

紀元千年の歴史記述における異端像

「民衆異端の誕生」をめぐって

小田内 隆

一 はじめに

「紀元千年の問題」はフランスや英米圏の研究者を中心に活発に議論され、封建社会の構造やイデオロギーの認識を刷新してきた。いわゆる「封建革命論」と「紀元千年の恐怖」をめぐる論争がそれである^①。そのなかで、「紀元千年」前後にフランス、北イタリアを中心に現れ、二〇、三〇年代にピークを迎えた一一世紀前半の異端は重要な位置を占めている。この異端はすでに戦後の研究のなかで西欧史上における「民衆異端の誕生」の問題として議論されてきたのであるが、「紀元千年の問題」をめぐる最近の研究によってあらためてこの点が強調され、また従来とは異なった歴史的次元を与えられた。本稿は、この傾向に対する批判的な検討を同時代史料のなかを読み取れる異端の表象の考察という、いささか迂回的な方法で行うことを意図している。こうした立場をとるにいたった経緯を明らかにするためには、まず西欧史上最初の異端諸集団をめぐる研究現状について、若干のコメントが必要であろう。

二 研究史的前提

一一世紀の教会人は目の前に出現した異端を、後期古代の教父たちが残した異端カタログにしたがって「マニ教徒」とみなした。近代の実証

主義的な歴史研究の確立をつけた一九世紀後半以来の本格的な中世異端研究は、基本的な異端関連史料の探索と批判的校訂という点で大きな達成を残したにもかかわらず、「マニ教徒」という同時代史料の記述にしたがって長い間いわゆる「中世マニ教の神話」に支配されてきた。すなわち、古代からの伝統の存続か、あるいは東方のボゴミル異端の宣教師をつうじてか、いずれかの経路で一一世紀にマニ教的な二元論セクトが現れ、やがて一二世紀にカタリ派として教会の存立を脅かすような神話・教義・組織を備えた対抗教会を形成するにいたる、と。ここでは一一世紀の異端は、カトリック的キリスト教世界とは異質な外部からの影響によって生まれたセクトの形成の前史として位置づけられた。

しかし、第二次大戦後、次第にこうした図式への批判が強まった。二つの国際的研究集会在「中世マニ教神話」の解体に大きな役割を果たしたように思われる。一九五五年にローマで開催された第一〇回国際歴史学会と、一九六二年にフランスのロワイヨールモンでJ・ルゴフが主催した「異端と社会」をめぐる国際研究集会とである。この二つの学会を節目として、一一世紀における異端の起源をめぐって、カタリ派研究の第一人者A・ドンデーと、イタリアにおける中世キリスト教史研究を刷新したR・モルゲンとの間に起きた熾烈な論争は、その後の研究の発展に決定的な刺激を与えたものとして、今日でも語り草になっている。ドンデー又は西欧異端とボゴミル異端に関する同時代証言を比較する方法

よって再武装した「中世マニ教神話」を擁護した。これに対して、モルゲンは異端が外部からの移入によるのではなく、一一世紀西欧内部における民衆の福音的覚醒から生まれたものとして批判を展開したのである。^④

この論争にとって象徴的だったのは、ロワイヨームンの学会でのモルゲン報告に対するルゴフのコメントである。「この基本的主張はわれわれの研究集会に新しい次元を加え、またその方向性を正当化するものである。」モルゲンの立場はここで大筋において多くの研究者によって受け入れられ、彼の民衆異端論は多大の影響を与えることになった。一九七〇年までにおよそ次のような歴史像が定着したといつてよいであろう。すなわち、一一世紀において民衆の福音的覚醒のラディカルな表現として異端が成立し、それが準備した土壌の上に一一四〇年代以降に初めて二元論的なボゴミル異端の影響のもとにカタリ派が登場する、と。

現在の立場から振り返ると、この論争の帰趨を越えて共通の方法論的な問題がそこにあらわになっていることが分かる。いずれも、自らの前提にある異端像（二元論的マニ教的異端あるいは民衆の福音的覚醒）に適合するデータを関連史料から拾い出し、ある史料を別の史料で補足する形で一種のパッチワークを行っている。それは、かつてA・フルゴーニが『一二世紀史料におけるアルノルド・ダ・ブレッシア』の序文で批判したような、中世異端研究における「文献学的組み合わせ」の典型例である。そこでは、史料テクストの歴史的・内在的文脈が無視され、自らのテーゼに都合のよい「事実データ」が断片的に切り離されて研究者のテーゼのなかに組み込まれる。これらの断片はそれぞれ「二元論的異端セクト」ないし「福音的覚醒」によって教会に反発する民衆」という現実に対応するものとされる。一見して逆説的であるが、このようにアプリオリな前提から出発するのは、テクストをもつばら歴史的事実を再構成す

るためのデータの鉱床としてみる「実証主義的な」読解の態度に特徴的なものである。

この意味で、七〇年代前半に一一世紀の異端を紀元千年の西欧の宗教的・文化的・政治的・社会的なコンテクストの中で位置づけを試みた重要な研究が集中的に現れたのは、偶然ではない。すでに筆者はこの段階での研究状況を踏まえ、一一世紀異端の解釈を試みたことがあるので詳しい論及を避けるが、ここで強調すべき点はふたつある。まず、テクストを可能な限り歴史的コンテクストに即して解釈しようとする共通の志向である。次に、モルゲンとその学派の「民衆異端」論に対していくつかの批判が提出された。第一に、この異端はカロリング期の知的・文化的ルネサンス、とくにその新プラトン主義の復興を背景としていることが、テクスト分析から浮かび上がったこと（G・クラッコ、H・タヴィアーニ、C・ヴィオランテ、R・H・ポージェ）。第二に、オルレアンの異端について地域の政治的な権力関係が異端問題の重要な文脈であることが、ポージェによって明らかにされたこと。^⑤以上の認識によって、一一世紀の異端を単純に「民衆異端」と規定することに対する重要な留保がなされたといえよう。例えば、英語圏におけるこの問題の第一人者、R・I・ムアはこうした留保を意識して、民衆異端の本格的で持続的な歴史の始点をむしろグレゴリウス改革後に置いている。^⑥

しかし、すでに述べたように、いわゆる「封建革命」「紀元千年の革命」論の影響の下に、とくにアキテーヌの神の平和運動との関連で、最近「民衆異端」の問題は従来とは異なつた視角から大きくクローズアップされてきた。^⑦その際、新しい光は異端自体の研究からではなく、それを規定したとされる大きな社会的・宗教的現実（神の平和）の認識からのものであった。すでに、この研究方向は、J・P・ポリイとE・ブルナゼルによって一九八〇年に、その後の「封建革命論」の論争のきつ

けともなつた研究のなかで提示されていた。^⑫ 彼らによれば、異端は領主権力の暴力的確立の過程（「封建革命」）に対する社会的反抗の宗教的表現であり、この点で同時期の神の平和運動と相互に共振しながら展開した。これをさらに発展させたのが、アメリカの歴史学者R・ランドスである。^⑬ 彼は、「紀元千年」の接近とともに民衆の間に潜在していた終末論的期待が先鋭化したという仮説のもとに、神の平和運動が民衆の千年王国的な終末論的期待に支えられた反封建的な民衆宗教運動であることを強調した。そして異端をこの運動の急進的分子として位置づけ、異端と神の平和運動の関係をさらに密接に結びつけた。一〇二〇年代にアキテーヌを中心にして異端は神の平和運動と結びつくことによって、きわめて広範な民衆異端として発現したというのである。彼によれば、異端とは最初の期待を裏切られ、教会から決定的に離脱したラディカルな黙示録的終末論者であり、終末の時を迎えるために純粋な使徒的生活を送り、原初のキリスト教精神に回帰しようとした人々である。

注目すべきことは、民衆運動としての神の平和という宗教的社会的現実への認識から出発して、「民衆異端」の再評価にいたったことである。これに対して、異端自体の理解は両者ともに旧来の見解を基本的には踏襲していることが分かる。すなわち、ポリイらはマニ教的二元論の組織的プロパガンダとみなし、ランドスは福音的覚醒による使徒的生活の運動を（千年王国的終末待望という点で新しい要素を加えつつ）そこにみる。モルゲンらの民衆異端論との違いは、「封建革命」による民衆運動のダイナミズムと結びつけることによって、異端の民衆的次元に新たな意味と広がりを与えたことに存する。

いいかえれば、研究者の関心の焦点は異端自体から紀元千年の社会的現実へと移っているかにみえる。これには中世異端史研究における最近の「言語論的転回」が深く関連している。史料は歴史的事実についての

