

I. 神話的歌謠

I. 神話的歌謡

ジャンルとしての神話的歌謡 *митически песни* は、ブルガリアの文芸学では、「神話的な生き物についての民衆歌謡。古代スラヴ・ブルガリアの神話的観念に基づいて形成され、民衆の原初的なイデオロギーやアニミズム的な世界観を反映している。民衆の空想は、自然の威力や猛威を擬人化した超自然的な生き物を作り出した。神話的歌謡は、これら神話的な生き物の存在の諸相を、特に人とのかわりて表わしている」¹として、具体的にはサモディヴァや龍などの超自然的な生き物、擬人化された天体や疫病、新生児の運命を予言する超自然的存在のオリスニツァ、墓からの声、メタモルフォーシスなどの歌をあげている²。この分類は、19世紀のブルガリア民俗学の形成期に西欧から導入されたものであり、再検討を必要とするものも含まれるが、本書でもこの伝統的な分類に従うことにする。そのため、8. *Стани ми, любе Стояне* と 9. *Невеста от гроб продума* のように、「VIII. 病と死」にも分類しうる歌も、死者の「墓からの声」としてここに掲載した³。

上に引いた説明では、「民衆の原初のイデオロギー」、「民衆の空想」、「超自然的生き物」などの用語から理解されるように、歌われているテーマは「発展の初期段階の残存」として「合理的思考と対比される」ものとして捉えられているが、少なくとも19世紀後半までは、自然に向き合いながら作業していた羊飼いたちにとって、サモディヴァは実在するものであり、人柱の効能も信じられていたことは忘れてはならない。それも、きわめて具体的、現実的なものとして。

20世紀になって近代ブルガリアへの道を歩みだし、教育も徐々に浸透して近代的な文明の利器や科学的知識が広まると、真っ先に歌われなくなるのが、神話的歌謡である。採録歌を、時代をさかのぼってヴァリエントと比較してみると、断片化や再解釈によってかつての意味をとどめないものもある。しかし、その歴史の変遷を考慮してここに含めたものもあることを付言しておく。

1. *Енциклопедия България*, т. 4, стр. 282

2. *Арnaudов 1996*, т. 2, стр. 572-579

3. VIII-4~8 歌に掲載した歌では、主人公である娘ドーラが、瀕死の床で、遠方にいる許婚者の若者ディニュに思いをはせる。その思いを母親に口説くうちにドーラの夢は飛躍し、葬られたドーラが、村に戻ってきたディニュと言葉を交わすという構成になっている。この歌が生と死のあわいの状態を歌っているのに対し、本章に掲載した「死者」の歌では、主人公たちは、もはやこの世に足場をもっていない。

1. Каква съм мома загалил - I

- | | | |
|----|----------|---|
| 1 | майчо | зват. < майка. この方言的呼格形については 見. ГР, стр. 156. |
| 2 | загалил | < загаля < галя. 見. РР, кн. 2. галя は、ロドピ方言では「愛する」の意味で用いられる。 |
| 4 | високана | -на は、ロドピ方言で用いられる遠称の後置冠詞女性形。 |
| 5 | йе | мест. 3 л. ж. вин. = я < тя. |
| 6 | ми | 見. РБЕ, т. 9 и НГ, т. 3. 語調や音節数を整えたり、親近性を表すために用いられる小詞。 |
| | се казва | < казвам се は、この地方では、人名だけでなく出身地などを言う時にも用いられる。見. НПКР, № 1. ここには、 <u>йеднож са кажи ут изник</u> , / <u>другож са кажи ут зник</u> と歌われている（下線は編者）。 |
| 8 | казува | < казувам = казвам. 6行目の казвам と比較。ロドピ方言では、-увам を用いた不完了体派生が一般的だが、近年は標準語の影響を受けた不完了体形と併用される場合が見られる。見. ГР, стр. 217. |
| 9 | се кажи | аор. 3 л. ед. < се каже = се каза < кажа се. |
| 10 | от запат | 本来ならば前置詞と後続の名詞のあいだで同化が起こり、од запат となるはずだが、ここでは歌詞を曲にのせる際に前置詞と後続の名詞のあいだに間が生じたために、同化が阻まれている。 |

サモヴィラ самовила が若者に言い寄る歌の前半部分。歌い手はこの歌がサモヴィラの歌であることを理解しているが、後半部分の歌詞をよく知らないとのことで、歌いきらずに終わった。

採録歌にサモヴィラという語は出てこないが、歌い手の発言は、この地方で採録された各種のヴァリアント¹と比較することでも容易に確認される。

ロドピ地方やピリン地方など中南・南西ブルガリアでユダ юда と呼び習わされるサモヴィラ、あるいはサモディヴァ самодива は、普通の娘のように髪を結わずに流れるような長い金髪²に白い肌と黒い瞳を持ち、シャンカ сянка（影）と呼ばれる長い白い服に虹色の帯を締めた若い女性の姿で現われる妖精で、高山の湖や泉のほとりを住処としているといわれる。民衆歌謡では、しばしば青年の羊飼いを魅了する超自然的存在として歌われるが、怒るとつむじ風 вихрушка となって現われ、人を吹き飛ばし地面に叩きつけるという³。中部ロドピ地方でこの妖精は、キリスト教徒、ブルガリア・ムスリム（ポマク）を問わず、広くブルガリア語を母語とする人びとのあいだで存在が信じられていたと言われ、モムチロフツィ Момчиловци 村で長年司祭をつとめ、地方誌家でもあったコンスタンティン・カネフ Константин Канев は、1985年『ロドピ Родопи』誌に発表した「ユダの樅の木の伝説

「Легенда за Юдна ела」のなかで、サモディヴァに出会ったことのあるというこの村のトドル・ケレメチ Тодор Кереметчи や、サモディヴァに恋したといわれるソリシタ Солища 村のヴァシル・ウズノフ Васил Узунов のエピソードを紹介している⁴。

採録歌の主人公は、ヴァリエントとの比較から羊飼いと理解されるが、ヴァシル・デチョフ Васил Дечов は、1905年にロドピの地方誌に発表した記事⁵で、当時の羊飼いの宗教意識を論じて次のよう述べている。「宗教の点では羊飼いのレベルは低い。確かに彼らは決まりごとの儀式（洗礼、灯明、断食など）を守ってはいるが、本当の信仰心は彼らにはない。祈りの言葉は知らないし、福音書など教会の書物の文句で彼らが覚えているものといえば、小さい頃に教会で耳にしたものだけである。羊飼いは、とても迷信深い。夢、犬、羊、肩甲骨、太陽、星などの占いを信じている。山には、自分たちをよく思っていないサモディヴァたちがいると確信している。羊飼いの考えでは、ユダは精霊 духове（風 ветрове であるともされる）で、しばしば娘のいでたちで現われて羊飼いを誘惑し、彼らを押しつぶし、引き千切り、雲の中に持ち上げるという。他では勇ましく恐れを知らぬ羊飼いやユダには恐れをいだき、夏に山で激しいつむじ風が起って木々や枝や草などの物を空に巻き上げると、羊飼いは怖気づいた眼差しをこのつむじ風に向け、『ユダが巻いたんだ』と言って、『蛇が俺を生んで、俺は犬の乳を吸って育ったんだ』⁶とつぶやく。ユダの誘惑と災いから身を守るために羊飼いは、革の巾着に大蒜やニガヨモギやヨモギギクを入れているが、このような予防手段をとっても、羊飼いは誠実で信じやすいために、ユダたちはロドピの若者たちを、また、まんまと滅ぼすことができるのだ。羊飼いとユダの争いは多くの歌に歌われている。この歌声は悲しげで、ほとんど涙を催さんばかりだ」⁷と記して、デチョフがチェペラーレ Чеперале で採録したヴァリエントを引いている。

本テキストには歌われていないが、デチョフの採録歌や数多くのヴァリエントによると、息子の打ち明け話を聞いて彼がサモヴィラに魅入られたと悟った母親は、息子の帽子や帯にニガヨモギ、ヨモギギク、メリロートなどの妖精よけの薬草を縫いつけてやり、近くに寄ってきたら素敵な娘さんだけど逃げていったらサモヴィラだからね、と諭して放牧地の山に送り出す。しかし、息子の羊飼いは、サモヴィラの甘言につられて帯をはずし帽子を脱ぐと、背中をつかまれて空中に持ち上げられ、地面に叩きつけられて不遇の死をとげる⁸。先に触れたヴァシル・ウズノフも、サモディヴァに見入られたことに気づいた母親が息子のために薬草を集めて難を逃れることが出来たが、彼は結婚してからも長年これらの薬草を胴巻きの中に入れていたという⁹。

採録テキストでは、再帰代名詞対格短形がこの地方の民衆歌謡で特徴的に用いられる方言形 **ca** ではなく **ce** が用いられ、6行目の娘の出自を問う疑問文も標準語に近いスタイルで歌われている。標準語化された同種の歌が、ロドピ地方の歌としてブルガリアで広く知られていることも考慮すると、採録

