
場所を叙述すること

西洋中世修道院における記憶と空間

アントニオ・センニス（西村善矢 訳）

1. 修道院の創建

修道士ストゥルミは——少年時代にフリッツラー修道院へ入り、著名な修道院長ウィグベルトから教育を受けていたバイエルン出身の人物です——、布教活動のためウェストファリア地方で過ごしていましたが、そこでの滞在期間が3年を経過した742年頃、大司教ボニファティウスに呼び戻されました。ボニファティウスはかれにフルダ川の水路を囲む森へ行き、荒涼とした場所を探して修道院を建設するように命じたのです。そこでストゥルミは、大司教が彼に託した2人の仲間とともに出立し、修道士共同体を迎え入れるにふさわしい場所を探しはじめました。3人の修道士はひとたびヘルスフェルトと呼ばれる場所に着くと最初の庵を編み、そこで瞑想と黙想の生活をはじめます。しばらく経ってからストゥルミはボニファティウスのもとに帰り、「立地条件、土壌の質、水流、泉、谷間、そしてその場所に関わるその他あらゆることを詳細に」報告しました。これに対して大司教は、住む場所を見つけたことは評価するけれども、その場所はまだキリスト教化されていないザクセン人の定住地域に非常に近いため、そこにとどまりつづけることを許可してよいものか案じていると答えました。このためボニファティウスは、危険にさらされることなく禁欲生活をなす別の場所を探してみてもどうかと弟子に提案しました。ストゥルミはフルダ川の水路に沿ってふたたび探索（伝記作家のことばでは *exploratio*）に着手し、「土地、山、丘を高台も谷間も」入念に調べました。さらに時が経過し、何らかの進展があったか知ろうと欲した大司教は、ふたたびストゥルミを呼びにやっています。大司教が宮殿内の人目に触れない所でこの修道士を迎え入れると、ただちに彼は新しい修道院に定められたふさわしい場所をまだ発見してはいませんが、まもなく見つかるであろうとボニファティウスに請け合いました。実際にストゥルミはついに正しい場所を見つけたとき、これを聖霊の働きによるものと理解し、喜びに

満たされてその場所を祝福し、注意深くそこに目印を付けています。この地こそ、フルダ修道院が建設されることになる場所です¹⁾。

新しい修道院をどこに設立するかという問題は非常に重要でした。立地場所の選定を決定づけた要因について、修道院創建に関する叙述ではしばしば暗に示唆されているにすぎないのではありますが²⁾。一般に中世初期イタリアでは、しばしば修道院財産はたとえばその中心に核となる場所をもつ区域（‘terra circa monasterium posita’「修道院をとりまく土地」）と定義されています。そして9世紀に編纂された多くのカルチュレールでは、たとえばフルダ修道院やモントゼー修道院、ヴァイセンブルク修道院で作成された証書集の例に見られるように、証書が経営管轄上の区域にしたがって配列されました³⁾。周囲の景観を制御し、組織化しようとする修道士共同体の志向——それは修道院をすぐれて場所（locus）として頻繁に言及することに反映しているのですが——は、周囲を直接の管轄下に置こうとする意図をもつことだけでなく、以下の事実によっても正当化されました。すなわち、修道士の心性において世俗の空間は修道院の存在により浄化されるかぎりにおいてのみ意味をもちえたという事実です。これに加えて修道院は聖なる場所、すなわち物質界と精神界の交わる場所であり、かかるものとして権力の場所でもありました⁴⁾。したがって、たとえば12世紀初頭に『聖アダルハルドゥス奇蹟伝』を著した逸名の修道士がその序言（prefatio）で、場所の快適さと建物の豊かさはコルビー修道院に対する神の慈愛を表す明確な印であるとともに、その修道院の輝かしき過去を示すに十分な証拠であると述べているのも驚くにはあたりません。かくしてこの作家は、さまざまな教会の描写、ならびに修道院をとりまく景観のさまざまな特徴の描写をもって叙述をはじめています⁵⁾。修道院の立地場所の選択——あるいはより適切な表現を用いるなら発見——は、大部分の事例においてほとんど超自然的な探検として、あるいは実質的には神こそが修道士共同体の創建者を導いた冒険として叙述されたのです⁶⁾。他方、修道院の創建はそれ自体、人間と空間のあいだの関係の再定義を引きおこしました。人間は男性であれ女性であれ、修道士共同体に加わることによって自らを肉体的にも精神的にも位置づけ直さねばなりません。この再配置が出身地を完全に消し去ることはなかったのは事実であり、修道士共同体内部での紛争や分裂が、たとえば——ときに見分けのつきにくいこともあるにせよ——しばしば紛れもなく民族的な色調を帯びていたことは否定できません。しかしながら、修道院に入るとき、各個人は出身地とこれまでの古い自己を棄て、その大部分が自身にとって新しい社会的・物理的環境のなかで新たな関係を築いていかねばなりません⁷⁾。

2. 預言的幻視

845年頃、北欧で伝道活動を行った最初の偉大な人物であるアンスガルが、布教をス

ウェーデンの人々のもとで続けようと、この地への新たな旅を計画していました。それまでスカンジナビア半島本土でのキリスト教化は、間歇的に成果をあげていたにすぎませんでした。ある聖職者がかの地で説教を行ってから数年が経ち、その地方は異教信仰の状態に逆戻りする危険にさらされていました。このため新たな布教活動が大いに必要となっており、その主たる推進者アンスガルは当地のこの現状のことでいくぶん悩み、案じていたのです。ある夜のこと、聖人アンスガルは幻視を見ました。アンスガルの師であり、すでにこのとき故人となっていた偉大なコルビー修道院長アダルハルドゥスは、豊かに装飾された玉座に座り、預言者風の衣装で身を包みつつ、弟子の夢枕に現れたのです。幻視の意図は、アンスガルに彼の計画する旅が神の意志と愛によって祝福されるであろうことを確認する点にありました。布教活動が成功するとしてアンスガルを安心させるため、アダルハルドゥスは聖書の詩文をいくつか引用しています。「島々よ、わたしに聞け、遠い国々よ、耳を傾けよ。……わたしはあなたを国々の光とし、わたしの救いを地の果てまで、もたらす者とする。(イザヤ9・1, 7)」アンスガルの伝記作家によれば、この言葉のおかげで、彼は神の命令に従って説教を行おうとしていることをいっそう確信するにいたりました。「なぜならその国はほとんどすべて島々からなるから」であり、「北方ではスウェーデンの領域に世界の果てがあるから」です⁸⁾。

宗教共同体には神の意志と自然法、社会秩序という三者間の完全な一致を物質的に再確認するために、自らを取りまく空間を眺めようとする強い志向がありました。たとえば、7世紀初頭に書かれた『コロンバヌス伝』のなかで、作者であるポッピオのヨナスは、ある日コロンバヌスがスラヴ系のウェンド人への福音伝道を行うべきかどうか思案していたときのことを詳しく叙述しています。コロンバヌスが誓いを立てようとしたまさにそのとき、天使が彼のもとに現れて概略的な世界地図を描きました(‘mundi compagem monstravit’ 「彼は世界の組織体を示した」)。幻視に現れたこの天使はコロンバヌスにこう言います。「ここを見なさい。いかに世界が不毛の地でありつづけているかを。自身の労働の果実を味わうため、右であれ左であれ、あなたの好きなところへ行きなさい」。この言葉を聞き、そしてこの世界図を見たとき、この聖人は考えを変えたほうがよいことを理解し、イタリアへの旅を実行する時が満ちるまで自分のいる所にとどまっていた⁹⁾。アンスガルの夢と同じくコロンバヌス伝のこの挿話においても、空間が神のメッセージを伝達する主要な手段として用いられ、幻視の示す意味がいかなる問題を引き起こすことも、疑いを抱かれることもなく理解されました。このことが起きたのは、人間の目には通常隠されている世界の一部を見る機会を得るという恵みによって、聖人が祝福されていると考えられたためです。中世初期修道院文化の発展に大きな影響を及ぼしたテキストである『スキピオの夢についての注釈』のなかで、マクロビウスは人間の栄光がきわめて限られた部分の物理的現実にしかり行きわたらず、神的存在によってしか知覚しえない広大無辺な宇宙空間と比べれば、それがあまりにちっぽけ

