

# フィロロギカ——古典文献学のために

## X

### 目次

『オデュッセイア』第22巻の求婚者殺戮場面再考 . . . . .	1
——特にアンティノオスの死(8-21)とエウリュマコスの死(69-88) をめぐって——	
佐野好則	
ルクレティウスの序歌について . . . . .	14
大芝芳弘	
<b>特別寄稿</b>	
Cicero as Translator and Cicero in Translation . . . . .	37
John GLUCKER	
<b>Shorter Notes</b>	
ゴルテュン方言における語末の -vs と動詞のアクセントについて . . . . .	54
松浦高志	
Sophocles, <i>Antigone</i> 465-468 における文献学的問題について . . . . .	58
平野智晴	
プラトン『ポリテイア』V.473c-e 再検討 . . . . .	64
納富信留	
Propertius, 2.25.1 における unica について . . . . .	68
平野智晴	
Statius, <i>Thebais</i> 12.536 oblique の意味と解釈 . . . . .	74
山田哲子	

2015

古典文献学研究会  
(フィロロギカ編集委員会)

(編集責任)

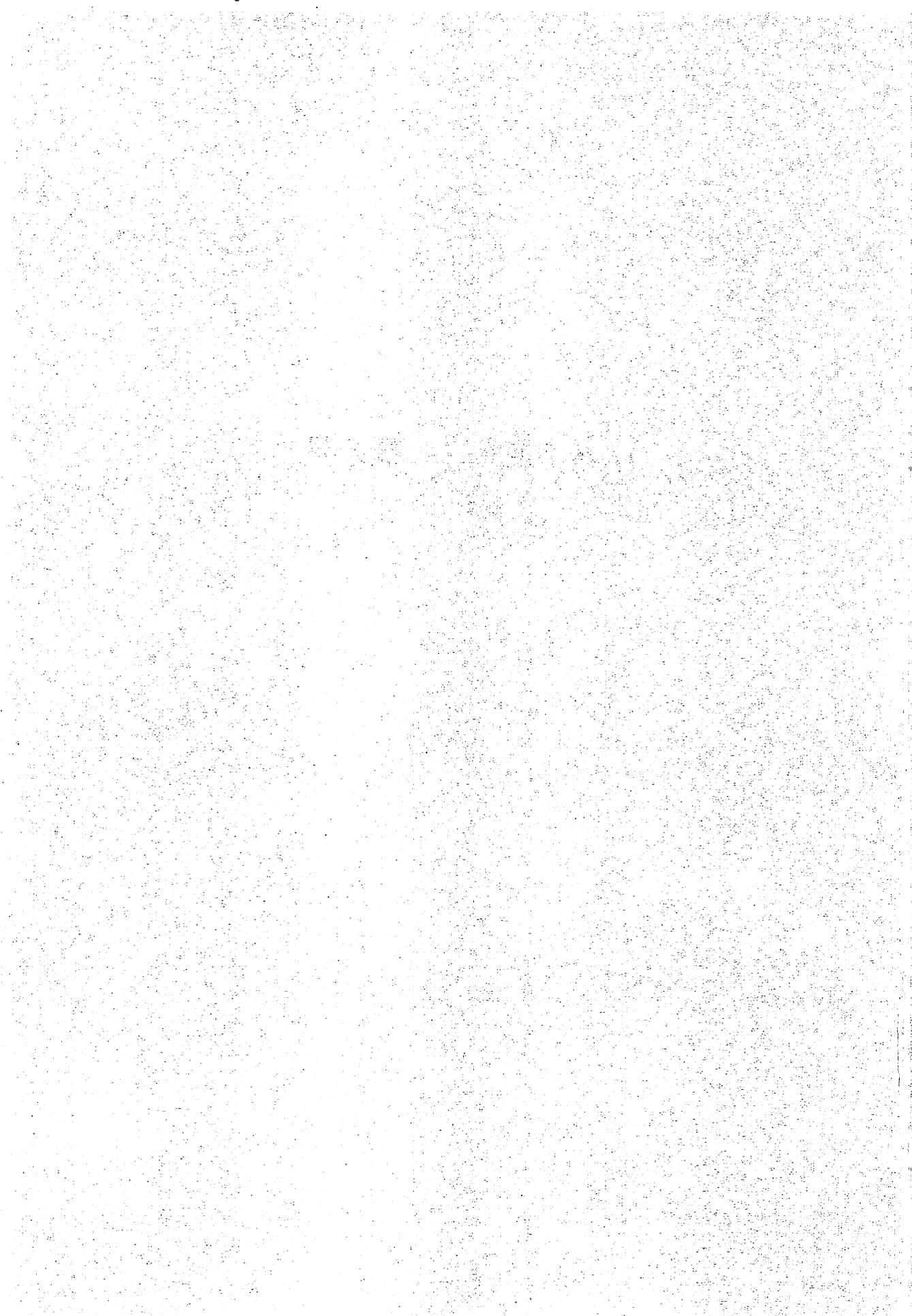
『フィロロギカ』編集委員会

**事務局長** 葛西康德

**名誉編集委員** 久保正彰、Elizabeth CRAIK、安西眞

**編集委員** 大芝芳弘、高橋宏幸、佐野好則、  
納富信留、日向太郎、Martin CIESKO

フィロロギカ 第X号



# 『オデュッセイア』第22巻の求婚者殺戮場面再考

——特にアンティノオスの死(8-21)と  
エウリュマコスの死(69-88)をめぐって——

佐野好則

## I はじめに

『オデュッセイア』第22巻の求婚者殺害場面には『イーリアス』の戦闘場面と共通の表現が数多く用いられていることが指摘されている\*1。それは、オデュッセウスが弓矢を用いて剣しか持たない求婚者たちを殺すのみではなく、途中でオデュッセウスの矢が尽き、オデュッセウスの側にも求婚者たちの側にも槍、兜、楯がもたらされることにより、弓矢、剣、槍による様々な戦いの要素もこの場面に取り入れられたことによる。オデュッセウスが弓矢で求婚者たちを殺戮する段階(1-118行)が終わり、矢が尽きて兜と楯を身につけて槍で戦う段階(119行以下)の初めにはオデュッセウスの武装場面(*Od.* 22.119-125)が置かれている。この武装場面は『イーリアス』第15巻において弓で戦っていたテウクロスが、彼の弓の弦が切れ、槍で戦うために武具を身につける武装場面(*Il.* 15.478-483)との顕著な類似を示している\*2。Usenerはこのことから、テウクロスの武装の描写を手本としてオデュッセウスの武装の描写が作られたと推測する\*3。これが正しければ、館の広間(*μέγαρον*)で行われた求婚者殺戮に『イーリアス』の戦闘場面と共通する本格的な戦

\*1 Jong (2001), 524 参照。Schröter (1950) は求婚者殺戮場面と『イーリアス』の戦闘場面との共通性に注目し、オデュッセウスによる求婚者殺戮が、『イーリアス』における英雄たちの武勇譚(アリスティア)にあたるものとして作られていると論じている。求婚者殺戮の最中に、アテーネーはオデュッセウスに対する叱責の言葉の中で、トロイア戦争における彼の武勇を思い起こさせるが(*Od.* 22.226-230)、ここには求婚者殺戮とトロイア平原での戦闘を結びつける観点が表れている。

\*2 Russo, Fernández-Galiano, Heubeck (1992), ad *Od.* 22.122-5 参照。テウクロスとオデュッセウスの武装の描写は、より長い武装の描写(e.g. *Il.* 3.328-338 (パリス); *Il.* 11.16-46 (アガメムノン); *Il.* 16.130-9 (パトロクロス))の縮小版と考えられる。

\*3 Usener (1990), 100-3。『イーリアス』第15巻のテウクロスの武装の描写と『オデュッセイア』第22巻のオデュッセウスの武装の描写の注目すべき類似点は以下の通りである。(1) 楯に関する行(*Il.* 15.479; *Od.* 22.122)の第2脚以後が同一であり、行末の *τετραθέλυμνον* という語はホメロス叙事詩の中で他に用例がない。(2) 兜に関する2行(*Il.* 15.480-1; *Od.* 22.123-4)が同一である。(3) この武装を境として使用する武具が弓矢から槍に移行する。

闘の色合いを与え「英雄化 (Heroisierung)\*4」するため、オデュッセウスの武具の弓矢から槍への移行を導入する際に、『イーリアス』第 15 巻のテウクロスの武具の弓矢から槍への移行がヒントとなったという推測も成り立つであろう。このように、『オデュッセイア』第 22 巻における戦闘場面を『イーリアス』におけるそれと比較する場合に、共通する表現や定形句とともに、『イーリアス』の特定の箇所が手本となっている可能性も考慮に入れるべきである。

本論考においては、求婚者殺戮場面の中から、最初に殺されるアンティノオスと 2 番目に殺されるエウリュマコスの死の描写を取り上げて、『イーリアス』の戦闘場面との類似点および相違点の両面から検討する。この 2 人は求婚者たちのリーダー格の人物であり、彼らの死の描写は他の求婚者たちの場合よりも長いため、『イーリアス』の戦闘場面との類似点を他よりも多く含んでいる。彼らの死の場面について、『イーリアス』の戦闘場面との比較を通じて、従来の研究では十分に理解されていなかった特徴をあきらかにすることを本論考の目的としたい。

## 2 アンティノオスの死

ἦ καὶ ἐπ' Ἀντινώω ἰθύνετο πικρὸν οἶστόν.  
 ἦ τοι ὁ καλὸν ἄλειςον ἀναιρήσεσθαι ἔμελλε,  
 χρύσειον ἄμφωτον, καὶ δὴ μετὰ χερσὶν ἐνύμα, 10  
 ὄφρα πίοι οἴνοιο· φόνος δέ οἱ οὐκ ἐνὶ θυμῷ  
 μέμβλετο· τίς κ' οἴοιτο μετ' ἀνδράσι δαιτυμόνεσσι  
 μοῦνον ἐνὶ πλεόνεσσι, καὶ εἰ μάλα καρτερός εἶη,  
 οἱ τεύξειν θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν·  
 τὸν δ' Ὀδυσσεὺς κατὰ λαιμὸν ἐπισχόμενος βάλεν ἰῶ, 15  
 ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἤλυθ' ἀκωκῆ.  
 ἐκλίνθη δ' ἐτέρωσε, δέπας δέ οἱ ἔκπεσε χειρὸς  
 βλημένου, αὐτίκα δ' αὐλὸς ἀνὰ ρίνας παχὺς ἦλθεν  
 αἵματος ἀνδρομέοιο· θοῶς δ' ἀπὸ εἶο τράπεζαν  
 ὥσε ποδὶ πλήξας, ἀπὸ δ' εἶδατα χεῦεν ἔραζε· 20  
 σίτός τε κρέα τ' ὄπτα φορύνετο. ... (Od. 22.8–21)

彼 (オデュッセウス) は言った。そしてアンティノオスに鋭い矢を向けた。彼 (アンティノオス) は美しい盃を持ち上げようとしていた、金の、両耳のついたものを。そして両手の間で揺らしていた、ワインを飲むために。だが殺害は彼の心の中に思いうかばなかった。誰が考えるであろう、食事する者たちの間で、1 人で大勢の中で、とても強い者だとしても、自分に悪しき

\*4 Usener (1995), 102.

死と黒き命運とを引き起こすとは。だが彼（アンティノオス）をオデュッセウスは喉を狙って矢で射た。すると柔らかな頸を通って向こう側に切っ先が出た。彼は片側に傾き、盃は彼の手から落ちた、彼が射られると。そしてすぐ、人血の太い流れが鼻まで上ってあふれ出た。彼はすぐにテーブルを脚で蹴って自分から遠くへ押した。そして食べ物を地面に散らし、パンと焼いた肉は汚れた。

アンティノオスの死の描写の中で、『イーリアス』の戦闘場面に複数回の用例がある表現としては、オデュッセウスが矢の狙いを定める際に用いられる *πικρὸν οἴστον* (8)\*5、そして矢がアンティノオスの喉に命中したことを表す *βάλεν ἰῶ* (15)\*6 と、喉を射られたアンティノオスの様子を描写する 16行全体\*7 と、盃が手から落ちたことを述べる *ἔκπεσε χειρός* (17)\*8 がある。それら以外にも、矢を受けたアンティノオスの身体の傾きを表す *ἐκλίθη δ' ἐτέρωσε* (17) も『イーリアス』に 1 回用例がある\*9。『イーリアス』の戦闘場面と共通する表現は特に 15-17 行に集中している\*10。

16行と同一の詩行は『イーリアス』に 2 回に用いられている。エウポルボスの死 (*Il.* 17.49) とヘクトールの死 (*Il.* 22.327) である\*11。特にヘクトールは『イーリアス』の主

\*5 『イーリアス』に 3 回 (*Il.* 4.118; 5.110; 8.323 (すべて行末))、『オデュッセイア』には他に用例なし。主格の *πικρὸς οἴστος* は『イーリアス』に 7 回 (*Il.* 4.134; 4.217; 5.99; 5.278; 13.587; 13.592; 23.867 (すべて行末))、『オデュッセイア』には用例なし。