歌は、流布歌に馴染んだ歌い手が、地元の歌詞や歌い方を重ねて歌っていると考えられる。

1. 例えば、РодНапр, 1905, кн. стр. 75 や Стоин 1934, стр. 1 および СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 73 などを参照。
2. вж. Ганева, стр. 127. Ганева Ганева によれば、かつて女性は夜中に人目を避けて髪をほつき調えたという。解いた髪はあの世の象徴と考えられ、そのような髪をするのはサモディヴァや老婆の姿で表象されるペストであった。ロドピ地方における女性の髪に対する呪術的観念については、IV-E-2 歌の註解を参照。
3. вж. Георгиева-1993, стр. 144-162.
4. Канев-2004, стр. 265-274 に再録。
5. РодНапр, 1905, кн. 2 и 3 に発表、後に Дечов-1968, стр. 342-391 に再録。
6. ユダ、つまりサモディヴァ除けのための呪文。Троева-Григорова, стр. 130 によれば、ダヴィドコヴォ村の北西約 35km に位置するフヴォイナ村 Хвойна ではユダの現われとされるつむじ風に遭遇するとこれを避けるために、「От кучка мляко да пиеш! (雌犬から乳を飲め!)」と叫ぶという。また中部ロドピ地方のモムチロフツィ Momchilovci 村の習俗を物語風に記録した Канев-2004 の Юдина ела, стр. 270 には「Юдо Пиринска, на кон мъосо яла, от куче мляко пила ... (ピリンのユダよ! 馬の肉を食べて、犬の乳を飲むがいい...)」というユダ除けの呪文が記録されている。
7. Дечов-1968, стр. 345-348 に再録。
8. I-3 歌の註解に掲載したヴァリエントを参照。
9. РодНапр, 1905, кн. 2, стр. 75 などを参照。

2. Каква съм мома загалил - II

- | | | |
|---|---------|---|
| 5 | в денем | денем だけで副詞として「昼間に」の意味で用いられるが、前置詞が添えられている。歌い手の意識のなかで в ден と денем が重複したために起きた表現。 |
| | дохода | < доходам. 多回体。中部ロドピ方言では、いくつかの動詞で多回体形が維持されている。вж. ГСМС, стр. 56-57. |
| 6 | донасе | = донася < донасям. |
| 9 | е | мест. 3 л. ж. вин. = я < тя. |
| | майчо | このままでは登場人物の関係が一貫しない。歌い手の誤解で、この部分には、通常、息子への呼びかけの言葉、例えば синко などが入る。前掲歌を |

参照。さらに、НПРК, № 1 や Стоин, стр. 1, № 1 などを参照。

- 10 ше = ше. この未来形は現在の状態の強調の意味で用いられている。срв. ГСБКЕ, т. 2, стр. 341-344.
- 12 се ... не каза 否定の小詞 не を、enclitic な再帰代名詞短形の後に、かつ動詞の前に置くのはロドピ方言に特有な語順。вж. ГСМС, стр. 64-65.

前掲歌とほぼ同一の歌詞だが、羊飼いの若者が娘と出会う場所が、前掲歌では на високана планина (高い山で) と設定されているのに対し、ここでは в равноно поле широко (平らな広い野で) とされている。この点だけが、通常のサモディヴァの歌と異なっているだけで、娘が花束やりんごを持って若者に近づいてゆくのに、自分が何者かを打ち明けないといった、前掲歌に見られない要素も、多くのサモディヴァの歌に見られる。花束やりんごなど、古くから求愛作法に用いられてきた要素¹を考慮すると、採録歌は、羊飼いに求愛するサモディヴァの歌を基礎に形成された新しいタイプの恋愛歌と見なしうる。

その点を踏まえて、いくつかのヴァリエント見ながらこの歌を比較、検討してみよう。

移牧文化を背景にしたこの種の歌では「平らな広い野」は、IV-H-6 歌などの歌にも見られるように、一般に冬営地であるエーゲ海沿岸地域を指すが、このような場所がサモヴィラの出現場所となることはまずない。そこで、любе (恋人) がどのような娘なのかという問題が起こってくる。

デチョフは、先に引いた同じ記事のなかで、「中部ロドピの羊飼いたちは、出身地の村か近隣の村の娘を嫁にし、遠くの村から嫁を迎えることはしない。エーゲ海沿岸の平場にある村のブルガリア人の娘たちやギリシア人の娘たちは、私たちの地方の羊飼いをとても好きになっても、羊飼いたちは娘たちの求愛をはねつけ冷たい態度をとる。惚れた (ブルガリア人やギリシア人の) 娘たちが、あらゆる点で欠けるところがなく、好きになった羊飼いと一緒ならどこへでも行くといっても、羊飼いたちは娘たちを突き放してしまう。両親も村びとたちも知らない家柄の娘を村に連れて行こうとしないからである。ロドピの羊飼いたちは、尊敬を得ようとするなら、村じゅうのだれもが知っている家柄の女性を妻にしなければならない。でなければ、いろんな辱めを受けることになるかもしれないし、口さがない女たちはすぐに沢山の話までちあげて、『あの人のギリシア女ってのは、否でも応でもって山を越えさせられてきてさ…』と言ったり、『赤裸の貧乏人でさ、欲得ずくでフスタ²を着た女を嫁にしたんだよ』と話すだろう。心のときめきを押さえきれずに平場の娘と結婚した羊飼いを何人か教え上げることができるが、彼らはロドピには戻らずにそのまま平場に残って暮らしている。このような羊飼いは歌にも歌われている」³と記して、チェペラーレ Чеперале 出身の羊飼いで後には羊飼�훀头 кехая になった男と平場の娘の恋と結婚を歌った歌を掲げている。

私たちの採録歌は、この歌と出だしがほぼ同じだが、類似しているのはデチョフの引いた歌の 4 行目までで、それ以降はまったく別の展開になっている。ブルガリア人の羊飼いとギリシア人の娘の恋を歌った同種の歌は、1952 年にアタナス・ライチェフ Атанас Райчев も同じチェペラーレで採録している⁴。この歌では、デチョフの採録歌と同様に、後半部分は相思相愛になった娘と彼女の母親の対話になっていて、お前の仲間の娘たちはここで暮らしているのに、何だってお前は羊飼いの頭のヴァニェとチェペラーレの山になんぞに行くと言うんだい、と母親が尋ねる。すると娘は「愛しい思いがあたしに勝って、物狂おしい思いにあたしは打たれたの че ма е севгъô надвила, нах лудост ма е извила」と答える。デチョフの記述ではこの歌はチェペラーレで実際にあった出来事を歌っているとされ、管見ではこの歌はチェペラーレー帯でしか採録されていない。

類似した歌い出しといえば、ここでもう一つ、スモリヤン Смолян 地方で多く採録されている歌を取り上げておくべきだろう。このグループの歌⁵は、本テキストの 3 行目までにあたる部分がほぼ同じで、続けて若者は出会った娘はこの村にも他の村にもどこにもいないような素敵な娘だと感嘆の声をあげ、彼女のすらりとした身体つきや白い顔と黒い瞳について話して聞かせる。すると母親は、お前の話しているその娘は知ってるよ、叔父さんの娘だよと論ず。息子は母親に答えて、前出の歌とほぼ同じく、「愛しい思いが俺に勝って、物狂おしい思いに俺は打たれたんだ Севгъô ма е надвила, нах лудост ма е извила」と言葉を返す。

このように Да знаеш, майчо, да знаеш / каква съм мома загалил (母さん、わかるかい、俺がどんな娘を見初めたか) という歌い出しを持つこの歌のヴァリエントを概観してみると、

- 1) 妖精サモディヴァとの恋、
- 2) エーゲ海沿岸地方の平場の娘との恋、
- 3) 親族の娘への禁断の恋 (この地方では叔父・叔母の息子と娘、つまりいとこ同士の結婚は近親相姦とされる)

の 3 つのテーマが歌われており、そのいずれにも社会規範から外れた恋が歌われている点に特徴がある。さらに、1) で用いられている語彙や表現は、2)、3) にもさまざまな形で入り込んでいるが、2)、3) に独特な語彙や表現が 1) には見られないことを考慮すると、2) と 3) の種類の歌は 1) から発展・変化したものだと結論できる。

その上で私たちの採録歌を改めて見てみると、4 行目に в равноно поле широко (平らな広い野で) と歌われて 2) と同じ歌い出しだが、5 行目以降は異なった展開を見せ、歌詞の内容は 1) に近い。また、歌い手が 1) の内容を持つものと見なしている前掲歌は、村びとが「重い歌 тежка песен」と呼ぶ荘重なメロディーであるのに対し、この歌は軽快なリズムで歌われる。この混同は、私たちの歌

い手が、1)と2)と3)のいずれの歌も耳にしたことがあるが、歌詞の流れをきちんと区別して記憶していないために1)と2)が混ざり合わさり、1)の歌のパロディーとして歌っているためだと考えられる。

使用されている語彙や語法には、前掲歌と対照的に採録地に特有な方言形が色濃く現われている。

1. СБНУ, кн. 60, ч. 1, № 36 に掲載されたヴァリエントは、ダヴィドコヴォ村の西約 20km ほどに位置するモムチロフツィ村で採録されたものだが、この歌では娘の姿をした妖精ユダがやってくるたびに「по три ми дунки дониса мармело в трие ми дунки дониса」と歌われている。「りんご」は、ギリシア語では μήλον だが、古典ギリシア語では果実一般をもあらわし、「μήλον Ἀρμενιακόν アルメニアのリンゴ」といえばアンズを、「μήλον Περσικόν ペルシアのリンゴ」といえば桃を意味し、「μήλον Κυθόνιον (クレタ島の町の) キュドニアのリンゴ」といえばマルメロを意味した。このキュドニアのリンゴ、つまりマルメロも婚姻儀礼や求愛に用いられた。ヴァリエントでは、古代ギリシアのこの古形が伝承されていると考えられる。中務哲郎訳、『ギリシア恋愛小曲集』、岩波文庫、2004 年、191-192 頁、Liddle and Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford at the Clarendon Press, 1968, p. 1127 参照。りんごと求愛の関係については、さらに IV-E-5 歌の註解を参照。
2. Фуста *фуста* は、ブリーツをほどこしたスカート状の女性の衣服。デチョフがこの記事を書いた 20 世紀初頭には、フスタはロドピ地方では一般化しておらず、裕福な娘たちだけが身につけることのできるものだった。この地方でフスタが若い娘たちに広まるのは第 1 次世界大戦後のことである。さらに Петково, 91-92 頁、Чокманово-2, 199-200 頁、Марева, 50-61 頁を参照。
3. Дечов, Цит. съч. стр. 379-381.
4. НПСР, № 656.
5. НПСР, № 449 и Спасов, № 234.