で世俗の塵にまみれているという事実をもって、その栄光の虚しさが証明されていると主張しました¹⁰⁾。

このことが意味するのは、修道士共同体の立地する場所の（移ろいやすい）景観が永遠の真理の強力な表象として知覚され、記述され、時として想像されることがありえ、実際にそうであったということです。換言すれば、物質的にして霊的な中心地として共同体を位置づけることによって周囲の世界を組織化するような思考システムのなかに、これらの要素をこれほど徹底的に結合させ、構造化した場所は、中世初期には修道院以外のどこにもありません。ほとんどの場合、修道士共同体は修道院が社会的に卓越しているという自己主張を確認するために、その周囲の物理的空間を眺めました。したがってその場所の地理は、この優越性の主張を確かなものとするために記述されることがあったのです。カサウリアのサン・クレメンテ修道院の年代記作家は、皇帝ルドヴィーコ2世による修道院創建に関する記述の中で、皇帝がロバの背中に聖遺物を置くよう命じたと書き記しています。そこで、この動物が自らの欲する場所に自由に行くことのできるようにしたところ、一本の河川、すなわちペスカーラ川に突き当たり、奇跡的に川の水面を漂流し、川の中にある島の上に立ち止まりました。そこが新しい修道院の立地場所となりました——この修道院の正式名称は「de Casa aurea in Insula Piscarie ペスカーラ川の島にある黄金の家の」サン・クレメンテ修道院です——。年代記作家がここで、属州長官アウフィディアヌスがクレメンテの首に古い錨をつけて海で溺死させるよう命じたにもかかわらず、漂流するこの聖人の遺体を弟子のフォエブスが奇跡的に発見したという話と直接結びつけようとしたのは明らかです。しかしながら、修道院は川の中にある島に建てられてはいませんでした。それでもなおこの叙述は必要不可欠でした。記憶に基づいた一貫性のあるアイデンティティを産出するには、物理的空間と霊的空間が一致する必要があったためです¹¹⁾。

3. 聖遺物の帰還

893年のある日、今日のフランス北東部パ・ド・カレー県にあるアラスのサン・ヴァースト修道院出身の修道士たちが、ボーヴェの司教と都市民に請願をしました。自分たちの守護聖人の遺物を返却してほしいという請願がそれです。実際にこれより12年前、修道士共同体はヴァイキングの団による襲撃のために修道院を放棄せねばならなかったのですが、カロリング帝国の北岸は当時ヴァイキングの襲撃に何十年ものあいだ苦しめられていたのです。修道士たちは聖ヴァーストの遺骸の保管された聖遺物筐を携えてボーヴェに逃亡しました。当時ボーヴェ司教であったオットーは敬意を払って修道士たちを迎え入れ、聖遺物が適切に崇敬されるべくこれを聖堂内に安置するよう指示しました。いまや危険は去ったように思われ、修道院の地はこの地方のさまざまな場所からや

って来た修道士たちによって再び住まれ、囲壁が修復され、新たな堀が幾筋か周囲に掘られました。しかしながら、修道士共同体がこの場所を物理的に再占取するだけでは、修道院がかつての栄光を取り戻すのに不十分なことは明白でした。元来の安置場所に聖人の亡骸がないという事実は、この共同体がいぜんとして見捨てられたままであり、将来に向けていかなる希望も持ちえないことを意味しています。このため修道士は自分たちの守護聖人の遺骸を、それが本来属すべきだと感じていた場所に取り戻すことを望んだのです。無理もないことですが、このような貴重なものを奪われかねないという事態に遭遇したとき、ボーヴェの住民はこの要請に耳を貸しませんでした。あまたの議論がなされ、新しいボーヴェ司教ホノラトゥスの恵み深い介入によって、ようやくボーヴェ住民は聖遺物を返却することに応じたのです。崇敬されていたこの聖遺物のアラスへの帰還は、信じられないような情景のなかで起こったはずです。この出来事を目撃したサン・ヴァースト修道士の手で書かれた可能性のきわめて高いこのエピソードの説明によれば、多数の聖職者のみならず、ありとあらゆる農村住民が帰還した聖なる遺骸に祈りを捧げ、これを崇敬するために集まったというのです¹²⁾。

この世で修道院が占めた場所は単に物理的なものではなかったもので、創建以来の場所の再占取は共同体にそのかつての輝きを取り戻させるのに必ずしも十分ではありませんでした。このことは、聖なる場所や物体の物的な破壊、あるいはその場所の放棄がときとして記憶や伝承、換言すれば共同体のアイデンティティの喪失の——現実的あるいは想定上の——原因として引き合いに出されうるという事実によって確認されます。たとえば北イタリアのノヴァレーザ修道院の例がこれにあたります。11世紀初頭にこの修道院の伝承を収集した年代記作家によると、10世紀初頭にイスラーム教徒が修道院を襲撃したとき、この修道士共同体は逃亡を余儀なくされました。この修道院の地はおおよそ30年のあいだ打ち捨てられたままに放置されていたのですが、このために修道士たちはもはや一番の崇敬対象とされた墓の位置すら忘れてしまうほどの忘却に見舞われたのです。それゆえ修道士たちは、200歳になる女性にその場所の周囲を案内するように頼まねばなりませんでした。この老女というのは叙述上のトリックですが、個々の場所の記憶が現実に一時的に消し去られてしまうものの、共同体とその過去との絆が完全には断ち切られることはなく、たとえば聖なる墓を再発見し、ときには墓を捏造することすらできたように、この絆を再発見することが可能であったことをこのトリックは象徴しています¹³⁾。

元来の場所の放棄に起因する記憶の喪失は、実際にノヴァレーザの修道士たちの場合よりも深刻な帰結をもたらすことがありえました。周知のように、581年にランゴバルド人がモンテ・カッシーノ修道院を最初に破壊したとき、修道士たちはその後一世紀以上にわたってローマに滞在しました。ようやく717年になって、ペトロナックスの指導のもとモンテ・カッシーノで修道生活が再開されました。ペトロナックスはその場所で

