

## 大地のもたらすもの

——エウリーピデース『フォイニッサイ』における文明化——<sup>1</sup>

浜 本 裕 美

Earth raised up her head  
From the darkness dread and drear  
William Blake

エウリーピデース『フォイニッサイ』の主要な題材は、オイディプースの二人の息子がテーバイの王権を巡って争い、相討ちに倒れる伝承である。オイディプースは、自分が父親を殺し母親イオカステと結婚していることを知り、自ら目を突く。その後、彼は二人の息子エテオクレースとポリュネイケースに王権を巡って争えと呪いをかけた。テーバイの王となったエテオクレースに対し、テーバイを離れアルゴスで結婚したポリュネイケースは、岳父アドラストスの助けを得て、アルゴス軍とともに生まれ故郷のテーバイを攻める。戦いはテーバイ側の勝利に終わるものの、兄弟は相討ちの末、倒れることになる。本劇は、まさにテーバイのポリスが、アルゴス勢に包囲されるところから始まっている。

本劇は多くのエピソードを含むため焦点を絞りにくい作品ではあるが、その大きな特徴の一つとして、劇のタイトルにもなっているようにコロス（合唱隊、歌舞隊）がフェニキアの乙女で構成されていることが挙げられる<sup>2</sup>。テーバイの建国者カドモスもまたフェニキアの出身であった。カド

- 
- 1 テキストは Mastronarde に従うが、校定者の間で大きく意見が分かれる際には註を付した。古典作品、雑誌名の略記は慣例に従う。引用の指示は必要がない限り作者名のみとした。但し、Foley は Foley 1985 を、Mastronarde は Mastronarde 1994 を指示するものとする。
- 2 既にスコリアの一つに「あまりに多くのものが詰め込まれている παραπληροματικών」との評価が見られる。本劇のコロスについては、Rawson 112, Arthur 166, Craik 181f., Mastronarde 208-10, Hartigan, Amiech 28-32, Medda 18-27 などを参照されたい。

モスはテーバイとなるべき地にやって来て、そこでアレースの蛇(ドラコーン)を殺す。その蛇の齒を大地に播き、そこから生え出た戦士たち(スパルトイ)が、殺し合いをはじめ、生き残った五人がポリスの始祖となったのである。本劇のコロスの歌は、こうしたテーバイ創設の神話を主題として含み、それを通じて、カドモスによるテーバイ創設の神話と劇のアクションの題材となるオイディプスの家族の物語が結びつけられることも本劇の特徴の一つに数えられる<sup>3</sup>。

Arthur という研究者は、コロスの歌の分析を通じ、本劇においては、ポリスを創設するという文明化の行為それ自身が、テーバイを襲う不幸の原因を為していると指摘した。そしてテーバイに不幸をもたらす原因を「文明化の呪い the Curse of Civilization」と呼んでいる。カドモスがポリス創設のためにアレースの蛇を殺したことが、その暴力に対する報復を惹起し、それが劇の主要なアクションを支配しているとの理解である<sup>4</sup>。本劇におけるこうした「呪い」の直接の表れは、メノイケウスの人身御供に見られる。予言者ティレシアースは、ポリスを救うには、カドモスが流した血の報復を求めるアレースと大地の怒りを鎮めるために、スパルトイの末裔の血を大地に灌ぐ必要があると告げた(911-52)。

Arthur の議論は、テーバイを襲っているアルゴス軍による攻撃を、カドモスによるポリス創設に対して繰り返される報復の一つとして読み解き、過去についてのコロスの歌と劇のアクションを繋ぐものである。本稿は、この分析を高く評価する一方で、Arthur のスパルトイについての理解、

3 カドモスの伝承とオイディプスの伝承がそもそも互いに独立のものであることについて cf. Vian 177f. (cf. also Arthur 168 n.19).

4 Arthur esp. 173-4 (cf. Foley, Goff, 平田 116 et 124). Arthur の用いた “The Curse of Civilization” が意味するところは必ずしも一義的ではない。まず、「文明」ではなく「文明化」と訳出したのは、Arthur の議論において、カドモスによるポリス建立という文明化の行為に焦点が当てられているからである (cf. “the curse which originally attached to the city’s founder and therefore to the city as a whole” 184)。加えて、Arthur の議論、そして本稿の議論にとって本質的なのは、ポリス創設という文明化の行為こそが、その後のポリスに災いを招くものとして表象されているという解釈である。したがって、そのカドモスの行為が大地やアレースの怒りを招いたことから、間接的には「文明化がもたらす呪い」と説明できる一方、そうした神々の怒りが「文明(化)にとっての災い」であり、災いをもたらす主体が神的存在であることも重要な側面である (cf. *OED* curse n. 4a et b)。文明化の行為が呪いを惹起し、その後の文明に災いを招いているとの理解に基づき、曖昧さは残るが「文明化の呪い」という訳を用いた。

また、それと表裏一体の関係をなすポリスの創設における大地の役割についての理解において見解を異にする。Arthur は、カドモスを文明化の英雄、アレースの蛇を地下的な力を象徴する存在と見なし、スパルタイがアレースの蛇に続いて、カドモスに対する新たな脅威として現れたと解釈している。そしてこの理解は、カドモスがやって来る前を平和な先史時代とみなし、それ以降は、文明化に抗する地下的な力がテーバイを支配してきたと考えることに通じている<sup>5</sup>。

しかしながら、カドモスによる文明化を起点として、暴力と破滅がテーバイの地を支配するようになったとの解釈は、たとえば、第二スタシモンにおいて、カドモスとハルモニアの婚姻が祝祭的に描き出されることを十分に説明しない<sup>6</sup>。また、Arthur 自身も触れているように、伝承によれば、スパルタイのうち五人は生き残ってポリスの始祖となっている<sup>7</sup>。さらに、大地は、アレースの蛇といった人間に危険をもたらす神獣を生み出すだけでなく、葡萄や木蔦、麦といった植物に代表される恵みを人間にもたらす存在ではないだろうか。Arthur の解釈は、カドモスが文明化の英雄であることを強調するあまり、スパルタイをも克服すべき野生の力の現れと解し、スパルタイとそれを送り出した大地の持つ肯定的な側面を過小評価しているように思われる<sup>8</sup>。本稿は、スパルタイと大地が、両面性を備えていることを指摘し、Arthur の議論をよりバランスの取れたものに修正しながら、劇全体の理解をより深めることを目指したい。それには、本劇における大地の役割に注目する必要がある。

まず、(I) 大地が、本劇においていかに重要な役割を担っているかを確認した後、(II) 第一スタシモンで発せられる大地とデーメーターへの呼びかけを、本劇における大地について考察するための出発点として取り

5 スパルタイの理解について Arthur 172、平和な先史時代とそれ以降の対置について 173 et passim.

6 Arthur 177. Arthur は 'the earlier, happier era of Thebes' と呼ぶが、カドモスとハルモニアの婚姻は、カドモスがテーバイを創設した後の出来事であり、この婚姻への言及の直前に、スパルタイも言及されている (818ff.).