3. Бре Иване, чобане, сега станва три години

- 1 чобане *зват.* < чобан < *çoban* (T). 「羊飼い」。スラヴ語起源の語は *овчар* である。
- 2 станва = стана (*сег. 3 л. ед.*) < станвам. 完了体動詞 стана から形成された不完了体。標準語では *ставам*. срв. стануџм (*несв.*), станџ (*св.*) в ГСЗС, стр. 361. 多くのヴァリエントではこの部分は стана (*аор. 3 л. ед.*)と、完了体アオリストが用いられている。

6 ширинана чл. < ширина. вж. НГ, т. 5. 「畑に沿って広がる放牧地」。

採録歌は、ユダ、つまりサモヴィラと羊飼いのあいだに起こった放牧地の地代をめぐるいさかいを歌った長い歌の導入部である。このテーマの歌は中部ロドピ地方で広く歌われ、古くは 1891 年に旧ウストヴォ Устово 村で（現スモリャン市ウストヴォ区。РодНапр, 1903, № 7-8, стр. 293）、新しくは 1955 年にスモリャン市ライコヴォ Райково 区（НПСР, № 74）や 1969 年にシロカ・ラカ Широка лъка 村（СБНУ, кн. 60, № 33, ч. 1, стр. 71-72）でも採録されている。

山はサモヴィラの領土で、地代として捧げられる年々の供犠の羊を滞っている羊飼いに、彼女は地代を要求したのである。上記のシロカ・ラカ村で採録された歌では、仲間と相談して珍重される目の回りの黒い羊を連れてくると羊飼いが言うと、サモヴィラは答えて次のように言う、

юда не ще вакли овни,
юда иска млад Стояна,
млад Стояна, кехаята.

ユダが欲しいのは目の回りの黒い雄羊じゃないわ、
欲しいのは若いストヤン、
羊飼いの頭の若いストヤンよ。

そこで羊飼いが雄羊で不満なら「白いお金」で支払うと申し出ると、「ユダが欲しいのは白いお金じゃないわ、ユダが欲しいのは若いストヤンよ」と繰り返し求め、

Юда си са разлютила,
та си дигна млад Стояна,
млад Стояна, кехаята,
та му изпи ясни кърви,
та го пусна на земята.

ユダはひどく腹を立てると、
若いストヤンをすっと持ち上げ、
若い羊飼いの頭のストヤンの
鮮やかな彼の血を飲み干して
地面に放り出しました。

と結ぶ。

スモリャン市の南 5km に位置するチョクマノヴォ村の村誌¹によれば、羊飼いに対してこのように怒りをぶちまけるサモディヴァは肌が黒く醜くオールドミス姿で、黒いユダ караюда と呼ばれ、山を我が物として羊飼いに地代を強要し結婚を迫るといふ²。

このようなサモディヴァの振る舞いを鎮めるために供犠を行っているとする報告は、手近に見ることのできる地方誌や民俗学関係の記録には認められない。しかし、20 世紀初頭のデチョフの記録によれば、羊飼いたちは、聖ゲオルギの日（5 月 6 日。イスラムではフドレレスの祭りにあたる）が過ぎ

ると家族の住まうロドピ山中の本村に戻り、ひと時の団欒もそこそこに夏営地の準備を始め、羊群をいくつかある放牧地と搾乳作業場 **мандра** へ割り振りし終わると、群れを連れて放牧地に散って行く前に供犠 **курбан** をおこない食事を共にしたという³。

この供犠は、聖コスタディンの日（5月21日）の3、4日前に行うのを通例とし、参加者は男性に限られていた。「供犠にされる家畜は、教会やモスク、あるいは古くからの聖所（教会の廃墟、泉、古木など）の前で屠られて食に供される。供犠の主催者と組織者たちは羊飼いたちだが、その催しは全村民の名のもとに行われる。…… 供犠の家畜の奉獻（屠り）の際、飼い主たちは神の慈悲を願い、羊や種をまいた畑など村のすべての財産を病や死、雹害やその他の災いから神が守ってくださるようにと祈願する」。供犠にされた羊が米を入れて焼きあげられ（この料理はケシケック **кешкек** と呼ばれる）、男たちが宴席につくと、「食事の始まる前に、司祭が、何かの祈りを捧げ、宴の席で香炉を振る。供犠がボマク（ブルガリア・ムスリム）のものなら、ムッラー **mullah**（師）が口数も少なにかの祈りをつぶやいて、『ビスミリヤフ（アラーの御名において）』と言う」⁴。

デチョフの記述からここには2つの祈り、つまり1）供犠の家畜を屠る際に行われる神の慈悲と庇護を求める願いと、2）宴席を聖別する聖職者の祈祷が記録されていることが分かる。前者は、多分に異教的な要素を含んでおり、土着の牧草地の守護神への供犠に起源を持つもので、キリスト教徒とブルガリア・ムスリム（ボマク）がほぼ同じような儀式を行うのも、そこに理由を求めることができるだろう。また、供犠の場所が必ずしも教会やモスクに限られておらず、泉や古木など土着的な聖所とされる場所でも行われていることも、上記のような状況を暗示していると考えられる。

興味あることに、デチョフの記録したのとほぼ同じような儀式が、東ロドピ地方に居住するベクタシと呼ばれるトルコ・ムスリムの一派によって現在も行われている。彼らは、ブルガリアの人口統計ではシーア派に分類されるムスリムでアレヴィーとも称される。この儀式は「春のマエ」と呼ばれ、五月の最終週に山の頂きのチュルベ（イスラム聖者廟）のあたりで、男たちだけで聖者に供犠が捧げられる。祭りの準備はその周囲の広い場所で行われるが、近くには羊には欠かせない水場もあり、聖者と泉、牧羊の守護者としての聖人の役割をうかがわせる。この儀礼の詳細については、私たちの行った現地調査の報告⁵があるので参照していただきたい。

1. Чокманово, т. 2, стр. 289.

2. 黒いユダについては、さらに Троева-Григорова, стр. 118 を参照。

3. Дечов-1903-а, стр. 39-42.

4. Цит. съч. стр. 42.

5. 寺島-2003、27-56 頁。

4. Не иди, момле ле, на вода - I

1	момле	<i>умал.</i> < мома. вж. РБЕ, т. 9.
5	вирве	= вирове < вир.
	длебоки	< длебок / длибок = дълбок. вж. РР, кн. 2.
6	та	<i>съюз.</i> ‘па, и.’ ロドピ地方の民衆歌謡では、標準語で <i>и</i> の意味でこの接続詞が多く用いられる。
	дърве	= дърва > дървя > дърве.
10	оти	<i>инф.</i> < отида. вж. ГСМС, стр. 55. ロドピ方言におけるさまざまな未来形の形成方法と語順、およびそれらのニュアンスの相違については、方言解説を参照。
	заспа	<i>инф.</i> < заспя.
16	адинен	<i>чл.</i> < адин = един.
	вечеро	< вечеро = вечер (<i>нареч.</i>). вж. РР, кн. 2. 「夕方に」。
20	друген	<i>чл.</i> < друг.
	вутерно	вутрино とも。= сутрин (<i>нареч.</i>). вж. РР, кн. 2. 「朝に」。

この歌は、1920 年代以降ロドピ地方の民衆歌謡が人びとの関心を引くにつれ、ブコレシトリエフ Букорещлиев, № 58 (1920 年)、ストイン Стоин, № 245 (1927 年)、同 №247 (1930 年)など、ヴァリアントが何度か採録されている。その分類をめぐっては、水汲み作業を歌った生活歌、水汲みに行こうとする娘を引きとめようとする若者との恋愛歌などと解釈され、評価が揺れている。水汲み歌とするには村の外の水場へ泊りがけで行くという設定が不自然であり、恋愛歌とするには愛の対象となる若者がほとんど歌われていないなど、十分な説明がつかない。

村の外の遠くにある深い淵、そこに生える高い木々、それに眠りなどといった要素を考慮するなら、この歌はサモヴィラと関連づけられるかも知れない。

サモヴィラは、先にも見たように山に住む妖精やつむじ風としてだけでなく、泉、水汲み場、井戸、淵などに住むと水の主とも見なされている¹。またサモヴィラたちは、踊りや遊びを好み、彼女たちが集まって踊る広場は、ほとんど草が生えず、村の人たちも畑にして耕作することもない。このよう場

所は、通常、湖や川や泉のそばにあり、サモディヴァの遊び場 **самодивско игрище** とかサモディヴァの踊り場 **самдивско хорище** などと呼び習わされていて、人びとはそばを通ったり近くの泉で水を汲んだりすることもない。そのような場所でサモヴィラと出くわして言葉を交わしたり、あるいはここを横切っただけでも、病にかかると信じられているからである²。

このような民間信仰は広くブルガリア各地に認められるが、例えば、サモコフ地方で採録された歌は、サモヴィラの踊り場で寝込んだスタンカを、若い羊飼いが起そうとする。

Тамо е Станка заспала,	その場所でスタンカは寝入ってしまい、
я овчарче я будеше:	羊飼いが彼女を起こしました。
— Стани ми, стани, Станко ле,	「スタンカ、起きろよ、ねえスタンカ、
на зло си место легнала,	サモディヴァの踊り場なんて
на самодивско игрище. ³	悪い場所に横になっているんだぞ」

そのサモヴィラの踊り場は、タブーとされる「悪い場所 **зло си место**」と歌われている。上記の歌謡などと重ね合わせると、私たちの採録歌の若者の言葉には、サモヴィラ信仰が背景にあり、サモヴィラたちの住まう禁域に入っていくとしようとする娘にたいする警告が背景にあると考えてもよさそうである。

-
1. Георгиева-1993, стр. 145 и Родопи, стр. 37.
 2. Георгиева-1993, пък там.
 3. Стоин-1975, № 32.