データを汲み取る素材としてではなく、現実をテクニ的に構築したものととして読まなければならない。この歴史研究における「言語論的転回」の要請は、大部分のケースで正統側の歪められた記録しか持たない異端研究にとっては不可避の問題であるにもかかわらず、最近までほとんど真剣な議論の対象になってこなかった。^⑭ おそらく最初の契機となったのは、すでに触れた英語圏における民衆異端論者R・I・ムーアの『迫害社会の形成』（一九八七年）であるように思われる。^⑮ その後の研究に多大の影響を与えたこの本のなかで、ムーアは異端自体というよりは異端に対する社会の態度を中心テーマに据え、反異端言説を大きく取り上げた。さらに、最近になってこの方向でのテクニの検討が組織的に提起され、史料の読解に重要な転回が起きた。一九九三年から一九九六年まで南仏のニースで開催された研究セミナーは、「反異端文献は異端によって突きつけられた諸問題の直接の反映というよりは、教会の言説的構築物であるという仮説から出発して」、異端がテクニ・レヴェルでいかに表象されているか、そしてテクニがたんに指示対象である「現実」を歪めるレンズであるばかりか、そうした指示対象じたいが想像力の産物である可能性も視野に入れる必要があることを、異端審問制度成立以前のテクニを対象に検討したものである。^⑯ 一世紀の異端についてはとくにG・ロブリションの透徹した批評が重要である。^⑰

反異端言説が教会の言説的構築物であるという認識自体は、まったく正当なものであるが、それにともなつて、史料から異端の内実に関して知見を得る可能性について従来以上に懐疑的な態度が現れ、研究者の関心が異端自体から反異端言説のもつイデオロギーの意味へとシフトしつつあることは避けがたい。この結果、従来の研究で考慮されてこなかった異端問題の側面に新しい光が投げかけられた一方で、最近の研究では異端自体の姿はあいまいな背景に退いた観は否めない。このことは、と

くに一一世紀の異端について言える。

G・ロブリションは、従来一二世紀の六〇年代に帰せられてきたいわゆる「ヘリベルトウスの書簡」が、じつは一一世紀初頭にオーセルのサン・ジェルマン修道院で書かれたオリジナルな写本をもつこと、したがって、むしろ一一世紀の異端と同時代のものであることを指摘した。同時に、綿密なテキスト分析からそれがクリユニー派に属する作者のクリユニー改革イデオロギー宣布のための論争文書であったことを明らかにした。したがって、この書簡はなにか特定の異端集団の現実については何も語らず、異端集団の「現実の存在」という効果を生み出すにすぎない。この認識は原理的にはすべて反異端言説で成り立ちつづる。とりわけ、断片的で曖昧な一一世紀の異端の史料すべてに適用が可能である。事実ムアは、ロブリションの問題提起を意識して、最近の論文で次のように述べている。「これらは…社会的エリート間の論争の増大する緊張の証言として理解されるべきである。しかし、こうした文脈を批判的に検証すると、われわれのテキストを広範な民衆異端の証言として読める範囲は、著しく縮減する。おそらくそれは完全に排除されることだろう。」^⑩

反異端言説からはなによりも支配エリート（司教、修道士、世俗諸侯）が直面する社会的危機の兆候が読み取れるのであり、異端自体はテキストの背景に退いていく。ムアによれば、「民衆異端」を示唆するかに見える言説は、じつは領主の支配に苦しみ、神の平和に結集した民衆の感情に対する支配層の恐怖の投影であった。

以上の議論がよって立つ前提はすでに明らかであろう。すなわち、テキストが語る「異端」は特定のイデオロギー的立場からの構築物であり、我々がテキストから直接に知りうるのはテキストを産出したイデオロギー的社会的現実にはすぎない。こうして、異端から社会的現実への関心の移行は、テキストの新しいアプローチのもとに正当化され、さらに徹底

化される。しかし、果たしてわれわれのテキストはエリートによる異端非難のイデオロギー的利用の例としてのみ扱われるべきなのだろうか。そうした議論の一定の真実を認めつつも、別の道を探る必要があるように思われる。しかし、いずれにせよ、今や異端の歴史的研究はテキスト・レヴェルでの異端の現れ方（表象）の分析めきには、十分な妥当性を主張できないことは確かである。

以下の各章では、このような研究史的前提を踏まえて、同時代テキストが提供する異端像を考察したい。焦点は、ランデスに代表される神の平和運動研究と結びついた「民衆異端の誕生」の最近の解釈を支えている同時代の年代記の記述に置かれる。この時代の数少ない史料から浮かび上がる異端の表象はいかなるものか。それはこの議論を果たして正当化するのだろうか。また、テキストの鏡のイメージの交錯からこの時代の異端の固有性についていかなる認識が可能か。これが問いである。

三 修道士アデマールの『年代記』と「民衆異端の誕生」

ランデスの「民衆異端の誕生」に関する解釈は明快である。すなわち、アキテーヌにおける初期の神の平和運動は領主権力の急速な拡大に抵抗する民衆運動であり、キリスト生誕（あるいは受難）の千年紀と結びついた彼らの千年王国的終末待望に結びついていた。^⑪この運動のなかで、ラディカルな使徒的生活の理想を掲げる異端は、それによって民衆の黙示録的期待に答えようとした。「民衆」と「黙示録的期待」というふたつの側面は、このテーゼでは不可分であるが、それぞれに依拠するテキスト群をもつ。シャバンヌの修道士アデマールとクリユニー修道士ラウル・グラベールは、二つのテキスト群のそれぞれの中心に位置づけられている。この章ではまず、民衆異端の出現を語るアデマールの記述を検

討する。

アデマールはアングレーム（アキテーヌ地方）の聖シバル修道院で「文法学者」として写本の作成の仕事に携わったが、とくに晩年にはリモージュの聖マルシャル崇拜を熱狂的に支持し、その使徒伝説（ペテロのいとこキリストの弟子のひとりであること）にもとづいた使徒典礼の立ち上げに中心的役割を果たした。^②彼の『年代記』はそれ以前に書かれ、一〇二八年頃までのアキテーヌの出来事の証言である。そのなかで、一〇一八年に異端がこの地方に出現したことが書かれている。

「そのすぐ後に、マニ教徒たちがアキテーヌ全土に現れ、民衆を無差別に誘惑し、聖なる洗礼と十字架（さらに教会とこの世の救済者、結婚と肉食）、および真の教義にあたるものすべてを否定した。食を制限し彼らは修道士のように振る舞い、純潔を装った。しかし、彼らの間では実際にはあらゆる墮落が行われ、彼らは反キリストの使者であった。多くの単純な民を信仰から逸らせていった。」（『年代記』第三巻四九章）^③

この後、一〇二二年にオルレアンとトゥールーズでも「マニ教徒」が民を惑わし、オルレアンでは国王の命令で処刑されたことが明らかにされる。さらに、『年代記』の最後に近いところで一〇二八年に召集されたシャルル教会会議の記述がくる。

「この頃、ギヨーム公は聖なるシャルルにおいて、マニ教徒によって俗衆の間に広まった異端を撲滅すべく、司教たちと修道院長たちの教会会議を招集した。アキテーヌのすべての諸侯たちも参列し、公は平和とカトリック信仰を擁護するように彼らに命じた。」（『年代記』第三巻六九章）^④

以上のテキストでまず注目されるのは、「マニ教徒」という教父時代の異端者名が同時代の異端に初めて適用されたことである。異端者に関する記述もアウグスティヌスの反マニ教テキストを下敷きしているこ

とは明らかである。^⑤この点で、少なくとも一二世紀初めまでの教会人の反異端言説の特徴のひとつがすでに現れている。次に、このテキストが伝えるメッセージは、民衆の間に急速に異端が広まることへの懸念の表明であった。晩年になって、アデマールは神の平和教会会議での説教、討論の膨大な記述を残した。その大半は彼の創作であることが分かっているが、そこでも聖マルシャル崇拜、平和会議とならんで異端の民衆への拡大のテーマが強迫観念のように繰り返されている。^⑥

従来、アデマールの異端記述が類型的で曖昧なところから、アキテーヌの異端は相対的に小さい位置づけを与えられてきた。しかし、ランドスによれば、アデマールのテキストはヨーロッパ史上最初の「民衆異端」の記録のひとつであり、アキテーヌあるいは南仏こそがこの時代の異端運動の中心であった。神の平和運動が「異端の巢窟」となったのである。^⑦

他の同時代証言も民衆への異端の広がり強調している。アデマールの伝えるものよりも二年前に、一〇一六年の日付をもつポワティエの聖ヒラリウス修道院の一証書は、こう記している。「民衆の間にはかりではなく、聖なる教会にも持ち込まれたアリウスの異端に由来する、数多くの邪悪で前代未聞の悪事が蔓延している。」^⑧さらに、ロブリションによつてこの時期に位置づけられた「ヘリベルトウスの手紙」には、ペリゴールの異端が「多数の民衆ばかりではなく、…聖職者、修道士、修道女をも墮落させた」ことが強調されている。^⑨以上は、南仏に関する証言であるが、オルレアン、モンフォルテ、アラス、シャロン・シユル・マルヌに関するテキストにも、異端が民衆に説教活動をしたことを示唆する記述がある。^⑩