7 Arthur 173 n.28.

8 Arthur が、スパルタイを殺したのもカドモスだと解しているのは、カドモスの重要性を強調するが故であろうか (172)。スパルタイの死にカドモスが果たした役割について伝承は一定しないが、本劇ではスパルタイの死に際してカドモスへの言及はなく、スパルタイ同士が殺しあったと見なしうる。

上げる。次に、(III) この呼びかけを理解するために、テーバイの自然の描かれ方とテーバイを襲う不幸の原因を検討した上で、(IV) スパルatoi とデーメーターの関わりを指摘する。最後に、(V) 本劇の女性登場人物に目を向けたい。

## I 大地の役割

先に触れたように、メノイケウスは、ポリスを救うための人身御供として「大地のために死ぬ」(γῆς ὑπερθανών, 1090)。テイレシアースは、アレースと大地をテーバイの味方につけるために、メノイケウスが「大地から生まれた蛇 δράκων ὁ γηγενής」が見張りをしていた洞窟で「生贄として屠られて、血の灌ぎを大地に与えねばならない σφαγέντα φόνιον αἷμα γῆ δούναι χοάς」と告げた(931-3)<sup>9</sup>。カドモスが殺した「アレースの蛇」(657-8)は、テイレシアースによれば「大地生まれ」(γγενής 931, 935)でもあり、アレースだけでなく、大地を味方に付けることが、テーバイの勝利に不可欠だとされていることは強調に値する。テイレシアースの言葉は、大地がテーバイの危機の原因の一端を担っていることを示唆し、本劇で繰り返される大地への言及をいかに受け取るかに大きな影響を与えるものである。本劇における大地への言及を検討しよう。

本劇には大地やそれを含む語が頻繁に言及されるが、そのうち8箇所は、カドモスのテーバイ創設が歌われる第一スタシモンに見いだされる(γᾶ 638, 670, 673, 681, 686/ γαῖα 674, 688/ γαπετεῖς 668)<sup>10</sup>。特に顕著なのは、スパルatoiの誕生と死に言及した3度の繰り返しであり、大地がスパルatoiを送り出し、倒れたスパルatoiを受け止め、その血を浴びた

9 本劇において、テイレシアースの言葉に従って為されたメノイケウスの自己犠牲が、アルゴス軍との戦いの帰趨にどれほどの影響を及ぼし得たかについては議論があるものの、テイレシアースの予言者としての正当性や権威を疑問視させるような要素は見られない(Papadopoulou)。

10 γῆ/γᾶ: 5, (51 削除), 73, 154, 174, 216, 245, 280, 295, 505, 511, 518, 571, 603, 638, 670, 673, 681, 686, 688, 715, 799, 867, 933, 939, 981, 1008, 1019, 1045, 1056, 1058, 1089, 1090, 1092, 1186, 1196, 1198, 1203, (1225 削除), 1290, 1313, 1448, 1586, 1589, 1591, 1594, 1621, 1633, 1655, (1746 削除). γαῖα: 626, 674, 806, 818, 900, 948, 1007, 1012, 1065, 1152, 1417, 1423, (1738 削除). γηγενής: 128, 931, 935, 1131. γαπετεῖς: 668. その他、意味上繋がりをもちうる語彙については cf. Rawson 112 n.11.

のも大地であったことに焦点が当てられている（ἐξανῆκε Γᾶ, 670/ πάλιν ξυνῆψε Γᾶ φίλοι, 673/ αἵματος δ' ἔδουσε Γαῖαν, 674）。大地の人格化の度合いが強いことも指摘できる。第二スタシモンにおいて、スパルトイが再び言及される際にも、彼らを大地が生み出したことが強調されている（ἔτεκες, ὦ Γαῖ', ἔτεκές ποτε, 818-20）。

このように、大地がスパルトイを生み出したことが、第一スタシモンと第二スタシモンにおいて言及されることは、続く第三エペイソディオンにおけるアレースと大地を宥める必要を説いたティレシアースの言葉（931-5）を準備し、聴衆がそれを理解し受け取るのを容易にしたと考えられる。これ以降に発せられる大地への言及には、テーバイのポリスに対し否定的な影響を及ぼしうる不吉な存在という仄めかしを伴うと言えよう。大地への言及は、テーバイのポリスの創設に関わる流血が未だ清算されていないことを喚起しうるのである。

アレースの蛇が大地生まれとされることは先に触れたが（931, 935）、スフィンクスもまた第三スタシモンで「大地の裔… 地の下に住むエキドナの子、カドモスの裔の子らを攫う」（γᾶς Λόχνευμα νεργτέρου τ' Ἐχίδνας, Καδμείων ἀρπαγᾶ, 1019-21）と呼びかけられている。こうした大地への関連付けは、古代ギリシアにおいて一般に、獣や怪物が地下的な力に強い親縁性を持っていることにも合致するものである。だが、本劇においては、「大地の裔」と呼ばれることにより、スフィンクスは同じく大地から生まれたアレースの蛇やスパルトイに関連づけられている。

冒頭に触れたように、本劇では、カドモスによるテーバイ創設の伝承と、オイディプスの家の物語が結びあわされている。二つの神話から様々なエピソードが言及されるが、それらのエピソードには、テーバイに外からやって来ることや（カドモス、オイディプス、スフィンクス、アルゴス軍）、地下的な力に通じる獣に関連づけられること（アレースの蛇、スフィンクス、オイディプスの息子たち）といった共通点が見いだされ、二つの神話は、相互に他のエピソードを喚起しあうことで分ち難く絡み合わされているのである<sup>11</sup>。こうした表象の反復において、スフィンクスのエピソード

11 到来のモチーフとその重要性について cf. Mastronarde 8 et al. (cf. arrival in Subject Index). 獣のモチーフについて cf. Podlecki 362ff. カドモスは「獣殺し ὀλεσίθροος」とも呼ばれているし（665）。スフィンクスは「生肉を食らうための爪 χαλαίσαι τ' ὠμοσίτους」を備えている（1025）。また、オイディプスの息子たちは「二頭の獣 διδυμοὶ θήρες」（1297）と呼ばれる。

ソードは、ポリス創設時のアレースの蛇を喚起するだけでなく、これから示すように、現在のアルゴス軍の攻撃のモデルにもなることで、過去と現在の二つの出来事を繋ぐ重要な位置を占める<sup>12</sup>。スフィンクスがなぜテーバイを襲ったのかは明らかにされないこともまた、その結節点としての働きを強めていると言えよう<sup>13</sup>。

ここで、テーバイのポリスを包囲するアルゴス軍の攻撃に目を向けたい。両軍の戦いの様子を伝える使者は、メノイケウスの自己犠牲に言及した後(1090-2)、テキストが真正であれば、アドラストスの楯に、百匹の蛇(エキドナ, ドラコーン)がカドモスの裔の子らを選び去ろうとしているところが描かれていたと述べる(ἐκατὸν ἐχίδναις... δράκοντες ἔφερον τέκνα Καδμείων γνάθοις, 1135-38)<sup>14</sup>。このアドラストスの楯の図柄は、先にも引用したスフィンクスがテーバイを襲う様子を歌った歌を思い起こさせるものである(γὰς λόχευμα νεοτέρου τ' Ἐχίδνας, Καδμείων ἀρπαγά, 1019-21)。また、蛇を意味する普通名詞として用いられているとはいえ、ドラコーンの語は、カドモスが殺した蛇を喚起せずにはいないだろう<sup>15</sup>。アルゴス軍の攻撃の描かれ方は、アレースの蛇やスフィンクスの襲撃を喚起し、この戦いがテーバイの過去にその根を持つことを示唆するのである。その他、使者は、カパネウスの楯に「大地生まれの巨人 γίγας ... γηγενής」(1131)が描かれていたことを告げているし、既にパロドスに先立つ場面において、ヒッポメドーンは「大地から生まれた巨人族みたい

12 Arthur 175, n.45.

13 スフィンクスがテーバイを襲った理由が曖昧なことについて cf. Mastronarde ad 810-11 et 1032, Nancy 467. 他方, Swift はオイディプースの誕生に対する罰と見なすが、そのようにも解せるという以上の根拠は見だし難い。

14 1136 行は削除(Mastronarde)。1104-40 行の真正性は疑われており, Diggle はもちろん, Mastronarde のテキストを概ね踏襲する Medda も削除記号を付す(cf. Mastronarde ad loc. Medda 240-1)。しかし, 全体を削除する十分な根拠はないという Mastronarde 1978 の見解とその見解に至るまでの姿勢は尊重に値する。この見解を受け入れる論者は, 例えば Said, Goff. 本稿の議論もまた, 使者による楯の描写が, アンティゴネーと守役がアルゴス軍の様子を告げるテイコスコピアの単なる反復でないことを示す議論に資すると考える。付け加えれば, テューデウスの楯にティターン族のプロメテウスがポリスを滅ぼそうと松明を運んでいる様が描かれていることは注目に値する(1121f.)。プロメテウスは, 通常人間を救うために火をもたらした文明化の英雄として表象されるからである。この表象は, 本劇において人間がポリスを作って生きること自体が問題化されているという Arthur の指摘を確認するものだと言えよう。