\*6 『イーリアス』に 4 回 (*Il.* 8.81; 8.303; 13.586; 16.511 (すべて行末))、『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*7 『イーリアス』に 2 回 (*Il.* 17.49; 22.327)、『オデュッセイア』には他に用例なし。行末の *ἦλυθ' ἀκωκή* はこれら以外に『イーリアス』に 3 回 (*Il.* 5.16; 5.67; 16.478 (すべて行末)) 用いられる定形句であり、『オデュッセイア』には 22.16 以外に用例はない。*ἀκωκή* という語 (すべての変化形を含む) は『イーリアス』に 13 回 (5.16; 5.67; 10.373; 11.253; 13.251; 16.323; 16.478; 17.49; 17.295; 20.260; 21.60; 22.327; 23.821)、『オデュッセイア』には 2 回 (19.453; 22.16) 用いられている。それらのうちほとんどは槍の穂先に用いられており、矢の鏃に用いられているのは僅かに *Od.* 22.16 と *Il.* 13.251 のみである。Russo, Fernández-Galliano, Heubeck (1992), ad *Od.* 22.16 参照。

\*8 『イーリアス』に 5 回 (*Il.* 3.363; 4.493; 8.329; 15.421; 15.465)、『オデュッセイア』には他に 2 回 (*Od.* 14.31; 14.34)。

\*9 *Il.* 13.543。『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*10 *θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν* (14) と同じ表現が『イーリアス』に 1 回 (*Il.* 21.66) あり、『オデュッセイア』には他に用例がない。しかし、この表現と類似の (*τε κακὸν* を除いた) *θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν* は『オデュッセイア』に 4 回 (*Od.* 2.283; 3.242; 15.275; 24.127) 用例があるため (『イーリアス』には用例なし)、特に『イーリアス』の戦闘場面との共通性を作り出しているとはみなしえない。

\*11 Russo, Fernández-Galliano, Heubeck (1992), ad *Od.* 22.16 は、『オデュッセイア』第22巻16行を、『イーリアス』の同一の2つの詩行を直接模倣して作られたものとみなす。エウポルボスは主要な英雄ではないが、『イーリアス』第16巻でパトロクロスに負傷させた (*Il.* 16.812-3) 点で、続いてパトロクロスに致命傷を与えたヘクトール (*Il.* 16.818-822) と結びつく。

人公アキレウスにとって、敵のトロイア勢中最も武勇優れた人物である。アンティノオスは求婚者たちの中の第 1 リーダーであり、オデュッセウスの敵である求婚者たちのうちで最も力の強い人物である点で、『イーリアス』におけるヘクトールと対応すると言えるであろう。

アキレウスから受けたヘクトールの致命傷の描写は以下の通りである。

φαίνεται δ' ἤ κληῖδες ἀπ' ὤμων αὐχέν' ἔχουσι,  
 λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὠκιστος ὄλεθρος·  
 τῇ ῥ' ἐπὶ οἱ μεμαῶτ' ἔλασ' ἔγχει δῖος Ἀχιλλεύς,  
ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἤλυθ' ἀκωκῆ  
 οὐδ' ἄρ' ἀπ' ἀσφάραγον μελίη τάμε χαλκοβάρεια,  
 ὄφρα τί μιν προτιείποι ἀμειβόμενος ἐπέεσσιν. (Il. 22.324-9)

すると鎖骨が頸、喉を肩から分けているところが露わになった。そこは命の最も速やかな死のもととなる。自分に向かつてはやる彼のまさにそこを神々しきアキレウスは槍で突いた。すると柔らかな頸を通して切っ先が反対側に出た。だが青銅をつけた槍は喉笛を切り裂かなかったため、彼（アキレウス）に言葉で答えて何かしら言うことができた。

下線をつけた 327 行に先行する 324-5 行に「鎖骨が頸 (αὐχὴν)、喉 (λαυκανίη) を肩から分けているところ」という急所の説明があり、また続く 328-9 行には槍が喉笛 (ἀσφάραγος) を切り裂かなかったためにヘクトールは死の間際に話すことができたという説明があることから、この行が置かれている文脈では喉／頸が注目されている。

『オデュッセイア』第 22 巻 16 行の同一の詩行の文脈にも喉／頸への注目が見出される。直前の 15 行でオデュッセウスが喉 (λαιμός) を狙って射たと述べられており。また 9-10 行でアンティノオスは盃を持ち上げようとしており、さらに 10-11 行では、ブドウ酒を飲もうと手で盃を揺らしていたと述べられる\*12。このようにアンティノオスは頸を射られた時、まさにブドウ酒を飲もうとしていたことが強調されるのである。アンティノオスがブドウ酒を飲もうとする瞬間に（ブドウ酒がそこを流れ下るはずの）喉を射られて死ぬことは、宴の最中での死であることを印象づける\*13。

アンティノオスの死の場面における、『イーリアス』の戦闘場面と顕著に相違する要素としては、しばしば宴での飲食に関わる事物への言及がなされることがあげられる。これ

\*12 *Od.* 22.10 の小辞 δῆについて Ameis-Hentze (1900), ad loc. は “schon” (「既に、今やまさに」) の意味であると説明している。

\*13 エウスタティオス (1920.23-4, ad *Od.* 22.83) はアンティノオスが喉を矢で射られたことは、「食い飲みしたことのゆえに (διὰ τὸ φάγον καὶ λαίμαργον)」相応しいと述べている。現代では Dimock (1989), 295 および Lateiner (1995), 237 もこれに似た解釈を提示している。

らは自分の死が迫っていることを知らずに\*14 アンティノオスが盃を手に持ち上げている段階 (καλὸν ἄλεισον ... χρύσειον ἄμφωτον (9-10), δαιτυμόνεσσι (12)) と、矢を受けて盃を落とし\*15、テーブルを蹴り倒す段階 (δέπας (17), τράπεζαν (19), εἶδατα (20), σίτος τε κρέα τ' ὀπτά (21)) に分けられる。

矢を受けてからのアンティノオスについては、身体が傾き盃を落とし (17-18)、鼻から大量に出血し (18-19)、テーブルを蹴り倒した (19-20) とされる。Friedrich は『イーリアス』における主要な英雄の死の描写にはグロテスクな描写や大袈裟な動作は避けられ、マイナーな戦士たちの死の描写にそれらがみいだされる傾向があることを指摘している\*16。鼻からの大量の出血やテーブルを足で蹴り倒したという描写は、アンティノオスを主要な英雄よりもマイナーな戦士として位置づけるものとみなすべきであろう。

### 3 エウリュマコスの死

τοῖσιν δ' Εὐρύμαχος μετεφώνεε δεύτερον αὖτις·  
 “ὦ φίλοι, οὐ γὰρ σχήσει ἀνὴρ ὄδε χεῖρας ἀάπτους, 70  
 ἀλλ' ἐπεὶ ἔλλαβε τόξον εὐξοον ἠδὲ φαρέτρην,  
 οὐδοῦ ἄπο ξεστοῦ τοξάσσειται, εἰς ὃ κε πάντας  
 ἄμμε κατακτείνῃ· ἀλλὰ μνησώμεθα χάριμης.  
 φάσγανὰ τε σπάσσασθε καὶ ἀντίσχεσθε τραπέζας  
 ἰῶν ὠκυμόρων· ἐπὶ δ' αὐτῷ πάντες ἔχωμεν 75  
 ἀθρόοι, εἰ κέ μιν οὐδοῦ ἀπώσομεν ἠδὲ θυράων,  
 ἔλθωμεν δ' ἀνὰ ἄστνυ, βοῆ δ' ὠκιστα γένοιτο·  
 τῷ κε τάχ' οὗτος ἀνὴρ νῦν ὕστατα τοξάσσαιτο.”  
 ὡς ἄρα φωνήσας εἰρύσσατο φάσγανον ὄξυ,  
 χάλκεον, ἀμφοτέρωθεν ἀκαχμένον, ἄλτο δ' ἐπ' αὐτῷ 80  
 σμερδαρέα ἰάχων· ὁ δ' ἀμαρτῆϊ δίος Ὀδυσσεὺς  
 ἰὸν ἀποπροΐει, βάλε δὲ στήθος παρὰ μαζόν,  
 ἐν δὲ οἱ ἦπατι πῆξε θοὸν βέλος· ἐκ δ' ἄρα χεῖρὸς  
 φάσγανον ἦκε χαμᾶζε, περιρρηδῆς δὲ τραπέζῃ  
 κάππεσεν ἰδνωθείς, ἀπὸ δ' εἶδατα χεῦεν ἔραζε 85  
 καὶ δέπας ἀμφικύπελλον· ὁ δὲ χθόνα τύπτε μετώπῳ  
 θυμῷ ἀνιάζων, ποσὶ δὲ θρόνον ἀμφοτέροισι  
 λακτίζων ἐτίνασσε· κατ' ὀφθαλμῶν δ' ἔχυντ' ἀχλύς. (Od. 22.69-88)

\*14 ヘクトールについても自らの死が迫っていることに気がついていないとのゼウスの言葉がある (Il. 17.200-8)。アンティノオスの死とヘクトールの死の結びつきとの関連において注目すべきであろう。

\*15 ἔκπεσε χεῖρός (Od. 22.17) と同一の表現が『イーリアス』の戦闘場面で用いられる時の主語は剣 (ξίφος: 3.363)、死体 (νεκρός: 4.493)、弓 (τόξον: 8.329; 15.465)、松明 (δαλός: 15.421) である。『オデュッセイア』では錫杖 (σκήπτρον: 14.31)、皮革 (σκῦτος: 14.34) である。

\*16 Friedrich (1956), 31 (Eng. tr. (2003), 24).

そして彼らの間でエウリュマコスが2度目にまた話しかけた。「友らよ、この男はうち勝ち難い腕を止めることはあらず、よく磨かれた弓と矢筒を取ると、磨かれた敷居より射るだろう、われらすべてを殺すまで。さあ戦いを思い起こそう。剣を抜け、テーブルを掲げ持て、速き死をもたらす矢に対して。そして彼に対してわれらすべてが向かおう、集まって。もし彼を敷居と戸口から押しおろし、町中に行き、すぐに助けを呼び求めれば、そうすればすぐにもこの男が矢を射るのもはや最後となろう。」こう言うと、鋭い剣を抜いた、青銅製の、諸刃の剣を。そして彼（オデュッセウス）に跳びかかった、恐ろしく叫びつつ。他方同時に神のごときオデュッセウスは矢を放ち、胸に、乳のそばに射当てた。そして速き矢は肝臓に突き刺さった。すると彼（エウリュマコス）は手から剣を地面へ落とし、弓なりにテーブルに身を屈して倒れた。そして食物を地面に散らした、また両耳のついた盃を。そして彼（エウリュマコス）は地面を額で打っていた、心に苦しみつつ。また両足で椅子を蹴りつつ揺らしていた。そして霧が目に注がれた。

この描写中には、『イーリアス』の戦闘場面と共通の表現が数多く見出される。求婚者たちに呼びかけるエウリュマコスの言葉（70-8）の中では、オデュッセウスの手を表す *χείρας ἀάπτους* (70)\*17 および彼の弓と矢筒にそれぞれ用いられる *τόξον ἐύξοον* (71)\*18 と *ἠδὲ φαρέτρην* (71)\*19 は『イーリアス』の戦闘場面に複数回用いられている。またエウリュマコスが求婚者たちに戦いを呼びかける際の表現 *μνησώμεθα χάριμης* (73) も『イーリアス』の戦闘場面において2度用いられている\*20。さらに *εἰς ὃ κε πάντας* (72)\*21 と *ἰὼν ὠκυμόρων* (75)\*22 については類似表現が『イーリアス』の戦闘場面での英雄の発言の中に

\*17 『イーリアス』に7回 (*Il.* 7.309; 11.169; 12.166; 13.49; 13.318; 17.638; 20.503)、『オデュッセイア』には他に2回 (*Od.* 11.502; 22.248) 用いられている (すべて行末)。

\*18 『イーリアス』に2回 (*Il.* 4.105; 13.594)、『オデュッセイア』では他に6回 (*Od.* 19.586; 21.92; 21.281; 21.286; 21.326; 21.336) 用いられている (すべて3脚目初めから4脚目終わりまで)。『オデュッセイア』の用例は第21巻の弓競技の描写に集中している。

\*19 『イーリアス』には2回 (*Il.* 10.260; 15.443)、『オデュッセイア』には他に3回 (*Od.* 21.59; 21.233; 22.2) 用いられている。『オデュッセイア』の用例は21巻と22巻に集中している。

\*20 *Il.* 15.477; 19.148。『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*21 類似表現 *εἰς ὃ κε πάντες* が『イーリアス』に1回 (*Il.* 21.133 (アキレウスの発言)) 用いられている。『オデュッセイア』にはない。

\*22 類似表現 *ἰὼι ὠκύμοροι* (主格) が『イーリアス』に1回 (*Il.* 15.440-1 (大アイアースがテウクロスに言う言葉)) 用いられている。形容詞 *ὠκύμορος* は『イーリアス』においてはこの箇所以外すべてアキレウスについて「若くして死ぬ」の意味で用いられている (*Il.* 1.417; 1.505; 18.95; 18.458)。『オデュッセイア』では22.75以外ではすべて求婚者たちについてやはり「若くして死ぬ」の意味で用いられている (*Od.* 1.266; 4.346; 17.137 (これら3行は行全体が同一))。

1 回ずつある。

エウリュマコスがオデュッセウスに立ち向かって殺される描写 (79-88) において、まずエウリュマコスが発言を終えて剣を抜くことを述べる 79 行全体が『イーリアス』の戦闘場面に 1 回用いられており\*23、この行の終わりの *φάσγανον ὀξύ* の部分については『イーリアス』の戦闘場面で他に 2 回用いられている\*24。そしてオデュッセウスに対して立ち向かうエウリュマコスの叫び声を表す *σμερδαλέα ἰάχων* (81)\*25 は『イーリアス』の戦闘場面に用いられる定形句である。