以上の累積から、一一世紀における「民衆異端の誕生」というイメージをつくるのは、容易である。しかも、神の平和における民衆の熱狂があるとすれば、それが異端に結びついても不思議はない。しかし、こうし

た推定は果たして正当化されるのだろうか。アデマールのテキスト、さらには同時代の他の反異端言説から教会や支配エリートに対立する「民衆異端」という歴史像を描くことは、こうしたテキストが創出する虚像を文字通りに現実と受け止めることにならないか。この点を明らかにするために、さらにアデマールのテキストから読み取れる異端像を検討したい。

まず、異端は敬虔で信心深い外観（*species pietatis, species religiosus*）をもつが、そこに隠されているものはカトリック信仰および教会の否定と肉体の墮落である。これは見せかけと現実のギャップという反異端言説に固有のレトリックである。^⑤「修道士のように振る舞い」、肉食と結婚を忌避し、禁欲的な生活を送る異端は、当時の文字記録の大きな部分を占めていた修道士にとって、自らのキリスト教社会における至高の地位を脅かす存在と映ったのではないか。^⑥事実、異端の共同体が修道士的な生活を営んでいたらしいことは、いくつかの他の証言で推測することができる。アラスで一〇二五年初めにカンブレ司教ゲラルドウスが審問した俗人たちは指導者グンドルフスの教えにしたがって、「この世を捨て、肉体の欲望を抑え、自らの手で日々の糧を得て、誰をも傷つけず、同信者すべてに慈愛を抱く」生活を誓っていたという。北イタリアのモンフォルプス『ミラノの歴史』^⑦が絶対的な禁欲と祈り、財の共同の生活を報告している。

しかし、ここで重要なのは、外観と現実（*真実*）という異端についての読解は、この時代の聖職者、とくに修道士の著作家たちが聖書を初めとする過去のテキストを読むときのアレゴリカルな読解格子と同じものであったことである。なお文書作成の知と技術が彼らのスク립トリア（写字室）に限られ、伝統規範に縛られていた時代に、修道士たちは地上

の物質的現実と天上の霊的現実の間のコミュニケーションの専門家として、世界と書物のなかに隠されたメッセージを読み取るうとしていた。^⑧異端の敬虔さの外見にはアレゴリカルな隠された意味が解読されなければならない。

隠された意味とは、異端が「反キリストの使者」であり、悪魔的な現象であることであった。M・ブレッカーやA・ヴォシエらが詳細に明らかにしたように、アデマールをはじめとして一一世紀の反異端言説は一貫して異端を悪魔と結びつけている。^⑨

この関連ではアデマールがオルレアンの異端を描いた箇所が重要である。少し長い引用しよう。「この頃（一〇二二年）、他の者より敬虔に見えた一〇人の聖堂参事会員が実はマニ教徒であることが判明した。彼らは信仰の道に戻ることを拒否したので、国王ロベールは彼らから司祭の品級を剥奪し、教会から追放して、火によって焼き殺した。彼らはベリゴールからやって来た農民によって迷わされた。この農民は彼らに大いなる力を与えることができると言い、死んだ子供の遺体からとった灰をもっていた。これに触れたものはただちにマニ教徒になった。彼らは悪魔を崇拜し、この悪魔は彼らの前にはある時にはエティオピア人の姿で、別の時には光の天使の姿で現れ、日々彼らに貨幣をもたらした。悪魔に服従して、彼らは公では真のキリスト教徒として振舞いながら、密かにここで語るのとはばかれる罪を犯し、キリストを否定した。「悪魔が送った使者（農民）が持ち込んだ子供の死体の灰（魔術的物質）によって悪魔崇拜者となった異端は、火刑によって灰に帰した。」^⑩

こうした異端の悪魔的表象は他の史料によっても広範に跡づけることができる。まず、ラウル・グラベールの『歴史五巻』は四つの異端を報告しているが、いずれも悪魔によって憑りつかれたものとして描かれている。^⑪第二巻の第一章にはシャロン・シユル・マルヌ司教区の農民異

端レウタルドウスが、悪魔的靈感を形象する蜜蜂の群れの体内侵入によって狂気 (dementia, vasaia, insania) に陥り、「人間に不可能な多くの事柄」をするように命じられた。結局、司教によって論破され、最後は井戸に自らの身を投じて果てた。続く第二章には、ラヴェンナの文法学者ウィルガルドウスが「詩人ウエルギリウス、ホラティウス、ユウエナリウスの姿をとった悪魔」が夢に現れ、「悪魔の惑わしによって墮落し」、「信仰に反したことも」を説教した。第三巻第八章には、オルレアン④の異端が扱われ、ここでは異端に対する彼の包括的な反論が開陳されていて興味深い。この点は、後にとりあげるが、「この「狂気に陥った」異端も「悪魔の創造物であるイタリアからガリアに來た女性」が広めたとされる。第四巻第二章に登場するモンフォルテの異端については、瀕死の病人であった近隣の領主が、黒い衣服をまとった悪魔的存在の群れに取り巻かれた女性の訪問を受けたが、その誘惑を克服したとされる。

その他の同時代史料にも同じような観念を読み取ることができ、さらに引用を増やすことができるだろう。しかし、「ここで注目したいのは、とくに修道士のテクストでは異端の悪魔的表象は終末論的なヴィジョンのなかで語られている点である。⑤ アデマールは異端を「反キリストの使者」とし、グラベールは第二章の末尾で異端の出現が「サタンが千年が過ぎると解放される」というヨハネ黙示録の予言に符合すると述べている。⑥ これは「マニ教徒」というトポスと同じように、後期古代のラテン教父、とくにアウグスティヌスのテクストをふまえていることは明らかである。⑦ しかし、後で見ると、この時代には修道士の世界、とくにクリュニーにおいて終末論が特別なアクセントを伴って新たな重要性をもってきたのである。この点には次章で再び立ち返るであろう。

ここまで述べた「反キリストの使者」という黙示録的なイメージにくまどられた異端の悪魔的形象は、主として聖職者や修道士に向けられた

メッセージである。これに加えて、もうひとつの注目すべき要素を指摘したい。アデマールは「子供の死体の灰」という魔術的物質が異端の民衆への拡大の手段となっていることを強調している。約半世紀後にシャルトルのサン・ペール修道院の修道士パウルスが、アデマールの話では仄めかしにとどまっていた要素、悪魔崇拜者の闇夜のオルギー集会后期古代の反異端論争の武器庫から加える。⑧ いうまでもなく、この地下で進行する異端の悪魔化の過程は、中世末期から近代初頭にかけての魔女狩り時代のサバトに向けての発展の出発点であった。

しかし、ここで重要なことは、教会が民間の呪術信仰と相同なイメージを組み込むことによって、民衆に向けてプロパガンダを試みたことである。こう考えることによって、魔術的物質も含めて各史料には異端の超自然的な異常な力が備わっていることが強調されていることの意味が理解される。この点で最も興味深いのは、『ヘリベルトウスの手紙』である。それによれば、異端が多くの民を惹きつけ、墮落させることができたのは、「彼らが多く⑨の奇跡的な業を行ったからである。実際、農民であつても、彼らのセクトに加わつて八日以内に文筆と学識において賢者にならないものはいない。その結果、誰も彼らにかなわない。彼らを捕らえても、いかなる束縛も彼らを留め置くことはできない。事実、私、ヘリベルトウスは彼らが鎖でつながれ、ふさがれた樽の中に閉じ込められた現場に居合わせた。…しかし、朝になると彼らはどこかに去り、次に姿を現すまでまったく痕跡をとどめない。」⑩ これは明らかに当時の民衆信心の焦点であつた聖遺物信仰のパロディーである。⑪

以上からわかるように、異端は偽りの奇跡ないし魔術的物質によって民衆を誘惑する悪魔的存在であるとされ、民衆文化の世界に帰せられている。⑫ これは一面では教会の民衆向けの反異端プロパガンダであるが、他面では聖職者が異端に向ける眼差しを表していないだろうか。彼らに

として異端はなによりも迷信深い民衆文化を象徴する存在であり、彼らの「民衆異端の出現」についての言説は、「迷信的」な民衆文化があらためて司牧の対象として意識され始めたことを示していないだろうか。

