburg, 1969, p. 41.
- 24 Сл. 28, 第7の部分
- 25 *Ibid.*
- 26 Сл. 34より 訳は中村喜和氏訳を使用させて頂いた。
- 27 (抄訳)その名をアガピットという人が、祝福されたる我等が父アントーニイのもとを訪れ、剃髪を受けた。このアガピットはアントーニイの天使のごときその暮らしに倣い、その偉業の証人となった。大いなるこのひとは聖性を隠しながら自らの食物を与え、病者を直したのである。アガピットは老僧に倣い、…これが故に“療治を施すもの”と呼ばれた。多くの病者がこの人のもとを訪れ、元気になったという噂が町中に広まった。
- 28 キエフ・ペチェルスキー修道院聖者列伝に収められた物語群は“長い物語”“短い物語”に分類されうる。(J.Vlasek, “Davlave a knizata v kjevpecersem pateriku,” *Ceskoslovenska rusistika*, s. 18) プレステルの指摘(Prestel, *A comparative analysis of the KCP*, pp.

- 208~209)に従い、筆者は、前者をBiographic tale, 後者をNovellaと名付け、さらに分類の指標を作成した。詳しくは、Rusistika IX掲載の拙稿(pp. 195~202)を参照。
- 29 Сл. 29 グリゴリーイ、第3の部分。三人の盗賊が聖者のもとを訪れ、聖者をたぶらかして物品を奪う。その際グリゴリーイは、盗賊がかれをだますためについた嘘が実現し、そのうちの一人が死ぬと予言する。彼らは帰りしな菜園の果樹を見つけ、夜に訪れて聖者を監禁し、その実を盗むことを企てるが、これを実行中に一人が木から落ちて縊死する。
- 30 果樹から実を盗もうとして、盗賊のうち一人が縊死する場面である。
- 31 Сл. 23からの引用。
- 32 Сл. 30 モイセイのあらすじは以下のとおり。ルーシの公達の間権力闘争に巻き込まれて虜囚の身になったハンガリア人モイセイは、あるリヤヒの貴顕の未亡人に求愛されて様々な誘惑を受けるがこれを拒否し続ける。ついには、自ら進んで修道僧になり、言語を絶した迫害を受けながらも、神の加護によりリヤヒの騒乱に乗じて洞窟修道院に逃げ込む。七つのエピソードからなる物語は、様々な場面で様々な人々から様々な世俗的誘惑を受けながらも一分の心の揺れを見せることなく清貧に甘んじたモイセイの受苦の様を一貫して描き出していくことになる。

### 参考文献

概ね1990年度東京大学に提出した修士論文において使用したものと重なっている。次に上げるのは特に使用したもののみ。

- 刊本 Памятник Литературы Древней Руси 12 в., Москва, 1980.  
*Das Paterikon des Kiever Hoehlenklosters, nach der Ausg. von D. Abramovisch neu hrsg. von D Tschizewski, Munchen, 1964.*
- 翻訳 *The Paterik of the Kievan Caves Monastery, translated by Muriel Heppel, Harvard UP, 1989.*  
 中村喜和『ロシア中世物語集』東京、1970年。
- その他 Адрианова-Перетц, “Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси,” ТОДРЛ, т. 20., Москва, 1964, стр. 41-71.  
 Prestel, K. P., *A comparative analysis of «Kievan Caves Paterikon»*, Michigan, 1985.  
 Friedrich Bubner, *Eine Untersuchung zu seiner Struktur und den literarischen Quellen*, Heidelberg, 1969.  
 Fedotov, G. P., *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1966.  
 Tschizewski, *History of Russian Literature*, 1971.  
 Копреева, Т. Н., “Образ инока Порикарпа по Письмам Симона и Порикарпа,” ТОДРЛ, т. 24, Москва, 1969, стр. 112-116.

三浦清美

J. Vlasek, "Davlave aknizata v kjevpecersem pateriku," *Ceskoslovenska rusistika*,  
Praha, 1972, ss. 18~23.

V. ロースキイ『キリスト教東方の神秘思想』東京、1986年。

## Comparative Study of Stories Collected in the Paterik of Kievan Cave Monastery III

Storyteller Polikarp

Kiyoharu MIURA

It is not exaggerated to say that most of medieval russian literature is limited in the scope made of only topoi and commonplaces, of which the former their topoi are borrowed mainly from the Bible and the legends of saints widely known in the Orthodox world, and the latter their clichè are in many cases epithets and customary expressions based on the Holy Scriptures. When reading medieval works we may be bored with an abundance of these expressions, but we will be less so once appreciate the fact that they are closely connected with their own view of the world, Weltanschauung.

For instance we can name the saint Alypius, whose story was included in Kievan Caves Paterikon. Once an excellent painter Alypius was sick in bed, unable to complete the icon. Then appeared the saints who were to be painted in the icon and entered into the picture, breaking the frame of it. After Alypius recovered from his illness, he noticed that the icon had been completed without any touch of his own. This tale has as its background the view that the icon is "not made by human hands." Icons are for orthodoxes "the windows through which human beings can look into the heaven." Here the story has in its ground the "platonistic" image of dual structure of the world.

This sort of things can be found everywhere in the Kievan Caves Paterikon. It may be sure that the Paterikon is flooded with such expressions whose aim was only to bond consciousness of monks together to their common interest. But if you read it more carefully, you can pick out more concrete situation among them.