15 Cf. Goff 150.

γίγαντι γηγενέτα προσόμοιος] (128) と言われていた<sup>16</sup>。加えて、テーバイ軍とアルゴス軍の兵士たちの死は「乾いた大地を血の流れで濡らした ξηρὰν δ' ἔδευον γαῖαν αἵματος ῥοαῖς] (1152) と語られ、スパルatoiの死を語るのとはほぼ同じ言葉遣いで表現される (αἵματος δ' ἔδευσε Γαῖαν, 674)<sup>17</sup>。さらに、互いを殺そうと勇むオイディプースの息子たちは、アレースの蛇やスフィンクスもそう呼ばれた獣に譬えられ (δίδυμοι θῆρες, 1297)、最後には倒れて「大地を嘔んだ γαῖαν δ' ὀδᾶξ ἑλόντες] (1423)<sup>18</sup>。

本劇においてテーバイのポリスを襲う危機は、ポリス創設時に遡るアレースの蛇とスパルatoiの流血を再現し、反復するものとして表象されていく<sup>19</sup>。そして、そうした反復は、大地への言及や大地との関連を示す言及を含み、新たな流血を受け取る大地の存在を感じさせるものとなっている。こうした表象は、コロスや戦闘の様子を報告する使者者といった、その時々台詞を口にする登場人物の意図と地平を超えて、劇全体の言説の地平においてより深い意義を持つのである。

今現在、テーバイのポリスを脅かすアルゴス軍の脅威もまた、スフィンクス同様に、外から来たものであると同時に、血を求めて猛威をふるう大地の力の表れでもあり、テーバイを外から襲う不幸は、テーバイの内側からの危機としても描き出される<sup>20</sup>。ここまで、大地がテーバイの歴史に支配的な力を揮っていることを確認してきた。大地を考察対象とすることで、本劇の理解をより深めることが期待できるだろう。以下では、大地への呼びかけを含む一節から考察を始めたい。

16 この物見の場面が、描写されるアルゴス軍だけでなく、描写するアンティゴネーの人物像をも提示していることについて cf. Barlow 57-60, Goff 144, 平田 123, Lamari 15-7.

17 平田 126.

18 アレースの蛇やスフィンクスが獣に譬えられることについて cf. n.7. また、「大地を嘔む」という表現自体は、ホメロスに見られる定型表現である (*Il.* 22.17, cf. 2.418, 11.749)。しかし、二人の戦う様子の報告には彼らが大地に倒れたことが繰り返し語られており (1415, 1420, 1422, 1424)、その定型表現は、大地との物理的な接触を強調する意味合いをも帯びている (cf. Rawson 120)。

19 Arthur, Goff 150, 平田 125-7.

20 Arthur 173, 平田 124ff. Cf. Lamari 11 (アイスキュロス劇においても、外側の危機が内側の危機としても看取されている)。

## II 大地への呼びかけ

イオカステーによる息子たちの仲裁が失敗に終わった後、第一スタシモンにおいてコロスは、カドモスのテーバイ創設を歌い、続けて、神々にポリスを危機から救うよう祈願する。コロスとカドモスに共通の祖先であるイーオーとエパポスに続き、ペルセポネーとデーメーテルが呼びかけられるが、その呼びかけにおいて、デーメーテルが大地女神と言いかえられる (682-88) :

σοί νιν ἔκγονοι κτίσαν/ καὶ διώνυμοι θεαί,/ Περσέφασσα καὶ φίλα/  
 Δαμάτρη θεά,/ πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός,/ κτήσαντο-  
 πέμπε πυρφόρους/ θεάς, ἄμυνε τᾶδε γαίαι<sup>21</sup>.

(sc. このテーバイをあなたエパポスの) 裔の子らが建てました、そして対で呼ばれる二柱の女神、すなわち、ペルセポネーと、親しき女神デーメーテル、すべてのものの支配者にして、すべてのものの養い手である大地女神が、お受け取りになったのです。松明持つ女神たちをお送りください、この地をお守りください。

上述したように、本劇において大地は非常に重要な役割を担っている。確かに、この一節を理解するのに、紀元前5世紀のテーバイのポリスにおいて、デーメーテルが、農業の神というだけでなくポリスの政治的な守護神としても崇拝されていたこと、そしてその崇拝の際、大地女神と同一視されていたことは考慮に入れる必要がある<sup>22</sup>。大地とデーメーテルが同一視されることは、両者がともに自然の豊穰性に密接に結びつくことから、それほど唐突なことではない<sup>23</sup>。しかしながら、Mastronarde が正しく指摘するように、本劇において大地がカドモスの物語で果たす役割を考えると、デーメーテルと大地のこの同一視をいかに理解すべきかは問題である。Mastronarde はその問題への解答として、コロスが、大地

21 本稿は採用しないが、新たな読みが Willink によって提案されていることを記しておく。

22 Vian 135-9, Arthur 174, Cole, 210, Mastronarde 345.

23 E.g. E. Ba. 275f.



をデーメーテルの名で呼び直し、デーメーテルがテーバイの守護神であることを語ることで、大地のテーバイに対する好意を取り戻そうとしているのではないかという可能性を示唆している<sup>24</sup>。この見解は、本劇における大地の役割を可能な限り受け止めようとする点が優れている。本稿は、劇全体を見渡しながら、この見解を敷衍し、深めていくことを目指したい。本稿の考察を通じて、コロスの発した祈願が、コロス自身の登場人物としての意図を超えた劇全体の言説の地平において、劇の主題に深く関わるイメージの繋がりに寄与していることが明らかになるだろう。

まず、デーメーテルという女神について簡単に触れておく<sup>25</sup>。デーメーテルは穀物の女神として古代ギリシアの各地で広く崇拝され、女性だけが参加を許された祭りとして有名なテスモフォリア祭が代表的な祭儀であった。古代ギリシアにおいて、大地の豊穰性と人間社会の健全な再生産は密接に結びついたものと考えられており、デーメーテルが司る農耕は、人間の文明、文化の代名詞でもある。この女神は、穀物という物理的な恵みによって人々の生命を維持するだけでなく、婚姻を通じて社会の再生産と文明的生活を司る神格としてポリスの秩序と安寧にも深い関わりを持っていた<sup>26</sup>。確かに、大地とデーメーテルは、いずれも自然の豊穰性に密接に結びつく存在だが、大地が自然の産出力そのものを体現するのに対し、デーメーテルの恵みは農業と文明に深く根ざすことから、この両者を完全に同一視することは困難である<sup>27</sup>。むしろ、デーメーテルが大地の一面を担っていると説明することで、両者の重なりは理解されうるものだろう。

24 Mastronarde ad 687. "Perhaps the chorus is wishfully reappropriating Ge's favour for Thebes by renaming her and by describing a propitious selection of Thebes as a favoured site."

25 Burkert 159f., Cole, Zeitlin 1982.

26 Detienne 116f. et 188 n.80.

27 大地とデーメーテルの同一視は、例えば E. Ba. 275f. に見られる (cf. Arthur 175, n.35)。デーメーテルは、大地の豊穰性に強く結びつく一方で、オリュンポスの神々の一員である。この両面性が重要になる。たとえば、カドモスの蛇退治に類比されるアルフォイでのアポロン蛇退治は、大地の持っていた生命力を新参の神が手中に収め、新たな支配者となる神話的な歴史の一部に位置づけられる (cf. Arthur 167, 本稿 n.37)。デーメーテルという神格には、二つの力の調和への指向を読み取りうるだろう。大地に根ざす古の神々と新参の神々との軋轢を取り上げた作品として、アイスキュロス『エウメニデス』が挙げられる。

デーメーテルのもう一つの重要な側面は、娘神ペルセポネーとともに、エレウシスの秘儀の女神として崇拝されていたことである<sup>28</sup>。秘儀であるため、その詳細は伝えられていないが、加入者にはこの世での幸せと、永遠の生を期待させる死後の救済が約束されたと言われている。また、松明が儀礼の過程で重要な役割を担ったことが、他の文学作品や図像によって確認でき、エレウシスにおける役職名の一つ *Daidouchos* にもそれが伺える<sup>29</sup>。ここでのコロスの呼びかけにおいて、デーメーテルがペルセポネーと共に呼びかけられていることにも注意を払うべきだろう。二人の女神が松明を持つことへの言及 (*πυρφόρους θεάς*, 687-8) は、秘儀の女神としての側面を喚起しうるし、そのイメージの連関は救いの祈願という文脈にも相応しいと言ってよい<sup>30</sup>。農耕と文明、そして救済に及ぶデーメーテルという神格が喚起する意味の広がりと深さは、直前で歌われるポリスの創設という本劇の重要な主題に密接に結びつくものである。

この第一スタシモン (638-89) には語彙の繰り返しが多く見られるが、デーメーテルへの呼びかけの意義を考える上で鍵となるのは、テーバイの自然の描かれ方である<sup>31</sup>。

28 Foley 1994, 65-71, Richardson 12-30. その他の参考文献の情報も合わせて参照されたい。

29 E.g. Ar. *Ran.* 340ff., E. *Ion* 1074ff., Mus. Naz. 11036 (= 'Demeter 392' in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Artemis Verlag 1988) IV). Cf. Arthur 175, Foley 1994, ad 48, Richardson 26ff., ad 47 et ad 48.