B・ストックは「一、一二世紀におけるリテラシーの発展の文化的諸帰結を検討した画期的研究において、本稿の議論にとって示唆的な見解を述べている。すなわち、この時代の新しさのひとつは、リテラシーが社会的・文化的差異を創出するほどの影響力を持ちはじめ、ここに *litterati* と *illitterati* の区別が社会的な意味をもち始め、「エリート」と「民衆」という社会文化的な対立の図式が登場する。リテラシーを独占する聖職者にとって異端はこの区別を攪乱するがゆえに、悪魔的であり「狂っている」のである。農民レウタルドウスは悪魔的霊感を得て、本来識字能力のない農民にもかかわらず、聖書を自ら解釈し、「福音書の教えにしたがって」妻と別れ、教会で十字架とキリスト像を破壊し、農民たちに十分の一税の無益さを説いた。『ヘリベルトゥスの手紙』とアンセルムスの『リエージュ司教事績録』では、異端に染まった民衆はたちまちリテラシーの力を得て、カトリックの聖職者も及ばないような雄弁を示す。テクストのいたるところに、本来はリテラシーの世界から除外されている俗人が異端の影響でリテラシーの世界に参入する事態が、不安の眼差しで語られている。だからこそ、教会人の言説では異端は *illitterati*、すなわち劣位の民衆文化の側に修辭的に帰せられる。これによって、教会によるリテラシーの独占が正当化され、民衆に対する司牧者としての立場を確立することができる。この反異端言説のロジックはアラスの異端を審問した司教ゲラルドゥスの説教に、もっとも大規模に示されているといえるだろう。異端を前にして、司教は当時の教会の司牧文化装置の包括的擁護とテクストによる根拠付けを展開した。呆然とした異端は、正統信仰の告白文に十字のサインをし、司教への恭順を

示す。アラス教会会議は *litterati* と *illitterati* の、教会と民衆文化の区別を画し、司牧権力を象徴的に示す祭儀としての様相をさえ帯びる。⁶⁰

以上のように、「民衆異端の出現」を示すとされる一群の記述の分析から、それらが異端の出現を契機に言説化された教会の司牧権力の意識を表すものであり、異端を悪魔的表象で描き、*illitterati*、すなわち民衆文化の世界の「迷信」の世界に位置づけようとしていることがわかった。このようなテクストの表象に照らしてみると、ランデスをはじめとする最近の民衆異端論に特徴的な傾向、すなわち、異端をエリートに対する「民衆」の反抗に結びつけ解釈する図式は、史料が前提としている「エリート」対「民衆」の二項対立を無意識に受け入れ、テクストが創り出した虚像によって生み出されたものにみえてくる。いいかえれば、聖職者のテクストというレンズを通して物を見ることによって、教会に對立する「民衆」が実体的な存在に単純化されてしまっているのではない。例えば、ランデスにとって、「対立は二つのタイプの社会像の間の、すなわち、支配的貴族の垂直的・ヒエラルヒー的社会像と、一致して行動する民衆の水平的・共同体的社会像との間のものである。この対立が神の平和運動の内在的緊張を理解する鍵のひとつである。」⁶¹そして、民衆の千年王国的終末待望は初期にはこの運動に合流していたが、最終的には幻滅を余儀なくされ、異端の主張の方向に逸脱していった。また、ムアにおいても対立は、支配エリート（教会・領主）と、その桎梏のもとに置かれた民衆の伝統的共同的な生活感情との間のものである。異端は後者の要求を具体化し、宗教的表現を与えることに成功したとき、民衆異端として展開する。しかし、ムアの見解では「一世紀の民衆異端に関する記録は、民衆の感情に対する支配エリートの不安を表現しているとはいえず、現実の異端についてはほとんど何も語らない。むしろ、グレゴリウス改革後、教会の宗教・文化的ヘゲモニーが確立された後、教

会改革に熱烈な期待をよせた民衆の幻滅を背景に、民衆異端の本格的な歴史が始まる。^④

したがって、まず批判されるべきは、テクストの修辭的ロジックにしたがって創り出された、こうした単純化されたエリート／民衆の二項対立の図式である。この種の「民衆」の実体化は、異端研究では研究者が陥りがちのものである。^⑤これを回避するために、むしろ次のように考えるべきではないか。すなわち、異端も正統も自らの「民衆」（オーディエンス）を創り出す。固有の文化の論理を秘め、しかも多様で拡散的な民衆の現実働きかけ、この素材からそれぞれのイメージに合せた「民衆」を構成していく。この意味で、正統と異端の対立は司牧ヘゲモニーをめぐる対立であった。――世紀の史料は、こうした意味でのみ「民衆異端の出現」を証言しているのである。

四 ラウル・グラベール、黙示録、異端

前節では、異端を民衆運動としての神の平和の急進的表現と見る見解について、テクストの異端表象に照らして、その恣意性を明らかにした。いうまでもなく、十分な批判のためには、テクストの内在的論理の分析だけではなく、この時代における民衆の宗教生活への参加の性質を立ち入って検討する必要がある。それは本稿の課題ではないが、ひとつの点は考慮しなければならない。神の平和運動を「封建革命」との関連で捉える研究者のなかで、ランデスは民衆のメシアニズムの終末待望がその根底にあったと主張する点で際立っている。「（民衆異端の）歴史家たちはこれまで、紀元千年前後の民衆異端の前例のない出現を扱ったとき、それを黙示録的期待の問題として提起することはなかった。…使徒的キリスト教（としての異端）は初期の期待を裏切られた黙示録的終末の信

者たちのセクト的応答であったということが出来る。」^⑥すなわち、彼は異端を神の平和運動の急進分子とみることによって、そこに裏切られた民衆の千年王国的期待の表現をみる。他方、教会人も異端との戦いを、黙示録的な終末の接近を意識して、この世の終わりに起きる善と悪との最終的闘争と見ていたと主張する。

筆者はすでに、紀元千年前後の時代を終末の切迫を意識していた時代とする近年の傾向（ランデスはその代表的論客）を批判して、その前提になつているテクスト読解の恣意性を明らかにした。この時代の終末論は基本的にはアウグスティヌス的な解釈によるものであり、終末の時（紀元千年）の切迫あるいは千年王国待望をこの時代の史料から読み取る解釈は、テクストの文脈を無視した恣意的な読解にもとづいているのである。^⑦したがって、異端を千年王国主義者と見ることはもとより、異端の出現、異端の迫害の背景に終末論的切迫の先鋭化をみることもできない。しかし、すでにみたように異端は同時代のテクスト、とくに修道士のそれには、反キリストとして終末論的な展望においてイメージされていた。問題は、当時の修道士の終末論がいかなる形をとったのか、そのなかで異端がどのように位置づけられているのかであろう。この検討に先立つて、関連するテクストに一瞥を加えたい。

まず第一に、ラウル・グラベールの『歴史五巻』第二巻の末尾に書かれた異端の出現（ラヴェンナの文法学者ウイガルドゥス、シャロン・シユル・マルヌの農民レウタルドゥス）に関する記述が注目される。「この前兆は、サタンが千年の経過とともに解放されるといふヨハネの預言を確証する。この点については、第三巻でより詳しく述べる。」^⑧これは、同時代テクストではヨハネ黙示録のテクストを異端に結びつけた唯一のケースであり、異端を終末論的コンテクストで位置づける際にキー・テクストとされてきた。^⑨

第二に、修道士アデマールは異端を「反キリストの使者」と呼んだ。グレゴリウス大教皇以来、反キリストは悪魔と同一視され、キリストが神の受肉であるのと同じに悪魔の受肉であり、悪しき人々の集団を形作るとされた。それは、「悪魔(反キリスト)の身体」として「キリストの身体」としての教会に対峙する。七世紀のセヴィリアのイシドルスによれば、「教会を逸脱し、信仰の統一から離れていくものはすべて、反キリストと呼ばれる。」反キリストは教会内部の対立、とくに異端について適用されるようになる。こうした伝統を前提として、一〇世紀の後半にモンティエ・アン・デューの修道士アドンは後世に多大な影響を与えた『反キリストの生涯と時代について』を書いた。このパンフレットは一〇、一一世紀の修道士の間に反キリストへの関心が高まっていたことを示している。アデマールのテキストはこの背景で読まなければならないが、それは決してこの世の終末の切迫を意味しているわけではない。あとで見ると、黙示録への関心、反キリストへの言及は、善(秩序)と悪(混乱)の対立を強調するものであり、「終わり」ではなく「現在」の緊張や危機を表現するためのものであった。

第三に、より間接的に、異端表象に終末論的ニュアンスを加えるテキストがある。一〇二二年のオルレアンの異端事件の起きた頃、カタロニアからフルーリイ修道院を訪れたリポルの修道士ヨハネスは、故郷の修道院長に異端警告の書簡を送っている。事件に最も近い証言として重要なものだが、そのなかで最も強調されていることのひとつが、異端者が結婚を非難し、肉食を忌避しているというものである。一一世紀の異端に関する証言で最も共通する点が結婚と肉食の否定であることは、これまででの研究でも注目されてきた。⁵⁷しかし、異端の教義としてではなく異端表象という視点から見ると、こうした記述は当時の聖職者にとってパウロの終末の預言を想起させるものであることは明らかである。⁵⁸後の