5. Не иди, момле ле, на вода - II

- | | | |
|---|----------|--|
| 4 | легна | <i>инф.</i> < легна. |
| 9 | приспава | < приспавам = приспивам. приспавам については、同根語の <i>преспя</i> にかんする ЕПР, стр. 514 の説明と比較。ここではこの完了体動詞にたいして、対応の不完了体動詞 <i>преспивам</i> が掲げられ、さらに <i>преспавам</i> が異形として登録されている。 |

前掲歌のヴァリエントだが、「深い淵 **вирве длебоки**」、「高い木 **дърве високо**」、「濃い影 **сенка дебела**」などの形象が歌われておらず、そのため前掲歌に特徴的な神話的な色あいが削がれて

いる。このような場合、いくつかのヴァリエントでは、代わりに娘と若者の掛け合いが歌い込まれ、恋愛歌としての側面が強調されるが、ここに掲げた採録歌で、そのような特徴も認められず、歌自体の性格づけが不十分である¹。

1. さらに НПСР, № 499 と比較。

6. Тебе ще карам за годеш

- | | | |
|----|---------|---|
| 1 | вакъл | 羊を形容する語として用いると「目の回りの毛が黒い」の意味を表す。人にもちいると「(瞳)が黒」という意味になる。この模様の羊は珍重され、ロドピ地方の民衆歌謡では、人と言葉を交わす有能な羊や、サモディヴァへの贈り物や儀礼に使われる貴重な供犠獣としてしばしば登場する。 |
| | каматан | = каматен. < κάματος (ModGr) . |
| 2 | главила | < главем. вж. РР, кн. 2. 中部ロドピ方言では「婚約させる」の意味で用いられる。 |
| 4 | годеш | 「ゴデシ」の儀式。下記の註解を参照。 |
| 5 | сейбьо | <i>зват.</i> < сейбия = сайбия < sahib (T). вж. РР, кн. 2 и БЕР, т. 6. 「持ち主、主人」。トルコ語に由来するこの語は、語末が母音 -я の男性名詞だが、ロドピ方言では語末の /я/ が /e/ と発音される傾向があるために、これに引かれて中性名詞として扱われることがある。 |
| | мои | = мое. |
| 6 | ку | = ко < ако. |
| | ти | <i>мест. 2 л. ед. дат.</i> |
| | йе | = е < съм. |
| 7 | беличес | 歌い手の説明では、「бял коч, бял овен.» つまり「白い雄羊」。 |
| 8 | нега | <i>мест. 3 л. ед. м. вин.</i> この代名詞の形については、方言解説を参照。 |
| 10 | те | <i>мест. 3 л. ед. ж. имен.</i> = тя. |
| 15 | накуси | < накуся / накусвам. 「(食べ物)の味を見る」。вж. РР, кн. 2. |

牧羊業の盛んだった中部ロドピ地方では、去勢してない雄羊(種羊)は、繁栄の象徴として特別の意味を持ち、花婿側から花嫁側に雄羊を連れて行く独自の婚姻儀礼ゴデシ годешが、キリスト教徒、

ブルガリア・ムスリム（ポマク）の双方の住民たちに共通して見られた。カネフは、この儀式を結婚直前の「許嫁としての娘にたいする最後の敬意の表示であり、婚約者の若者にとっては数年の婚約期間の終わりを意味した」¹としている。

ゴデシは、儀礼の細部では村ごとに異なるところが多々あるが、アポストロフ²やカネフ³などによれば、おおよそ次ぎの通りである。

婚約した若者は、結婚式の一年ほど前から良質の雄羊を選び出し、ゴデシのために手塩にかけて世話をする。ゴデシの儀式は、キリスト教徒の場合は結婚式直前の土曜日に、ブルガリア・ムスリムの場合は結婚式が犠牲祭 **курбан байрам** の最中かその直後に行われるのが一般的だったために、犠牲祭の前日のアルファ **Арфъ** に行われた。しかし、この日にちは、村によっても異なり、時代が下ると慣習の規制も弱まって、ブルガリア・ムスリムの村ザバルド **Забърдо** では、「結婚式は土曜日に始まる。... かつてゴデシの羊は土曜日に[娘の家に]連れて行ったものだが、後には結婚式当日の日曜日に連れて行かれるようになった」⁴という。

ゴデシの雄羊には白毛が好まれた。この雄羊の毛に独特の刈り込みを入れ、背に赤（主としてヘナが用いられる）や緑などの染料で模様を描き、首や胴には花束や布切れや飾り鈴をつけ、角には多産と豊穡の印としてリンゴを刺して祝いの飾りつけをした。この羊は、クルバン **курбан** あるいはクルバンロク **курбанлок**（供犠の家畜）というが⁵、特にゴデシと呼ばれることもある⁶。

ゴデシの儀式の当日、花婿の屋敷に親族や関係者が集まり、婿側の 2 人の若者がこの羊を先頭に引き連れ、その後から親族の一団が列を組んで花嫁の家に向かった。ダヴィドコヴォ村ではデヴェル **девер** と呼ばれる結婚式の介添役が、ペトコヴォ **Петково** 村ではゴデジャー **годежар** と呼ばれる仲人が、モムチロフツィ **Момчиловци** 村ではスタリ・スヴァト **стари сват** と呼ばれる花婿側から出される結婚式の介添え役に予定されている男性がこの列を率いた。モムチロフツィ村では花婿候補が同道したが、ザバルド村では花婿候補は同道しなかったという⁷。この時、道々、儀礼歌が歌われるが、この歌が採録歌の生まれるもととなったゴデシの歌である。

一団が婚約者の娘の家に近づくと、娘が門の前でこの行列を迎え、列を率いるデヴェルもしくはスタリ・スヴァトと丁寧な挨拶を交わし、ゴデシの雄羊が引き渡される。そこで、花婿側の人たちが迎え入れられ、羊を引いてきた若者は鈴を外して羊を屠り、皮をはいで料理にまわす。これを機に、結婚式の客に振る舞い酒や料理が出され、この時点でゴデシの儀礼が完了する。

ダヴィドコヴォ村では 1960 年代にも行われたといわれるが⁸、これは例外的で、一般にゴデシの儀式は 20 世紀になると徐々に衰退し⁹、生きた羊ではなく解体した雄羊肉や羊肉料理を、あるいは儀礼用の飾りパンとパイなどを代わりに贈るようになる。それに伴ってゴデシの儀礼歌も、儀礼から少し

ずつ離れてはじめ、独自の発展をするようになった。1905年にアポストロフの公刊した儀礼歌¹⁰は、

Карагъоз тихо говоре:	目の回りの黒い羊は静かに言いました、
— Ку е чернока момана,	「娘が黒い瞳なら、
Мене си годеш карагте;	私を結婚式の羊として引き連れてください、
Пък ку е руса момана,	でも娘が金髪なら
Не моі си мене карагте,	引き連れて行くのは私でなく、
Карагте брата белчила.	白毛の弟を連れて行ってください。

と歌われ、新婦候補の瞳や髪の色で雄羊の種類が選択され、連れて行かれる羊も供犠にされる運命を拒否していないし、ましてや主人を呪う場面は歌われていない。しかし、ゴデシの儀礼が衰退するに伴って、この歌は、結婚式の宴席で、また糸紡ぎなどの労働交換を口実に未婚の娘や若者が集まって催されるポプレルカ *попрелка* と呼ばれる夕べの集いの席で歌われるようになると、物語性を強めて採録歌のような内容を盛り込んで、民衆バラードとして発展するようになる。

羊は追従性の強い動物で、先頭に立って群れを誘導して行く羊が重要な役割を果たす。羊飼いは、生まれた雄羊の中から有能な羊を選び出し、これを去勢して誘導羊に育て上げる。去勢するのは、繁殖期にも発情行動に左右されず安定して群れを率いさせるためである。放牧地ではこの去勢羊が誘導役を果たすが、冬営地から夏営地、夏営地から冬営地への長距離の移動には、去勢していない有能な種羊も誘導役を果たす。民衆歌謡では、急な雨で水嵩が増した時などの移動時の危機的な場面でこの雄羊が誘導役となって群れをうまく取りまとめ、急な流れを避けながら対岸に渡る、といった歌が少なからず歌われている。主人が、客をもてなすためにこの雄羊を屠ると、その首が、群れを救ってやった恩義を主人は忘れて俺を屠ったと呪う歌がブルガリア南東部のハスコヴォ地方など各地に伝えられている¹¹。採録歌はこのような歌の要素が、婚姻儀礼歌ゴデシに結びついて生まれたものと思われる。

-
1. Момчиловци, стр. 632.
 2. Апостлов, стр.10.
 3. Момчиловци, стр. 632-635.
 4. Забърдо, стр. 138-139.
 5. Родопи, стр. 156.
 6. Апостлов, стр. 10.
 7. Родопи, стр. 156.