30 女神たちの持つ松明は秘儀加入者のためのものである。本劇の言及において破壊のための火になっていると解す研究者もいるが (Luschnig 214)、一面的に過ぎると思われる。二人の女神の持つ松明への言及は、ひょっとしてパロドスで歌われた、デルフォイの聖山パルナッソスの二つの峰が、バックイの松明に輝く様を想起させうるかもしれない (226-8)。デルフォイが、コロスの旅の目的地として理想的に表象されることについては次章で触れる。

Zeitlin 1993 は、エレウシスの秘儀の女神としての側面は、テーバイの文脈では馴染み深いものではなく、コロスのこの願いがテーバイでは役に立たないと指摘する (163)。彼女のこの論文は、悲劇作品において、テーバイが、アテーナイの否定的投影として表象されるとの彼女自身の議論を発展させ、ディオニューソスの表象とこの神格に結びつけられる神格がそれぞれのポリスで異なることを論じたものである。彼女の分析に従えば、ディオニューソスは、テーバイではアレースとアフロディテーに、アテーナイではデーメーテルとアテーナーにそれぞれ関係づけられ、前者では破壊的な力を揮い、後者では二つの神格の間に位置を占めることでポリスに恩恵をもたらしうる存在になる。また、テーバイではデーメーテルとアテーナーは破壊を食い止める有効な役割を果たしえないと分析される。彼女の分析は多くの刺激的な示唆を含むものの、本稿の議論とは次元を異にしており、十分に検討、論じることは本稿の範囲を超える。ここでは、コロスがテーバイにおいてもデーメーテルに救いを祈願しえたこと、そして劇上演当時の聴衆がその祈願の論理を共有しえたであろうことを指摘するに留めたい。

31 このスタシモンに見られる語彙の繰り返しについては、cf. Mastronarde 331.

## III テーバイの自然と三つの誕生

カドモスは牝牛が倒れたところにポリスを建てるようにとの神託を受けていた。その地は「麦畑」(πεδία... πυροφόρα 643-4)を営むべき場所であり、この地の描写には「緑深い」(χλοηφόρους 647, χλοερά 660, cf. χλοηφόροισιν ἔρνεσιν 653), 「深播きの野」(βαθυσπόρους γύας 648, 669)という表現が繰り返される<sup>32</sup>。「麦」は代表的な穀物であり、人間の生活にデーメーターの加護が必要であることを仄めかすものである。テーバイの自然が緑に覆われていることは、大地の豊穰性の現れであり、ディオニューソスの誕生はそれを証している。ディオニューソスが「生まれたばかりの赤子の時には、木蔭の木が、濃い緑の若枝を自ら編んで影をつくり、体を覆って、寿いだ κισσός ὄν περιστεφής/ ἑλικτός εὐθύς ἔτι βρέφος/ χλοηφόροισιν ἔρνεσιν/ κατασκίοισιν ὀλβίας ἐνάτισεν」(651-4)。ディオニューソスはカドモスの娘セメレーを母親とするので、その誕生は、カドモスの蛇殺しより時間的には後の出来事である。にもかかわらず、ここではその誕生は、カドモスの蛇殺しに先立って言及され、テーバイの土地に約束された豊かさや神の臨在する祝祭性が、黄金時代のように非時間的に描き出されている<sup>33</sup>。木蔭が自ずから枝を伸ばし生まれたばかりの神を祝福したことは、木蔭の神ディオニューソスの力の現れに他ならない。しかし、彼が生まれたのは「深播きの野」である。このストロフェーにおいて、既に指摘されているようにテーバイの自然の豊穰性が寿がれているのは明らかだが、その豊穰性のうちに、神の力による驚異的な植物の

32 校定者によってテキストにかなりの異同が見られるが、本稿の趣旨には抵触しない (cf. Mastronarde ad loc., Medda ad loc. etc.). 付記すれば、βαθυσπόρους という形容詞はエウリーピデース作品にしか確認されていない。Cf. *fr.* 7.1 (Mastronarde ad loc.).

33 Cf. Arthur 169-76, Mastronarde 331. Nancy 471 はカドモスが蛇を殺す以前の牧歌的なテーバイと、それ以後のテーバイという時間的な区別で理解しようとするが、ディオニューソスの誕生は、ポリスの建設以後のことである。ディオニューソスの誕生の表象に際し、セメレーの死に言及がないことは、意図的な選択であろう。もちろん、直接的な言及がなくても不吉な暗示は拭いきれないだろうし、Βρόμιος (649) という枕詞がこの神の厭的な側面を強調することはつとに指摘されている (Arthur 171, Craik 203 etc.). しかしながら、基調はあくまで祝祭的なものである。豊かな土壌における神との婚姻には (Βρόμιον ἐνθα τέκετο μάτηρ Διὸς γάμοισι, 649), 神々の聖婚のイメージを喚起させる可能性も指摘できると思われる。たとえば、デーメーターはイアーシオンと「三度鋤き耕された土地 νεῖφι ἐνι τριπόλῳ」で交わったとされる (*Ody.* 5.125, Hes. *Theog.* 971). Cf. also Swift 73f.

生長と、「麦」や「深播きの野」という表現に示唆される農耕の営みとの対置が見いだされるのである<sup>34</sup>。

興味深いことは、テーバイとなるべき地は人が耕す前から「深播き βαθυσπόρους」(648)であったこと、あるいはこの形容詞によって、将来この地で営まれる耕作が先取りされることである。この表現は、播かれた種が大地の懐にしっかり受入れられ、そこから豊かな実りをもたらすことを期待させるものであり、テーバイの地が人の耕作に適していることを示している<sup>35</sup>。そして、カドモスが蛇の歯を大地に投げるときに同じ言葉が繰り返される(669)。「深播き βαθυσπόρους」という形容詞は、「スパルトイ(種播かれた者たち)」と同じく「播く」という部分を含み、直接「スパルトイ」という単語が用いられないこのスタシモンにおいて、蛇の歯を大地に投げる行為が種播きと呼ばれうることを改めて確認している。カドモスが歯を播く行為は、農耕を先取りした所作の一つだとも言えるだろう。こうした含意は、二つの対比に繋がるものである。

一つ目は、アポッロンの神域であるデルフォイと、テーバイのポリスとの対比である<sup>36</sup>。本劇のコロスは、デルフォイに向かう途上であり、パロドスにおいて自分たちの目的地を理想郷として歌う(226-38)<sup>37</sup>。デルフォイは、ディオニューソスの聖地でもある<sup>38</sup>。コロスは、デルフォイの「たった一日のうちに房を／たわわに実らせ熟させてしまうという葡萄の木 οἶνα θ' ἄκαθαμέριον/στάζεις, τὸν πολύκαρπον οἶ-/νάθηας ἰείσα βότρυν」に呼びかける(229-31)。こうした超自然的な植物の生長ぶりは、上述した木蔦の木と同様にディオニューソスの力の現れである。しかし神々の住まうデルフォイの描写には、農耕を示唆する言葉はなく、そこに神々の時空間と人間の時空間の対比が読み取れるのである。

古代ギリシアにおいて、農耕は、単に植物を育て、食べ物を手に入れる

34 デイオニューソスとデーメーテルが併置される例として e.g. cf. *E. Ba.* 275-6 (Dodds ad loc. を合わせて参照せよ)。付言すれば、この二つの神格の祭儀が、女性の儀礼の二つの類型を為すとの Zeitlin 1982 の指摘は大いに示唆に富む。

35 Cf. Mastronarde 338.

36 Arthur 166-9.

37 デルフォイの理想的表象は自明なものではない。デルフォイにおいて、アポッローンと大地の蛇との関係が問題を孕むものとして描かれる例として cf. *E. IT* 1235-82.