時になると、ある人々は、惑わす霊と悪霊の教えとに気をとられて、信仰から離れ去るであろう。…これらの偽り者どもは、結婚を禁じたり、食物を断つことを命じたりする。」「(『テモテへの第一の手紙』、第四章、一―三節) 事実、カンブレの司教ゲラルドウスはアラスの異端者を扱った教会会議の締めくくり、このパウロの一節を引き、異端への警告としている。⁵⁹

パウロは、この世の終わりに姿を現す「偽預言者」について警告しているのであるが、伝統的に「偽預言者」という聖書の表現は異端にもしばしば用いられた。この時代の異端も例外ではない。すでに何度か触れた『ヘリベルトウスの書簡』は、「新しい異端が生まれた。その源は偽の使徒である」と書いている。⁶⁰ラウル・グラベールの農民異端レウタルドウスに関する記述(ミツパチに襲われて靈感を得た預言者の活動)は、六世紀のトゥールのグレゴリウスの「偽預言者」(とくにブルジュの偽キリスト)のそれをモデルにしていることが指摘されている。⁶¹

以上に見てきた、ヨハネス黙示録「反キリスト」、パウロの終末預言は、ランダスが解釈するような終末の切迫という意味でテキストに現れてはいない。この点を理解するためには、この時代の修道士の終末論的心性、とくにクリュニーのそれを検討しなければならない。いうまでもなく、紀元千年にはなお修道制の影響が聖職者文化を支配していたのであり、そのなかでクリュニーは一定の傾向を代表していた。それはすべてではなかったにしても、終末論と異端の問題についてはクリュニーが問題の中心にいたように思われる。したがって、クリュニー修道制の精神圏の中で構想され、修道院長オディロンに献呈されたラウル・グラベールの『歴史』が、なによりも考察の中心に来る。

一一、一二世紀の歴史を知る主要な史料は修道士の書いた歴史記述(historia, annales, chronicon)である。異端も含めて、この時代の出来事

や精神は修道士たちの目を通してのみ、我々の前に立ち現れる。S・G・ニコルズが強調するように、歴史記述は紀元千年前後にひとつの再生を経験し、そこで起きた変化はその後に深い影響を及ぼすことになる。ラウル・グラベールはこの変化の最前線に位置していた。

彼の『歴史五巻』の冒頭にあるクリュニー修道院長オディロンへの献辞には、歴史を書くことの動機が述べられている。「私は学識ある修道院の兄弟たちの正当で切なる要請に答えて、次のように自ら問うにいたった。なぜ我々の時代には、神の教会と諸国民の間に起きた多くの事実を後世の人々に伝えるために、なんらかの形で報告を書くこととするものがないのか。救い主が、この世の終わりまで聖霊の助けによって、父なる神とともに、この世に新しいことどもを絶えず送り続けると言われている以上、それらの出来事は知るに値するのである。…ローマ世界にも海の彼方、蛮族が住まう地域にも、もし伝えられれば人間にとって有益で、その魂を思慮分別の訓練に導くことができる、きわめて多くの出来事が確かめられている。」^⑧まず、仲間の修道士の教育のために、しかし、それを越えて人類に歴史を通じて神が送り出す教化的な「しるし」を伝えることが強調されている。

M・ブロックの言う「封建社会の第一期」に特徴的なように、修道士の経験的知見は彼が生きる修道院の周りの比較的狭い地域に限られていたが、彼らはそれを普遍的な神の計画という神学的パースペクティヴの高みから眺めていた。このように聖書の光の下で（more sacre Scripture）歴史に神学的な統一性を与えることこそ、一世紀における歴史記述の再生の中心にあるものであった。しかし、この点でも他の諸領域と同じように、紀元千年は「ポスト・カロリング」的であったといえよう。カロリング・ルネサンスにおける聖書と教父著作（とくに新プラトン主義を伝えるギリシア教父）の研究の伝統の延長線上に、紀元千年前後に新プラ

トン主義に靈感を汲んだ神学的覚醒が起きていたが、クリュニーはその中心のひとつであった。修道院長マイユール（九五四―九九四年）、オディロン（九九四―一〇四九年）以来、クリュニーでは典礼と瞑想的祈祷のために、教父やカロリング時代の先達の著作を収集し、研究した。そこで生まれた歴史記述は、聖書のアレゴリカルな解釈をとおして天上（永遠）と地上（歴史）の間にある隠れた関係を解読するという点では、この時代に共通の志向を示している。^⑨しかし、D・イオニヤ・プラが明らかにしたように、そこには特有のアクセントが加えられていた。クリュニーの霊的な終末論と、それを前提にした修道士のキリスト教社会における役割の認識がそれである。ラウル・グラベールの『歴史五巻』の記述のイデオロギーの意味を理解するために、この点に少し触れよう。

修道院という「祈りと瞑想の場」から時代の喧騒を眺めるクリュニー修道士の視線を特徴付けるのは、現世蔑視（contemptus mundi）の精神であり、それによって刻印された霊的な終末論であった。それは新プラトン主義的なコスモロジーを前提にしている。世界は象徴的に相同な構造（聖なる四元）をもつ三つの水準から成り立っている。まず、エーテル、空気、水、大地の四大要素からなる感覚的世界。次に、思慮、剛毅、節制、正義の四徳から構成される知的世界。これに対して最後に、もっとも高い次元である霊的世界が来る。ここでは神の言葉である四福音書（マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネ）が「キリストの王国」の霊的現実を象徴している。このコスモロジーにはクリュニーの「三職能社会」論が対応し、それぞれの次元に農民（感覚的世界）、支配者としての戦士（知的世界）、修道士（霊的世界）が位置する。このなかで、修道士は最後の時に子羊と共にある一四万四千人の「純潔な者」（ヨハネ黙示録）に同一視される霊的な人間として、至高の位置を占める。彼らは「いまここで」終末の時を先取りし、霊的次元（瞑想）において実現する。新プラ

トン主義的な流出（神から人へ）と回帰（人から神へ）の観念にしたがつて、修道士は感覚的世界を捨てて（現世蔑視）、霊的世界にすでに参入している天使的な存在として、霊的な高みからこの世を眺め、人々を天上の永遠の世界に終末の時まで導く役割を与えられる。こうして、クリュニーの終末論は、社会における霊的な修道士の至高の立場を正当化するイデオロギーとなった。

いわば、修道士は終末論を現在において先取りし、人々に告げる預言者的な人間であった。この立場から、クリュニー修道士は修道院の領主権の空間を聖なるアジールに変容させ、国王、諸侯、領主との間に「祈祷兄弟盟約」を取り結び、彼らにこの世の支配者の道徳的義務を説く。なぜならば、彼らがキリストに従うことによって、とくに国王において神は顕現し、悪の勢力によって脅かされる秩序は防衛されるからである。

以上のような、クリュニー的イデオロギーとしての霊的終末論から、ラウル・グラベールの『歴史』における異端の記述が理解されるであろう。すでに別稿で強調したように、彼の歴史記述においてキリスト受肉からと、受難からの二つの「紀元千年」（一〇〇〇年と一〇三三年）は、この世の終わりを示す年ではなく、神の受肉と受難という救済史上の決定的出来事を記念し、象徴する意味を持っていた。したがって、この「紀元千年」前後に神は特別に多くの際立ったしるしを送り、人類に警告し訓戒する。グラベールは同時代に起きた正負の意味を帯びたさまざまな変化や危機の兆候に、神のメッセージとしてのしるしを見ていた。それは一方で、聖なる国王と皇帝の活動、聖遺物の発見と奇跡、白亜の教会の建設運動、神の平和運動、巡礼、豊作など、神の恩恵と秩序を示すポジティブなものである。他方で、飢饉、彗星、石の雨、戦乱、ユダヤ人の陰謀と聖墳墓破壊、異端など自然界と人間社会に起きる様々な混

乱など、神の怒りと警告を表す無秩序でネガティブなものがある。後者には悪魔の活動が見え隠れし、異端においてその姿はもつともあらわになる。しかし、神と悪魔の対立はしばしば強調されるほどには先鋭なものではない。悪魔は人間、とくに修道士を誘惑する惑わしの力であり、神が警告し正しき道に導くための手段であった。グラベールのテクストにおける否定的なしるしは、この意味で歴史における神の顕現のひとつの形であり、その摂理の一部であった。異端に対する恐怖は決して悪魔に対するそれではなかった。