8. Благоев, стр. 148.
9. Пак там и Момчиловци, стр. 634-635. 婚姻儀礼ゴデシについては、さらに ЕБ, т. 3, 183 и 209-210、Родопи, стр. 156 и сл.、Благоев, стр. 144-152 を参照。また、夕べの集い попрелка の席で歌われた同種の歌とこれに関連する歌は、НПК, № 177-185 に掲載されている。
10. Апостлов, стр. 10.
11. СБНУ, кн. 60. ч. 1, № 263.

7. Вградена невеста

- | | | |
|----|------------------------|---|
| 1 | града | = град. 標準語では град (町、城砦) という男性名詞で用いられるが、ロドピ方言では、特に民衆歌謡において、града という女性名詞のヴァリエントが用いられることがある。вж. град в БЕР, т. 1. |
| 2 | са здумвали | < сдумвам се. 3 人の兄弟の約束の場面で使われるこの語を、歌い手は、誤ってここに挿入しているが、気がついて、いったん歌うのを中止した。再び歌い出し、5 行目でこの語を改めて出している。ロドピ地方で歌われているヴァリエントでは、この場面では、「каул сториха 約束をした」とするのが一般的である。срв. Стоин-1934, № 12 и СБНУ, кн. 60, ч. 1, № 475. |
| 3 | йе
йесно | = я < тя. この代名詞は女性名詞 града を受けている。
= ясно. |
| 8 | нега | мест. 3 л. ед. м. вин. пълн. = него. |
| 9 | малкенона | < малък. |
| 11 | каматнана | < каматан = каметен. вж. РР, кн. 5. |
| 12 | хи | мест. 3 л. ед. ж. дат. крат. = ѝ. 方言解説を参照。 |
| 14 | нехи
нехи са справи | мест. 3 л. ед. ж. дат. пълн. = нея.
вж. справи ми се в НГ, т. 5. 「～と思われる」。 |
| 16 | дошлала
те
е | = дошла. 方言解説を参照。さらに вж. БД, стр. 249.
= тя.
мест. 3 л. ед. ж. вин. крат. = я < тя. |

城塞の建設が難工事となり、昼間に建てたものが夜になると崩れてしまう。これが何日も続いて作

業がはかどらないので、棟梁たちが鳩首して人柱を立てることにする。ロドピ地方でも数多く採録されている人柱伝説をテーマとした歌だが、採録歌では歌詞が単純化され、混乱も見られる。そのため、隣村のペトコヴォ村で採録されたもの¹を、長くはなるが比較のために引いておく。

Труица братя града градеха:
дене е градът на йесно слънце,
ноще са сипе на месечина.
Троица братя кавуль сториха:
— Чияно либе най-рано дойде
да ни донесе рана прогимка,
нега ще вградът във бела града.
Секо си либе на либе каза,
Недкино либе Недки не каза,
ами й каза много рабута.
Недка е била люта, по̀ргава,
та си е Недка рано станала,
та си е свършила много работа,
че си отиде над бела града
да си занесе рана прогимка.
Га си е виде Недкино либе,
с очи хи мига, с роки хи маха:
— Назад са ворни, хубава Недке.
Нехи са прави, че си хи маха —
по-борже йела, хубава Недке.
Та си побърза хубава Недка.
Недкино либе сълзи зарони,
пък си гу Недка тихо питаше:
— Защо ми плачеш, първичко либе ?
— Как да не плача, първичко либе,
ага ми падна сребърян по̀рстен,
сребърян по̀рстен у бела града.
— Мълчи ми, мълчи, първичко либе,
рипна ще Недка да си извади гу ще.
Рипнала Недка да си извади,
да си извади сребърян по̀рстен.
Недкини стрици, стрици, девери,

三人の兄弟がお城を建てていました。
昼に明るい日のもとでお城を建てても、
夜に月のもとで崩れてしまいました。
三人の兄弟は約束をしました。
「誰の女房でも、俺たちに一番早く
小屋の弁当をもってきた者を、
彼女を白いお城に埋め込むことにしよう」
誰もが自分の女房に[それを]話しましたが、
ネトカの夫はネトカに[それを]話さずに、
彼女に多くの仕事を言いつけました。
ネトカはまめで働き者で、
ネトカは早く起きると、
多くの仕事を済ませ、
小屋の弁当を持って
白いお城を見下ろすところへ行きました。
ネトカの夫は彼女を見ると、
彼女に目くばせをし、彼女に手を振りました。
「戻るんだ、かわいいネトカよ」と。
「さあ、早くくるんだ、かわいいネトカよ」
と夫が手を振っているんだと彼女には思われ、
かわいいネトカは急ぎました。
ネトカの夫は涙を流したので、
それでネトカは夫にそっとききました。
「何で泣いているの、ねえあんた？」
「何で泣かずにいられるか、なあお前、
銀の指輪を落としたんだよ、
銀の指輪を白いお城[の基礎]にな」
「何も言わないで、言わないで、ねえあんた、
ネトカが[基礎に]飛び込んで、探し出してあげるから」
ネトカは銀の指輪を探し出そうと、
探し出そうと[基礎に]飛び込みました。
ネトカのおじたちや、おじたちや義兄さんたちは、

камень по камень, дърво по дърво,
та си вградиха хубава Недка.
Недка си стрици тихо думаше:
— Ой стрици, стрици, първи девери,
зградите ме от десна страна,
дунисъйте ми малкана рожба,
дунисъйте гу сутрин и вечер,
да си гу храня с майчину мляко.

石に石を、木に木を積んで、
かわいいネトカを埋め込みました。
ネトカはおじたちに静かに言いました、
「ああ、おじさん、おじさんたちや義兄さんたち、
[左胸を残して]右側からあたしを生めてくださいね、
あたしの小さな赤ちゃんを連れてきてくださいね、
朝晩に連れてきてくださいね、
母さんのおっぱいであの子を育てますから」

この歌の背景になっているのは、難工事をともなう大規模な構築物の建設には、基礎を据える地中で守護霊となってこれを守ってくれる生きた人間を供犠として埋め込まなければ、土台のしっかりした永続的な建物は建てられてないとする信仰があったとされている。ブルガリアではこの観念は 19 世紀になっても人びとのあいだに保たれていた。「新しい建物の基礎を据えるときには、子羊、雄羊、雄鶏あるいは雌鶏などを供犠としてほふった。さらにどのような建造物や建物にも、『ストパニン стопанин』、『ドマキン домакин』、『サイビヤ сайбия』あるいは『セニシテ сенище』とか『タラサム таласъм』と呼ばれる家霊がいて、人や動物の姿で現れる」²とされた。

人を生きたまま埋め込むという慣わしは、はるか以前におこなわれなくなり、確たる記録も認められない。しかし、生きた人の代わりに、建設中の建物のそばを朝一番に通った人の影を埋め込むと建物の基礎が固まると信じられていて、腕の立つ石工はひそかにその人の影の長さをはかり、これを巧みに埋め込んで建物を固めたと伝えられている。影を埋め込まれた人は、「40 日後に亡くなって、夜に幻となって姿をあらわす」と信じられていた³。1880 年に 8 月下旬にチェコ人のコンスタンティン・イレチェク Konstantin Ireček は、西ブルガリアを旅してキュステンディル地方を訪れたとき、ネヴェスティノ村 Невестино のストルマ川にかかるカディン・モスト (Кадин мост 花嫁橋) でこの伝説を聞き、旅行記に書き留めている⁴。

ダヴィドコヴォ村でも人柱伝説が伝えられている。数人のインフォーマントによれば、1930 年代にこの村でブズク橋 Бузуков мост が建設されたとき、最初の工事がうまく行かず、改めて基礎を打ち直して何とか完成にこぎつけた。その時、程なくして亡くなった男性がいた。建設がうまく行かず不安を感じた親方たちが、この男性の影を人柱にしたからに違いない、と噂が持ち上がったという⁵。

人柱伝説の歌は、19 世紀初頭にセルビアのヴーク・カラジッチがモンテネグロのラシュコ老人の歌うのを採録して「スカダルの建設」‘Zidanje Skadra’ と題して公刊し、これを親交のあったヤーコプ・グリムが 1824 年にドイツ語に翻訳して紹介したところから、ゲーテの目に触れるところとなり、西欧

に広く知られるようになった⁶。その後、19世紀後半に入ると、ギリシア、ブルガリア、ルーマニア、アルバニアなど各地で人柱伝説の歌が採録されて、それらの歌の類似性が研究者たちの注目を引くことになり、テーマの広がりや主題の構成、その背景にある習俗・神話や儀礼になどについてミルチャ・エリアーデやアルナウドフらの優れた研究が現れた⁷。

ところで、グリムやゲーテに伝えられた「スカダル建設」の話にオックスフォード大学の初代人類学の教授エドワード・タイラーEdward B. Tylorも関心を示し、1871年に著書*Primitive Culture*で紹介した。南方熊楠は、イギリス滞在中にこの書を読み、後に「人柱の話」と題するエッセイのなかでタイラーの記述に依拠してセルビアの伝説を要領よく紹介しているので、ここに引用しておこう。

「セルヴィアでは、都市を建てるに人または人の影を壁に築き込むにあらざれば成功せず。影を築き込まれた人は、必ず速やかに死すと信じた。むかしその国王と二弟がスクタリ砦を立てた時、昼間仕上げた工事を夜分鬼が壊してやまず。よって相談して三人の妃のうち一番に食事を工人に運び来る者を築き込もうと定めた。王と次弟はひそかにこれをもたらしたので、その妃ども病と称して来らず。末弟の妃は一向知らずに来たのを王と次弟が捕えて人柱に立てた。この妃乞うて壁に穴を残し、毎日その児をつれ来たらせてその穴から乳を呑せること十二月にして死んだ。今にその壁より石灰を含んだ乳様の水が滴るを婦女詣で拜む」⁸