暮らしつづけていた数人の隠修士、ならびに——サン・ヴィンチェンツォ・アル・ヴォルトゥルノ修道院を創建したばかりの——ベネヴェント出身の3人の若者パルド、タソ、タトの助力を得て、廃墟と化していた建物を修復し、新しい共同体生活を始めたが、その共同体構成員のアイデンティティは主としてまさしくその場所に聖ベネディクトが埋葬されたという事実に依拠していました——あとで論ずるように、誰一人として正確な場所を知らなかったようではあるけれども——。もっとも、他方では少なくとも8世紀初頭までにはこれとは異なる伝承が流布しはじめていました。この伝承によると、修道士共同体がローマにあったとき、フルーリー修道院の修道士らが西方修道制の父の墓を崇めるためモンテ・カッシーノに到着しました。彼らが現地に着いて見いだした唯一のものは廃墟であり、墓がどこにあるのか教えてくれる者は誰もいませんでした。偶然これらの修道士がベネディクトおよびその姉妹スコラスティカの墓であることを示す石を見つけたにすぎません。彼らはその見捨てられた墓を掘り起こして聖なる遺骨を取り出したのち、然るべき墓地に埋葬するため遺骸をフランスに持ち帰りました¹⁴⁾。このフルーリー修道院版の逸話によると、修道士共同体が現地を放棄したためにもはやモンテ・カッシーノ修道院は存在しなかったのだから、アルプスを越えてやってきた修道士たちの行為は正しかったということになります。一方、モンテ・カッシーノ版では、その場所が完全には放棄されなかったという主張が現地に住みつづけた隠修士たちによって表現されたのですが、物理的な空間が記憶に基づいた共同体アイデンティティの重要な構成要素でありつづけたことは興味深い事実です。

4. 修道士の空間、権力の空間

修道院の創建、預言的幻視、そして故地を追われていた聖遺物の帰還。一見すると、私が概略を示したこれら3つのエピソードは、それぞれ異なる時間と空間を対象としており、互いにさほど共通点をもっておらず、相互の結びつきを見いだすのは難しいように思われます。しかしながら、より詳しくみていくならば、少なくともこれらのエピソードの埋め込まれた叙述はある程度の一貫性を有しており、ある程度相互に比較することの可能な特徴を帯びています¹⁵⁾。

これら3つの話に共通する第一番目の点として、すでに強調したように、それぞれの仕方程度之差こそあれ、明確に空間について語っている点を挙げることができます。3つの物語が語る空間は何よりもまず物質的な空間そのものです。ドイツ中部の森と原野、極北の地の島々と水、フランス北東部の修道院と都市というように。しかしながら、これら3つの物語の語る空間が心象的なイメージであることもまた明白です。東方の砂漠という修道院の伝統を明示的に象徴する野生の力、キリスト教の神なき景観の空虚なさま、そしてふたたび修道士に満たされはしたものの、本来あるべき守護聖人の遺骸が

ないためにいぜんとして空虚に感じられた修道院の荒涼とした様子。

第二に、これら3つの叙述は時代的にも地理的にもそれぞれ異なる出来事を語っているとはいうものの、いずれもきわめて一貫した枠組みのなかに位置づけられます。——フルダ修道院を創建した後にその初代修道院長となった——ストウルミの伝記は800年頃、かれの後継者の一人であるエイギルの手で書かれました。アンスガル伝は865年と876年の間に編纂されています。聖ヴァーストの聖遺物移葬の話は、この出来事が生じた直後の890年代初頭に書かれました¹⁶⁾。これらの叙述が書き記された時期は、カロリング時代の政治、制度、文化活動が描く放物線の2回目の成熟期にあたります。8世紀後半にフランク王国の征服活動がヨーロッパの相当部分を覆う規模に達したのち、この拡大の動きはまず緩慢となり、次いで停止しました。そしてその支配領域は再編成されました。その後新たな布教活動の波が、キリスト教圏の境界を北方と東方に押し広げようと努めました。かくして政治、経済、文化、宗教的地平が他の相手、他の同盟者、他の敵を包み込むべく調整されました¹⁷⁾。当時の人々、あるいは少なくとも知的エリートの構成員が自分たちを取り巻く世界に対して投げかける眼差しに、これまでよりも広大なこの新しい活動舞台の確立がどのようなかたちで直接的な影響を及ぼしたのかを語るのは困難です。それでも言うのは、まさしくこの時期に空間の表象方法が変容したと思われることです。一例を挙げるならば、842年と847年の間にラバヌス・マウルスは、——後世に『De universo 世界について』という名称で知られることになる作品である——『De rerum naturalis 自然の事象について』の第11書から第13書までを地理の叙述に充てていますが、そこでインドルスの『Etymologiae 語源論』を引用しつつも、首尾一貫して「sensus spiritualis 霊的な感覚」という超自然的で神秘的な範疇を用いながら、インドルスの記述を解釈しています¹⁸⁾。他方、——『De mensura orbis terrae 世界のあり方について』という作品を825年に書き上げてこれをルイ敬虔帝に献呈した——ディクイルスなどの世界誌学者の作品や、——856年と870年にフェリエールないしはオーセールで活動していた——逸名作家たる修道士の手による『De situ orbis 世界の配置について』から明らかなことは、提示された地理的な描写が古典古代から継承されたものではないという点です。むしろそこで描かれたのは再編された新しい世界であり、構造軸としての地中海の役割が大西洋に割り当てられた役割とくらべて二次的な位置にあるような世界でした。地理学の教授にさいして使用されるべく構想されたこれらの作品の作者である修道士たちは、相変わらず古代の資料を用いながらも、そこに見いだした情報を改変して、北ヨーロッパの島々を加え、地中海の南方や東方の地を無視し、大西洋が航行可能である点をことさら強調しています。その上、いずれの作者もカロリング後期の地政学と定義しうるものを明瞭に自覚しており、北ヨーロッパの自然地理ならびに人文地理に与えたヴァイキングの衝撃を、著作のなかで一度ならず強調しています。『De situ orbis 世界の配置について』の逸名作家は序言のなかで、襲撃にさいしてヴァイキン

グがどの道筋を辿ったのかをより明確に知ることを望んだ仲間の修道士らに促されて、著作が生まれたと明言してすらいるのです¹⁹⁾。

最後に、これら3つの叙述はいずれも修道院文化の所産です。厳密に言えば、『アンsgal伝』はハンブルク・ブレーメン司教座という環境のなかで生まれたとはいえ、それは実質的には完全に修道院的なコンテクストの産物であるとも考えられます。アンsgalはブレーメン司教に、次いでハンブルク大司教に就く以前に、まずはコルビー修道院で、その後コルヴァイ修道院ですべての教育を受け、経歴を積んできました。ハンブルク大司教座におけるアンsgalの後継者にしてその伝記作家でもあるリンベルトもまた、トルホウト修道院で教育を施されています。その上、彼は叙述の任務を遂行しつつ、作品の献呈先であるコルビー修道院の修道士仲間、とりわけコルビー修道士で運命予定論者たる神学者ラトラムヌスと緊密な連絡をとっていました。中世初期ヨーロッパで生じた社会、経済、政治、文化、宗教構造の発展において、これらの修道士共同体は主役を演ずることもあれば、犠牲者となることもありましたが、たいていは叙述の担い手であり、つねに記憶の守護者でした²⁰⁾。その上、こうした祈りの場はいつもさまざまな形態の権力と密接に結びついており、その浮き沈みをとまなう歴史は、いくつか例を挙げるなら実質的に政治、制度、社会の諸構造の発展や領域的アイデンティティのモデルの発展、そして土地所有形態の発展と交差しています。修道院が周辺社会に対して演じていた中心的役割は、修道院史料のおかげで私たちが土地所有形態の変化を社会の心性構造の変化や自身を取り巻く空間の知覚方法の変化と関連づけることができるという事実映しだされています²¹⁾。