オデュッセウスがエウリュマコスを射たことを述べる *βάλε δὲ στῆθος παρὰ μαζόν* (82)\*26、エウリュマコスが剣を落としたことを述べる *ἐκ δ' ἄρα χειρός* (83)\*27 および *ἦκε χαμάζε* (84)\*28 には同一の表現や類似の表現が『イーリアス』の戦闘場面に複数回見出される。彼の死を示す *κατ' ὀφθαλμῶν δ' ἔχυντ' ἀχλὺς* (88)\*29 については類似表現が『イーリアス』の戦闘場面に複数回用いられている。また *θυμῶ ἀνιάζων* (87) は『イーリアス』の戦闘場面に 1 回用いられている\*30。

これらのうち、まずエウリュマコスが求婚者たちに呼びかける *μνησώμεθα χάρις* (73) に注目したい。この表現は『イーリアス』において 2 回用いられている。『イーリアス』第 15 巻では、テウクロスの弓の弦が切れた際に大アイアースが彼に向かい、槍で戦うよう促す科白の最後にこの表現が用いられている (*Il.* 15.477)。1 語前から含めて *ἀλλὰ μνησώμεθα χάρις* という、masculine caesura の後全体が *Od.* 22.73 と同一である\*31。もう 1 つの用例は『イーリアス』第 19 巻でアガ멤ノンから和解の贈り物の申し出を受けた時に、アカイア勢が戦闘を早く開始することを求めるアキレウスの科白の中にある (*Il.* 19.148)。エウリュマコスが述べるこの表現は、彼の発言を『イーリアス』の主要な英雄が述べる戦闘への奨励 (*parainesis*) と結びつけると言うことができる。

\*23 *Il.* 22.306. 『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*24 *Il.* 1.190; 22.311. 『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*25 『イーリアス』に 7 回 (*Il.* 5.302; 8.321; 16.785; 19.41; 20.285; 20.382; 20.443) 用いられており、『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*26 類似表現 *βάλε στῆθος παρὰ μαζόν* が『イーリアス』に 2 回 (*Il.* 8.121; 8.313) 用いられている。『オデュッセイア』にはない。

\*27 『イーリアス』に 2 回 (*Il.* 11.239; 13.529) 用いられている。『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*28 『イーリアス』に 3 回 (*Il.* 8.134; 12.205; 17.299)、『オデュッセイア』には他に 1 回 (*Od.* 16.191) 用いられている。

\*29 『イーリアス』に類似表現 *κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυντ' ἀχλὺς* が 2 回 (*Il.* 5.696; 16.344)、*κατ' ὀφθαλμῶν χέεν ἀχλὺν* が 1 回 (*Il.* 20.321) 用いられている。『オデュッセイア』にはない。

\*30 *Il.* 21.270. 『オデュッセイア』には他に用例なし。

\*31 前述のようにテウクロスが武器を弓矢から槍に変えた際の武装場面は『オデュッセイア』第 22 巻におけるオデュッセウスの武装場面の手本とみなしうる (注 3 参照)。

エウリュマコスが求婚者たちへの言葉を終えてオデュッセウスに立ち向かう時の描写 *ὡς ἄρα φωνήσας εἰρύσσατο φάσγανον ὄξύ* (79) は、ヘクトールが『イーリアス』第 22 巻でアキレウスに立ち向かう時の描写 (*Il.* 22.306) と同一の行となっている。ヘクトールはアキレウスとの対決の中で、まずはアキレウスから逃れようとトロイアの周囲を 3 周走る (*Il.* 22.131-207)。女神アテーネーが、ヘクトールの兄弟デーイポボスの姿をとって現れると、ヘクトールはだまされて兄弟が助力に来てくれたと思いアキレウスに立ち向かう (*Il.* 22.226-259)。ヘクトールは槍を投げるが、アキレウスの楯を貫くことができずはね返されると、別の槍を求めてデーイポボスと呼んだがその姿はなかった (*Il.* 22.289-295)。ヘクトールは女神アテーネーによってだまされたことを悟ったと述べる (*Il.* 22.296-305)。その直後にヘクトールが剣を抜いてアキレウスに立ち向かう描写に、『オデュッセイア』第 22 巻でエウリュマコスがオデュッセウスに立ち向かった時と同じ行が用いられているのである (*Il.* 22.306 = *Od.* 22.79)。

『イーリアス』第 22 巻でのヘクトールは、槍を持つアキレウスに対して、仕方なく剣で立ち向かう。ヘクトールが使った武器が剣であることは 306 行の行末の *φάσγανον ὄξύ* と同一の表現が 311 行にも繰り返されていることにより強調されている\*32。『オデュッセイア』第 22 巻におけるエウリュマコスも、より有利な武器 (弓矢) を持つ、より強い英雄 (オデュッセウス) に対して、仕方なく剣で立ち向かう点でヘクトールと似た状況に置かれている\*33。

剣を持って跳びかかるエウリュマコスに対してオデュッセウスは矢を放つ。その矢はエウリュマコスの胸に当たり、肝臓 (*ἥπαρ*) に突き刺さったとされる (*Od.* 22.82-3)\*34。

エウスタティオス (1920.22, ad *Od.* 22.83) は、肝臓を射られたことはエウリュマコスの情欲による (*διὰ τὸ τοῦ Εὐρυμάχου κατ' ἔρωτα ἐπιθυμητικόν*) という解釈を示している。肝臓を欲望や情欲の座とみなす明確な証言は後世にしかないが、この考え方は『オデュッセイア』第 11 巻の冥府場面でレートーに乱暴をはたらこうとしたために禿鷹に肝臓をつつかれているティテュオス (*Od.* 11.576-581) の描写の背景にあるのかもしれない\*35。あ

\*32 『イーリアス』では *φάσγανον ὄξύ* という表現が用いられているのは第 22 巻のこれら 2 箇所以外には 1 回のみ (*Il.* 1.190)。『オデュッセイア』では 22.79 以外に 3 回 (*Od.* 10.145; 11.95; 22.90) 用いられている。

\*33 Schröter (1950), 23 参照。

\*34 *ἐν δὲ οἱ ἥπατι πῆξε* (*Od.* 22.83) は『イーリアス』の戦闘場面には用いられないが、*ἐν δὲ μετώπῳ πῆξε* という表現が 2 回 (*Il.* 4.460; 6.10) 用いられている。*μετώπῳ* と *οἱ ἥπατι* を入れ替えてエウリュマコスの肝臓に矢が刺さる表現が作られたのかもしれない。

\*35 Laser (1983), 46-7 参照。肝臓を欲望の座とする考えは [ロクリスのティーマイオス] (プラトーン『ティーマイオス』に基づく偽書) 100a およびブルータルコス *De Virt. Mor.* 45of にある (ともに後 1 世紀)。肝臓を愛欲 (*ἔρως*) の座とする考えはテオクリトス 11.16; 13.71 や *Anacreontea* 33.27-8 にある。Hunter (1999), ad Theoc. 11.16 (Hunter はこの箇所を *Od.* 22.83 の模倣とする。) および ad 13.71 参照。

るいは、ヘーシオドス『神統記』においてプロメーテウスがゼウスからの罰としてやはり肝臓を鷹によってつつかれていること (*Theog.* 523-5) や、『イーリアス』第24巻でヘカベーがヘクトールを殺され死体を引きずり回されたことへの復讐としてアキレウスの肝臓を食らいたいと述べること (*Il.* 24.212-4) をも考慮に入れると、肝臓を傷つけられることには罰や復讐との連想が働いているのかもしれない。そうであれば、エウリュマコスが肝臓を射られたことは、オデュッセウスによって加えられる罰ないし復讐との連想を喚起するものとみなしうるであろう。

肝臓に矢を受けたエウリュマコスは持っていた剣を床に落とし、テーブルの上に倒れ、そこに載っていた食物や盃を床に散らす (83-6)。ここには宴に関わる事物への言及が重ねられている (*τραπέζῃ* (84), *εἶδατα* (85), *δέπας ἀμφικύπελλον* (86))。また85行目後半の *ἀπὸ δ' εἶδατα χεῖεν ἔραζε* はアンティノオスの死の描写中の20行後半と一致する。アンティノオスとエウリュマコスはともに求婚者たちのリーダー格であり、オデュッセウスによって射殺され、飲食物を地面に散らす、20行と85行の表現の一致により両者の共通性が強調される\*36。

エウリュマコスがテーブルの上に倒れる際の描写には *περιρρηδής* (84) という形容詞と *ιδνωθείς* (85) という分詞が用いられている。*περιρρηδής*\*37 は身を弓なりにしてテーブルにおおいかぶさっていることを、*ιδνωθείς*\*38 の方は身を屈した状態にあることを指す。エウリュマコスがうつ伏せにテーブルの上に倒れ、一方に足が、他方に上半身が垂れ下がり、身体が折れて弓なりにになっている姿の描写と思われる。このテーブルは低い(膝くらいの高さの?) それ程大きくないテーブルと考えるとよい\*39。テーブルの上にあった食物や盃を押しつけて、エウリュマコスの身体がそれらと入れ替わったことになる。

テーブルの上に倒れたエウリュマコスは、心に苦しみつつ額で地面を打ち、足で椅子を

\*36 Lateiner (1995), 237: "Cup, bread, and meat are likewise spilt, spoiled, and scattered by his [Antinoos'] clone, Eurymakhos." Jong (2001), 524-5 は、2つの類似の出来事がペアをなす 'symmetrical structure' が『オデュッセイア』第22巻の求婚者殺戮場面全体に行きわたっていることを指摘する。アンティノオスの死とエウリュマコスの死は、この 'symmetrical structure' の最初に現れる要素である。

\*37 ホメロス叙事詩における *περιρρηδής* の用例は他にはない。この語の後半の *-ρηδής* の部分は *ῥαδινός* ('しなやかな(筈)') (*Il.* 23.583) や *ῥοδανός* ('なびく(葦の茂み)') (*Il.* 18.576) と同語源とみなされる。W. Beck, s.v. 'περιρρηδής', *Lexikon des frühgriechischen Epos* および Russo, Fernández-Galliano, Heubeck (1992), ad *Od.* 22.84 参照。

\*38 *ιδνόμαι* の意味は "to bend oneself forwards or backwards, double oneself" (I. J. F. de Jong, s.v. 'ιδν(όμαι)', *Lexikon des frühgriechischen Epos*). *Od.* 22.85 には *ιδνωθείς* の異読として *δινηθείς* (< *δινώω* '回す') と *διωθείς* (< *διώω* '（ろくろで）回転させる' (古代の用例なし)) がある。*δινηθείς* が主要写本の読みであるが、意味上これらの動詞はこの文脈には合わず、*ιδνωθείς* が本来の読みとみなされる。Van der Valk (1949), 48 参照。

\*39 Ameis-Hentze (1964), ad *Od.* 22.86 参照。

蹴って揺らした。

ὁ δὲ χθόνα τύπτει μετώπῳ  
θυμῷ ἀνιάζων, ποσὶ δὲ θρόνον ἀμφοτέροισι  
λακτίζων ἐτίνασσε· (86–8)

『イーリアス』においてこのように戦士が倒れて額で地面を打つことは 1 度もない。従ってこの描写は『イーリアス』の戦闘場面との相違点となるが、先行研究においてはこの点の重要性が十分に認識されていないと思われる。『イーリアス』においては戦士は戦場において兜を頭につけているので、倒れる時に直接額が地面を打つことはない\*40。エウリュマコスが額で地面を打ったという描写には、彼が兜を被っていなかったことが反映されている\*41。

エウリュマコスが地面を額で打った動作、さらには足で椅子を蹴った動作には、心に苦しみつつ (θυμῷ ἀνιάζων) という分詞句が添えられていることから\*42、これらの動作が死に際の身悶えによるものであることが示されていると思われる。テーブルの上に身を屈して倒れ、頭で地面を打ち、足で椅子を蹴って揺らす姿は\*43、Friedrich が『イーリアス』の戦士の死の描写の文体として ‘Phantasmata’ と名づけた、現実から離れたスペクタクルの範疇に近づくものである\*44。

このように矢傷の苦しみに身悶えしつつ死にゆくエウリュマコスの身体が、テーブルの

\*40 この点は Jona Rosenberg 氏より指摘を受けた。

\*41 『オデュッセイア』第 22 巻では、さらに 2 回、94 行 (アンピノモス) と 296 行 (レーオクリトス) において、求婚者が倒れて額で地面を打ったことが同一の表現 (χθόνα δ’ ἤλασε παντὶ μετώπῳ) を用いて述べられている。

\*42 θυμῷ ἀνιάζων は『イーリアス』に 1 回用いられている (Il. 21.270 (河神クサントスの追撃から逃れようとするアキレウス))。『オデュッセイア』には他に用例はない。

\*43 Russo, Fernández-Galliano and Heubeck (1992), ad *Od.* 22.84–8: “There he lies bent double, head on the ground (the table must be low) and feet kicking the still-standing chair in his death-agony, a pathetic and spectacular sight.”