38 Cf. Arthur 167.

以上の意義を担っている。たとえば、ヘーシオドスは「神々が人間の命の糧を隠しておられるからじゃ。さもなくばお前も、ただの一日働けば、後は働かずとも一年を暮らすだけの貯えが得られるであろうに、……牛や頑健な騾馬の耕す田畑も荒れ果ててしまうであろう」と語り、ソフォクレース『アンティゴネー』には「神々の中にもことさら尊き不朽の女神、疲れを知らぬ大地に、来る年も、来る年も、鋤を打ち、馬の子らを老いつつ、女神の胸を悩ましまつる」との一節がある<sup>39</sup>。農耕は、人間が、大地を傷つけ、神々が隠した命の糧を労苦とともに手に入れる極めて人間的な営みであった。第一スタシモンで歌われるテーバイの大地の表象は、人間に恵みを約束すると同時に、その恵みが神々と対比される人間の限定された生のあり方に根ざすことまでをも含んでいると言えよう。

次に、第一スタシモンで歌われるスパルトイの誕生は、直前で歌われたディオニューソスの誕生、そしてイオカステーがプロロゴスで語るオイディプースの誕生に対比される。スパルトイの誕生は、図式的にいうと、ディオニューソスという神の誕生と、神意に背くオイディプースの誕生という二つの誕生の間に位置づけられうる。

ポリス創設にまつわるスパルトイの誕生とそれに続く流血は、祝福されたディオニューソスの誕生と鋭い対比を為し、人間がポリスを作って生きることそれ自体が問題を孕むことを示している。しかしながら、スパルトイの誕生は、アポローンの神託に基づき、アテーナーの命に従うものであり、この点において、オイディプースの誕生と相違を見せる。オイディプースの誕生とスパルトイの誕生には、そのいずれにもアポローンの神託が関与するが(18, 640-2)、カドモスがアテーナーの命に従い蛇の齒を大地に投げたのに対し、ラーイオスは神意に反して子種を播いた(666-9, 18)<sup>40</sup>。スパルトイの肯定的な側面については、次章で取り上げる。

イオカステーは、プロロゴスにおいて「種を播く *σπείρω*」という動詞を繰り返して使って、オイディプースの誕生を語る。大地に播いた齒から人が生れ出るというスパルトイの伝承は、古代ギリシアにおいてよく知られ

39 Hes. *WD* 42-6 (cf. 117-8, 172-3), S. *Ant.* 338-41. それぞれ松平千秋訳、柳沼重剛訳を引用した。

40 Cf. Mastronarde 330.

た生殖と農耕を結びつける慣用表現に繋がっている<sup>41</sup>。オイディプースは「ダイモンたちの定めにならなくて、子畑に種を蒔こうとしてはならぬ μη σπείρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βία」(18) というアポッロンの託宣に反して生まれてきた。ラーイオスは、ある晩酒に酔い「子種を蒔き、そして子種を播いてしまったから ἐσπείρεν ἡμῖν παιδα· καὶ σπείρας βρέφος」(22)、その過ちに気づき、オイディプースを捨てる<sup>42</sup>。

テイレシアースは「ラーイオスが神々に背いて母親にとっての夫、哀れなオイディプースを産ませて以来、この地は病んでいる νοσεῖ γὰρ ἡδε γῆ πάλαι, Κρέον, ἐξ οὗ ἔτεκνώθη Λάιος βία θεῶν/ πόσιον τ' ἔφουσε μητρὶ μέλεον Οἰδίπουον」(867-8) と告げた。これまで特に論じられていないが、テイレシアースの言葉は、オイディプースの誕生とその忌まわしい結婚が、本劇においてもテーバイの不幸のきっかけとなったことを示唆するものである。本劇では、病んだ大地が、人間に命の糧ではなく、スフィンクスといった破滅をもたらし、今またアルゴス軍の攻撃という姿をとって、ポリス創設の際に流された血の報復を求める。さらに、オイディプースの二人の息子も、大地の影響を伺わせる表現で表象されていた (cf. 本稿 7)。本稿の冒頭で紹介したように、Arthur の分析は、現在のテーバイ攻めを、カドモスのポリス創設に対して繰り返される報復の一つとして読み解き、過去についてのコロスの歌と劇のアクションを繋ぐものである。しかし、テーバイに危機をもたらす大地の破壊的な振る舞いを説明するには、ラーイオスが神意に背いて子種を播いたことをも、その原因として考慮に入れる必要があるだろう。テイレシアースの演説が、オイディプースとその息子たちを糾弾する部分と、それに続いて、クレオンにポリスの救済策を授けるようせがまれてメノイケウスの犠牲の必要を告げた後に、その理由を明かす部分の二つに分かれているのは (865-95, 930-59)、ポリスの救済策とその理由の提示を先延ばしにするといった劇作上の効果に加えて、テーバイを襲う不幸の要因が複層的であることにも由来すると言える。

オイディプースの誕生は、種播きの表現や神託との関わりを通じてスバ

41 Vernant 171ff., duBois 39-85, Swift 73.

42 Cf. Mastrorarde ad loc. Craik は、テーバイでは、この言葉遣いがスパルatoi を喚起することに触れ、18, 22, 1600 の繰り返しに注意を促している (ad 18).

ルトイの誕生に関連づけられている。神意に忖るオイディプースの誕生をきっかけにして、スパルトイ同士の殺しあいに象徴されるように、大地に種を播き命を得る人の営みがそもそも問題を孕んでいたことが露にされたと言えるだろう。本来産まれるべきではなかったオイディプースの誕生は、神意の成就という後ろ盾があっただろうじて保たれていた人間と大地の関係のバランスを崩し、ポリス建立がそもそも孕んでいた問題を顕在化したのである。

コロスは、デーメーテールにポリスの救済を呼びかけた。テーバイの大地がポリスに破滅をもたらし、新たな流血を求める本劇においては、ポリスの救済は大地が命の糧をもたらす存在、つまりデーメーテールに変容を遂げてくれるか否かにかかっていると考えるのではないだろうか。

#### IV スパルトイと大地の両義性

第一スタシモンにおいて、スパルトイの誕生は、続いて起こる流血に分ち難く結びつけられている。しかし、スパルトイの誕生は神意に基づいたものであり、神の助けを得て生まれたスパルトイを始祖とするという伝承自体はポリスの輝かしい誉れでもある。同じく大地生まれを自認したアテーナイの伝承に並ぶものと言えよう<sup>43</sup>。たとえば、テーバイ出身の競技優勝者を称える祝勝歌、ピンダロス『イストミア』第七歌には、「かつてこの地で起きたどの麗しい出来事に、至福なるテバ（テーバイのポリスを人格化したニンフ）よ、あなたは一番心を楽しませたか？」(1-2)との問いかけに続き、「疲れ知らずの槍使いスパルトイ Σπαρτῶν ἀκαμαντολογχᾶν」(9)が<sup>44</sup>、ディオニューソスの誕生、ヘーラークレースの誕生、予言者テイレシアースの存在などに並んで、テーバイの過去の誉れの一つに数えられる<sup>44</sup>。祝勝歌という神話の暗い側面が抑制されるのが常であるジャンルに限らず、悲劇作品においてもスパルトイの暴力的

43 アテーナイ人の「土着民性（アウトクトノス）」については、特にポリスのイデオロギーの観点から Loraux, N. 1984, *The Children of Athena* (trans. by C. Levine). Princeton が詳しい。

44 内田次信訳を引用した（ピンダロス『祝勝歌集／断片選』西洋古典叢書 2001）。ピンダロス作品に見られるその他の例として P. 9.83, l. 1.30, fr. 29.2.