5. 言説としての空間

表象体系の中心的要素として空間を利用することは、原則として中世初期の修道士共同体、より一般には宗教的エリート集団のみに限られていたわけではないことを指摘しておかねばなりません²²⁾。地理を文化の力学的枠組みや権力の枠組みのなかで解釈する必要性のあったことや、景観を政治戦略の一部として説明するための伝達媒体としてテクストを利用することも、実際にさまざまな社会集団や歴史的コンテクストに共通するかなり広範にみられた現象でした。空間はまさに文化表象なのです²³⁾。ほんの一例を挙げるなら、7世紀以降に創出された王領の森林は、狩猟儀礼の生み出した俗人と聖職者という二極化された区分を物理的景観に具体的に投影したのですが、6世紀初頭以来、聖職者はこの狩猟儀礼から締め出されていたのです。法典のかたちで成文化されたこの事態は、物質的なものであるのに劣らず精神的なものでした。事実、もっぱら国王の狩猟地として指定された区域は、必ずしもつねに柵で囲まれていたわけではなく、空間の境界設定はしばしば社会の力学に依拠していたのです²⁴⁾。

このことはまた、空間を構成する個々の要素や部分を神聖化する力学を考慮に入れるならば妥当性を有します。事実、ほとんどすべての社会はそれぞれに特徴的な聖なる地誌を設定するため、記念物にかぎらず周囲を取り巻く空間のさまざまな部分に注目し、記憶と伝承に依拠する傾向があります²⁵⁾。しかしながら、空間概念と空間の一般的な表象体系は、主として当時発展しつつあったキリスト教的な思考体系の影響を受けて、古代から中世へ移行するとともに変化しました。実際に、中世の聖職者にとって世界は物理的現実であるのみならず、人類全体の歴史によっても構成されていました。つまり空間と時間は密接に絡み合っていたのです²⁶⁾。したがって、たとえば7世紀にアイルランドの修道士アダムナンがコルンバの名声に関する預言に言及したとき、時の終わりを既知の世界の果へと明示的に結びつけています。そのうえ、中世初期には非常に大きな世界図が、歴史空間の全体と協働する普遍史の歩みを描写することを目的として製作されました。時間と空間が密接不可分に結びついたこの心性の枠組みは、中世にはアレクサンドロス大王の伝説のさらなる流布によっていっそう明らかとなります。この作り話においてアレクサンドロスはこの世の終わりにいたるまでゴグとマゴグを、乗り越えることのできない究極の障壁と当時考えられていたもの、すなわちコーカサス山脈に繋ぎとめました。それゆえ、その中に囲い込まれた全人類にとっては、地理的な牢獄と時間的な牢獄とが一致したのです²⁷⁾。

徐々に進行していく空間と時間のこうした相互浸透は、西方キリスト教的心性の発展を画する決定的な要素のひとつでしたが、この思考体系は少なくとも最初の3世紀間、どこであれ物的な場所が崇敬の対象となりうるという考えに強く反対していました。キリスト教の神聖地誌の概念が徐々に広まっていったのは、まさに4世紀においてでした。かくして、キリスト教信仰の枠組みのなかで伝統的に有していた過去の重要性は、物理的にも倫理的にも同時代の教会を最初の数世紀の殉教者たちの教会と同一視することへのますます高まりつつあった必要性和結びついていたのです。これは特定の場所の神聖化、すなわち景観における聖なる時間の実体化に帰結しました²⁸⁾。まさしく西方修道制こそが、とくに規範史料のコンテクストにおいて空間概念を真に再定義したのです²⁹⁾。実際に、さまざまな修道戒律は新しい空間意識の発展、ならびに社会生活の物理的枠組みを根本的に変えようとするきわめて創意に富んだ努力に関する証拠を提供してくれます。そのうえ、砂漠の師父に関する初期のテキストから共住修道戒律のテキストへと移行していくなかで、ひとつの明瞭な発展、すなわち表象された空間の構築にむけた漸次的なプロセスが見られるようです。この発展は矛盾を孕むかたちで生じており、カロリング期およびポスト・カロリング期には修道院年代記の作者はときとして、自らの修道士共同体を取り巻く景観について長々しく事細かに叙述しすぎるならば、共同体に関連する場所を強調するあまり、聖書の伝統に反する危険を犯すことになるという事実に気づいていたように思われます³⁰⁾。しかしながら、時の経過にともない、東方の師父の物

質的な不毛性が西方の修道士にとってイデオロギー的な背景となっていき、そして「砂漠の神話」と定義しうるものが中世において長期にわたって幸運に恵まれ、たとえばシトー派のイデオロギーの要石となったことは、実に示唆に富んでいます³¹⁾。

6. 空間と記憶

空間の叙述、解釈、記憶化の過程を制御する共同体の能力は、現実のものというよりむしろ自己主張にすぎないことが時としてありました。たとえば840年代から870年代にかけて皇帝の中部イタリア遠征につき従い、いくつかの波となって到来した移住者のうち、フランク人とアラマン人は自分たちの獲得しつつある土地を、すでに出身地で学んでいた統治に関わる語彙にしたがって叙述しつづけました。文体としては彼らの取引相手であったサン・クレメンテ・ア・カサウリア修道院のものを使用していたにもかかわらず³²⁾。また修道院は自らの統括する領域に関する知識の欠如を補うため、地域共同体に依存せねばならないこともありました。それゆえ、12世紀末から13世紀初頭にかけてのいずれかの時点で、ローマ東方約150キロの地点にあるサン・サルヴァトーレ・アッラ・マイエツァ修道院の院長ライナルドゥスがカルチュレールの編纂を委託することを決めたとき、この修道士共同体は「reddita et servitia 収入と奉仕」の中身と区分について実質的に何も知りませんでした。カルチュレールを完成させるのに必要な情報は、修道院近辺の地域共同体住民による誓約に基づいた証言から得なければならなかったのです³³⁾。

この知識の欠如は修道院の内部空間にすら及ぶことがあり、いくつかの事例では修道士共同体は、修道院にとって少なくとも一般にはすぐれて記憶された場所であることの期待される著名な墓の場所すらわからなかったようです。一例を挙げるとすれば、10世紀末にローマの北方数十キロの地点にあるソラッテ山のサン・タンドレア修道院の年代記作者は、かつてシャルルマーニュが皇帝戴冠してまもない時にこの共同体を訪問したときの様子を描写しました。この修道士によると、皇帝は修道士共同体に聖アンドレアの聖遺物を寄進しましたが、これらの聖遺物は墓に納められ、崇敬されたといえます。しかしながら、彼はこの墓がどこにあるかを語るができませんでした³⁴⁾。時としてこの知識の欠落はさらにいっそう顕著なものでした。モンテ・カッシーノ修道院では聖ベネディクトが埋葬されたと伝えられる場所が、1066年に修道院長デシデリウスの着手した修道院付属教会の大改修のとき偶然発見されました。あらゆることから判断してこの発見は偶然であり、実際にデシデリウスは当初のバジリカのプランを変更して、最終プランでは聖所にぶつからないよう高い場所に聖堂内陣を設けねばなりません³⁵⁾。他方、皇帝ハインリヒ2世が1022年6月に修道院を訪問したさいに、きわめて信頼のおける伝承の語るどころとは異なり、聖ベネディクトがフランスのフルーリー修