\*44 Friedrich (1956), 11–29 (Eng. tr. (2003), 7–22) 参照。エウリュマコスの身体が地面に横たわっているのではなく低いテーブルの両側に上半身と下半身がそれぞれ垂れ下がっていること、θυμῷ ἀνιάζων (87) という分詞句が添えられていること、定動詞 τύπτει (86) と ἐτίνασσε (88) が未完了過去時制であり、分詞 λακτίζων が現在時制であることを考え合わせると、彼が額で地面を打ち、足で蹴って椅子を揺らしたのは一度だけではなく繰り返し行われた動作と考えるべきであろう。Harrison (1991), ad *Aeneid* 10.348–9 は『アエネーイス』第 10 巻においてドリュオプスが死ぬ際に額で地面を打った死の描写 (at ille / fronte ferit terram (*Aen.* 10.348–9)) が『オデュッセイア』第 22 巻におけるエウリュマコスの死の描写 (ὁ δὲ χθόνα τύπτει μετώπῳ (*Od.* 22.86)) の模倣であることを指摘し、これら両箇所において ‘graphic alliteration to mark the head hitting the ground’ が見出されるとする。94 行 (アンピノモス) と 296 行 (レーオクリトス) において額で地面を打つ動作が描写されるが (注 41 参照)、それらの場合の定動詞 ἤλασε は (1 回の動作を表す) アオリスト時制であり、エウリュマコスの場合のような断末魔の苦しみによる動作というニュアンスはない。さらに注 46 参照。

上の飲食物を押しつけて、それに代わる位置に置かれていることに注意を向けるべきである。オデュッセウスの財産である家畜を大量に屠らせたことが求婚者たちの *ἀτασθαλίας* に含まれることは、第 22 巻のエウリュマコスに先立つオデュッセウスとエウリュマコスの言葉において明確に示されている。オデュッセウスは求婚者たちの罪科を列挙する際 (35-41) に、家の財産を浪費したこと (*κατεκείρετε οἶκον*) を第一にあげている。そしてエウリュマコスは弁明の言葉 (45-59) の中で、求婚者たちが広間と野で行った限りの非道な行い (*ἀτάσθαλα*) についてオデュッセウスが述べたことは正当 (*αἴσιμα* (46)) であると認め、責任を既に殺されたアンティノオスに負わせて命乞いをし、飲み食いした分を弁償すると述べる。

... ἀτὰρ ἄμμες ὄπισθεν ἀρессάμενοι κατὰ δῆμον,  
ὄσσα τοι ἐκπέπεται καὶ ἐδήδοται ἐν μεγάροισι,  
 τιμὴν ἀμφὶς ἄγοντες ἑικοσάβοιον ἕκαστος,  
 χαλκὸν τε χρυσόν τ' ἀποδώσομεν, εἰς ὃ κε σὸν κῆρ  
 ἰανθῆ... (55-59)

だが、われわれは後で国中で償いをして、広間で飲まれ食べられた限りのものについて、それぞれが別々に牛 20 頭分の値の、青銅と黄金を持って来て差し上げましょう、あなたの心がなだめられるまで。

オデュッセウスはこの弁償の申し出を拒絶し、エウリュマコスに対して、求婚者たちがすべての悪事を償うまで殺戮から手を引くことはない (63-4) と述べる。以上のやり取りの後で、テーブルの上の飲食物と入れ替わった位置で、胸から肝臓に達する矢を受けて悶絶しつつ死んでゆくエウリュマコスの死の描写は、この死が求婚者たちの *ἀτασθαλίας* に対する罰と密接に結びつくことを鮮明に表すものとなっているといえることができるであろう\*45。

\*45 Dimock (1989), 298: "Eurymachos's death, like Antinoos's, has its appropriateness to his crime: he falls curled about his table, spilling the meat and drink as Antinoos did, and as he lies on his face on the ground, his spasmodically kicking heels shake his chair." 本論考はこの解釈に、死にゆくエウリュマコスの身体が、求婚者たちの *ἀτασθαλίας* の具体的な現れである宴での飲食物に、位置的に入れ代わることにより、エウリュマコスの死と求婚者たちの *ἀτασθαλίας* に対する罰との結びつきを強く意識させるものとして描かれていることを付け加える。死の描写にこれまでの生き方が反映されているという点との関連において、『イーリアス』のマイナーな戦士たちの死の描写にしばしば生きていた時の短いエピソード ('obituary') がはさまれることを思い起こしてもよいかもしれない。Griffin (1980), 103-143 参照。

## 4 まとめ

本論考で検討したアンティノオスとエウリュマコスの死の場面には、『イーリアス』の戦闘場面と共通の表現がちりばめられており、特にアンティノオスの負傷、エウリュマコスによる戦いへの奨励の言葉、エウリュマコスがオデュッセウスに立ち向かう姿と射られて剣を落とす姿などが、『イーリアス』の戦闘場面における戦士たちのイメージと結びつく。

さらにアンティノオスの喉の負傷の描写の行 (*Od.* 22.16) とエウリュマコスが発言を終え剣を抜く描写の行 (*Od.* 22.79) が、それぞれヘクトールが『イーリアス』第 22 巻でアキレウスと対決する際に受ける喉の負傷の描写の行 (*Il.* 22.327) とヘクトールがアテーネーにだまされたことを悟った発言の後で剣を抜く描写の行 (*Il.* 22.306) と同一の詩行であることは注目すべきであると思われる。『オデュッセイア』の全体構成の中で主人公オデュッセウスと求婚者たちとの対決は、『イーリアス』の全体構成の中での主人公アキレウスとヘクトールの対決と対応するが、求婚者たちの中でもアンティノオスとエウリュマコスの 2 人が最も主要なリーダー格である。アンティノオスとエウリュマコスの死にいたる姿が『イーリアス』の様々な英雄たちのイメージと重ねられていることとともに、特に『イーリアス』で主人公と対決したヘクトールの死と重ね合わせられていることも考慮すべきである。

他方、アンティノオスとエウリュマコスの死の描写には、『イーリアス』の英雄たちの姿と結びつけて「英雄化」する方向性と並んで、テーブルや食物や盃など宴に相応しいものへの言及を豊富に盛り込むことにより、『イーリアス』の戦闘場面のイメージから引き離す方向性があることにも注目しなければならない。さらにアンティノオスが鼻から大量に出血し足でテーブルを蹴り倒す様子や、エウリュマコスがテーブルの上に倒れかかり、額で地面を打ち足で椅子を蹴り続ける様子は、『イーリアス』の主要な英雄たちの威厳ある死のイメージからは大きく外れている\*46。

求婚者たちの死は、『イーリアス』の戦闘場面と共通の表現により「英雄化」されるにしても、実質としてはオデュッセウスの館の財産を浪費しつつ広間で宴会をしていた場で殺

\*46 アンティノオスは矢を受けて倒れる際にテーブルを脚で蹴って自分から遠くへ押すが (*Od.* 22.19–20)、ここに用いられた定動詞「押した (*ώσε*)」も分詞「蹴って (*πλήξας*)」もアオリストであることから、この動作は 1 回のものとみなすべきである。エウリュマコスの死の描写では、アンティノオスの場合には明示的でなかった死の直前の身悶えの動作が明示的に示され強調されている。倒れる際にテーブルを蹴り倒して食物を床に散らすアンティノオスの動作と、テーブルの上に倒れ食物を押しつけ額で地面を打ち椅子を脚で蹴って揺らし続けるエウリュマコスの動作の間には顕著な類似点があるが (注 36 参照)、同時に後者がより印象的に示されており *auxesis* の効果がみいだされることにも注意すべきである。

戮されるのである。アンティノオスとエウリュマコスの死の描写においては、テーブルや食物や盃等が頻繁に言及され、求婚者たちがオデュッセウスの館で行ってきた ἀτασθαλῖαι が映し出されている。彼らの死が『イーリアス』の戦闘場面と共通の表現によって「英雄化」されているために、自らの ἀτασθαλῖαι に対する罰として死ぬという実質は、顕著な落差として印象的に提示されているとみなすことができるであろう\*47。

(国際基督教大学)

## 参照文献

- Ameis, K. F. – Hentze, C., *Homers Odyssee*, zweiter Band, zweiter Heft, zehnte Auflage, Leipzig, 1964.
- Dimock, G. E., *The Unity of the Odyssey*, Amherst, 1989.
- Friedrich, W. H., *Verwundung und Tod in der Ilias*, Göttingen, 1956. (English translation by G. Wright and P. Jones, preface by P. Jones, appendix by K. B. Saunders, *Wounding and Death in the Iliad*, London, 2003.)
- Hunter, R., *Theocritus: A Selection*, Cambridge, 1999.
- Griffin, J., *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980.
- Jong, I. de, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, 2001.
- Laser, S., *Archaeologia Homerica: Medizin und Körperpflege*, Göttingen, 1983.
- Lateiner, D., *Sardonic Smile: Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor, 1995.
- Richardson, N., *The Iliad: A Commentary*, vol. 6, Cambridge, 1993.
- Russo, J., Fernández-Galliano, M., Heubeck, A., *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 3, Oxford, 1992.
- Harrison, S. J., *Vergil: Aeneid 10*, Oxford, 1991.
- Schröter, R., *Die Aristie als Grundform homerischer Dichtung und der Freiermord in der Odyssee*, Marburg 1950.
- Usener, K., *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias*, Tübingen, 1990.
- Van der Valk, M. H. A. L. H., *Textual Criticism of the Odyssey*, Leiden, 1949.

\*47 2名の査読者より多くの有益な指摘をいただいたことに感謝する。

# ルクレーティウスの序歌について

大芝芳弘

ルクレーティウスの哲学詩 *De Rerum Natura* 『事物の自然本性について』(以下 *DRN*) は、ウェヌス讃歌 (I.1-49) に始まる。しかし、この讃歌に関しては、神々は人間世界とは隔絶した領域で至福の生を送っており自然界の原理は神々の働きとは無関係だとするエピクローロス哲学の自然観とは不整合ではないか、という疑問があり、それをめぐってこれまでも様々な見解が提示されて来た。現にその最後の一節 (44-9) にはまさにそうしたエピクローロスの神観念が明言されており、そのためこの一節自体も削除が提案されるなどの問題を孕んでいる。ルクレーティウスがその作品の冒頭にこの矛盾とも見える讃歌を置いているのはなぜなのか、詩人にとってウェヌスとはいったいどのような存在なのか。ここで語られるその様々な側面をどう理解すべきなのか。もちろん、44-9 の一節をどう扱うべきか、などもそれらとの関連で問題となる。

確かに、狭義の序歌であるウェヌス讃歌 (I-49) の範囲だけで考えれば、伝統的な神話の女神とエピクローロス哲学の自然観とがどう矛盾せずに整合的に理解できるか、の問題に関心が集中するのも無理もない。しかし、この讃歌とウェヌスの意味を考える上でも、実際に自然哲学的な論述が始まるまでの範囲を含めた全体を広義の序歌 (I-145) として考慮すべきであろう\*1。讃歌に続くこの部分 (50-145) もまた、テキストの問題や内容的な整合性などへの疑問からかつては一部の削除や転置が提案されたこともあった部分である。だが、伝承通りに読んだ場合でも、後に見るように全体としてそこには主題に関わる作者の基本的な立場が示されている。従って、この部分と併せて読むことによって、ルクレーティウスがこの作品においてどのような姿勢で詩作に向かって行ったのか、彼がこの哲学詩を創作する上で意図していたことが、どうしてウェヌス讃歌という形の序歌に結実したのか、あるいは、ウェヌスとはルクレーティウスにとってどういう存在として捉えられ描き出されているのか、といった問題にも何らかの方向性が見出せるのではないかと考えられる。本稿ではこのように、I-145 が作品全体の導入部であり広義の序歌として機能しているという理解に立ち、この序歌全体の構造と趣旨を把握することによってウェヌスとウェヌス讃歌の意味についても一定の理解を得ることを目指したい。

\*1 Bailey 583 ff. など、この範囲を序歌と見なす研究者は少なくない。146-8 (= 2.59-61, 3.91-3) も序歌に含める見方もできるが (cf. e.g. Barwick 155, Clay 1969, 43, Duban 168)、本稿では実際の自然学的論述への移行の部分として扱う。この一節が最初の 3 巻のそれぞれの序歌からの移行として重要な意味をもつことについては、Cox 5-6。

以下ではまず (I) ウェヌス讃歌自体をやや詳細に検討し、続いて (II) それに続く部分 (50-145) の構成と内容を吟味することによって、最後に (III) ウェヌスとウェヌス讃歌の意味について考えることとする。

## I.

最初にまず、ウェヌス讃歌をめぐる従来の見解について、簡単にまとめておこう。代表的なものとしては、次のような見方を挙げることができる\*2:

- (1) 詩の靈感を神に求める詩的伝統に従っている。
- (2) ローマ民族の母なる女神を呼ぶことでローマ的設定を与えている。
- (3) メンミウス一族の守護神への呼びかけを通じてメンミウスを称えている。
- (4) 自然の生命力の寓意である Venus Physica を称えている。
- (5) ウェヌスはエピクーロスの快樂の寓意的または象徴的表現。
- (6) Empedocles の序歌の Aphrodite に対応する女神に讃辞を捧げている。
- (7) ストア的なゼウスに対し、快による自然界の平和的統治者の寓意的表現。

このうち、いくつかの有力な解釈について見ておくと、例えば (1) の見方では、ウェヌス讃歌は伝統的な叙事詩の序歌における神への呼びかけと祈願、とりわけムーサの女神へのそれに対応すると見なされる\*3。(5) は Bignone と Bailey の見解で\*4、それによれば讃歌全体はエピクーロスの理念としての快樂 voluptas のうち、性欲や生殖に関わる動的快樂の部分 (1-23) と心の平安をもたらす静的快樂を語る部分 (29-43) の両面を寓意的に語ったものと見る。(6) は Sedley の説だが、Empedocles, *Περὶ Φύσεως* の失われた序歌の Aphrodite 讃歌に対応させて、自然哲学を叙事詩の韻律で語る哲学詩の序歌としている、と見る。さらに、(7) の Asmis の見解によれば、ウェヌスは逆説的ではあるがむしろ自然界の神々からの自由を体現する。自然界の統治者は実は原子の動きを司る自然法則そのもので、ウェヌスはその自然 natura と同一視される。直後の 54-7 のシラバス (作品内容提示) では、自然は結局、原子 primordia に他ならず、神々もその法則の下にあることを示唆している、とする。

\*2 以下のまとめは Bailey 588-91, Elder 88-96, Asmis 88, Gale 208-23 などに基づき、簡潔を旨として細部の見解の相違は割愛する。

\*3 例えば、*Hymn. Hom.* 5.1-5, 10 の Aphrodite や Sappho fr. 1, Eur. *Hipp.* 447-50, 1272-81, Theoc. 22.19 f. その他との類似が指摘されている、cf. Kenney 1977, 13, Gale 209-10.