この要約だけからもわかるように、「スクタリ砦」の建設をめぐる伝説は、3人の親方（王と2弟）による城砦の建造と真夜中の不可思議な崩壊、弁当運びによる人柱となる妻の選定方法、人柱となった母親の授乳などで、先に引いたペトコヴォ村の採録歌と重なるところが多くある。

私たちの採録歌や隣村ペトコヴォ村で採録された歌、さらにこれらにつながる一連の歌には、登場人物である3人の兄弟や石工の名前は記されていない。カラジッチの採録した「スカダル建設」においては、建設をリードした3人兄弟の支配者の名前が歌われているが、この名前はこの地域の人柱伝説の歌に特有なものである。

しかし、人柱伝説を広く見渡してみると、自分の若い妻を人柱に埋めることになる親方の名前に、言語を超えて広い地域にまたがった共通性が見られる。マノル Манол、マヌル Манул、マノイル Маноил、マノレ Манолеがそれで、この名前は、ギリシア北部、ブルガリア西部、ルーマニアで採録された歌に認められるという。1920年に発表されたアルナウドフの研究によれば、ブルガリアで刊行された採録歌から集めた43の人柱伝説のうち、実に約6割にあたる27の歌で主人公がマノルあるいはその異型の名前となっているという⁹。対照的に、東ブルガリアでは、マノルに代えてパヴレ

Павле という名前が広く流布している¹⁰。さらに、人柱伝説の歌が、多くは橋の建設と結びついているために、ブルガリアでは、人柱となって埋められる若妻の名が、川の名前ストルマや同根のストルミツァ Струмица (< Струма / Στρυμόνας ストルマ川)、あるいはマリア Мария (Μαριτσα マリツァ川) と名づけられ、川神と同一視されているとも思われ、興味深い¹¹。

アルナウドフら多くのブルガリアの研究者は、マノルという名がブルガリア本来のものではないことや、人柱伝説が川沿いに、なかでもストルマ川沿いの地域に流布していることに注目して、この歌の起源を、「ギリシア版が一番古く、ギリシアからこの話が、アルバニア人、ブルガリア人へと伝えられ、そこからさらにルーマニア、セルビア、ハンガリーへと広まった」¹²とする見解を発表している。この見解は、広く受け入れられているが、パルプロヴァ JI. Παρπούλα らは、この歌がストルマ川沿いで数多く採録されていることに注目して、さらにブルガリア内での流布の経路を求め、ストルマ川の下流地域で成立したこの歌は、石工や大工など移動労働を常とする職人によってストルマ川上流地域に広められ、その職人たちが、さらに、マリツァ川、トゥンジャ川 Тунджа、アルダ川 Арда などの流域に、つまりブルガリア南東部のトラキア地方や中・東部ロドピ地方に広めたのだらうと推定している¹³。

歌の成立プロセスには未解明のことが多いが、アルナウドフやパルプロヴァの説のように、その起源がストルマ川下流であったとすると、ヘロドトスが『歴史』に書きとめた人柱の習俗が思い起こされる。ここに出てくる地名「九路 Ἐννέα ὁδοί」は、現在のアンフィポリ Αμφίπολη で、ストルマ川(古代ギリシア名はストリュモン Στρυμών)がエーゲ海に注ぐ河口のすぐ近くに位置する町である。

「つづいてクセルクセスは、パイガイオン山の北方に住むパイオニア系のドベレス、パイオブライの諸族の国を通り進路を西に向け、ストリュモン河とエイオンの町に到着した。… 遠征軍はエドノイ人の領土にある『九路』というところで数本の橋梁によって渡河した。これらの橋は遠征軍がこの地に到着したときにはすでに架設されていたのである。ペルシア軍はこの土地が『九路』と呼ばれていることを知ると、土着民の男児女児おのおの九人をこの地で生きながら土中に埋めた」¹⁴。

続けてヘロドトスは、「私の聞き知っているところでは、クセルクセスの妃アメストリスも年老いながら、名門のペルシア人の子供十四人をわが身のために生き埋めにし、地下にあると伝えられている神に感謝を表したということであるから、人間を生き埋めにするのはペルシアの風習なのであろう」と、彼の考えを示している。しかし、人柱の習俗は、先に引いた南方熊楠の随筆にもあるように、

世界各地に伝えられているものであり、当のヘロドトスも彼の聞き知った一例だけをあげ、それを論拠に推測しているので、これが現地のトラキア人の一部族エドノイの習俗で、遠征軍が現地の習俗に従ったとの推論も成り立つ。エリアーデなども述べているように、広く「トラキア人の宗教的遺産は、避けられない変化をともなつて、バルカン諸民族やルーマニア人の民間習俗や信仰のなかに保存された」¹⁵とされており、人柱伝説もその例にもれず、後にこの地に入ってくるスラヴ系のブルガリア人に受け継がれたとも考えることもできる。この習俗がペルシアのものであるにせよ、トラキア人のものであるにせよ、さらなる傍証が求められる。

-
1. НПРК, № 11, стр. 16-17. この歌は、1957年7月に Шина Хрисева Руменска という名のキリスト教徒の女性が歌ったもので、採録者は Тодор Тодоров である。
 2. Динеков, стр. 407 и НГ, т. 1, стр. 112.
 3. Пък там.
 4. Иречек-1974, стр. 663-665. さらに、Ефрем Каранов, Няколко думи за “Кадин мост”, в ПСп, кн. 7, 1884, София, стр. 128-134.
 5. この言い伝えは、年配の住民には良く知られた話で、Родопи, стр. 45, бел. 175 にも触れられている。影を埋められ人柱となった男性の名は、サリフ・イエヌゾフ Салих Йенузов で、ブルガリア・ムスリムの男性。齢の頃 50 ほどで、橋の建設から 40 日もせずになくなったという。1936 年のことである。彼の影を埋めた当の親方たちは、村の住民ではなく、モムチロフツィ村出身だと伝えられている。また、同書にはダヴィドコヴォ村に伝わるもうひとつの人柱伝説が記録されている。村の近くにあるストヤン橋 Стоянов мост には「アラピン（ムスリムの黒人）とブルガリア人の 2 人が人柱になっている。この 2 人は、夜中に叫び声をあげるので、村びとは彼らの声を耳にしたことがあるという。アラピンが『橋を押さえろ』と言うと、もう 1 人が『お前もだ、押さえろ、さあ、アラピン』と返事をした」と伝えられている。
 6. 栗原成郎、「スカダル城邑建設考」、木村彰一編『ロシア・西欧・日本』、朝日出版社、1976 年、31-57 頁。同書 37-52 頁には、カラジッチの採録した「スカダル城」が和訳されている。

ベルギー生まれの女性作家で、アカデミー・フランセーズの会員でもあるマルグリット・ユルスナールは、1938 年に公刊した短編集『東方綺譚』“*Novelles Orientales*”に「死者の乳」‘*Le Lait de la mort*’と題する一編を加えている。これは、カラジッチの採録した「スカダル城」に重なるところが多く、彼の採録歌を下敷きにしこの作家の持てるイメージを存分に働かせて描きあげた珠玉の作品になっている。多田智満子訳、『東方綺譚』、白水 U ブックス、白水社、1984 年、47-64 頁。

ちなみに、この本の 48 頁でフィリップ・マイルドがラグーサ（クロアチアのドゥブロヴニクのイタリア語名）の

ドイツ風ビアホールで技師のジュール・ブートランに話しかける「昨日、君はスクタリで何をしてくたんです？」というせりふにある「スクタリ」を、訳者は「ユスキュダルと同じ、ボスポラス海峡の東」と注しているが、このスクタリは、アルバニアのシュコダル Shkodër の古名で、訳者の誤解である。シュコダルはセルビア語名をスカダルと言い、カラジッチの採録した「スカダルの建設」の舞台となっている場所でもあり、話の筋からしてもシュコダルが適当である。シュコダルからドゥブロヴニクまでは直線距離で約 130km である。ボスポラス海峡のアジア側にあつてイスタンブールの対岸に位置する訳注のユスキュダル Üsküdar も、別名「スクタリ」と呼ばれる。ここからドゥブロヴニクまでは直線距離にして約 1000km 弱で、一昼夜で航海するには不可能な距離であり、「昨日、君はスクタリで」という言葉にも矛盾する。

7. Mircea Eliade, “De Zarmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur le religieux et folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale”, Paris, Payot, 1970 所載 ‘Maître Manole et la Monastère d’Arges’。初出は、Revue des Études Roumanies 誌で 1955 年。邦訳は、斉藤・林訳『エリアーデ著作集 第十二巻、ザルモクスからジンギスカンへ — ②』、せりか書房、1977 年、84-137 頁所載、「第五章 マノレ親方とアルジェシュ修道院」。M. Арнаудов, Вградена невеста — Студии върху българскиѐу обреди и легенди, СБНУ, кн. 34, София, 1920, стр. 245-528.
8. 『南方熊楠隨筆集』、筑摩叢書 118、1968 年、66 頁。「人柱の話」の初出は、『変態心理』、十六卷三号、大正 14 年（1925 年）9 月である。南方熊楠のこの要約は、彼が注で示しているように、基本的にはタイラーの著書に基づいているが、タイラーの記述には見られない登場人物の説明もあり、タイラーが注であげている John Bowring, Servian Popular Poetry, 1827, pp. 64-75, ‘The Building of Skadra’に直接あつて自説を補っていると思われる。パウリング（1792-1872 年）は、カラジッチと親交のあつたイギリスの外交官で、ポーランド語やロシア語などのスラヴ語に通じ、カラジッチの採録した‘Zidanje Skadra’を翻訳・公刊したものが、上記の‘The Building of Skadra’である。
9. M. Арнаудов, Цит. съч., стр. 438. 「マノル」という名前の起源については、さらに、エリアーデ、前傾邦訳、110-111 頁、および Ив. Шишиманов, Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи, II, в СБНУ, кн. 15, София, стр. 486 を参照。シシマノフは、この論文で、人柱伝説の「このモチーフは、バルカン諸民族の詩歌にみられるが、ギリシアから受け入れられたものとみて間違いないだろう。別の言葉でいえば、マノル、マノルチェといった名前は、異質な、あるいはより高度な都市文化を反映している歌にのみ認められるのである」と記して、この歌がギリシア起源のものと推定している。ちなみに、南方熊楠も、前掲書 58-59 頁で、ルーマニアにおける人柱伝説の話を要約しているが、ここにマヌリの名が見え、「今一つ類話は、ルーマニアの古い唄に、大工棟梁マヌリ、ある建設に取りかかる前夜夢の告げに、その成就を欲せば明朝一番にその場へくる女を人柱にせよとされ明朝一番に来合わせたのはマヌリの妻だったので、これを人柱に立てたと云うのだ（一八八九年版ジョーンズとクロップの『マ