道院ではなく、本当にモンテ・カッシーノに埋葬されたのかという疑念を呈したとき、修道士たちは何も反論することができませんでした。ただ、痲痛と思われる痛みが原因で苦痛に満ちた夜を過ごしているあいだに皇帝の夢枕にベネディクトが現れて、フルーリー修道士たちが埋葬地について嘘をついていることに納得してはじめてこの痛みが消えると語ったこの聖人の幻視を見、ようやく皇帝はベネディクトがモンテ・カッシーノに埋葬されていることに納得したのです³⁶⁾。イタリアの有力なもう一つの帝国修道院であるサン・クレメンテ・ア・カサウリアの修道士たちもまた同様な問題を抱えていました。この修道士共同体は870年代に修道院が創建されたとき、皇帝ルドヴィーコ2世がどこかに聖クレメンテの聖遺物を埋葬したと主張したものの、それがどこにあるのか知りませんでした。長い時間を費やし、そして聖クレメンテが何度も奇蹟的に出現した後ようやく1150年代になって、この聖人がそこで葬られたのか、それともローマのサン・クレメンテ教会に埋葬されたのかを確定しようと望んだ一連の教皇特使が、カサウリアで埋葬されたことに納得しました³⁷⁾。確かにこの種の忘却は、さもなければ根拠のない主張を展開するために戦略的に捏造されたかもしれません——カサウリアの修道士は、この殉教者の聖遺物が決してローマを離れることがなかったと主張した、他ならぬオステリアのレオの手で書かれた、自分たちにとって非常に不都合な『Translatio Sancti Clementis 聖クレメンテ移葬記』に向き合わねばなりませんでした。そしてもしかすると、ハインリヒ2世がモンテ・カッシーノに到着したとき、聖ベネディクトの遺骸が実際にフルーリー修道院に移葬されて久しかったかもしれません。またソラッテ山の修道院は、聖アンドレアの遺物を一度たりとも所有していなかったかもしれないのです——。ともかく、強調するに値する重要な点は、——程度の差こそあれ正当化された——記憶の典礼、および——同様に程度の差こそあれ日和見的な——記憶の脆さの共存が通常のことであったように思われ、それが自信にあふれた自覚をともなって扱われているという事実です³⁸⁾。

7. 結論：複雑な空間

共同体と空間の相互作用は、カロリング期のエリート層に属する知識人の場合がそうであるように、この上なく高い社会的水準で起こりえました。その場合、この相互作用は西洋文明における真の転換点という帰結をもたらしたと思われます。9世紀カロリング朝の修道士たちが観察し、記憶し、想像した空間は新しい世界でした。それが新しい訳は、政治的背景が変化したためですが、新しい文化的カテゴリーを利用するという風に、空間が新たな仕方で叙述され理解されたことにもよります。

この相互作用が地方の水準で生じた場合ですら、修道士共同体は自らを取り巻く空間を利用しただけでなく、一連の豊かで分節化された典礼による記憶の実践というコンテ

クストのなかで空間を解釈したりもしました。そのさい修道院の構成員は、現在を定義し支配領域を自ら切り取るために、体系的かつ集合的にこの記憶に頼ることができましたし、事実そうしたので。自らを取り巻く空間について共有されたそれらの解釈、ならびにその解釈を実体化し、永続化する実践の仕組みは、生者と死者を執り成すための典礼に則った祈りを通して、記憶と忘却の紛れなき神学において編成されえたのです³⁹⁾。

空間は人類の経験に先立って存在し、またその経験からは独立しています。しかしながら、空間は人間によって特徴づけられ、人間の言語によって説明され、人間の活動によって組織化されます。言い換えれば、空間の諸範疇を確定することによって——あるいはもっと単純に言うなら物事にとって「適切な場所」が何かを決めることによって——、ほとんどすべての社会は文化的概念を創造し、性格づけているのです。これらの概念は言語的次元を強度に有していますが、一般的には空間の知覚は言語でコード化された体系よりも分節化された空間の表象体系に依拠しています⁴⁰⁾。今日、空間という言葉は現行の用法ではユークリッドの空間概念に対応しております。これは中世には妥当しません。この概念に相当すると考えられる用語が中世には存在しなかったからです。spatium は間隔や距離を意味していたのであり、それ以上の意味はありません⁴¹⁾。他方、これまで我々が見てきたように、複雑で分節化した空間観念は中世に存在していただけでなく、人々の心性においてまさしく中心的な位置を占めていました。たとえばアイオナ修道院では、海が共同体の霊的、イデオロギー的なアイデンティティ感覚の根源的な要素であり、リンディスファーン修道院では、周囲の景観全体が聖書注釈の原理にしたがって解釈されています。古代後期と中世初期の聖職者が考えるところでは、感覚が知覚しうる世界のあらゆる構成要素は、実際に不可視的な現実を象徴するものでした⁴²⁾。その上、空間——ないしより適切にはあらゆる意味での空間の制御——は、今日でもそうであるように、当時においてもあらゆる権力の行使にとってなくてはならないものでした。

まさに価値のこうした複雑さのおかげで、それらの修道士共同体がどのようにして、なにゆえに自らの社会的卓越性を示そうと努力しつづけたのかを説明することができるのです。彼らはそのやり方が正しいか否かにかかわらず空間を記憶に、記憶をテキストに、テキストを権力に転換しようという使命感に依拠することによってそうしたのです⁴³⁾。

注

- 1) 修道院創建の経緯については、P. Engelbert, *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition* (Marburg, 1968), pp. 132–143を、2箇所の引用文は p. 135 と p.

- 136を、*explorator* としてのストゥルミおよび彼の「*exploratio* 探索」については p. 138 参照。このエピソードについては、C. Wickham, 'European Forests in the Early Middle Ages: Landscape and Land Clearance', in Id., *Land and Power: Studies in Italian and European Social History, 400–1200* (London, 1994), pp. 155–199, pp. 156–159 も参照のこと。
- 2) A. Remensnyder, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (Ithaca and London, 1995), p. 23.
- 3) 周囲の景観に対して修道院が中心となるべきであるという観念については、L. Lagazzi, *Segni sulla terra. Determinazione dei confini e percezione dello spazio nell'alto medioevo* (Bologna, 1991), pp. 87–88、および A. Remensnyder, 'Topographies of Memory. Center and Periphery in High Medieval France', in *Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*, ed. G. Althoff, J. Fried, P. J. Geary (Washington and Cambridge, 2002), pp. 193–214 参照。経営管轄上の区分にしたがって配列されたカルチュレールの事例を挙げるとすれば、*Urkundenbuch des Klosters Fulda*, ed. E. E. Stengel (Marbourg, 1956); *Codex Diplomaticus Fuldensis*, ed. E. F. J. Dronke (Cassel, 1850); *Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee*, ed. G. Rath and E. Reiter, *Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs*, XVI (Linz, 1989); *Traditiones Wizenburgenses: Die Urkunden des Klosters Weissemburg, 661–864*, ed. K. Glöckner and A. Doll (Darmstadt, 1979).
- 4) 修道院の別称としての *locus* について、A. Dimier, 'Le mot *locus* dans le sens de monastère', *Revue Mabillon* 62 (1972), pp. 133–154 参照。不浄な景観を浄化する行為としての修道院創建に関しては、G. Penco, 'Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio', *Benedictina* 35 (1988), pp. 35–71, p. 56; A. Remensnyder, *Remembering Kings Past*, p. 48. 領域における神聖な場所としての修道院については、G. M. Cantarella, 'Lo spazio dei monaci', in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* (Spoleto, 2003), pp. 804–847, p. 845. 権力の場所としての聖所については、D. L. Carmichael, 'Places of Power: Mescalero Apache Sacred Sites and Sensitive Areas', in *Sacred Sites, Sacred Places*, ed. D. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves, A. Schanche (London, 1994), pp. 89–98, p. 89 参照。
- 5) *De miraculis s. Adalhardi*, ed. O. Holder-Egger, M.G.H., *Scriptores*, XV/2 (Hanover, 1888), pp. 859–865, pp. 860–861.
- 6) 修道院創建の叙述については、J. Kastner, *Historiae foundationum monasteriorum: Frühformen monasticher Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 18 (Munich, 1978); A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past*; A. Sennis, 'Tradizione monastica e racconto delle origini in Italia centrale (secoli XI–XII)', *Mélanges de l'École française de Rome*, 115 (2003), pp. 181–211 を参照のこと。
- 7) 修道士共同体内部で生じたエトノス間の対立の事例は、A. Sennis, 'Tradizione monastica e racconto delle origini', pp. 207–209 を、アルクインを巻き込んだエピソードについては、Martinus Turonensis, *Vita Alcuini abbatis Turonensis*, ed. W. Arndt, M.G.H., SS, XV/1 (Hanover, 1887), c. 18, pp. 193–194 を参照。修道院に入ろうとする各個人がなすべき厳粛な修道誓願に関して、*Benedicti Regula*, ed. R. Hanslik, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, 75 (Vienna, 1960), c. 58. 17–29. 修道士に義務づけられた3つの放棄(個人の財産、家族の絆、故郷)については、G. Constable, 'The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century', in *Segni e Riti della Chiesa Altomedievale* (Spoleto, 1987), pp. 771–834. 本文で私の用いたエスニシティのカテゴリーは、もちろんのことたとえば以下の論考で議論されている概念を念頭に置いている。P. Geary, 'Ethnic identity as a situational construct in the early Middle Ages', *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 113 (1983), pp. 15–26; *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, ed. W. Pohl and H. Reimitz (Leiden, 1998).
- 8) Rimbart, *Vita Anskarii*, ed. W. Trillmich, in W. Trillmich and R. Buchner (eds.), *Quellen des 9. und 11.*