\*4 Bignone 1945, Bailey 1749-50.

これらの見解にはそれぞれに一定の妥当性がある。ウェヌス讃歌の少なくとも一面を捉えており、また必ずしも排他的とも言えない。他方で、どれか一つの見解が讃歌の趣旨を十全に説明しているとも考えにくい。エピクロー斯的自然観を語ろうとする *DRN* の序である以上、ウェヌスが何らかの意味で自然の力やエピクロー斯的観念の寓意や象徴としての側面をもつ存在であることは容易に理解できる。本稿ではしかし、敢えて大まかに言えばこうした「哲学」的な理解から、むしろ上記の (1) (2) に代表されるような「文学」的な要素に重心を移し、文学論的・詩論的な観点を重視して考えてみたいと思う。というのも、まず冒頭の一行 (1.1) :

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas

アエネーアース一族の産みの母よ、人間と神々の喜びよ

からして、すでに極めて伝統的な詩の領域に関わる表現だからである。むしろ、(5) の解釈に端的に示されるように、*voluptas* がエピクロース哲学の最高善を指し示すことは明らかで、従ってウェヌスがそうした哲学的な存在として提示されていることにも疑いはない。しかし、その前にまずもって *Aeneadum genetrix* という呼びかけがなされ、トロイアの英雄 *Aeneas* の母であり、彼を祖とするローマの民の産みの母なる女神という神話・伝説の世界の人格神の面が前面に出ていることの意味を軽視すべきではない。しかも、ウェヌスを *genetrix* と呼ぶ表現自体も *Ennius, Ann. 58 Sk (52 V)* に見られ、エピクロース哲学の理想を体現する存在である以前に伝統的文学・詩作の世界すなわち神話伝説の中の存在であることがむしろ堂々と宣言されていると言える。まさに、エピクロース哲学の理論からは否定されるべき側面がむしろ冒頭から強調されているのである。さらに、*hominum divomque voluptas* という表現も、*hominum divomque* の部分はホメーロスの *ἀνδρῶν τε θεῶν τε* に基づき、エンニウス以来のローマ詩で特に最高神ユピテルを指す表現 *divom pater atque hominum rex* (*Enn. Ann. 203 [175]*, cf. *Verg. Aen. 1.65, 2.648, 10.2, 10.743, etc.*), *divomque hominumque pater, rex* (*Enn. Ann. 591 [580]*), *patrem divomque hominumque* (*ibid. 592 [581]*), *summus imperator divom atque hominum Iuppiter* (*Plaut. Amph. 1121, cf. Rud. 9*) などの表現を受け継ぐものであって、ルクレーティウスは明らかにこうした伝統的な叙事詩の語法に倣いつつ、それとエピクロース的な理念 *voluptas* とを合成させる形でウェヌスを呼ぶのである。さらに注目すべきことには、これとよく似た表現を詩人はのちに *6.94-5 callida musa / Calliope, requies hominum divomque voluptas* と、詩の女神ムーサイたちの中でも最高位に位置づけられる叙事詩の女神 *Calliope* に対して用いている。とすると、この冒頭の一行目は、確かにエピクロース哲学的な *voluptas* の体現者としてのウェヌスが提示されているが、それと同時にあるいはそれ以上に、伝統的なローマの詩や神話の世界の

住人である人格神としてのウェヌスがその表現の点でも強く意識されており、しかもローマ人の先祖たる母神というだけでなく、詩作の靈感を与えるムーサの役割をも強く期待されているような呼びかけがなされている、ということになる\*5。

これに続く 20 行目までの記述\*6 は、ウェヌスが自然界のあらゆる生命を産み育てる力を持つ神であることが、これも伝統的な叙事詩の語法と *te ... te ... te ... tuum, tibi, tibi* などの繰り返しによる讃歌に特徴的な表現で語られてゆく\*7。それはまさに、讃歌の一つの重要な要素である *aretalugia*、即ち神の権能と力の大きさを語りこれを称えるという典型的な叙述である。自然界を空と海と大地で表し、それぞれに鳥と獣などを配するのも伝統的記述と言えよう。こうして、ここでは自然界の全ての生物がウェヌスの *lepos* (15) に捕われて自ずと彼女のあとを慕って付き随い、彼女が彼らの心に打ち込む *amor* (19) に促されて各々の種の繁殖を行うことが語られる。だが、まさにそうした自然界とその生命力を司り統治する女神としての大いなる権能が、この序歌では次の 21-8 に至って詩人自身のこの作品、「事物の自然本性」を主題にした作品に対する女神の助力を祈願する根拠として扱われることになる。讃歌の伝統的要素である *aretalugia* は、それ自体が神の力を称えるために語られていると同時に、そうした力を持つ女神だからこそ、詩人がこの女神に詩作に対する助力を求めることの根拠としても語られていた、と言える。その助力を求める詩人の言葉遣いもまた、注目に値する (1.21-8)：

*quae quoniam rerum naturam sola gubernas  
nec sine te quicquam dias in luminis oras  
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,  
te sociam studeo scribendis versibus esse,  
quos ego de rerum natura pangere conor* 25  
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni  
omnibus ornatum voluisti excellere rebus.  
quo magis aeternum da dictis, diva, leporem.

あなただけが、事物の自然を統御したまい、  
あなたなしには何ものも輝く光の世界に  
生まれ出ず、喜びも愛しさも何ひとつ生じないのだから、  
あなたを、この詩作の味方にしたいと私は逸る、  
それは私が事物の自然について、女神よ、あなたが常に 25

\*5 Calliope との関連と Musa としての Venus に関しては、Gale 136-7, 163-4, 213. Calliope をめぐる *requies hominum* と *divomque voluptas* との対比については、Clay (1976) 2007, 37-46.

\*6 この部分の詳しい分析については、cf. Elder 106-11.

\*7 讃歌の体裁については、Lienhard 349-50, Kenney 1977, 13, Ackermann 182, 184, Brown 1984, 44.

あらゆる事績に飾られ傑出することをお望みの  
 我らがメンミウスのために打ち立てようと努める詩なのだから。  
 それだけにいっそう、女神よ、その詩句に永遠の魅力を与えたまえ。

ここではまず、祈願の理由となる 21 *quoniam* の節の中に 3 つの事柄が語られる（それぞれ主動詞 *gubernas, exoritur, fit* を核とする上記下線部：(1) 事物の自然を統御し、(2) 女神なしにはこの世に生まれ出る何ものもなく、(3) 悦びも愛しさも生じない）が、これはいずれも 1-20 で語られた女神の権能を簡単にまとめたものと言えよう。特に (1) 「事物の自然をただ一人統御し」という言葉は、*aretalogia* で語られたウェヌスの力の全体を総合的に表現するものと言ってよかろう。その言葉は明らかに、詩人自身の詩作の主題である「事物の自然について」という言葉 (25) と呼応している。詩人は自分の作品の主題が「事物の自然について」であるからこそ、その「事物の自然を統御する」女神に助力を請うのである。それに対して、(2) 「女神なしにはこの世に何も生じない」という第 2 の理由は、詩人が自らの詩作のための助力者として女神を得ようとすることに対応するように思われる。その助力要請の言葉遣いは、例えばホメーロスの序歌のように、詩の女神に靈感を求めあるいは女神自身に歌ったり語ったりするよう求めるのとは違い、詩人自身が自らの詩作 *scribendis versibus* という目的（目的の与格！）のための *socia* 「味方・助力者」となってもらうことを熱望する、と言うものであり、いわば創作のイニシアティブは詩人自身が握っている。けれども、「女神なしにはこの世の光の内に生じ来たる何ものもない」と言う以上、単に自然界の生物だけでなく、詩人が作ろうとする詩作品もまた、そのようないわば生成の根源である女神の助力なしには生じ得ないということもそこには暗示されよう。とすれば、詩人自身の意志に基づく詩作といえども、究極的にはやはり女神の生成力に依存せざるを得ないことが含意されていると考えられる\*8。だが詩人はそこにもう 1 つ、この詩は女神が守り立てようとするメンミウスのために作る作品であることを語って、女神の助力をさらに促すような理由を提示する。そしてそれを受けて、「それだけにいっそうこの詩句に永遠の魅力を与えたまえ」と祈願する一節 (28) では、明らかに上記 *quoniam* 節中の第 3 の理由、(3) 「女神なしにはいかなる悦びも愛しさも生じない」に内容的には対応する形で、しかし、メンミウスのための詩作であることが大きく作用して、直前では詩人が主導権を執る詩作に対して助力者として要請された女神が、今度はむしろ積

\*8 Cf. Kenney 1977, 14, Brown ad 22-3; Duban 168-9 は 1.20 *propagant* と 25 *pangere* の語源的関連を指摘する。また、*socia* = *ἐπίκουρος* という word-play を通じて、詩作の靈感を与える Epicurus (cf. 3.1-30, esp. 11-3) と Venus とが同一視されている可能性もある、cf. Gale 137. Venus と Epicurus の全体的な（また特に第 1 巻の讃歌と第 3 巻序歌の間の）対応関係については、cf. Duban.

極的な働きかけによるより直接的な結果として詩人の作品に *aeternum ... leporem* 「永遠の魅力」を与えるべきことが求められる\*9。改めて振り返れば、ウェヌスの *voluptas* (1) という本質は、これ以前にすでに *lepore* (15) および *blandum ... amorem* (19) というほぼ同義語\*10 にいったん置き換えられたあと、この直前では *laetum ... amabile quicquam* として語られ、さらにここで詩人の作品に付与されるべき *aeternum ... leporem* 「永遠の魅力」として再び言及されるのである。言い換えれば、*voluptas* = *lepos* / *amor* たるウェヌスが原因となって初めて *laetum ... amabile quicquam* が生じるのであるから、その女神の助力を得て作られる詩人の作品に対しても、女神の本質が *aeternum ... leporem* 「永遠の魅力」となって付与されることが期待されている。*Venus* = *voluptas* は、*amor*, *laetum*, *amabile* 「愛、悦び、愛しさ」の原因であると同時にいわばそれらの形で立ち現れるのであり、それと同様に *lepos* もまた *Venus* = *voluptas* ゆえに生じるともその現れとも言えるような性質であって、従ってこれらの言葉は相互に、またとりわけ *voluptas* と *lepos* との間には極めて密接な関連がある。

注目すべきは、*Venus* = *voluptas* と大部分重なるこの *lepos* なる言葉が、ここでは特に詩のもつ優れた特性として語られている点である。ウェヌスはまさに詩にそうした魅力を与える詩の女神として祈願されている\*11。*lepos* という言葉は、文学論的に見ればこの時代、ルクレティウスとほぼ同世代でしかも同じくメンミウスの庇護を受けていたと考えられるカトゥッルスら新詩人派の詩学において尊重された詩的理念を表す言葉であった。そこでは、*lepos* とはヘレニズム的・カッリマコス的な彫琢と洗練を前提にした文学的（さらには社会的・文化的な）美や魅力を表現する言葉であって、カトゥッルスでは *lepos*, *lepidus* (12.8, 16.7, 32.2, 50.7; 1.1, 6.17, 36.10, etc.) は *venus* (*Venus*), *venustus*, *venustus* (3.1, 13.12, 68.10, 86.6, etc.; 13.6, 22.2, 31.12, 35.17, etc.; 86.3)、あるいはまた *sal*, *facetiae* (13.5, 16.7, 86.4; 12.9, 50.8) などとも相通ずる都会的洗練 *urbanitas* の理念を指す言葉である\*12。それはカッリマコスの「小さな詩」の理念を表現する *λεπτός* と語源的にも関連する語として、あたかもその理念の標語のようにも見なされる。とはいえ、ルクレティウスのこ

\*9 しかし同時に、28 *quo magis* の含意、即ちメンミウスのための詩作だからこそ「永遠の魅力」を請う理由は、メンミウス（および後世）に対する教育を促す効果にあるとも考えられる（cf. 1.50-61）。本稿ではこの要素に力点を置いていないが、詩人自身が 1.926-50 = 4.1-25 などで語ることからすればこうした「教訓詩」としての側面も重要な一面であり、今後の検討課題としたい。この点に関しては、cf. De Lacy 19-23, Elder 112-4, Farrington esp. 30-1, Classen 96-7, 100-5, 109, Gale 2001, esp. 19-31, 57-60, Marcović 15-49.

\*10 Cf. Bailey ad 15 *lepore*: 'almost equivalent to *voluptate*', Brown ad 15 *lepore*: 'a quality possessed by *Venus*, as befits her identification with *voluptas* (1), to an irresistible degree'.

\*11 ἡδονή, ἀφροδίτη, ἐπαφρόδιτος, *venus* などの語が詩文について用いられることについては、Classen 103.