以上の構図の中で見ると、第二巻末尾における異端の登場とヨハネ黙示録の引用とは、「紀元千年」前後の出来事を扱った第三巻で描かれることになる正負の両極のしるしとの関係を導入する役割を持っていることがわかる。しかし、ヨハネ黙示録の引用（サタンの解放）はここでは最終の時の到来を意味していない⁶⁶。それを理解するためには、ティコニウス アウグスティヌスが確立した伝統が、一二世紀のフィオーレのヨアキムまで西欧の黙示録注釈の支配的パラダイムであったことを想起しなければならない。それによれば、神の受肉すなわち教会の創立以来、人類はキリストの再臨と最後の審判で締めくくられる「終わりの時代」（キリストの王国）に入った。しかし、その期限については人は知ることができない。一〇〇〇年という数字はこの「終わりの時代」全体を意味する象徴的なものと理解される。黙示録は「終末預言」というよりは「現在の我々の時代」に関する預言であり、歴史のどの時点においても黙示録の全体のドラマが反復される。このドラマとは、S・G・ニコルズによれば、「黙示録の基本テーマは天上の秩序・安定と地上の無秩序との対立、および有為転変である。ヨハネのヴィジョンは次第に崩壊していく世界のそれであり、そこに子羊の救済シンボルが最終的には永遠の新しいエルサレムによって取り巻かれて立ち現われてくる。…無秩序

とカオスの喚起の只中に、秩序、とりわけ子羊の厳肅で静謐なシンボルが姿を現わす。^⑧「いいかえれば、秩序とそれを絶えず脅かす無秩序のエントロピーとの間の対立抗争であり、そのなかで歴史に神が顕現（エピソード）する過程のドラマである。すでに、ロマネスク美術のイコノグラフィ研究で繰り返し指摘されてきたように、この無秩序から生まれる秩序としての神の顕現は、ロマネスクの象徴原理でもあった。グラーベルの歴史記述におけるテクスト原理は、この弁証法を先取りしているものであり、彼に続く時代に発展するロマネスク美術と同じ象徴システムに属している。^⑨

したがって、グラーベルによる黙示録の引用は、ランデスが強調するような「最終の闘争」を予告するものではなく、キリストの受肉からの千年という象徴的な年をめぐって生じた正負のしるし、すなわち秩序と無秩序の間の対立と、そこから生じる歴史における神の顕現のドラマを予告している。明らかに、第三巻第八章のオルレアン^⑩の異端事件はこのドラマの中心をなしている。異端はコスモロジーの秩序原理を根底から脅かすが故に、時代のカオスの象徴とみなされたのである。それに対峙するのは、当時のコスモロジーの中心に、「地上におけるキリストの代理」として君臨する国王（ロベール二世）であり、人類をその本源である神のもとに導く預言者的役割を担った霊的人間としての修道士（グラーベル）であった。^⑪

すでに述べたように、クリュニーの霊的終末論では修道士の至高の地位が強調された。その際、オーセルのサン・ジェルマンにあったカロリング期の学院の伝統から、とくにそこで熱心に研究されたエリウゲナの新プラトン主義から、多大の影響を受けた。グラーベルのテクストにもそれは明らかである。ラウル・グラーベルの『歴史』^⑫を全体を支えるコスモロジーの原理（聖なる四元）は、感覚的次元から知的次元をへて霊

的な次元までを支配する世界の象徴的構図であった。霊的な世界にすでに住む修道士はその瞑想をつうじて、世界の多様性、差異性の背後にあるこの究極的な統一を認識し、神に関する知に至る。彼によれば、ギリシア教父がこつした世界解説に長けていたというが、そのとき彼の念頭にあったのはエリウゲナである。その新プラトン主義的な救済観念によると、万物は神の本源から流出し、最終的には被造物はその本源に回帰する。この円環的な運動は神と人間の関係を次のように説明する。まず、神が受肉して、キリストとして下降する。キリストは人間の側に応答を呼び起こす。彼に倣って、聖霊の照明を受けた人間の知性は感覚的世界から霊的世界へと上昇し、本源的な存在の認識に至る。こつして、人間の内に神のイメージとしての三位一体が実現し、人間は聖霊の助けで、キリストに導かれつつ、神についての究極の認識（救済）に至る。この上昇運動を行う理想的人間として期待されたのが、キリスト模倣者としての国王である。グラーベルはこつした人物を「学識ある人物」（*homo eruditus*）と表現しているが、この時代の王権観念において知性が果たす役割の強調はこつした新プラトン主義的な観念から理解される。^⑬

しかし、こつした支配者を教育し、霊的に導くのは修道士である。神と悪魔、善と悪の対立において最前線に立ったのは彼らであり、とりわけクリュニー修道士であった。^⑭グラーベルによれば、「ローマ世界のなかで、とくにクリュニー修道院が悪魔の支配から魂を救済することに抜きんできた存在である。実際、…そこでは、邪悪な悪魔の力からクリュニー修道士の取次ぎのおかげで、魂が救い出されることのない日はない。」^⑮

再びオルレアンの異端に関するグラーベルの記述に戻ろう。彼は異端の活動、摘発、審問をきわめて簡略に述べた後、自らの異端論駁を詳細に展開する。^⑯それは上に述べたエリウゲナの救済論の要約そのものであり、そこからキリストを模倣する国王（*homo eruditus*）の役割を規定す

る。続いて、国王による処刑のシーンが来る。それは、無秩序の体現としての異端に対する戦いの解決が何を意味するか雄弁に語る。「これらの忌むべき常軌を逸した人々をひとたび根絶すると、カトリック信仰の尊ぶべき祭儀が、全地域にいつそう輝かしく光を放った。」^⑥無秩序に対する戦いから秩序が生まれ、神の顕現が光を放つ。

以上のように、グラベールのテクストにおける異端は、ロマネスク的な象徴原理にもとづく善と悪の対立の相において描かれている。重要なことは、この対立が終末の切迫を前にした「最終的な」ものではなく、反復されることである。第四巻ではふたたび邪悪なしるしがあらわれ、北イタリアのモンフォルテの異端が報告され、悪霊に唆された偽りの聖遺物売人が現れ、一〇三一年から二年間にわたってガリアを大飢饉が襲う。しかし、主の受難からの千年（一〇三三年）は、先立つ千年と同じような解決を与えられる。すなわち、苦難を前に、人々は神による懲罰と警告を知り、集団的な贖罪によって神の許しを再び得た。「主の受難から千年目、先にのべた不幸な飢饉に続いて、大雨は聖なる善良さと憐れみに従っておさまった。空は笑み、明るくなり、順風によって活気づいた。天の晴朗さと平和は創造主の度量の大きさを示していた。全地の面は愛らしい緑でおおわれ、果実はゆたかに稔って飢餓を追放した。…聖人を記念した集会が開かれた。興奮した人々は神に向って手をさしのべ、ひとつの声となって、『平和！ 平和！ 平和！』と叫んだ。」（第四巻第一四章）再び無秩序から秩序が生まれ、信仰の統一と平和が実現した。しかし、「人々は再び神の恩恵を忘れて、…神の前で誓われた厳粛な約束を破り始めた。」^⑦

ラウル・グラベールの『歴史』はこのように正負のしるしの対立と均衡というシステムから成り立ち、その根底にある新プラトン主義的なコスモロジー（流出と回帰）と同じように、円環的な軌跡を印す。たしか

に、グラベールにおいて異端は終末論的なパースペクティヴにおいて表象されているが、それは新プラトン主義的・霊的な終末論と、それに結びついた無秩序に脅かされながら絶えず均衡点に差し戻されるロマネスク的な象徴原理において理解されなければならない。こうして、「民衆異端の誕生」をめぐるもうひとつの解釈も、テクストに現れた異端表象とは相容れないものであることが分かった。^⑧

五 異端の意味 テクストと現実の狭間で

以上、最近の「民衆異端の誕生」論がその仮説の立脚点としているテクストをめぐって、そこに読み取れる異端表象を検討してきた。その結果、まずこのテーゼを構成する「エリート対民衆」の構図が、テクストの表象によって支えられた虚像であることが示された。続いて、「民衆」を突き動かしたとされる千年王国的終末期待の感情は、テクストの異端表象にもなう終末論の検討によって、テクストの論理と相容れないものであることがわかった。異端に関する史料は、その性質上、大部分が正統側の反異端言説に由来する。研究者はテクストの構成する現実に関する表象を通じてしか異端に接近できないのであり、その論理に盲従すること、また、それを無視することもできない。この意味では、本稿の第一章で述べた最近の異端研究における史料に対する懐疑的な態度が提起している問いを避けることはできないだろう。すなわち、史料、すなわち司教、修道士たちの「異端」に関する言説が、現実の異端集団を指示対象とし、なんらかの形で異端のプロファイル（教義、慣行、態度）を明らかにするものであるか。最近の傾向は異端自体から「歪められた鏡」（テクスト）へとシフトし、むしろそこから読み取れる社会の心性や緊張関係を問題化する。さらに、史料が指示する対象である異

端がテキストの創り出した修辭的装置にすぎない場合もあることを示唆する。この結果、異端自体の姿は舞台の背後に退いたかのようである。テキストが現実か。しかし、問題はこのように二者択一ではありえない。テキストという鏡の交錯するなかに異端の固有の意味を読み取ることはできないだろうか。