- Jahrhunderts zur Geschichte des Hamburgischen Kirche und des Reiches* (Darmstadt, 1961), c. 25, pp. 82–86. 布教の運命に対するアンスガルの悩み、および旅への不安についての言及は、それぞれ p. 82 と p. 84 に、また幻視に関する言及は pp. 84–86 にある。本文で引用した聖書の箇所は、「イザヤ書」第49章1–7節である。アンスガルの幻視の多くは旅の企てにより特徴づけられる (P. E. Dutton, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln and London, 1994), pp. 51–53. 『アンスガル伝』の神学的、文学的側面については、I. Wood, ‘Christians and Pagans in Ninth Century Scandinavia’, in B. Sawyer, P. Sawyer and I. Wood (eds.), *The Christianization of Scandinavia* (Alingsås, 1987), 36–67, pp. 39–42 参照。
- 9) *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, ed. B. Krusch, M.G.H., *Script. Rerum germ. in usum schol.* (Hanover, 1905), I, 27, p. 217. *mundi compages* を描く行為についてのこの言及は、伝来するあらゆる中世地図に時期的にいく分であるが先行する (P. Gautier Dalché, ‘De la glose à la contemplation: Place et fontion de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge’, in *Testo e immagine nell’alto medioevo* [Spoleto, 1994], pp. 693–764, p. 697 参照)。
- 10) Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis libri duo*, ed. L. Scarpa (Padua, 1981). 同様の主題はトゥールのグレゴリウスの『聖ウエナンティウス伝』のなかで展開されている (*Vitae Patrum*, XVII, 5, M.G.H., *Script. Rer. Merov.*, I/2, p. 732, 10). 中世の修道制に対してマクロビウスのテキストが及ぼした影響については、P. Courcelle, ‘La vision cosmique de saint Benoît’, *Revue des études augustinienes*, 13 (1967), pp. 97–117, pp. 110–114 参照。
- 11) *Liber instrumentorum de possessionibus, rebus, sive dignitatibus, quas Casauriense monasterium habuit, habet, vel habere debet*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Mss.lat. 5411, cc. 20v–22r; L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* (Milan, 1726), II/2, coll. 767–1018, col. 781.
- 12) *Sermo de relatione corporis Beati Vedasti*, in *Monumenta Vedastina Minora*, ed. O. Holder-Egger, M.G.H., SS, XV/I (Hanover, 1887), pp. 396–405, pp. 402–404, p. 404. カロリング期ヨーロッパにおける聖遺物の利用については、P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (revised edition with new preface, Princeton, 1991). 人びとを引きつける権力の源泉としての聖遺物については、S. Boesch Gajano, ‘Reliques et pouvoir’, in E. Bozóký and A. M. Helvétius (eds.), *Les Reliques. Objects, Cultes, Symboles* (Turnhout, 1999), pp. 255–269 参照。
- 13) *Cronaca di Noalesa*, ed. G. C. Alessio (Turin, 1982), cap. XIII, p. 112. これに類するノナントラ修道院の事例については、*Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii*, ed. P. E. Schramm, M.G.H., SS, XXX/2 (Leipzig 1934), pp. 984–992, p. 987 参照。
- 14) *Translatio corporis s. Benedicti in Franciam*, ed. R. Weber, *Revue bénédictine*, 62 (1952), pp. 140–142. ベネディクトの墓の所在地に関する知識の欠如については、本稿130–131頁参照。
- 15) テキスト、テキストが叙述する (とされる) 出来事、そしてテキストが産出され、循環する社会的コンテクストという三者の間の、中世学者の観点から見た複雑な関係については、G. M. Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore, 1997) 参照。
- 16) それぞれ、P. Engelbert, *Die Vita Sturm*, pp. 16–20; I. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050* (London, 2001), pp. 52 and 125; *Monumenta Vedastina Minora*, p. 396 参照。
- 17) この時期については一般に、*Charlemagne’s Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, ed. by P. Godman and R. Collins (Oxford, 1990); J. Nelson, *Charles the Bald* (London, 1992); S. MacLean, *Kingship and Politics in the Late Ninth Century: Charles the Fat and the end of the Carolingian Empire* (Cambridge, 2003) 参照。8・9世紀におけるフランク人の布教活動については、R. Fletcher, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371–1386 AD* (London, 1997), pp. 193–284; I. Wood, *The Missionary Life*, pp. 57–141 参照。後者の論考はとくに布教活動の叙述に焦点を合わせてい