\*12 Catullus における詩作理念や *lepos* その他の概念については、中山論文参照。

の讃歌において、この言葉が果たしてカトゥッルスら新詩人派が用いたようなカッリマコスの意味合いをもつと言えるかどうか、必ずしも確実ではない\*13。しかし、序歌のこの一節からだけでも、少なくともルクレティウスもまた何らかヘレニズム的な詩作理念の点で新詩人派と共通する点があったことが窺える。第一に、すでに見たように、詩人自身がまずは自発的に詩作の営みを進める際に女神の助力を求める、という点は、詩作における詩人の役割の点で、ヘレニズム的な詩人の創作姿勢を示すものである。第二に、23 *te sociam studeo ... esse*, 25 *pangere conor* に示されるように、詩人自身の詩作への熱意と努力が詩作の前提とされており\*14、これは labor 「詩作の労苦」を重視するヘレニズム的な姿勢を示唆する。現にルクレティウスは labor の語を詩作について用いた最初のローマ詩人なのである\*15。第三に、*aeternum ... leporem* 「永遠の魅力」が祈願されている点も、詩が末永い命を保つことを願う新詩人派の期待と相通ずるものであり、これもまたカッリマコスの理想の現れと考えられる\*16。lepos の語について言えば、ルクレティウス自身もここ以外でもしばしばこの言葉を用いており (2.502, 3.1006, 4.82, 1133, 5.1259, 1376)、特に 1.934 = 4.9 *musaco ... lepore* では詩の持つ美や魅力についてこの言葉が用いられ、また 3.1036 f. *adde repertoires doctrinarum atque leporum, / adde Heliconiadum comites; ...* でも leporos は学問 *doctrinae* と組み合わせられ、しかもその発見者は次に語られる詩人たちと並び称されている。それは何らか芸術・技芸に関わる概念であることは明らかである\*17。こうした点以外にも、ルクレティウスの他の箇所における語法や表現からすると、彼がかつて考えられていたほど古風で孤立した詩人ではなく、同時代の新詩人派的な文学動向にも無縁ではなくむしろ相当程度にヘレニズム的・カッリマコスの特徴を示していることが指摘されている\*18。従って、ルクレティウスがここで、厳密にどれほど新詩人派的な詩学の理念に合致するかはともかく、少なくとも何らかヘレニズム的・カッリマコスの詩作の魅力を支える詩作の理念として提示し、特にその理念と縁の深いウエヌスを序歌冒頭

\*13 Cf. Brown (1982) 2007, 336 n. 31. ルクレティウスとカトゥッルスの関係については、cf. Bailey 1753-4, Gale 2007, 69-70.

\*14 Cf. *pango / carmina* 1.933-4 = 4.8-9 (上記注 8 参照)。序歌のこの一節と後述の 1.136-7 *Graiorum obscura reperta / difficile illustrare Latinis versibus esse* 以下の記述の対応関係から、*pango* にも緻密な詩を作り上げる難しさと労苦の含みがあると考えられる。cf. Call. *hymn. Ap.* 57-8 *θεμελίαι Φοῖβος ὑφαίνει. / ... θεμελίαι Φοῖβος ἐπηξέ ...*, 61-2; W. Wimmel, *Kallimachos in Rom*, Wiesbaden 1960, 67-8; Bentley, Brink ad Hor. *AP* 416.

\*15 1.141 *quemvis efferre laborem, 2.730 dulci ... labore, 3.419*. Cf. Kenney 1977, 14-5, Brown (1982) 2007, 338.

\*16 Cf. Call. fr. 7.14 *ποῦλὸ μένωσιν ἔρος*, Catull. 1.10, 95.6 *Smyrnam cana diu saecula pervoluent*, Cinna fr. 14 *M saecula permaneat nostri Dictynna Catonis ...*; Gale 151-2.

\*17 Kenney ad loc. は Monro の 'graceful arts' という説明を引く。Cf. Classen 101.

\*18 Cf. Kenney 1970, Brown (1982) 2007.

で呼び立てている、ということは十分に考えられる。つまり、Venus = voluptas は少なくともその一面において、ヘレニズム的な詩作の理念に関わる女神として言及されている可能性が考えられるのである。この点はさらに序歌の末尾 (136-45) の叙述から、より確実なものとして確認できるであろう。

続く讃歌の後半では、今度は平和の女神としてのウェヌスの力を強調する形の祈願が語られる。実はこの序歌では、最初の 1-20 はウェヌスが万物を生み育み導く「自然の統治者」たることが記述されているものの、女神に対する直接の祈願は先ほど見た 28 *aeternum da dictis, diva, leporem* という命令法が最初であった。だがそれに続く後半部では真っ先に 29 *effice ut interea ...* という命令法が、第 2 の祈願内容を導入している (1.29-37) :

*effice ut interea fera moenera militiai*  
*per maria ac terras omnis sopita quiescant;* 30  
*nam tu sola potes tranquilla pace iuvare*  
*mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors*  
*armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se*  
*reicit aeterno devictus vulnere amoris,*  
*atque ita suspiciens tereti cervice reposta* 35  
*pascit amore avidos inhians in te, dea, visus*  
*equae tuo pendet resupini spiritus ore.*

その間に、戦いの荒々しい務めは海と大地全体にわたって  
 深い眠りにつき安らぐようにと仕向けたまえ。 30  
なぜならあなただけが穏やかな平和によって死すべき人間を  
助けることができるのだから。 というのも、戦いの  
 荒々しい務めを統べるマーウォルスも、度々あなたの胸懷に  
 身を投げかけるからだ、永遠の愛の傷に打ち負かされ、  
 そのように見上げては、しなやかな首をもたせかけ、 35  
 呆然と口を開け、女神よ、あなたへの貪欲な眼差しを愛で養う、  
 あなたの口元からは仰向けになった彼の吐息が漏れる。

ここでは、最初の祈願とは逆に、まず *effice ut ... quiescant* でまず祈願内容が明示され、そのあとに 31 *nam tu sola ...*, (32 *quoniam ...*) でその根拠としてウェヌスとその祈願を叶えてくれるだけの力を持つ女神であるという理由が示される (29 *effice* は同時に、最初の祈願の直前、*aretalogia* を締めくくる 20 *efficis* にも呼応している)。第一の祈願とは 29 *interea* で対比されると同時に接続され、ちょうど交差配列 *chiasmus* を成す形で語られている。つまり、21 *quoniam ... sola gubernas* と 31 *nam tu sola potes ...*, (32 *quoniam ... regit*) が構成と表現の上で対応すると見られ、従ってウェヌスの「自然界の支配者」とし

ての力といわば「平和的救済者」としての力は女神の権能として表裏一体のものであることが示唆される\*19。つまり、この第2の祈願(29-30)の直後には、なぜ女神が全世界での戦いを鎮めるよう祈願されるかの理由として、女神が「平和的救済者」であることが語られ(31-2)、さらにその理由付けとして、quoniamで導かれた神話的場面が叙述されることになる(32-40)。つまり祈願の根拠が、31 nam...とそれを受けた32 quoniam...の二段構えで示されている。それによって、女神の「平和的救済者」としての力とMavors(= Mars)の戦争の支配者たる力が対比される。しかし同時に、そのMavorsは、続く関係代名詞quiによってそれとは異なる一面が語り出される前からいち早くウェヌスの胸懷に身を投げ(in gremium qui... tuum se / reicit)、armipotens「戦いの支配者」どころか逆にウェヌスへの愛に呪縛された無力な存在として語られてゆく。こうして、戦いの神を無力化する力を持つ平和の女神として、ウェヌスは世界に平和を実現する存在であることが絵画的な叙述によって描き出されるのである。その記述の中でMavorsについて34 devictus vulnere **amoris**と36 pascit **amore** avidos inhians in te, dea, visusと繰り返されるamorの語は、aretalugiaの最終段階で19-20 omnibus incutiens blandum per pectora **amorem** / efficit ut...と語られ、第一の祈願の中では23 laetum... **amabile** quicquamと語られた言葉に対応し、さらにそうした女神の力を改めて強調する形で、自然界の支配者としてのウェヌスがまさにそのamorの力によって、平和の女神でもあることが明示される形になっている。そしてそれを受けて、この第2の祈願の締めくくりには改めて(1.38-43)

hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto  
circum fusa super, suavis ex ore loquellas  
**funde** petens **placidam Romanis**, incluta, **pacem**. 40  
nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo  
possumus **aequo animo** nec Memmi clara propago  
talibus in rebus communi desse saluti.

この神が、女神よ、あなたの聖なる体にもたれかかるのを  
上からかき抱き、口からは甘い語りかけを注ぎたまえ、  
名高き女神よ、ローマ人のため**安らかな平和**を求めて。 40  
なぜなら、祖国のこの平穏ならぬ時には我らもまた  
**心穏やかに**暮らすことはできず、メンミウスの名だたる子孫も  
かかる有様では公共の安寧になくはならないのだから。

と、3度目の命令法fundeが同じ動詞の分詞形circum fusa...を伴いつつ示されてMarsへ

\*19 祈願の中の29 fera moenera militiaiと理由の節中の32 belli fera moeneraの対応も、21 rerum naturamと25 de rerum naturaの対応に相当すると考えられる。

の働きかけを求め、続く分詞 *petens* によってより明確に「ローマ人に安らかな平和を」もたらすようにとの個別的な祈願が語られるのである (38-40)。そしてそれに続けて、詩人も祖国のこの戦乱の時代には心穏やかに過ごすことができず、メンミウスも国家のために献身せざるを得ない、と結んでいる (41-3)。こうして、冒頭の *Aeneadum genetrix* に始まる「ローマ民族の産みの母」ウェヌスへの呼びかけは、最後に改めてローマ人の平和を女神に求める祈願で締めくくられ、詩人がローマ人の一人として、祖国の平和と安寧に深い関心と憂慮を抱きつつこの作品を書こうとしていることが示唆されるのである\*20。

この第2の祈願、「平和的救済者」としてのウェヌスへの祈願にも、我々は重要な意味を読み取ることができるように思われる。第一に、無論、*amor = lepos = voluptas* の女神というエピクローソス哲学的理念の体现者が同時に世界とローマの平和的救済者ともされていることには、41-2 *nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo / possumus aequo animo* に明示的に語られるような、平和なしには心の平安つまり *ataraxia* というエピクローソスの理想も得られないから、という理由があるだろう\*21。その意味では、まさに冒頭で *hominum divomque voluptas* と規定されたウェヌスのもたらす *pax* とは、もちろん戦乱に対する平和の意味と同時に、人間の内なる心の平安としてのエピクローソス的な *ataraxia = voluptas* そのものでもあって、従って、この序歌はそういう形で見事に冒頭の *voluptas* に始まりそれとほぼ同義の *pax = aequitas animi* (< *aequo animo*) = *ataraxia* で締めくくられるような円環構造 *ring-composition* を形作っている、ということができる。

第二に、興味深いのは、なぜここで *Mavors (= Mars)* という神話的存在が持ち出されるのか、という問題である。言うまでもなく、まずは戦争神マルスの力をその愛の力で骨抜きにする力があるから、平和をもたらす力がある、ということであり、これはもちろん伝統的な神話の神々を換喩的ないし寓意的に表現したものと言えよう。そこには同時におそらく、ローマ建国の祖ロームルスの父としてのマルスの含意も込められていて、*Aeneadum genetrix* たるウェヌスと対を成す存在という意味も込められている可能性がある\*22。しかし、それは明示的でなく、むしろ *Venus-Mars* の関係から想起されるのは、何よりもまず『オデュッセイア』第8巻のデーモドコスの歌で語られる、*Aphrodite-Ares* の情事が *Hephaistos* の策略で暴露され彼らは神々の笑い者にされた、という喜劇的エピソードであろう\*23。取りようによっては、せつかく「自然界の統治者」にして「平和的救済者」

\*20 この一節から推測される時代背景については、Grimal 187-95、それに対する詩人の批判的態度については、Gale 2001, 57-60。

\*21 Cf. Kenney 1977, 15, Brown ad 31, 42.

\*22 Bailey ad 32 (p. 599), Elder 116, Kenney 1977, 16.

\*23 Hom. *Od.* 8.266-369; cf. Kenney 1977, 15, Ackermann 182, 187-8. なお、このエピソードを *Empedocles* が *Philia* と *Neikos* の寓話に置き換えたことへの *allusion* も考慮されている：Munro ad 41-3 (p. 32), Bignone

という名誉を捧げられた女神に対して、彼女の恥ずべき逸話をわざわざ持ち込んで貶めることになりかねない言及である。その官能的とも言える描写もそうした受け止め方を助長する。少なくとも詩人はこの記述を明らかに伝統的な叙事詩的神話物語に準ずるような形で再現して語っている、ということ認めざるを得ない。さらには、ここでの Venus-Mars の間の amor には、34 devictus vulnere amoris に端的に示されるように、詩人自身が第 4 巻末 (1058-1287) で大々的に糾弾するような、まさに心の平安を乱す破滅的な愛あるいは恋の含意が読み取れる\*24。その意味では、上述のようなエピクロー斯的 ataraxia の対極とも言うべき、まさにもっとも「反エピクロース哲学的」な描写なのである。では、この記述を我々はどう理解したらよいのだろうか。

これに対しては、続く一節 44-9 で、エピクロー斯的な神観念が直接に語られる部分との関係を考慮することが重要であろう。というのも、先にも触れたように削除提案もなされているこの一節を伝承通りに読むならば\*25、詩人はここではついにそのエピクロー斯的な神観念を彼の真意として正面切って提示していると考えられる。そうすることで詩人は、Venus-Mars の神話的エピソード (またはそれを含むウエヌス讃歌全体) をそれとして語りつつも、その意図はそうした神話を文字通りに受け入れているからではなく、いわば寓意的に、あるいは象徴的な意味合いを込めて用いていることを告白しているのだ、と理解することができるのではないか。詩人の言葉に改めて注目しよう (I.44-9) :

omnis enim per se **divum natura** necessest  
immortali aevo **summa cum pace** fruatur 45  
**semota ab nostris rebus seiunctaque longe;**  
nam privata dolore omni, privata periclis,  
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.