紀元千年の前後の時期に集中的に現れる異端の証言を注意深く観察すると、ひとつの事実が明らかとなる。まず、異端の生じた場合はカロリング・ルネサンスの残光を強くとどめる学院が位置する場と密接な関係がある。北フランスのランス、オーセール、サンス、シャルトル、フルーリイ、オルレアン。北イタリアは一〇世紀のヴェローナのラテリウスに典型的に見られるように、北フランスの学院との間に密接な交流があった。²⁸そして、ラウル・グラベールはオーセールのサン・ジェルマン修道院で教育を受け、クリュニーの所有するカロリング期の諸テキストを学んだ。この点で興味深いのは、カタロニアのリポル修道院からフルーリイ修道院を訪れ、たまたまオルレアン事件に立ち会った修道士ヨハネスのリポル修道院長オリバ宛の書簡である。その中で、ヨハネスは故郷の司教区や修道院でも起こりうる異端について注意を促し、異端の拡大が未然に阻止できるようにオルレアンの異端に関しての報告を書いている。リポルはこの時代の異端発生地からは地理的には遠いが、やはりカロリング文化の橋頭堡のひとつであった。²⁹ヘリベルトゥスの書簡がオーセールのサン・ジェルマン修道士の手になるものであることはすでに述べた。そして、ロブリションが指摘するように、この書簡とラウル・グラベール、アデマールの年代記の異端に関する記述には偶然とは言いがたい、テキスト上の関連がある。³⁰言いかえれば、異端と、それを報告する反異端言説は、カロリング・ルネサンスによって復活させられた新プラトン主義的なテキストを共通の基盤としたインターテキストチュアリテ

イを背景に生まれたのではないか。すでに、C・ヴィオランテ、G・クラツコ、H・タヴィアーニらが個々のテキストの分析に基づいて、この時代の異端がエリウゲナの新プラトン主義を根に持つことを明らかにしてきた。この見解は、以上に指摘したテキスト的関連を背景にしてみることによって、さらに説得力を増すことは確かである。ここでは、異端の教義的内実ではなく、むしろテキストの水準でそれがいかに表象されるのか、そのメカニズムに注目したい。

核心的なテキストは、やはりグラベールの『歴史』、とくにオルレアンの異端に対する反論の部分である。³¹まず、彼は異端の教義については、わずか数行で片付ける。異端は新旧約聖書および聖なる三位一体を愚かなものとして否定する「狂気」である。また、すべての善行と贖罪の行いを無益とする「エピキュリアン」である。この部分はすべての反異端言説に共通する特徴である、カトリック信仰の信仰箇条の否定と道德的放縱（とくに性的な）の非難を示している。前者については、この時代には五世紀以来司教叙階の際に用いられた信仰箇条（三位一体、神の受肉、洗礼、聖餐、キリストの復活、十字架、結婚、など）を異端の審問に適用し、それらを否認するか否かが問われた。したがって、各史料にはこれらの信仰箇条個々の否定が多かれ少なかれ列挙される。しかし、これはそうした否定にいたる異端の教義について何も明らかにしない。³²「エピキュリアン」とする非難は、異端を「見せかけの信心」とする伝統的レトリックの一部である。

これに対して、明確に同時代に固有なコンテキストを示す示唆がある。異端は神の創造行為を否定して、「天と地は創造されたのではなく、永遠に存在している」と主張した。ここで暗に示唆されているのは、エリウゲナの新プラトン主義的コスモロジーの歪曲である。万物は本源である神から流出し、最終的にはこの本源に回帰するという新プラトン主義

的ヴィジョンは、すでにみたようにエリウゲナをはじめキリスト教著作家の間ではキリスト論的に解釈されていた。グラベールはこの前提から異端に次のように反論している。「同様に明らかかなことは、宇宙におけるいかなる被造物も神によって定められた自然の掟を侵犯しない限り、神によって打ち倒されることはないということである。ある存在がこの自然の秩序に確固として留まれば、それだけより真なる良き存在になる。こうして神の配剤に常なる不動さによって従うすべての存在は、その従順さによって不断に創造主を証し続ける。ある被造物が大胆にも神から離れば、それは破滅へと突き落とされ、神に忠実たらんとする者に対する警告となる。」⁸⁰ 異端の言葉はここではまったく表れないが、間接的にエリウゲナの正統神学の対極として前提されていることは疑えない。いいかえれば、エリウゲナ グラベールでは流出と回帰を結びつけるのが神の受肉としてのキリストであったのに対して、異端はキリストを否定することによって、この媒介なしに被造物（人間）がその本来の位置、すなわち動物的存在と天使的存在の中間的な位置を飛び越えて、直接に神に至ることを主張する。彼らは神の受肉を信じないことによって、人間の肉体的・身体的・歴史的現実を「無益なもの」とみなし、その彼方に純粹な霊的存在を志向する。⁸¹

こうした観念はクリユニー的な宇宙の秩序を、とくにそこにおける修道士の至高の地位を根底から脅かす。また、当時の宇宙の象徴的中心であった王権の神聖性をも一挙に無化する。こうして、異端に対して修道士グラベールは霊的な次元で、国王ロベールは歴史的な次元で戦い、それを完全に沈黙させる。彼ら異端の言葉は火刑の炎とともに灰燼に帰し、聖なる宇宙はその統一性を回復する。

神によって定められた人間としての限界を越えようとするグラベールの異端像は、彼のテクスト全体に置いてみると、より明確な姿をとる。

すでに強調したように、彼は時代のさまざまな変動を秩序を脅かす無秩序と見たが、異端はそのままもつとも極端な表れであった。つまり、異端とは社会の固定化された日常から抜け出し「何か別のもの」になることとする衝動であり、「三身分社会」として階層化された秩序編成を強調する当時の社会に広まりつつあった社会的流動性の表現のひとつであった。⁸² このように見れば、グラベールの反異端言説は、こうした傾向に対応する聖職者の世界内部に生じていた新プラトン主義的な霊的救済観の急進化を指し示しているといえる。神との直接的な一致を信じた異端は、新たな社会的現実のなかでカリスマ的指導者として登場したのである。それは、やがて来るべき「グレゴリウス改革」における急進的改革者たちの聖霊観念に基礎づけられたカリスマ的行動に連なるであろう。いずれにしても、グラベールの『歴史』を中心に、この時代のテクストの鏡はこうした傾向を映し出しているように思われる。

しかしながら、最後にこう問うことができるだろう。以上のようなグラベールの反異端言説から垣間見られたものは、クリユニー的なイデオロギーの弁証のために「創造された」にすぎないのか。あるいは反対に、G・クラッコが考えたようにカトリック文化に対する異端の「対抗文化」(contracultura)なのか、またはH・タヴィアーニが主張するように新しいグノーシス的救済論なのか。⁸³ テクストが異端自身の言説を残さない以上、最終的なことは言えないことは認めつつ、この両極端な主張から慎重に距離をとらなければならない。

反異端言説は本質的には正統のイデオロギー的構築物である。しかし、それは直接、間接に異端との「対話」において形成される。テクストはまったく非対称な対話の否定的な片側を隠すが、それが描き出す異端像はある意味で異端の現実を嗅ぎ当ててもいるのである。この点で、大変に興味深いアラン・ド・リベラの考察をいささか長い引用し、結びと

したい。

「中世において検閲の慣行を組織立てていた実例収集の技術を、あたかも、検閲されている『思想』に関する盲目的で、したがって不正な歪曲であるかのよひに提示するのは間違っている。テクストは、その歪曲のテクストを活性化する思想を『追いかける』のであって、検閲者はテクストがひそかに養分を供給していたネットワークからの歪曲のテクストを『解放する』よひに優位をテクストに対して持つのである。嫌疑をかかけられたテクストは、自分の真理を覆わすと同時に隠蔽する。嫌疑の宣告、それが判決なのであるが、その嫌疑を正かす諸々の破綻箇所と結びつけると、むしろ隠れた権威を口の中に入れてやることになる。」^③

注

- ① 「封建革命、やむを得ぬ貴族の権威のこぼれ」の文庫を参照。“The Feudal Revolution”, Past and Present 142(1994), 6-42; 152(1996), 196-223; 155(1997), 177-225. 「聖職十士の攻撃、やむを得ぬ貴族の権威のこぼれ」を参照。『聖職十士の攻撃、聖職』、『歴史学雑誌』 110号、1100頁、1111-1114頁。
- ② Jeffrey Burton Russell, “Interpretations of the Origins of Medieval Heresy”, Medieval Studies 25(1963), 26-53. 貴族の世俗化と聖職のこぼれを参照。G. Cracco, “Un problema sempre aperto: L’origine dell’eresia medievale”, Cultura e scuola, 20(1981), 102-112. R.I. Moore, “Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform”, in: Scott L. Waugh / Peter D. Diehl, ed., Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500 (Cambridge University Press, 1996), 19-46. G.G. Merlo, ed., “Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea”, Bollettino della Società di studi Valdesi

174(Torino, 1994), 3-152.