The Kievan Paterikon, a whole of collected tales about various saints and monks, was "completed" only in the 15th century in the shape as we know today, although its core had made appearance in the first part of the 13th century, when Simon, a bishop of Vladimir-Suzdal, and Polikarp, a usual monk of Kievan caves monastery, wrote 21 tales in letters, which is traditional form of christian church literature. Researchers have assumed that for more than that one century and a half redactive attempts were made several times, but we cannot prove them on the material basis. Notwithstanding, some articles included in the Paterikon allow us to appreciate the biographic details of one of principal writers, Polikarp, and the process till setting out its writing. In the respect it belongs to rather exceptional cases as a russian medieval work.

Polikarp, who was not content with his rank as a monk, asked Verslava, a widow of Rostislav Rjurikovich, to push the church leaders to assign him to bishop. She agreed with him and exerted influence on Simon in order to attain his purpose. But Simon did not yield to their demand and bitterly reproached Polikarp for his arrogance and his personal attachment for post. At the same time he sent several tales about monks and suggested that he should engage in literary activity. Frightened at Simon's fury, Polikarp gave up the post and began to write tales about saints and monks in close relation with Caves monastery.

The core of the Paterikon consists of works of two writers; Simon and Polikarp. They are from different origins, which seemed to bring big difference in their literary inclinations. Simon was one of the religious leaders of Kievan Rus' and true to their ideal directly derived from their religious view and Polikarp was a usual monk who failed in the rise and poured his energy into creative writing. We shall see further difference between the two.

Stories written by Simon are simple in their character, trying to suppress ornamental elements. They show only simple frame of the story and avoid emotional exaggerations, which produced tranquil tone of his works. Such simplicity is based on their life style as a monk, in which they engaged in prayer to God. They had to keep silence in order to be concentrated in prayer, so it is easy to conjecture that emotional elements of stories are considered harmful because they divert their attention from prayer to God. Simon's stories are prostrated by the rigorous religious demand. And one of the best parts of his works is the monologue in which the hero of a tale confess his faith in a quiet and decisive manner.(for example, Cl.20 Sviatosha)

Let's discuss this problem from another point of view. How did this simplicity come into the style of Simon's works? In another words, what makes the simple frame which support the whole of each tale of Simon? Stylistic investigation reveals that it is the axis of time which consists of (grammatically saying) verbal elements speaking of what happened, what each person did and when. When narrating Simon refers only simply to these elements as if he made a chronological table of historical events. From such description readers-monks were expected to have adequate insight into the significance which bear upon his life. In the case of Simon's works the most important part of mental activity is imposed upon the readers, not the writer.

Polikarp, on the other hand, was a talented storyteller and immature monk. Thus he was not content with such simplicity of stories. He tried to bring in more elements of amusement and interest and save stories from such simplicity as in Simon's stories.

Firstly Polikarp offers a lot of details to describe each stage of stories more vividly. As a result, readers-monks would have stronger impression on what was written, or what had happened in the story. In more concrete term, you will find in Polikarp's stories many elements which cannot be included into the axis of time. Most of them are joined to the axis of time in the [macroscopic grasp + microscopic grasp] relation.(The [macroscopic grasp +

microscopic grasp] relation means a case in which occurrence is grasped first in a bare outline and after that its details are offered.) Moreover repetitions. In order to describe as concretely as possible, he did not mind repeats. From beginning to end Polikarp pays attention to vividness of description. Such tendency cannot be found in Simon's works. If you compare the simplicity of Simon's works brought out within the axis of time to the two-dimensional world of icons, so it is possible to consider the ex-time-axis-elements of Polikarp's works as three-dimensional relief, which the Orthodox Church had strictly forbidden.

Secondly some of Polikarp's works have some affinity will toward folklore. For instance we can name Сл.28 Agapit. In the point that the saints are good at healing and have his his rival-competitor, Сл.28 Agapit has its analogy to Сл.20 Sviatosha, a masterpiece of Simon. But while in Сл.20 the antagonist is an excellent doctor with earthly wisdom and his attitude toward the saint is full of respect and sympathy, in Сл.28 Agapit the antagonist Armenian doctor is such malicious as to predict death to serious patients and drive them away without any more glance. Here he plays a typical villain's part.

Although he had "Armenian belief," as the result of the defeat at competition with Agapit in the ability of healing, he was compelled to convert to the Orthodox. ("Armenian belief" is here dealt with as paganism.) The cause of this convert is that dead Agapit appeared in the dream of Armenian and threatened him, saying that without conversion he would deprive this Armenian of the salvation of the soul. Besides that, the rival-doctor, who was jealous of Agapit's success, tries to kill the saint with poisonous herbe, and the victor-saint is proud of his victory and look down on his rival. This tale is full of passion and several confrontations between the saint and his antagonist remind us of the competition of skills of magicians.

In addition to these thematic analogies, we can point out the inclination toward folklore from the point of view of description.

In Simon's work the whole of description is made from standpoint of monks. We are particularly aware of that when we come upon the characterization of persons or their acts. However, in some of Polikarp's stories their acts are sometimes characterized from each person's way of thinking. For example, in Сл.30 Moisej, the same occurrence is characterized from various viewpoints' from that of a narrator-monk, from that of a widow who wants to seduce the saint Moisej, from that of a watch who tortures the saint. Here the description is free from stereotyped valuation as a monk.

These attempts of Polikarp, which can be concretely traced in the text, prove that he made creative activity as was exceptional in medieval works. As he confessed in preface of one of his stories, he did "not only write what he had listened but has created."