というのも、**神々の自然本性**はみな自ずから必然的に  
永遠の歳月を**この上ない平安のうちに**享受し 45  
**我々 (人間) の世界とはかけ離れ遠く隔絶しているから。**  
どんな苦しみからも免れ危険からも免れ  
自ら己の富により力を得て、何ら我々を必要とはせず

1945, Bailey 590, 1750, Elder 101, Grimal 191-2, 194, Gale 41-2, 219-20, Sedley esp. 27.

\*24 Cf. Elder 114-5, 118-9, Anderson 16, 19-20, Kleve 87-8.

\*25 例えば Asmis 103 は、44-9 はウエヌス讃歌の趣旨と真っ向から矛盾し、作品への信頼性を確立しようとするときにそれを自らそれを損なうような「哲学的真理」を直ちに付け加えたとは思えない、とする。Brown 1984, 43-4, Gale 215-6 も懐疑的である。しかし、Bignone 1919, Bailey 601-3, Friedländer 1932, 43-4, id. 1939, 370-6, Elder 98-100, 117, Kleve 93, 藤谷 77, Sedley 26-7 らのように伝承通りに読む研究者も少なくない。

立派な功績に捕われることも怒りに駆られることもない。

ここではまず、直前までの Venus-Mars 場面あるいはウェヌス讃歌全体を 44 enim で受けつつ、それをさらに omnis... divum natura に一般化普遍化して説明している、と見ることができる\*26。divum natura という表現自体、部分的にはあるが冒頭第 1 行の hominum divomque voluptas に呼応している。人間をも含めて hominum divomque voluptas と呼ばれたウェヌスから、人間を除外した神々一般の自然本性 omnis... divum natura へと視点が移行している。そして、ウェヌスのみが（自然界 rerum natura を統治しつつ）人間界に与えてくれるものとされた pax = voluptas (ataraxia) は、実はおよそ全ての神が本性として享受しているものだという（それがあらゆる神に妥当する自然本性 omnis... natura だという）、まさにエピクローロスの神観念 (Epic. *Kyriai Doxai* 1) が明示的に語られる。omnis, per se によってその普遍性、本来性が強調され、さらに immortalis aevo, summa cum pace にも無条件で究極的な平和と安寧であることが示される。46-9 は改めて神々が人間界からは隔絶された世界に安住していること、その natura が一切の苦痛も危険もなく完全な自足と不変の安定を保っていることが語られる。言うまでもなく、神々のこうした完全なる安寧の生こそはエピクローロス自身も人間が目指すべき voluptas = ataraxia の理想として語ったものであって (Epic. *Ep. Men.* 135\*27)、人間界と隔絶していることも、その安寧を乱す一切の要素を持たないことの謂いに他ならない。とすれば、ここでこうした神々の理想的な生のあり方が語られるのは、直前までの序歌で歌われた神話的なウェヌスが表現する voluptas と矛盾するものではなく、むしろ伝統的な神話伝説のウェヌスを通じて表現された voluptas = pax なるものの完全な形がただ神々の生のうちにこそあるというエピクローロスの自然観・神観念をそのまま提示する形で語り出したもの、ということになるだろう。とすれば、確かにこの一節は讃歌部分と表現方法としては対照的である反面で、讃歌の神話的表象によって寓意的に語られた内容を、直接に哲学的な記述によって補完しているとも言える。讃歌と内容的に矛盾するというよりも、神話的・詩的な表現から哲学的語法に転換することで、まさに「哲学詩」としての複合的な叙述を完成させている、

\*26 44 enim については、44-9 が直前までの記述あるいは讃歌全体の神話的観念とは正反対であること、2.646-51 (= 1.44-9) ではその直前に (2.644-5, cf. 5.406) 先行する神話的叙述は vera ratio に反するとして否定する言明が置かれているので類例とはならないことが指摘されている (Gale 216, cf. Bignone 1919, 429-30)。しかし、逆接的であるのは神々の本性が人間界から隔絶していることと直前までのウェヌスの働きかけへの祈願との関係であって、神々が享受するような平安 (45 pax = ataraxia) それ自体はまさに直前の祈願で希求されていることであり (31, 40)、讃歌も全体としてウェヌスの voluptas = pax を語っているとすれば、その間に矛盾はなく、従って 44-9 が enim で導入されることには十分な理由があると考えられる。Cf. Friedländer 1932, 43-4, id. 1939, 371-2, Bailey 603.

\*27 Cf. *ibid.* 123-4, Lucr. 3.13-5, 322, 5.7-21, 49-54.

と言えるのではないか\*28。これを Venus–Mars 場面に反転させて考えるならば、一見エピクローロスの理想の対極かとも見えるこの官能的な光景は、実は逆に神々の至福 (I divom ... voluptas!) を寓意的に表現したものと理解できるように思われる\*29。

以上のように見たとき、ウェヌス讃歌 (I–49) はそれとして一貫した内容が盛られていると見ることができる。つまり、自然界の支配者にしてエピクローロスの最高善の体現者である Venus = voluptas = lepos に詩人は自らの「自然について」の詩に lepos を与えるようにと、また世界の平和的救済者としてローマに pax = ataraxia をもたらすようにと祈願する。しかしそうした神話的表象によって示された voluptas = lepos = pax が真の意味では神々の生のうちにこそあるというエピクローロスの真実を最後に語ることで、優れた詩作への志と同時に DRN の自然観を詩的かつ哲学的に、両様の表現手段によって提示しているのである。

## II.

人間界から隔絶した神の本性を前提としながら、そのような神ウエヌスに詩作の lepos とエピクローロス哲学の理想たる pax = ataraxia を祈願するという、一見矛盾とも見える讃歌を捧げていることが、このように神話的表象による詩的・象徴的表現として理解できるとすれば、問題はむしろルクレーティウスがこうした哲学的内容と伝統的神話や詩の形式とをどう結びつけて DRN という作品を作ろうとしたか、にあると言えよう。ウエヌス讃歌はむしろ、哲学と詩を統合しようとする作者の意図を端的に提示する手段だったのかもしれない。そして、讃歌に続く序歌後半部はまさにそうした問いに対する解答へのヒントを含むように思われる。そこで改めて広義の序歌全体 (I–I45) にまで視野を拡大して、まずはその全体構成を概観してみよう\*30:

Lucr. DRN I.1–I45: 導入部 (広義の序歌)

### (a) I–49 ウエヌス讃歌

\*28 実際に、神話的表象が語られた後に、哲学的「真意」が語られる例は他にもあることが、このような理解を補強する。2.600–60 では 600–43 で Cybele 神話が長々と叙述されたあとに 644–60 で vera ratio が語られる。5.396–410 も Phaethon 神話 + vera ratio (406–10) の組み合わせである。なお、Venus への祈願はエピクローロスの神観念と矛盾せず、伝統的な神々への信仰を容認するエピクローロスの姿勢をルクレーティウスが受け継いでいるとする見方については、それぞれ Hadzsits, Kleve 91–4; cf. Bailey 71–2.

\*29 Venus–Mars 場面が Venus = voluptas = pax (= ataraxia) の勝利を寓意的に示していることについては、cf. Elder 103–5, 114–20, 藤谷 74–5, Sedley 26–7.

\*30 この序歌全体の構成と内容に関する考察については、cf. Jacoby, Barwick 147–56, Friedländer 1932, 44–6, Bailey 585–624, Lienhard 349–52, Classen 100–9, 藤谷 70–81.

- (b) 50-61 メンミウスへの訴え：natura の vera ratio に耳を傾けよ
- (c) 62-79 エピク羅斯賛美：宗教（迷信）religio の抑圧に対する勝利者
- (d) 80-101 宗教こそ敵：宗教が不敬と悪をもたらした：Iphigenia の犠牲
- (e) 102-35 死の恐怖：Ennius や Homerus の rerum natura に対する ratio
- (f) 136-45 課題の困難さ：ギリシア人の発見をラテン詩で説く困難と喜び

こうして 145 行までの序歌を見てみると、(a) ウェヌス讃歌に続いて詩人は、(b) メンミウスに呼びかけて natura に関する vera ratio にこそ耳を傾けよ、と訴え\*31、続けて (c) 宗教・迷信 religio の抑圧に対する勝利者エピク羅斯を称え、さらに (d) religio こそが不敬と悪をもたらすものだとして Iphigenia の伝説を語る。続いては (e) 死の恐怖も人間を抑圧するものだとして、Ennius や Homerus の語る魂論や自然観に言及しつつ、彼らの語る伝統的な世界観と対照する形で自然世界（天空と地上そして魂の自然本性）に関する本当の ratio を語ろう、と述べる。そして締めくくりに改めて、(f) ギリシアの難解な発見をラテンの詩で説明することの困難と詩作の労苦を語るのである。

これら一連の叙述から浮かび上がるのは、自然に関する「本当の理論」vera ratio (51) を語ろうとする明確な意図である。それは神々の存在にではなく因習的な religio に対する戦いであり、死（死後）の恐怖からの解放をもたらす ratio を伝える営みである。構造的には大まかに見て、上記の (b)-(c) と (d)-(e) が chiasmatic に配置されるようにして、(b) vera ratio - (c) (ratio による) Epicurus の religio への勝利：(d) religio の悪影響 (Iphigenia) - (e) 死の恐怖 (Ennius-Homerus による rerum natura) と ratio という順序で、(b) vera ratio + (c) Epicurus vs. religio: (d) religio (Iphigenia) + (e) 死の恐怖 (Ennius-Homerus) vs. ratio という交差配列が観察できる。この (b)-(e) の範囲の中では vera ratio を最初の (b) と最後の (e) に位置づけ、中央に克服すべき religio と死の恐怖が置かれて (c)-(d) を繋ぐ。(b) では vera ratio の重要性が、(c) では（その ratio による）Epicurus の religio への勝利が語られるのに対し、(d) では逆に religio の悪影響が Iphigenia を例に大きく語られ、これが (e) の「死の恐怖」へと受け継がれ、それが Ennius-Homerus の神話的来世観や自然観で強調されるが、最後にはもう一度 ratio によるその克服が語られる。従って、全体的には vera ratio (Epicurus) vs. religio (Iphigenia) + 死（死後）の恐怖 (Ennius-Homerus) vs. ratio という形で、克服すべき religio と死の恐怖を前後から Epicurus 的な (vera) ratio が挟み込む形になっ

\*31 テキスト上は 50 quod superest は 49 からの移行とは考えにくく、かつ行の後半に欠落がある。また Memmius への呼びかけもないなどの問題があるが、前後関係から彼への呼びかけなのは明らかである。従って、50 の前に Memmius への呼びかけを含む欠行を想定し 50 には animumque sagecem を補って読む Bailey のテキストが妥当だと考えられる。

ている。実際、*religio* と死の恐怖とが密接に結びついていることは 107-11 の記述からも明確に読み取れる\*32。この対応関係は同時に、(b) 54-61 と (e) 127-35 の 2 度にわたって示されるシラバス (= *propositio*: 論述内容の提示) にも反映されている。即ち、*religio* (神への恐怖) に対処する前者の *ratio* としては第 1 のシラバスに示される第 1, 2 巻での自然法則が、死 (死後) の恐怖に対抗する後者の教えは第 2 のシラバスに示される魂の消滅を説く第 3, 4 巻が相当する\*33。

さて、この一連の叙述の中ではもちろん *vera ratio* の発見者としての Epicurus の *religio* への勝利という点が特筆されているわけだが、今の我々の関心から注目されるのは、克服すべき *religio* と死の恐怖を語るのに、ルクレーティウスが伝統的な神話伝説の一場面である Iphigenia (Iphianassa) の物語を叙述し (84-101: この物語自体にも Ennius による悲劇作品があったことが知られている)、また死後の魂の行方についての Ennius の記述と Homerus の亡霊出現の話を持ち出している点である。中でも Ennius と Homerus への言及に際して、ルクレーティウスの態度は明らかに両義的である。両者を詩人として賞賛する一方で、Ennius の魂論も、Ennius が Homerus に語らせている *rerum natura* も、明らかにエピクローロスの *vera ratio* とは相容れない、打破すべきものとして位置づけられている (1.117-35):

**Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno**  
detulit ex Helicone perenni fronde coronam  
 per gentes Italas hominum quae clara clueret;  
etsi praeterea tamen esse Acherusia templa 120  
**Ennius aeternis** exponit versibus edens,  
 quo neque permaneant animae neque corpora nostra,  
 sed quaedam simulacra modis pallentia miris;  
 unde sibi exortam **semper florentis Homeri**  
 commemorat speciem lacrimas effundere salsas 125  
 coepisse et **rerum naturam** expandere dictis.  
qua propter bene cum superis de rebus habenda  
nobis est ratio, solis lunaeque meatus  
qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur  
in terris, tunc cum primis ratione sagaci 130

\*32 Cf. Bailey 608. この (c)-(d) 部分について詳しくは、Kenney 1974. *religio* (神への恐怖) と死や死後への恐怖の 2 つが作品全体の構成においても重要な基準となっていることについては、Cox 10-5, Kenney 1977, 19, Gale 2001, 43-51.