ジャーナル裡譚』三七七頁)」とある。

10. М. Арнаудов, Цит. съч., стр. 440. さらに、СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 1993, стр. 544-546 参照。ここでは、ブルガリアで採録された人柱伝説の歌が、出典、採録地、主人公の名前を記した一覧にまとめられている。西ロドピ地方やピリン地方では、主人公の親方石工ムスタファ **Мустафа** とその妻アイシャ **Айша** というブルガリア・ムスリムに伝えられた人柱伝説の歌のヴァリエントが採録されている。
11. СБНУ, кн. 60, ч. 1, пък там.
12. СБНУ, кн. 60, ч. 1, пък там.
13. СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 544.
14. ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史（下）』岩波文庫、73-74 頁。
15. エリアーデ著、島田裕己訳『世界宗教史 3』、ちくま学芸文庫、233 頁。

8. Стани ми, любе, Стояне

1	йе	= е < съм.
3	дувичка	< довичка = вдовичка. умал. < вдовица.
4	дворове	< двор. 美称を表す修辭的な複数形。
7	стани ми, ...	葬礼泣き歌で「死者」にこの世への帰還を求める呼びかけに用いられる常套句。
	Стуене	< Стояне. зват. < Стоян.
10	офчици	= овчица. умал. и гал. < овца.
11	люлчица	умал. < люлка.
14	земе	= земя.

この採録歌は、次ぎに掲載する **Невеста от гроб продума** とともに、「墓からの声 **глас от гроба**」の歌謡群に属する。これは、死者を哀悼する泣き歌と極めて近い関係にあるが、墓に埋められまだ幽界と顕界の間にあつて行方の定まらぬ人物からの返答が中心テーマとなっている点に注目して、ブルガリアでは伝統的に神話的歌謡 **митически песни** に分類されている。本書でもこの分類に従う。

13 行目から最終行までは、生者の呼びかけに「死者」が墓のなかから答える際の決まり文句だが、分けても「蛇」が重要な役割を果たして、この種の歌には欠かせない要素になっている¹。

民衆歌謡群「墓からの声」は、ロドピ地方だけでなく広くブルガリア全土に流布しており、さらに

バルカン各地にも認められる。ディネコフ Петър Динев などによれば、19 世紀から 20 世紀に戦われた数次の戦争の際に、このモチーフの歌は、戦争で倒れた親しい人を弔う歌として、伝統的な歌詞に具体的な場面を歌い込んで広く歌われたという²。中部ロドピ地方のザバルド Забърдо 村で採録された歌は、私たちの採録歌とほぼ同様の前半部分に続けて、次ぎのように歌われる。

Стоян са от гроб озова:	ストヤンは墓の中から答えて叫びました、
— Не мога, любе, да стана,	「だめだ、なあお前、起きられないんだ、
Френски ма курушум прониза,	フランスの鉄砲玉が俺を貫いたんだ、
от лява страна в сарцесу.	左からは心臓に、
От десне страна в гардисе.	右からは胸にな。
Ворви си, ворви, Стоянке,	帰れ、帰るんだ、なあストヤンカ、
продай си конче хранено,	売り払うんだ、手塩にかけた馬を、
и още сива сюроя,	灰色の羊の群れもな、
изгльдоай дребни дечица.	小さな子供たちの世話をするんだ。

これが掲載されている村誌『ザバルド Забърдо』の著者は、この歌は「第一次世界大戦をテーマとしたもので、ザバルドのものではなく、外来のテーマである……」³と注記している。歌い手は、ティフィク・サダコフ Тейфик Садъков という名前からしてブルガリア・ムスリム（ポマク）であるが、歌われている登場人物がストヤン Стоян とストヤンカ Стоянка という、ブルガリア人キリスト教徒の民衆歌謡に典型的な名前であることからしても、ポマクの村で成立した歌とは考えられない。村出身の従軍兵士を介して伝わったものかもしれない。

СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 258 に掲載された Стоян се обажда на жена си от гроба I は、この歌のヴァリエントである。ブルガリア中北部のミハルツィ Михалци 村で 1981 年に採録されたものだが、嘆き悲しむ妻ラトカに夫のストヤンは墓の中から次ぎのように答える、

Стоян са от гроб обади:	ストヤンは墓の中から答えました、
— Стига си, Радке, плакала,	「いい加減にしろ、ラトカ、お前が泣いて
плакала и нарежда,	泣いて、嘆き悲しむと
че ми дъските изгниха	俺の棺桶の板は腐って、
и ми ръкава накапа,	俺の袖はびしょぬれで、
та ма дружина не рачи,	仲間は俺を望まないのだぞ、
не ще ма с нея да вървя.	仲間と一緒に俺が行くのを望まないのだぞ。
Я стани, Радке, иди си,	さあ、立ちあがって、ラトカ、戻るんだ、

кончето да си продадеш,	子馬は売って、
децата да си обуеш,	子供たちに靴をはかせてやれ、
обуеш, да ги облечеш!	靴をはかせて、着物を着せてやれ!
Стадото да си продадеш,	羊の群れは売って、
децата да си изхраниш!	子供たちに食べさせてやれ!

どちらの歌も、墓に葬られた夫と残された妻の対話で構成されているが、後者では妻があまりにも泣き嘆き悲しむので冥土へ旅立てないんだと、墓の中から夫が苦言を呈している。

この歌からもうかがえるように、人びとにとって墓はそのまま死の世界を意味しない。そこは、死への旅立ちの場所であり、生と死のつながる場所でもある。だからこそ、残された妻は、子供たちが泣き声をあげているわ、馬や羊が主をなくして泣いているわ、と夫に訴えかけて、「起きてよ、ねえあんたスタン Стани ми, любе Стуене」と呼びかけるのである。命令形 стани (起きろ) で発せられるこの動詞は、哀悼歌や葬礼泣き歌で常用されて、生と死の狭間にある墓の中から「死者」が「起き上がって」この世へ帰還してくれと願う遺族の悲痛な叫びなのである。

ロシアでは、「死者の帰還という民間信仰は、信仰をもって死んだ者がキリスト再臨の『終わりの日』に復活するというキリスト教の信仰と矛盾する。.... それゆえキリスト教会は、異教的な儀礼による極端な死者哀悼を禁止した」⁴ という。ロシアと同じ東方正教会に属するブルガリアのキリスト教の場合も、事情は同様であった。また、ブルガリア・ムスリム (ボマク) の暮らす村でも、ホジャやイマームなどイスラム聖職者たちは、死者への泣き歌を歌ったり嘆き悲しんだりすることを宗教的な教えとして禁じていたという⁵。

しかし、キリスト教やイスラムの側からの禁止にもかかわらず、「(ザバルド村のブルガリア・ムスリムの) 人びとは、近隣の村のブルガリア人キリスト教徒と同様に、昔も今も死にさいして泣き、泣き歌を歌って哀悼した」⁶。それは、ザバルド村だけのことではなかった。

オスマン帝国の支配下にあったこの地域では、自治が広く行き渡り、キリスト教の信仰も認められて宗教的にも緩やかな施策が取られていた。その一方で、積極的な布教や司祭の派遣、教会の新築などによる集権的な教会勢力の地方への浸透には、イスラム国家という建前から、長い間、制限が加えられていた。教会建設に対する規制が緩和されるのは、「西欧の衝撃」を受けて動き出した近代主義的改革の始まる 19 世紀の中頃からであり、それまでは、地方にまで広がる強力な権限をもって異教的要素を押さえる実権を備えたロシアに見られたような宗教的権力がなかった。

このような事情は、イスラムについても同様で、土着信仰と結びついたり、ベクタシュ教団などのイスラム神秘主義の影響を受けて独自に発達してきた地方色の強いイスラム信仰に、オスマン帝国は

長いあいだ表立った介入には見せなかった。しかし、マフムート 2 世の改革によって 1826 年、守旧派のイエニチェリ軍団が解体されると、これらの地方にもモスクが建設⁷されて帝国の「国教」たるスンナ派の浸透が図られるようになった。そのため、この軍団と密接な関係を維持して地方に大きな影響力を維持していた土着的なイスラムは、徐々に周縁に追いやられることになった。とはいえ、表面的には公的なイスラムを受け入れても、人びとの日常生活や伝統的な慣習に根ざした土着的なイスラムの要素は長く底流し続けた。