な側面に主な焦点が当てられるとは限らない (cf. *A. Th.* 412-14, *S. Ant.* 126, *E. Her.* 797) <sup>45</sup>.

本劇では、そうした肯定、否定の両側面がジレンマとして取り上げられている <sup>46</sup>。コロスは第二スタシモンにおいて、スパルトイを「テーバイにとって最も美しい恥 Θήβαις κάλλιστον ὄνειδος」(821) と呼ぶが、こうした意図的な自家撞着は、スパルトイの両義性を強く印象づけるものである。この言及に続けて、コロスは、カドモスとハルモニアの婚姻に代表されるテーバイの過去の幸せを列挙する (μυριάδας δ' ἀγαθῶν ἑτέροις ἐτέ-/ρας μεταμειβομένα, 830f.)。ハルモニアの婚姻に際しては、天上の神々が集ったと歌われ、テーバイのポリスの創設をオリュンポスの神々が嘉したことが思い出されているのである (Ἀρμονίας δέ ποτ' εἰς ὑμεναίους/ ἤλυθον οὐρανίδα, 822f.) <sup>47</sup>。

こうしたスパルトイの両義性は、「テーバイにとって最も美しい恥」(821) と呼ばれたスパルトイを生み出した、大地の両義性と表裏一体の関係にある (ἔτεκες, ὦ Γαί', ἔτεκές ποτε, 818-20)。テイレシアースは、メノイケウスというスパルトイの末裔が命を捧げることで「心やさしい大地を、お前たちは持つことだろう。かつてはスパルトイという、黄金の兜をかぶった穂を送り出してくださったのだから ἔξετ' εὐμενῆ/ Γῆν, ἢ ποθ' ἡμῖν χρυσοπήληκα στάχυν/ Σπαρτῶν ἀνήκεν」(938-40) と告げた。このように、スパルトイの誕生が大地の好意の表れでもあったことが確認されていることは強調されてしかるべきだろう。このテイレシアースの言葉遣いは、神に対し、過去に示してくださった好意を喚起することで、更なる好意を願う祈願の表現を思い起こさせる <sup>48</sup>。ポリスの創設と人の営みには、大地の恵みが不可欠なのである。

さらに、この箇所ではスパルトイが「黄金の兜をかぶった穂 χρυσοπήληκα

45 獣性や兄弟の殺しあいという側面から非難的的として言及される例として *E. Ba.* 537-44.

46 スパルトイの両義性について cf. *Mastronarde* 388. 両義性は、カドモス、オイディプース、ポリュネイケースの到着、スフィンクスなどにも見いだされ、本劇の一つの特徴である (*Mastronarde* 8, *Said* 515-6).

47 大地の豊穰性とオリュンポスの神々から祝福という二つの力の統合を指摘できる (cf. n.27 above).

48 *E.g. Il.* 5. 116-7 et al., *Sappho fr.* 1 (LP).



στάχυον」と呼ばれていることに注目したい。他の悲劇作品にも「大地生まれの、播かれた者からなる穂 ὁ γηγενῆς σπαρτῶν στάχυς」(E. *Her.* 4-5)、あるいは「大地生まれの穂を播いたカドモス Κάδμων ... τὸν σπειράντα γηγενῆ στάχυον」(E. *Ba.* 264)といった表現が見いだされ、スパルトイがしばしば「穂」と表現され、麦のイメージに結びつけられることがわかる<sup>49</sup>。確かに「黄金の兜をかぶった」との形容詞は、スパルトイの「すっかり武装の整った見物 πάνοπλον ὄψιν」(671)と呼ばれた驚くべき外観や、アレースに通じる好戦的な性質を示しうる (cf. A. *Th.* 107 χρυσοπήληξ δαίμων)<sup>50</sup>。しかし同時に、黄金の色彩は収穫を待つばかりに熟した麦の実りを彷彿とさせはしないだろうか。『イーリアス』の比喩には、実と籾殻を選り分ける「金髪 of デーメーテール ξανθὴ Δημήτηρ」が印象的に描き出されている (5.500)。葉や花はその植物の髪に譬えられ、植物はその土地の髪とも呼ばれうる (cf. *h. Dem.* 454)。風になびく女神の金髪は、刈り取られた麦の穂を表象し、女神はその力の現れである穀物の実りに分ち難く結びつけられているのである<sup>51</sup>。

麦の実りが、単に大地の恵みであるだけでなく、農耕神デーメーテールの恵みだということは広く認められている。テイレシアースのお告げは、大地の好意の表れを、デーメーテールの恵みとして表現していると言えるだろう。デーメーテールは、大地の一側面として理解されうる存在である。大地がテーバイの味方となることは、大地がデーメーテールとしてテーバイに恵みをもたらすことに等しい。こうした理解は、コロスがポリスの救済を願いつつ、大地をデーメーテールと名付けなおすことに看取された論理に通じるものである。メノイケウスの犠牲は、大地のテーバイへの好意を願う点において、コロスの大地への祈願に呼応すると言える。

この呼応は、劇構成の面からも確認される。コロスのデーメーテール

49 安西 181, n.3, Craik ad loc.

50 Cf. Mastronarde ad loc. E. *Her.* においてスパルトイは「青銅の盾持つ χαλκασπίδων」と呼ばれている (794-7)。

51 ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱεράς κατ' ἄλωας/ ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ/ κρίνη ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας,/ αἱ δ' ὑπολευκαίνονται ἄχυρμαι: (Il. 5.499-502)。植物を髪に譬えることについて cf. Barrett, W. S. 1964, *Euripides Hippolytos*, Oxford, 201.

への呼びかけに続くのは、エテオクレスとクレオンがポリスを救うための戦略を話し合う第二エペイソディオンである。ポリスを救う手だてが示されることへの期待が生じたと考えられる。しかしここでは、エテオクレスではなく、クレオンの口から、七つの門を攻める敵將に七人のテーバイの將を対峙させるという伝承に乗っ取った戦略が提示され、採用される<sup>52</sup>。コロスの発したポリスの救済への願い、そして何がポリスを救いうるのかという問いかけは、十分に応えられることないまま第三エペイソディオンに持ち越され、メノイケウスの自己犠牲というポリスの救済策の明示に繋げられると言えるだろう。

さて、メノイケウスの自己犠牲の他には、コロスの発した救済への願いは、劇のアクションの地平に何か関わりを持つのだろうか。これから母娘のイメージを手掛りに、一つの可能性を示したい。

## V 母親と娘

本稿を締めくくるにあたって、デーメーテルが娘ペルセポネーとともに呼びかけられているということに再度注目しよう。二人の女神が、エレウシスの秘儀において崇拝されていたことは既に述べた。この一節は、救済への期待を感じさせるとともに、デーメーテルが母親であることを強調するものでもある。第一スタシモンでは、母親 *μάτηρ* を含む語も繰り返される。ディオニューソスを「母親が産んだ *τέκετο μάτηρ*」(649f.) こと、「母を持たない女神 *δίαις ἀμάτορος*」(666) アテーナーがカドモスに齒を挿くよう命じたこと、そして「初めの母イーオー *προμάτορος Ἰούης*」(676, cf. 828f.) への言及もある。デーメーテルという名も「母親メーテル」という部分を含むと説明される。付言すれば、直後に登場するエテオクレスの台詞にも「私の母親イオカステー *μητρός Ἰοκάστης ἐμῆς*」(691) という言葉が見いだされる。

52 アイスキュロス劇のエテオクレスが、ポリス防衛の責任者であることを劇冒頭から明言し(2-3)、七つの門に配する將軍を一人一人指名することからの意図的な逸脱、それに伴う新たなエテオクレス像の提示が看取できる (cf. n.54)。二つの劇の比較については、Goff, Saïd, Lamari, Morin を参照。