- ③ X Congresso Internazionale di Scienze Storiche(Roma, 1955). Relazioni, III (Firenze, 1955), 305-541: Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medio Evo. Colloque de Royaumont(1962). Communications et débats: Hérésies et sociétés dans l’Europe préindustrielle, XIe - XVIIIe siècles(Paris, 1968).
- ④ R. Morghen, Medioevo cristiano(1.ed.1951); Ibid., “Problemes sur l’origine de l’hérésie au moyen âge”, in: Hérésies et sociétés, op. cit., 121-138. A. Dondaine, “L’origine de l’hérésie médiévale: A propos d’un livre récent”, Rivista di storia della chiesa in Italia, 6(1952), 47-78. U. 維也納のこぼれを文庫が長谷部博士 H. Fichtenau, “Zur Erforschung der Häresien des 11. und 12. Jahrhunderts”, Römische Historische Mitteilungen 31 (1989), 75-91. M.G. Orioli, “Non tesi ma impostazione critica del problema. Alle radici della controversia fra Raffaello Morghen e Antoine Dondaine, Bollettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 99-1 (1993), 343-355.
- ⑤ 権威のこぼれた中世のローマ教会の権威(p.135)
- ⑥ R.I. Moore, Heresy, repression, and social change, op. cit., 21-22.
- ⑦ A. Frugoni, Arnaldo da Brescia nelle fonte del duecento (Studi storici, 8-9, Roma, 1954).
- ⑧ 聖職「――中世の権威のこぼれ」を参照。『歴史学雑誌』 110号、1100頁、1101-1104頁、1111-1114頁。
- ⑨ U. 維也納のこぼれを参照。
- ⑩ R.I. Moore, The Origins of European Dissent (New York, 1977), 23-47.
- ⑪ 「聖職十士の聖職、こぼれを先づかす」 G. Duby, Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme (Gallimard; Paris, 1978), 162-182.
- ⑫ E. Bournazel et J.-P. Poly, La mutation féodale (Paris, 1980), 382-427.
- ⑬ Richard Landes, “La vie apostolique en Aquitaine en l’an mil. Paix

de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques”, *Annales E.S.C.* (1991), 573-593 ; *Ibid.*, “The Dynamics of Heresy and Reform in Limoges : A Study of Popular Participation in the Peace of God”, *Historical Reflections/Reflections Historiques*, 14(1987), 467-511 ; *Ibid.*, “Between Aristocracy and Heresy : Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994-1033”, in : Th. Head / R. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000* (Ithaca ; London, 1992), 184-218 ; *Ibid.*, *Relics, Apocalypse and the Deceits of History*. Ademar of Chabannes, 989 - 1034, Cambridge / London, 1995.

⑭ 聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察に對する、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。また、*聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察*、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。また、*聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察*、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。

⑮ R.I.Moore, *The Formation of a Persecuting Society : Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Blackwell ; Oxford / New York, 1987).

⑯ Monique Zerner, ed., *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et Pouvoirs avant l'Inquisition* (Nice, 1998), 10-11頁 (p.10)°

⑰ Gui Lobrichon, “Arras, 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation”, in : Monique Zerner, ed., *Inventer l'hérésie?*, op. cit., 67-85.

⑱ Gui Lobrichon, “The Chiaroscuro of Heresy: Early Eleventh-Century Aquitaine as seen from Auxerre”, in : Th.Head / R.Landes, ed., *The Peace of God*, op. cit., 80-103.

⑲ R.I.Moore, “The Birth of Popular Heresy : A Millennial Phenomenon?”, *The Journal of Religious History*, 24-1(2000), 20.

⑳ ヴェロニカの神像に關する、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。

of Heresy and Reform, op. cit. ; *Between Aristocracy and Heresy*, op. cit.

⑲ R.Landes, *La vie apostolique en Aquitaine*, op. cit.

⑳ フロイトの「聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察」に對する、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。

㉑ フロイトの「聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察」に對する、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。

㉒ *Ibid.*, III, c.59, 180 ; III, c.69, 189.

㉓ M.Bloeker, “Zur Häresie im 11. Jahrhundert”, *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 73 (1979), 201-202. R.I.Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, op. cit., 89-90, 121-123.

㉔ Cf. Michael Frassetto, *The Sermons of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Heresy*, (Dissertation, University of Delaware, 1993), 164-317. 聖地牙各の「加羅維亞歸回」に關する神學史的考察、*神學研究* 1100-1111年、111-112頁。

㉕ R. Landes, *The Dynamics of Heresy and Reform in Limoges*, op. cit., 507, n.137. ; *Ibid.*, *La vie apostolique en Aquitaine*, op. cit., 587.

㉖ P.Bonmassie / R.Landes, “Une nouvelle hérésie est née dans le monde”, in : M.Zimmermann, ed., *Les sociétés méridionales autour de l'an mil* (Paris, 1992), 450.

㉗ Gui Lobrichon, *The Chiaroscuro of Heresy*, op. cit., 85.

142. 羅拔「ロバートの歴史」・ロバートの歴史の発展と研究の進展
 について。 R.Landes, "The Birth of Heresy : A Millennial
 Phenomenon", *The Journal of Religious History* 24-1 (2000), 26-43. 羅
 拔と教皇の権威の歴史について。 G.Duby, *Les trois ordres.*, op. cit.,
 179.

- ②① 羅拔「ロバートの歴史」
- ②② Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., II, c.12, 108-109.
- ②③ Cf. R.Landes, "Rodolfus Glaber and the Dawn of the New
 Millennium : Eschatology, Historiography and the Year 1000",
Revue Mabillon, n.s.7 (1996), 57-77.
- ②④ A.Vauchez, *Diabls et hérétiques*, op.cit., 583-585.
- ②⑤ André de Fleury, *Vie de Gauzlin*, Abbé de Fleury, ed. R.-H.Bautier /
 G.Labory (Paris, 1969), 180-183.
- ②⑥ Cf. H.Taviani, "Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil", *Annales*
 E.S.C., 32 année, n.6(1977), 1074-1089.
- ②⑦ *Acta synodi Atrabatensis*, op. cit., col.1311.
- ②⑧ Gui Lobrichon, *The Chiaroscuro of Heresy*. op. cit., 85.
- ②⑨ Cf. R.Landes, "The Birth of Heresy.", op. cit., 34-35.
- ②⑩ Stephen G.Nichols, JR., *Romanesques Signs*. Early Medieval
 Narrative and Iconography (Yale University Press, New Haven and
 London, 1983), 1-14.
- ②⑪ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑫ 「ロバートの歴史」の歴史について。 R.Landes, "The Birth of Heresy : A
 Millennial Phenomenon", *The Journal of Religious History* 24-1 (2000), 26-43. 羅
 拔と教皇の権威の歴史について。 G.Duby, *Les trois ordres.*, op. cit.,
 179.
- ②⑬ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑭ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑮ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑯ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑰ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑱ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑲ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑳ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉑ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉒ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉓ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉔ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉕ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉖ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉗ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉘ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉙ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉚ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉛ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉜ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉝ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉞ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉟ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊱ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊲ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊳ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊴ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊵ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊶ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊷ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊸ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊹ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊺ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊻ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊼ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊽ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊾ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊿ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.

ロバートの歴史の発展と研究の進展について。 R.Landes, "The Birth of Heresy : A
 Millennial Phenomenon", *The Journal of Religious History* 24-1 (2000), 26-43. 羅
 拔と教皇の権威の歴史について。 G.Duby, *Les trois ordres.*, op. cit.,
 179.

- ②① Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., II, c.12, 108-109.
- ②② Cf. R.Landes, "Rodolfus Glaber and the Dawn of the New
 Millennium : Eschatology, Historiography and the Year 1000",
Revue Mabillon, n.s.7 (1996), 57-77.
- ②③ A.Vauchez, *Diabls et hérétiques*, op.cit., 583-585.
- ②④ André de Fleury, *Vie de Gauzlin*, Abbé de Fleury, ed. R.-H.Bautier /
 G.Labory (Paris, 1969), 180-183.
- ②⑤ Cf. H.Taviani, "Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil", *Annales*
 E.S.C., 32 année, n.6(1977), 1074-1089.
- ②⑥ *Acta synodi Atrabatensis*, op. cit., col.1311.
- ②⑦ Gui Lobrichon, *The Chiaroscuro of Heresy*. op. cit., 85.
- ②⑧ Cf. R.Landes, "The Birth of Heresy.", op. cit., 34-35.
- ②⑨ Stephen G.Nichols, JR., *Romanesques Signs*. Early Medieval
 Narrative and Iconography (Yale University Press, New Haven and
 London, 1983), 1-14.
- ②⑩ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑪ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑫ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑬ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑭ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑮ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑯ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑰ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑱ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑲ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ②⑳ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉑ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉒ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉓ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉔ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉕ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉖ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉗ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉘ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉙ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉚ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉛ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉜ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉝ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉞ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㉟ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊱ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊲ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊳ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊴ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊵ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊶ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊷ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊸ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊹ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊺ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊻ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊼ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊽ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊾ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.
- ㊿ Rodolfo il Glabro Cronache dell'anno mille, op. cit., I, 6-7.