キリスト教やイスラムの公的なイデオロギーだけに依拠して生まれた儀礼はわずかで、この地方の慣習体系と絡みあってその構造を根底から改変するほどの意味をもつものではなかった。公認の宗教は、言わば土着信仰にかぶせられたベールのごときのものであり、形式的にはキリスト教のもの、イスラムのものの特徴づけられる儀礼複合体も、それ以前の信仰や観念の痕跡がはっきりと透けて見えていたのである⁸。採録歌に歌われた死と埋葬の場面は、その一証左といえるだろう。

1. 地を支えるという宇宙論的な役割や、地底の支配者、彼岸の世界の象徴といった、ブルガリアの口承文芸に伝えられている蛇の機能については、*вж. Георгиева-1993, стр. 62 сл.*
2. *Динеков, т. 2, стр. 579-580.* さらにこのテーマに関しては、*вж. Арnaudов-1996, т. 2, стр. 626 сл.*
3. *Забърдо, стр. 156.*
4. 栗原成郎、『ロシア異界幻想』岩波新書、2002年、26頁。
5. *Забърдо, стр. 145 и Родопи, стр. 199.*
6. *Забърдо, стр. 145.* このことは、預言者ムハンマドの言行録であるハディースにも見られる。「ウムム・アティーヤは言った。預言者（ムハンマド）は死者のために泣き叫ばないことを私達に誓わせた...」（牧野信也 訳『ハディースII』中公文庫、2001年、34頁）。
7. 土着的イスラムやベクタシ教団では、モスクは重要視されず、テッケと呼ばれる修道所やチュルベと呼ばれる聖者廟が宗教活動の中心的な場になった。寺島-2003、36-37頁。
8. *Родопи, стр. 207.*

9. Невеста от гроб продума

1. *ве* *мест. 2 л. мн. имен. = вие. срв. ГСМС, стр. 45.*
2. *кина* *вж. РР, кн. 2. ‘какво.’* ロドピ地方で用いられる疑問詞。

- йе = е < сѣм.
- 3 Давудьво = Давудево. *Давид*コヴォ村の旧名。1934年に現在の名に改名。
село голямо голямо は、村の規模とは関わりなく修辭的な美称の修飾語として用いられている。
- 4 средничкана *чл.* < среднички. *умал.* < среден.
- 5 беличконо *чл.* < белички = беличѣк. *умал.* < бял. ここでは、「(漆喰で) 白く塗られた」の意味。インフォーマントによれば、このような「白いお屋敷」は豊かさを象徴するという。
- коначе *умал.* < конак.
- 7 дене *мл.* = дни. *вж.* ГСМС, стр. 35.
- 8 на десетно 「10 日目に」。 десетно < десетен = десети. *срв.* РБЕ, т. 3.
- 9 низ ここでは次ぎの въз と対照的に надолу по の意味で用いられている。
вж. РБЕ, т. 10 и *срв.* ГСМС, стр. 63-64.
- въз *вж.* ГСМС, стр. 63-64. 'нагоре по.'
- 10 чиф = чифт.
- 12 мижу = мижо. *вж.* РР, кн. 2 и *вж.* също Георгиева и Москова, стр. 79-113. *Родопи*方言では、地域によって мижо は意味するところがすこしずつ異なる。原則は、父の同世代までの男性親族を表し、その父の息子が結婚した場合、姻族となった嫁も彼らを同じ呼称で呼ぶ。妻がこの語を用いる場合、「夫の兄弟」、「従兄弟」、「又従兄弟」の意味で用いられる。*採録地*の *Давид*コヴォ村では мижо は、「弟」、「従弟」、「又従弟」の意味で用いられる。*вж.* Георгиева и Москова, стр. 94. ここでは、コンテキストからして「夫の弟」つまり「義弟」と解釈される。
- Мехметъо *зват.* < Мехмет < Мехемед.
- 13 аго *вж.* Георгиева и Москова, т 4, стр. 93-94. аго < ага (Т). *Давид*コヴォ村では「兄」の意味で用いられる。аго ти (あんたの兄さん) は、墓の中から問いかけている死んだ若い花嫁の夫である。*Родопи*地方で採録されたこの歌の多くのヴァリエントでも、キリスト教徒、ムスリムを問わず、墓から話しかける女性は、生前の連れ合いを「(私の) 夫」と呼ばず、話しかける相手と「夫」の親族関係を表す名称で呼ぶ。*Родопи*地方のヴァリエントは、НПРК, № 14-17 を参照。さらに他の地域のヴァリエントは、СБНУ, кн. 60, ч. 1, № 313-321 を参照。
- 14 инге *вж.* Георгиева и Москова, стр. 93-94. 「兄の連れ合い」。
- 15 бобот *чл.* < бобо < баба (Т). 「父親」。 *вж.* Георгиева и Москова, стр. 93-94 によれば、бобо という形は、*Давид*コヴォ村に特有なものとき

- れる。
- диван седе = [на] диван седе. 前置詞の省略。
- 16 майци *дат.* < майка.
- измет вж. РР, кн. 2. ここでは「(義母への) 手伝い」。< *hizmet* (T).
- праве = прави < правя. この動詞の主語は「兄の後妻」で第 14 行目の *игне* を指す。
- 17 Аго са ингге ... 前置詞の省略。Аго са [за] ингге ожени.
- 18 меса < месам, вж. РР, кн. 2, 「似る」。= *мязам* < *μοιάζω* (*аор.*) < *ὀμοιάζω* (ModGr).

冒頭の 4 行は、IV-H-10 歌や VI-A-1 歌などにも見られるように、村や集落（マハラ）での出来事を歌い出す時の決り文句で、村名や場所を入れ替えて使われる。

それ以降の部分は、先の歌謡と同じく「墓からの声」の歌謡群に属するもので、そのなかでも重要な位置を占める「死せる兄嫁と義弟の対話」である。この歌謡も、ブルガリア各地やバルカン諸国で採録されている。ブルガリアで採録されたものの多くは、墓地にきた義弟に死せる兄嫁が墓から呼びかけ、後妻を娶ったか、子供たちはちゃんと継母から世話をしてもらっているか、と彼に尋ねるところで終わっている。しかし、これに続けてさらに次ぎのような展開を見せる歌謡も幾つか採録されている。例えば СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 249-250 に所載の歌は、墓のなかの先妻は、子供たちがひどい扱いを受けていると知ると、不憫な子供たちに会いたいから、葡萄酒をかけ香を焚き墓を開けてくれるよう夫のストヤンに言ってくれと、義弟のドイчоに依頼する。

Дойчо мар бульо продума:	ドイчо ^{ねえ} は義姉さんにいいました、
— Бульо льо, братовице ле,	「ねえ義姉さん、兄嫁さん、
ша кажа, нема да скрия —	言いますよ、隠さずに —
ожени са, бульо, ожени са,	結婚したよ、ねえ義姉さん、結婚しましたよ、
къщница, бульо, доведе,	かみさんを、ねえ義姉さん、連れてきましたよ、
четири деца доведе.	四人の子供も連れてきましたよ。
Нейните, бульо, гледаше,	あの人は自分の子供は、ねえ義姉さん、世話するけれど、
тоите, бульо, не гледа,	あんたの子供は、ねえ義姉さん、世話しないんだ、
намясто ляб им даваше	あの子たちにはパンの代わりに
деветгодишни корички,	九年もたったパンの皮をやり、
на вода им място дава	あの子たちに水の代わりに
триднешни, бульо, помийки.	三日もたった、ねえ義姉さん、洗い桶の水をやるんだ」

Буля му пак си повтори:	義姉さんは、彼にまた繰り返しました、
— Драгинко Дойчо, деверко,	「義弟のドイチョ、ねえ義弟、
по-скоро у село да идеш,	早く村に戻って、
на батя си Стояна да кажеш	兄さんのストヤンに言ってちょうだい、
да зъмне вино и темян,	葡萄酒とお香を持って
да доде да ма прекади,	やって来て、お香を焚いて、
прекади, бульо, и прелей,	お香を焚いて、ねえ、葡萄酒をかけてくれてね、
че ми са гроба раздели.	それであたしのお墓が開くから」
.....
Че стана Стоян, отиде,	ストヤンは立ちあがると行って、
преля я Стоян, прекади.	ストヤンは墓に酒を注いで、香を焚きました。
Че ѝ са гроба раздели,	それで彼女の墓が開き、
право си у тѝя отиде.	彼女はまっすぐ村に戻りました。
Нейните дребни дечица	彼女のちっちゃな子供らは、
викнали, та заплакали:	大声を上げ、泣き出しました、
— Милинка моя майчо льо,	「ねえ優しいおいらのかあちゃん、
ти къдя оди девет години,	九年もどこに行ってたの、
чужда ни ѝ майка гледала!	よそのかあちゃんは面倒を見てくれなかったんだよ！」

この歌では、墓から帰還した若嫁が子供たちに会う場面で終わっているが、СБНУ, кн. 60, ч. 1, стр. 252 に所載の歌は、夫ストヤンに子供たちを墓に連れてくるように頼むと、

Стоян децата премени,	ストヤンは子供たちに晴れ着を着せて、
премени и ги заведе	みんなで蠟燭を灯しに
да си свещица запалят.	晴れ着を着せて、連れて行きました。
Черна се земя разърна,	黒い地面があくと、
та си децата прегърна.	子供たちを抱きしめました。

と、母親が子供たちを墓のなかに引き込んで抱きしめて終わる。起源的には、これらの歌は、前掲のものと同様に、「墓中の死者」は完全なる死への移行状態にあるとする吸血鬼伝説にも通底する信仰を基礎として¹、そこに継母説話の要素が新たに接合されたものであるが、キリスト教やイスラム以前の異教的宗教観を反映したものと考えられる。

1. БПО, стр.170-174.