さて、本劇において母親と娘が対を為す例は、デーメーターとペルセポネーに限られない。一見ささいな例から取り上げよう。スフィンクスの襲撃を歌った第三スタシモンに、「母親たちの嘆き、乙女たちの嘆き  $\iota\lambda\epsilon\mu\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \mu\alpha\tau\epsilon\rho\omega\upsilon\omicron\upsilon\ \iota\lambda\epsilon\mu\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \mu\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\omicron\upsilon$ 」(1033-4)という表現が見られる。もちろん、この例では、両者が親子であるとは言えない。むしろ、スフィンクスの襲撃という直接的な文脈からは、ここで言及される未婚の女性は、死者の姉妹ではなく婚約者だろうと説明される<sup>53</sup>。しかしこの言及は、既に指摘があるように、続くイオカステとアンティゴネーの嘆きを先取りする役割をも担っている<sup>54</sup>。イオカステは、息子たちの一騎打ちを止めるために、アンティゴネーとともに戦場に向かって退場したが、息子二人が息を引き取るのを見て自害する。遺されたアンティゴネーが三人の死を嘆く役目を負うのである。

イオカステとアンティゴネーという母娘の対は、互いに手を取り合った姿で退場する劇のアクションによって印象づけられている(1264-83)<sup>55</sup>。「娘アンティゴネーは母と足を揃えて  $\kappa\acute{o}\rho\eta\ \tau\epsilon\ \mu\eta\tau\rho\acute{o}\varsigma\ \text{Αντιγόνη}\ \kappa\omicron\iota\upsilon\eta\ \mu\omicron\delta\iota$ 」(1323)立ち去ったというコロスの言葉には、 $\kappa\acute{o}\rho\eta$  と  $\mu\eta\tau\rho\acute{o}\varsigma$  を並べる修辭的工夫を指摘できる<sup>56</sup>。また、二人の一騎打ちの様子を報告する使者は、母親イオカステに「楯を並べる  $\eta\ \mu\alpha\rho\alpha\sigma\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\prime\ \acute{o}\mu\omicron\upsilon$ 」アンティゴネーという興味深い表現を用いる(1435)<sup>57</sup>。「楯を並べて」(1435)という語彙は、戦列を組み、隣の戦友を自分の楯で守りながら戦う重装歩兵戦を念頭に置いたもので、この箇所では女性の行為を形容していることが際立つ。一方では、ポリスを救うために自害したメノイケウスの言葉を喚起し( $\mu\alpha\rho\prime\ \acute{\alpha}\sigma\pi\acute{\iota}\delta\prime$ , 1001)、他方では、二人の兄弟が「戦列から飛び出し

53 Mastronarde ad 1034-5, Swift 76 et n.55. Cf. Goff 151, n.37.

54 Craik ad loc., Nancy 467. Lamari 21-3 は、この劇がアイスキュロス「テーバイ攻めの七将」に比べ、女性の行動力に焦点を当てていることを指摘し、その具体例としてこの母娘をペアで扱っている。

55 イオカステとアンティゴネーの結びつきは、アンティゴネーの名をイオカステが付けただことにも見いだされる(58, 平田松吾氏の口頭での指摘による)。さらに、アンティゴネーの第一の登場は、イオカステの許しを得たもの、第二の登場は、イオカステに呼び出されたもの、第三の登場は物理的にはイオカステと二人の兄弟の遺体を伴い、行為としてはイオカステの遺志を引き継ぐ意義を持つものだと言える (cf. 平田 129ff.)

56 Mastronarde ad loc.

57 平田 141.

て ἐκ τάξεων ὄρουσε」(1237) 一騎打ちをした末に、相打ちして果てたことと鋭く対立させられている (cf. *τολμήματα αἰσχίστα*, 1219-20). 本劇では、エテオクレースやクレオンといった成人男性ではなく、ポリスのために命を捧げる若者メノイケウスや、兄弟の一騎打ちを止めようとするイオカスターとアンティゴネーが積極的な価値を担っていることがつとに指摘されている<sup>58</sup>. デーメーテルとペルセポネーという二人の女神に託された救いへの希求は、劇の言説の地平において、もちろん部分的にはあるが、兄弟の命を救うために力を尽くすこの二人の母と娘にも託されていると見なしうるのではないだろうか.

イオカスターは、オイディプース、そして彼との間の四人の子どもの母親であるのはもちろん、実の母を亡くしているメノイケウスにとっても擬似的な母親として描かれる (55-8, 986-9, cf. 1317-9)<sup>59</sup>. イオカスターが二人の息子の争いの時点で生きていること自体、この劇の一つの大きな特徴である<sup>60</sup>. 加えて、二人の兄弟に休戦を結ばせ、仲裁の場を設けるという顕著な政治的な役割を果たしている. 他方アンティゴネーは、三度登場するが、初めと二度目は乙女であることが繰り返し強調される (*παρθενῶνας*, 89, *παρθενεύμασι*, 1265, *παρθενῶνας*, 1275, cf. *παρθενεύου*, 1637), 最後に独唱歌を歌いつつ三人の遺体とともに登場する場面では、そこからの変容が印象的に提示されている (1485ff.)<sup>61</sup>. 平

58 Foley, 平田, Goff 136. Swift 69 はアンティゴネーの振る舞いが、紀元前 5 世紀アテナイの女性に対する社会規範に反するものであると指摘し、男性支配への挑戦と受け取られるため聴衆には曖昧な評価を促したと解す. だが、本劇において男性による支配が機能不全に陥っていることを考えると、アンティゴネーの振る舞いは、そうした社会規範そのものへの疑問を呼び起こす効果をも持ち得たのではないか.

59 Cf. S. *Ant.* メノイケウス自身. エウリーピデースの創作した人物ではないかとの指摘が為されており、イオカスターが彼の擬似的な母親とされることは、彼女の母親性を強調する設定となっている (Craig 36, Mastronarde 25-6, Amiech 33-4, Medda 116 n.2 et 126).

60 Cf. A. *Th.*, S. *OT*, *Ant.*, *OC*. 本劇のイオカスターについて Craig 36, Zeitlin 1993, 175, Mastronarde 25-6, Amiech 33-4, Medda 8 n.4, 116 n.2 et 126. イオカスターが後妻エウリュガネイアかは定かでないが、母親が二人の息子を仲裁する場面を含む先行作品として Stesichoros *fr.* 222b, 219ss. (Davies) が挙げられる (cf. Mastronarde 25, Medda 126). イオカスターが特に本劇前半において重要な役割を担っていることについては平田氏の論考が詳しい (118 et passim). 本劇全般において、エウリーピデースがいかに神話を扱っているかについて cf. Craig 35-40, Mastronarde 17-30, Mueller-Goldingen 14-36, Amiech 28-44.

61 Goff 141, 安西, 平田, Lamari 21-3. Swift 63-9 は、アンティゴネーがスフィンクスのように、通常のセクシュアリティを拒絶した存在になると解す. Cf. 本稿 n.58.

田氏は、詳細な分析を通じ、アンティゴネーの変容が複数のレベルに渡ることを指摘するが、最も重要なレベルは彼女の成長が母親イオカステの継承によって成し遂げられることにある<sup>62</sup>。ここで平田氏の議論のすべてを紹介することはできないので、アンティゴネーの独唱歌にスフィンクスの襲撃を喚起する表現が見られることを、新たな論点として指摘するに留めたい(1498-503)：

τίνα προσφδὸν/ ἢ τίνα μουσοπόλον στοναχὰν ἐπὶ/ δάκρυσσι  
 δάκρυσιν, ὦ δόμος, ὦ δόμος,/ ἀγκαλέσωμαι,/ τρισσὰ φέρουσα τὰδ'  
 αἵματα σύγγονα,/ ματέρα καὶ τέκνα, χάσματ' Ἐρινύος;  
 いったいどんな調子の、どんな歌の嘆きを、涙に続く涙に滞れつつ、お  
 お館よ、館よ、呼び寄せることができるのでしょうか、この私に。  
 同じ血筋の者たちの、血まみれの死を、母とその子供たちの死を、エリ  
 ニュースの三つもの喜びを運んできたこの私に。

スフィンクスは、アンティゴネー同様、「乙女」であることに加え、「ムーサから最も離れた歌」「竖琴に合わない歌」を歌いながらテーバイを襲い、「破滅をもたらすエリニクスを運んできた」(σοφῆς... παρθένου, τὸ παρθένιον πτερόν 48, 806; ἀμουσοτάταισι σὺν ᾠδαῖς, 807; ἄλυρον ἀμφὶ μουσαν, ὀλομέναν τ' Ἐρινὺν ἔφερες ἔφερες, 1028, 1029-30)<sup>63</sup>。アンティゴネーは、上に引用した一節の直後に「歌うたいのスフィンクスの解き難い謎歌 ξυνητόν μέλος ... Σφιγγὸς αἰοιδοῦ」(1506-7)にも言及しており、彼女の歌とスフィンクスの歌が併置される。アンティゴネーの歌は、スフィンクスの襲撃の諸特徴を哀悼の表現として用いることで、ポリスに破滅をもたらす力の連鎖を、その犠牲者を嘆く悲しみの表現へと反転させていると言えるだろう<sup>64</sup>。

62 平田 135-41.