- る。
- 18) Rabani Mauri, *De universo libri viginti duo*, in J. P. Migne, PL 111, coll. 9–614, coll. 309–376. イシドルスの読者にして利用者であるラバヌスについては、J. Fontaine, ‘Isidore de Séville et la mutation de l’encyclopédisme antique’, in *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, ed. J. Fontaine, *Cahiers d’histoire mondiale/Journal of world history/Cuadernos del Historia Mundial*, 9/3 (1966), pp. 519–538, pp. 536–537 参照。“*De rerum naturis*” から “*De universo*” へのタイトルの変更に関して、E. Heyse, *Hrabanus Maurus’ Enzyklopädie ‘De rerum naturis’* (Munich, 1969), pp. 2–3 参照。
- 19) *De mensura orbis terrae*, ed. J. Tierney and L. Bieler, *Scriptores Latini Hiberniae, Vol. VI* (Dublin, 1967) pp. 44–103; *De situ orbis*, ed. R. Quadri, Padua 1974. これらの問題については、P. Gaultier Dalché, ‘Tradition et renouvellement dans la représentation de l’espace géographique au IX^e siècle’, *Studi medievali*, 3^a ser., 24 (1983), pp. 121–165, pp. 142–165 を参照のこと。これとは異なる見解を採用しているのが、N. Lozovsky, *The Earth is Our Book: Geographical Knowledge in the Latin West ca. 400–1000* (Ann Arbor, 2000), pp. 154–155 であるが、そこでは当時の地理的な知識が古代以来馴染んできた世界のイメージを根本的に再現しており、同時代の現実を無視する傾向にあったと論じている。
- 20) 中世初期ヨーロッパにおいて教会、とくに修道院がテキストと文書の伝達に決定的役割を果たした点については、P. Cammarosano, *Italia medievale. Geografia e storia delle fonti scritte* (Rome, 1991), pp. 39–111 参照。アンスガルが顕著に修道士的輪郭を帯びていることについては、W. Haas, ‘Foris apostolus – intus monachus. Ansgar als Mönch und “Apostel des Nordens”’, *Journal of Medieval History*, 11 (1985), pp. 1–30. リンベルトの教育と経歴について、*Vita Rimberti*, ed. G. Waitz, M.G.H., *Script. Rer. Germ. in usum scholarum* (Hanover, 1884), pp. 80–100.
- 21) A. Guerreau, ‘Le champ sémantique de l’espace dans la *vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle)’, *Journal des Savants*, juil–déc 1997, 363–420. C. Sonnlechner, ‘The Establishment of New Units of Production in Carolingian Times: Making Early Medieval Sources Relevant for Environmental History’, *Viator* 35 (2004), pp. 21–48. 所与の社会における修道院の中心性については、B. H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny’s Property 909–1049* (Ithaca and London, 1989) 参照。私は本稿では男子修道院に由来する史料を利用しているが、それは主として私に馴染みのある史料の性格による。ジェンダーと外部空間の関係については、S. S. Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England*, pp. 83–93; K. Heene, ‘Gender and mobility in the Low Countries: travelling women in thirteenth-century exempla and saints’ lives’, in *The Texture of Society: Medieval women in the Southern Low Countries*, ed. E. E. Kittell and M. A. Suydam (London, 2004), pp. 31–49. R. Gilchrist, *Gender and Material Culture: The Archaeology of Religious Women* (London and New York, 1994) では、女子修道院に関わる(主として内部)空間の観念と象徴が論じられている。
- 22) さまざまなコンテクストにおいて分節化された空間が、一方では世界の象徴的秩序づけとして、他方では制度的利害の表現としてどのように解釈されうるかについてのもっとも独創性に富んだ事例は、それぞれ P. Bourdieu, ‘The Kabyle House or the World Reversed’, in Id., *Algeria 1960* (Cambridge, 1979), pp. 133–153 と、M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondsworth, 1977) である。Id., ‘Espace, savoir et pouvoir’, in his *Dits et Écrit 1954–1988*, 4 Vol. (Paris, 1994), 4, pp. 270–285 も参照のこと。
- 23) *The iconography of landscape*, ed. by D. Cosgrove and S. Daniels (Cambridge, 1988), p. 1. J. B. Harley, ‘Maps, knowledge, and power’, *ibid.*, pp. 277–312 も参照のこと。
- 24) C. Wickham, ‘European Forests in the Early Middle Ages’, pp. 160–161 では、関連する法が引用されている。R. Hennebicque, ‘Espaces sauvages et chasses royales dans le Nord de la France, VII^e–IX^e siècle’, *Revue du Nord*, 62 (1980), pp. 35–60 も参照。近年、狩猟の二区分(猟犬を伴う狩猟とハヤブサを伴う狩猟)が、狩猟の行われる舞台の二区分(森の内と外)と象徴的に関係づけられている。中世におい

- て狩猟は空間の分極化に寄与したのであろう。この点について、A. Guerreau, *Chasse*, in *Dictionnaire Raisoné de l'Occident Médiéval*, eds. J. Le Goff and J.-C. Schmitt (Paris, 1999), pp. 166–178, とくに pp. 168–172 参照。
- 25) D. O'Sullivan, 'Space, Silence and Shortage on Lindisfarne: The Archaeology of Ascetism', in H. Hamerow and A. MacGregor (eds.), *Image and Power in the Archaeology of Early Medieval Britain: Essays in honour of Rosemary Cramp* (Oxford, 2001), pp. 33–52, p. 36.
- 26) A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?* (Paris, 2001), p. 233.
- 27) アドムナンについて、T. O'Loughlin, 'Living in the Ocean', in *Studies in the Cult of Columba*, ed. C. Bourke (Dublin, 1997), pp. 11–23, p. 20. 中世の地図に関しては、A. D. von den Brincken, 'Mappa Mundi und Chronographia', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 24 (1968), pp. 118–186; and E. Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World* (London, 1997). アレクサンドロスの伝説については、A. H. Anderson, *Alexander's Gate: Gog and Magog and the Inclosed Nations* (Cambridge, Mass., 1932). コーカサス山脈を不可侵の境界とする点については、A. Giardina, 'Roma e il Caucaso', in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV–XI)* (Spoleto, 1996), pp. 85–141, pp. 86–89 参照。
- 28) R. A. Markus, 'How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places', *Journal of Early Christian Studies*, 2/3 (1994), pp. 257–271, pp. 268–271. この論考では、あらゆる宗教がトートロジー的にそれ自体聖なる場所を有しているとするミルチャ・エリアーデの考えに反論している。エリアーデのアプローチに対する批判、および宗教における場所性と理想郷の（そしてそれ自体では場所性のない）方向性との間の根本的な二分法をめぐる分析については、J. Z. Smith, *Map is not territory* (Leiden, 1978), とくに pp. 1–23 も参照のこと。
- 29) J. Le Goff, 'Discorso di chiusura', in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (Spoleto, 1983), pp. 805–838, p. 823.
- 30) たとえば、*Ex miraculis et translationibus s. Bavonis*, ed. O. Holder-Egger, M.G.H., *Scriptores*, XV/2, pp. 589–599, p. 591 参照（作者は「マカバイ記2」第5章19節を引用している「主はこの民族のために聖なる場所を選ばれたのであって、聖なる場所のために民を選ばれたのではない。」）。
- 31) B. Ward, 'The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism', in *One Yet Two: Monastic Tradition in East and West*. Orthodox-Cistercian Symposium (Kalamazoo, Mi., 1976), pp. 183–199. 西方世界の初期修道制における東方世界の砂漠のイデオロギーの利用について、H. Löwe, 'Westliche Peregrination und Mission. Ihr Zusammenhang mit den Länder und Völkerkundlichen Kenntnissen des frühen Mittelalters', in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (Spoleto, 1983), pp. 327–372; P. Noisette, 'Usages et représentations de l'espace dans la Regula Benedicti. Une nouvelle approche des significations historiques de la Règle', *Regulae Benedicti Studia. Annuaire internationale*, 14/15 (1985/1986), pp. 69–80, pp. 69–70.
- 32) 具体例は以下の通りである（すべて873年から880年の間に年代比定される）。「*habitor in pago Teatense*」と自称する「*ex genere Francorum*」の Allo (*Liber instrumentorum*, c. 86r–86v); 当人の売却しようとしている土地財産が「*in loco qui dicitur Casauria, in pago Pinnensi.*」にあると述べている「*ex genere Francorum*」の Sisenandus (*ibid.*, c. 75v–76r); 自ら「*habitor in pago Teatense*」と述べる「*ex genere Alamannorum*」の Ainardus (*ibid.*, c. 91r); 「*habitor in pago Pinnense*」と称する「*ex genere Alamannorum*」の Johannes (*ibid.*, c. 93r); 「*habitor in pago Pinnense*」と称する「*ex genere Alamannorum*」の Rimo (*ibid.*, c. 97r, and c. 99r–99v); 「*habitor in pago Balvense*」と称する「*ex genere Francorum*」の Sanson (*ibid.*, c. 114r–114v); 「*habitor in pago teatino*」と称する「*ex genere Francorum*」Ildeprand (*ibid.*, c. 115v–116r). *Pagus* は中部イタリアで管区を記述する通常の用語ではない。中世初期におけるアルプス以北から