63 Cf. Podlecki 369-72. スフィンクスの歌は、第二スタシモンで、アルゴス軍の包囲がディオニューソスの歌舞を思い起こさせる仕方でも描かれることにも結びつく。

64 平田は、アンティゴネーの変容を詳細に分析し「アンティゴネの自覚的な悲しみの歌によって、テーバイのポリスは、怪物スフィンクスや戦神アレスの『調子はずれの歌』(785, 807)の果てにからうじてまっとうな歌を持つことができたとも言える」(137)と考察する。また、cf. 138-9.

イオカステーは、テーバイの大地が獣やスパルトイを生み出したように、オイディプスを産み、その息子たちを産み、メノイケウスにとっても母親であった。オイディプスの息子たちは、スパルトイのように相打ちに倒れる。大地の変容を願ったコロスの救済への祈りは、ポリスの救済を目指したメノイケウスの自己犠牲にその応答が見いだせる。他方、このコロスの希求は、イオカステーとその娘アンティゴネーが、エテオクレースとポリュネイケウスの相打ちを阻止しようと行動することによっても部分的に受け止められているのではないだろうか<sup>65</sup>。翻って、デーメーテルと娘神バルセフォネーという二人の女神のイメージは、この人間の母娘の行為を劇の言説が肯定していることの表れとも解しうるように思われる<sup>66</sup>。

65 メノイケウスと、イオカステーとアンティゴネーの母娘の行為は、それぞれ、ポリスの運命と王家の運命を左右しようとするものだったと説明することも可能である。本劇において、王家の運命とポリスの運命が次第に分化していることは既に指摘されている (Said 513-4 cf. Rawson 114 et passim)。ポリスを救う方途としてメノイケウスの自己犠牲の必要性が告げられることと、兄弟の一騎打ちの帰趨が両軍の戦いを決するものではなかったことは、そのことを強く印象づける。アイスキュロス劇において、兄弟の相打ちがポリスの救済に直結したものと受け取られうることに対照的である。王家が破滅してもなおポリスが存続していくことは、悲劇というジャンルにおいて決して珍しいものではないが、本劇において、王家の運命がポリスの運命とあたかも無関係であるかのように提示されることは、本稿の冒頭で触れたように、ポリス創設の伝承とオイディプスの家の物語が結び合わされていることにより容易になっていると言える。本稿はポリス創設の伝承に両義性が見いだされることを論じてきたが、その否定的な側面は、オイディプスの思まわしい血筋と絡み合って王家を破滅に追い込み、肯定的な側面は、ポリスの存続へと繋げられているのである。

66 本稿は、東京都立大学哲学会第 34 回大会研究発表大会 (2010.7.10) における口頭発表に基づいている。耳を傾けて下さった方々と貴重なご意見やご質問を下さった方々に感謝したい。本稿が現在の形を取るに至る長い過程には、それ以外の機会にも様々な方からご助力を得た。特に小林薫、平田松吾、松永雄二の諸氏に深い感謝をお伝えしたい。

## 引用文献

- Amiech, C. 2004, *Les Phéniciennes d'Euripide. Commentaire et traduction*, Paris.
- Arthur, Marylin B. 1977, "The Curse of Civilization: The Choral Odes of the *Phoenissae*," *HSPH* 81, 163-85.
- Burkert, Walter 1985, *Greek Religion* (trans. by J. Raffan), Harvard.
- Cole, Susan G. 2000, "Demeter in the Ancient Greek city and its Countryside," in Buxton, R. (ed.) *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 133-154 (substantially the same in Alcock, Susan E. and Osborne, Robin (eds.) *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994).
- Craik, Elizabeth M. 1988, *Euripides: Phoenician Women*, Warminster.
- Detienne, M. 1994, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology* (trans. by J. Lloyd), Princeton,
- Diggle, J. (ed.) 1994, *Euripides Fabulae* Tomus III, Oxford.
- duBois, Page 1988, *Sowing the body: psychoanalysis and ancient representations of women*, Chicago.
- Foley, Helene P. 1985, *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca and London.
- Foley, Helene P. (ed.) 1994, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton.
- Goff, Barbara E. 1988, "The Shields of the Phoenissae," *GRBS* 29, 135-52.
- Hartigan, K. 2000, "Why 'Phoenician' Women?," *Eranos* 98, 25-31.
- Lamari, Anna A. 2007, "Aeschylus' «Seven against Thebes» vs. Euripides' «Phoenissae»: male vs. female power," *WS* 120: 5-24.
- Luschnig, C. A. E. 1995, "Phoenissae: On Ares' Crowns," in *The Gorgon's Severed Head: Studies of Alcestis, Electra & Phoenissae*, Leiden, 160-240.
- Mastronarde, Donald J. 1994, *Euripides: Phoenissae*, Cambridge.
- Mastronarde, Donald J. 1978, "Are Euripides *Phoinissai* 1104-1140 Interpolated?," *Phoenix* 32, 105-28.
- Medda, E. 2006, *Euripide, le Fenicie*, BUR, Milan.
- Morin, Bernadette 2001, "La séquence des boucliers dans *les Phéniciennes* d'Euripide (vers 1104-1140): un bestiaire mythique au service de l'unité athénienne?," *REG* 114, 37-83.
- Mueller-Goldingen, Christian 1985, *Untersuchungen zu den Phöenissen des Euripides*, Stuttgart.
- Nancy, C. 1986, "La Voix du Choeur," *ASNP* 16, 461-479.
- Papadopoulou, T. 2001, "The prophetic figure in Euripides' *Phoenissae* and *Bacchae*," *Hermes* 129, 21-31.
- Podlecki, Anthony J. 1962, "Some Themes in Euripides' *Phoenissae*," *TAPhA* 93, 355-373.

- Rawson, Elizabeth 1970, "Family and Fatherland in Euripides' *Phonissae*," *GRBS* 11, 109-127.
- Richardson, N. J. (ed.) 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 12-30.
- Saïd, S. 1985, "Euripide ou l'attente déçue : l'exemple des *Phéniciennes*," *ASNP* 15, 501-527.
- Swift, L. A. 2009, "Sexual and Familial Distortion in Euripides' *Phonissae*," *TAPhA* 139, 54ff.
- Vernant, J.-P. 1996, *Mythe et Pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Nouv. éd. Paris (La Découverte; 13).
- Vian, Francis 1963, *Les Origines de Thèbes: Cadmos et Les Spartes*, Paris.
- Willink, C. W. 2002, "The invocations of Epaphus in Aeschylus *Supplices* 40-57 and Euripides *Phœnissæ* 676-689," *Mnemosyne: A journal of classical studies*, 55.6, 711-719.
- Zeitlin, Froma I. 1982, "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter," *Arethusa* 15, 129-157.
- Zeitlin, Froma I. 1993, "Staging Dionysus between Thebes and Athens," in Carpenter, Thomas and Faraone, Christopher (eds.) *The Masks of Dionysus*, Ithaca and London, 147-82.
- 安西眞 1990, 「『ポイニッサイ』訳、解説」『ギリシア悲劇全集 8』(岩波書店) 所収, 105-245, 379-94.
- 平田松吾 2002, 『エウリピデス悲劇の民衆像——アテナイ市民団の自他認識——』(岩波書店, 岩波アカデミック叢書), 113-51.