- イタリアへの移住者については E. Hlawitschka, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774–962). Zum Verständnis der fränkischen Königsherrschaft in Italien*, (Freiburg im Breisgau, 1960) 参照。
- 33) Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro, Caps. 72, fasc. 53, c. 29 (この写本の一部が *Collectionis Bullarum Sacrosantae Basilicae Vaticanae* (Rome, 1747), pp. I–LIII に編纂されている)。
- 34) *Il Chronicon di Benedetto di S. Andrea del Soratte e il Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, ed. G. Zucchetti (Rome, 1920), p. 116.
- 35) Cf. *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, M.G.H., SS. XXIV (Hanover, 1980), III 26, p. 395. *Il sepolcro di S. Benedetto*, «Miscellanea cassinese», 27 (Montecassino, 1951); P. Meyvaert, ‘Peter the Deacon and the Tomb of Saint Benedict’, *Revue bénédictine*, 65 (1955), pp. 3–70 も参照のこと。
- 36) *Chronica Monasterii Casinensis*, II 43, pp. 247–249.
- 37) A. Pratesi, ‘Ubi corpus beati Clementis papae et martyris requiescit’, in *Contributi per una storia dell’Abruzzo adriatico nel medioevo* (Chieti, 1992), pp. 115–131.
- 38) A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past*, pp. 1–4 では、とりわけ共同体の過去に関わるこれら一連の観念を構成する要素が想像力に富んだものであることを強調している。
- 39) 共同体、記念、そして記憶のあいだの関係については、O. G. Oexle, ‘Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter’, in *Frühmittelalterliche Studien*, 10 (1976), pp. 70–95 参照。この他、P. Geary, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* (Princeton, 1995); A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past* も参照のこと。
- 40) M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (new ed. London, 2002), とくに pp. 44–50; G. M. Cantarella, ‘Lo spazio dei monaci’, p. 808. S. S. Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England*, p. 84. 言語と空間については、S. C. Lavinson, ‘Space: Linguistic Expression’, in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 22 (Amsterdam, 2001), pp. 14749–14752, p. 14749 参照。この他、L. Talmy, ‘How language structures space’, in *Spatial Orientation: Theory, Research, and Application*, eds. H. L. Pick, Jr. and L. P. Acredolo (New York, 1983), pp. 225–282; S. Svorou, *The Grammar of Space* (Amsterdam, 1994), pp. 1–40 も参照のこと。
- 41) A. Guerreau, ‘Structure et évolution des représentations de l’espace dans le haut Moyen Âge occidental’, *Uomo e spazio nell’alto medioevo*, pp. 91–115, pp. 93–94. 時として *spatium* なる用語は、今日でもそうであるように、明らかに時間の概念規定を指示しえた。イタリアの事例については、*Chartularium Cupersanense*, ed. D. Morea (Montecassino, 1892), Vol. I, n. 2 (May 889), pp. 3–5, p. 5; *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005–1237)*, ed. A. Petrucci (Rome, 1960), Vol. II, n. 17 (October 1035), pp. 57–59, p. 59; *Chronica Monasterii Casinensis*, p. 129, 327, 522, 557 参照。空間と時間の関係については、本稿 129 頁参照。中世後期において時間単位を表現するために空間を利用した点については、J. Paul, ‘Expression et Perception du Temps d’après l’Enquête sur les Miracles de Louis d’Anjou’, in *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen Âge* (Aix-en-Provence, 1983), pp. 19–41, pp. 33–34; and R. Bartlett, *The Hanged Man: A Story of Miracle, Memory and Colonialism in the Middle Ages* (Princeton, 2004), pp. 63–67.
- 42) G. de Nie, ‘Seeing and Believing in the Early Middle Ages: A Preliminary Investigation’, in Ead., *Word, Image and Experience: Dynamics of Miracle and Self-Perception in Sixth-Century Gaul* (Aldershot, 2003), p. 69. アイオナ修道院とリンディスファーン修道院については、それぞれ T. O’Loughlin, ‘Living in the Ocean’; D. O’Sullivan, ‘Space, Silence and Shortage on Lindisfarne’ 参照。修道院の空間については、もう少し後の時代になるが、M. Cassidy-Welch, *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries* (Turnhout, 2001) も参照。D. Harrison, *Medieval Space: The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe during the Middle Ages* (Lund, 1996) には、いくつかの興味深

い着想を見いだすことができる。より一般的な議論については、G-G. Granger, *La pensée de l'espace* (Paris, 1999)、および *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, ed. F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti (Bologna, 1989) に収録された一連のエッセーも参照のこと。

- 43) 権力の根本的な構成要素としての空間については、M. Foucault, 'The Eye of Power', in Id., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York, 1980), p. 149 参照。私はウェンディ・デービス (Wendy Davies)、ポール・フォーエーカー (Paul Fouracre)、デーヴィッド・ドブレイ (David d'Avray)、そしてクリス・ウィッカム (Chris Wickham) に対し、本稿の古いヴァージョンにおいてコメントを下さったことに感謝の意を表したい。本稿での誤りや欠点に対する責任はすべて私にある。

[付記] ここに訳出したのは、アントニオ・センニス (Antonio Sennis) 氏が2007年6月1日に、名古屋大学文学研究科で行った講演の草稿である。同氏は1965年ローマに生まれ、ローマ大学ラ・サピッツァ校でパオロ・デログ教授の指導のもとに中世史を専攻し、学士号を取得した。トリノ大学大学院で同じく中世史を学び、博士号を取得した後、氏は2003年よりUCL (ユニバーシティ・カレッジ・ロンドン) の専任講師 (Lecturer) として教鞭を執り、現在に至っている。雑誌『中世初期ヨーロッパ (Early Medieval Europe)』の編集委員を務めてもいる。2007年の来日はセンニス氏の勤務先の用務であったが、訳者が旧知の間柄ということもあり、氏に解釈学的テキスト論の構想を説明し、それに沿った内容の報告をお願いして成ったものである。氏は当初、中世初期アブルッツォ地方の国制史および修道院の領主制を専門分野としていたが、現在では中世ヨーロッパ文化史へと関心の幅を広げている。なお、来日時には東京大学 (5月28日)、学習院大学 (5月29日)、および同志社大学 (5月30日) でも、名古屋大学と同様のテーマで精力的に講演を行うとともに、奈良女子大学 (5月31日) では、「ヨーロッパ——中世におけるその観念 (Europe: History of a Medieval Idea)」という題目で講演している。また、ここに訳出した講演草稿の原文は、*People and Space in the Middle Ages, 300-1300*, (Studies in the Early Middle Ages, 15), eds. W. Davies, G. Halsall, A. Reynolds, Turnhout 2007, pp. 275-294 に掲載された。