\*33 厳密には第 1 のシラバスには第 5 巻の、第 2 のシラバスには第 5, 6 巻に当たる内容が含まれているが、前者は自然法則の一環と見なせるし、後者は魂論よりも軽い扱いであることは 127 cum ... 130 tunc cum primis ... の表現から明らかであり、また第 1, 2 巻と第 3, 4 巻のペアは多くの序歌で明記されていることでもある、cf. Cox 13-5.

unde anima atque animi constet natura videndum,  
 et quae res nobis vigilantibus obvia mentes  
 terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,  
 cernere uti videamur eos audireque coram,  
 morte obita quorum tellus amplectitur ossa.

135

religio や「vates たちの脅し」に対抗し死（死後）の恐怖に立ち向かうすべがないのは、魂の本性 *natura animai* を知らないからだ、という文脈（102–12）で、両詩人は言及される。魂の本性に関する諸説ある中で（113–6）、Ennius は魂が（輪廻転生して）別の動物の中に入り込むと語っている、としたあとに、上記の引用部分が来る。その中で 121 *etsi praeterea tamen* 「だがしかしその一方で」という逆接の連続は、おそらく直前で語られる Ennius の詩人としての功績への賞賛（117–9）との対比と同時に、Ennius の輪廻転生の考え方（116）に対する対比でもあろう。特に *praeterea* は、Ennius が一方で輪廻転生を語りつつも、「その一方でアケロンの領域がある」と言い、「そこへは魂も肉体も行き着くまで存続できず亡霊の姿だけが存続する」が、そこから Homerus の亡霊が現れて *rerum natura* を語ったと Ennius は記している、として、2つの来世観の対比を強調しているのである。ここには、Ennius, *Annales* 『年代記』第 1 巻の叙述の矛盾が皮肉を込めて提示されている。Ennius は自分自身が Homerus の魂の生まれ変わりだとしながら、同時に冥界から訪れた Homerus の亡霊との出会いを語っているからである\*34。その Homerus が語ったという 126 *rerum natura* にも、明示的な言及はないものの同様の批判が込められていることは明らかである。いずれにせよ、Ennius の魂論は *natura animai* への無知（112）に基づき、Homerus の *rerum natura* も疑わしい。さればこそ、その直後に「それゆえに我々は天上の事柄についても考察しなければならぬ……とりわけ魂と心の本性の成り立ちを鋭敏な理知をもって見なければならぬ」云々と第 2 のシラバスが提示されるのである（127–35）。128–30 の 3 行で立て続けに *ratio, ratione, ratione* が繰り返された挙げ句に\*35、それを受けた 131 *natura* の語は、今度はエピクローロスの正しい理論で論じられるべき *natura* を指すことは明らかである。つまりここに Homerus–Ennius 的な自然観とエピクローロスの自然観

\*34 Brown ad 120–6, Gale 2001, 53; cf. Bailey 616, 619–20; Skutsch 154–7. なお、Ennius は夢に見た Homerus との出会いを語っている（*Enn. Ann.* 2 *somno leni placidoque revinctus*, 3 *visus Homerus adesse poeta*, cf. *Cic. Rep.* 6.10, *Lucull.* 51, 88）。これは Callimachus, *Aetia* fr. 2 (cf. *Prop.* 3.3) に依拠した詩作プログラムのモチーフであり、ルクレティウス自身も Ennius の一節を踏まえることで自らの詩作宣言を行っているのだが、これを彼が敢えて「矛盾」と見なすのは、夢の表象に関するエピクローロス哲学の *ratio* と対比させるためかと考えられる（cf. 1.132–5, 4.749–76, 5.55–63）。また、アケロンの神話は 3.978–1023 で明確に否定され、寓意的解釈が示される。

\*35 この 3つの *ratio* は全て異なる意味で用いられているが、単なる偶然ではなく、「考察、方法（原理）、理知」など、すべて哲学的 *vera ratio* に通ずるものとして意識的に連続するように用いられていると思われる。

の対比・対立がある。128 行の冒頭に強調的に置かれた **nobis** には、Homerus–Ennius の伝統的来世観や自然観ではなく、「我々」エピクローロス哲学の徒あるいはルクレーティウス自身こそが本当の *ratio* を持ちうるのだという含みさえ読み取れよう。「われらがエンニウス (117 Ennius ... noster)」は「初めてヘリコーンから永久の枝葉繁る名だたる冠をもたらし (117–9)」、その「永遠の詩句によって (121 aeternis ... versibus)」語ったとされ\*36、ホメロスもまた「とこしえに花咲く (123 semper florentis Homeri)」と最大限に称えられているが、その一方で彼らの語る *natura animai, rerum natura* には真の *ratio* の裏打ちがないことが告げられるのである\*37。

このようにルクレーティウスは、Iphigenia 伝説を詳しく物語ることと、エンニウスやホメロスを詩人として称えつつも彼らの語る魂論や自然観に批判的に言及することによって、詩人（特に叙事詩人）としての先人たるエンニウスやホメロスと同じ詩作の伝統を受け継ぐ詩人であることを一方では強く宣言しながらも、同時に彼らの神話的自然観がエピクローロスの理論 *ratio* によって克服されるべきものであることをも明確に語っている。そうすることで、詩人としての系譜とエピクローロス哲学の徒としての系譜の両方を受け継ぎつつ、まさに哲学の *vera ratio* を詩の形で解き明かすことが自らの企図であることを明示しているのである。だが重要なことは、ルクレーティウスが批判し打破すべき神話的物語や考え方それ自体を語り記述することを、むしろ進んで作品に取り入れているということである。語るべき内容はエピクローロスの *vera ratio* であっても、それを語るための手段として伝統的な神話や詩の表現を捨てることなくむしろ積極的に活用するのである\*38。とすれば、先に見たホメロスの神話的場面を再現したような Venus–Mars の場面も、あくまで *voluptas = pax = ataraxia* 「平和＝心の平安」という理念を寓意的・象徴的に表現したものであって、実際には神々は人間界から隔絶した場所で完全なる至福の平安を享受しているという *ratio* によって直ちに修正ないし補完され、それを受けて詩人が語ろうとするものの本領は *vera ratio* であることが 50–61 で明言される、という形になっていたのだと考えられよう\*39。しかし、それによって人格神としてのウェヌスの存在までもが否定

\*36 ルクレーティウス自身、Ennius の詩句に倣った *Aeneadum genetrix* という言葉でその詩を始めていた、cf. Classen 108.

\*37 Cf. Clay 1969, 40–2, Gale 2001, 52–4.

\*38 ルクレーティウスにおける象徴性やイメージ、神話的表象などの詩的表現手段の問題については、cf. Anderson, Townend, West, Gale (General Index s.v. *allegory, imagery, myth, symbolism*).

\*39 Cf. Friedländer 1939, 372–3. なお、この *vera ratio* (51 *veram ad rationem*, 54 *de summa caeli ratione deumque*) の内実が原子論であることがここで特に強調されていること (55 *rerum primordia*, 58 *materies et genitalia corpora*, 59 *semina rerum*, 61 *corpora prima ... illis ... primis*) にも注意する必要がある、cf. Barwick 149–51, Clay 1969, 39, Asmis 102.

されるわけではなく、むしろ Venus = voluptas = pax (ataraxia) という本質は、およそ神々全てに妥当する natura として示され、人間の究極の理想を体現する神々のありようが正面から告げられたのであった。その意味で、Venus-Mars の一節を含めたウェヌス讃歌全体もまた、いわば叙事詩の伝統への帰属を告げる詩人の意図が込められた叙述だったと言えるのではないか。

それゆえに、序歌最後の一節 (136-45) は、時にそう見なされるような「挿入」や「脱線」\*40 などではなく、ここまでの序歌が語って来た詩作の企ての意図と意義とを最後にまとめあげるような重要な意味を持つ、まさに広義の序歌の締めくくりを成す部分だと言わなければならない：

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta  
difficile inlustrare Latinis versibus esse,  
 multa novis verbis praesertim cum sit agendum  
 propter egestatem linguae et rerum novitatem;  
 sed tua me virtus tamen et sperata voluptas 140  
suavis amicitiae quemvis efferre laborem  
suadet et inducit noctes vigilare serenas  
 quaerentem dictis quibus et quo carmine demum  
 clara tuae possim praepandere lumina menti,  
 res quibus occultas penitus convisere possis. 145

ここにはまず、ギリシアの難解な発見をラテンの詩で解き明かすことの困難が、ラテン語の語彙の乏しさと内容の新しさから説明される。だが、すぐに続けて、詩人はメンミウスの武徳と友情のもたらす悦びが「いかなる労苦にも耐えるよう説き付け、清らかな夜を徹するよう促す」として、この困難な詩作の労苦にも耐え抜く覚悟を語る。ここに、まさに序歌冒頭でウェヌス自身について語られた voluptas の語が、メンミウスとの友情から期待される「悦び」という形で\*41、やはりルクレティウスの詩作の労苦を支える力であること、ウェヌスそのものと同一視されたエピクーロスの「快」こそが、この哲学詩自体をも作り上げる原動力となっていることが告げられる。しかもその voluptas をめぐっては sperata voluptas / suavis amicitiae quemvis efferre laborem / suadet と、連続する 2 行の冒頭に suavis, suadet という語が強調的に置かれることで、甘美な友情のもたらす voluptas がどんな労苦にも堪えることを甘く誘うことが示唆される\*42。また続く主動詞 inducit も、讃歌

\*40 Cf. Barwick 152-3, Bailey 588.

\*41 この個所における (またエピクーロスとルクレティウスにおける) 「友情」の重要性については、Farrington 22-6.

\*42 Cf. 1.7-8 tibi suavis daedala tellus / summittit flores, 39 suavis ex ore loquellas. suavis - suadet の 'meaningful assonance' については、Brown ad loc., cf. Gale 149-50.

の中でウェヌスがその *lepos* に捕われた生物を導くことについて使われた語であり (I4-5 *ita capta lepore / te sequitur cupide quo quamque inducere pergis*)、それがここでは徹夜の詩作を導く *voluptas* の働きとして語られている。従ってここでは、讃歌の最初の祈願において *voluptas = lepos* そのものであるウェヌスが詩人の詩作に *lepos* を与えるというあり方に対応しながらも、その *voluptas = lepos* に甘く促され導かれる詩作の営みが同時に「徹夜の労苦」だという、詩作のもう一つの側面を語っている、ということができる。その意味で、この一節は讃歌において *Venus = voluptas* が詩人の詩に *lepos* を与えることに重なるのであり、「徹夜の詩作の労苦」と「詩作の *lepos*」とはいわば表裏一体なのである。とすれば、それはカッリマコスの詩作理念に合致することになる：

Call. *Epigr.* 27 (29) Pf. (= AP 9.507)

Ἡσιόδου τό τ' ἄεισμα καὶ ὁ τρόπος· οὐ τὸν αἰοιδῶν  
ἔσχατον, ἀλλ' ὀκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον  
τῶν ἐπέων ὁ Σολεὺς ἀπεμάξατο· χαίρετε λεπταί  
ῥήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης.

その主題も手法もヘーシオドスのもの。歌人の中で

最低の者をではなく、思うにその詩の最も甘きところを

かのソロイの人はなぞったのではないか。ようこそ、細やかな

詩句よ、アレートの不眠の証よ。

このエピグラムにはテキストと解釈の上でやや不確かな点があるが、本稿の議論に抵触するものではない。明らかにアラートの作品を、ヘーシオドスの詩の「最も甘きところ」に倣いつつ徹夜の詩作の労苦によって彫琢と洗練を凝らして創り上げた優れた作品だと称えた詩である。*λεπταί / ῥήσιες* 「細やかな詩句」とはカッリマコスの理想とする洗練された精妙な詩を指す言葉で、そうした作品を作り上げるには徹夜の詩作の労苦が不可欠だというのである。*λεπτός* は先にも触れたように *lepos* と関連する語で、まさにカッリマコスの理念のモットーとも言える言葉である\*43。「甘さ」が詩作を導く点にも関連が認められる。しかも、ヘーシオドスの教訓詩の伝統を受け継ぐアラートの作品を称えるこのエピグラムは、同じ教訓詩の伝統に立つ *DRV* の理想を先取りしているとも言える。従って、ルクレティウスが序歌を締めくくるこの一節で、上述のように讃歌において *Venus = voluptas* から与えられる *lepos* に対応し、そのもう一面をなす「徹夜の詩作の労苦」を語っているとすれば、この一節はカッリマコスのこのエピグラムを踏まえ、その詩作理念

\*43 Cf. Call. *Aetia*, fr. 1.10 κατὰ λεπτόν, 24 Μοῦσαν ... λεπταλέην.

に沿って書かれていると考えられる\*44。讃歌においては Venus = voluptas と同一視されるような lepos の側面を強調したのに対して、序歌全体を締めくくるこの最後の一節では詩人の労苦に焦点を当てることで、序歌の始めと終わりが呼応する形でカッリマコスの理念を表現しているのかもしれない。あるいは、lepos は明示的に語られないが、それは実はウェヌスの恵みというよりも詩人の不眠の努力の賜物として言外に示唆されているとすれば、讃歌の祈願を部分的に修正するようにしてカッリマコスの理念により即した姿勢を示しているとも言えようか。

このことは、1.926-35 = 4.1-9 で語られる詩作姿勢と比較することによってさらに確認できるように思われる：

Avia Pieridum peragro loca nullius ante  
trita solo. iuvat integros accedere fontis  
atque haurire, iuvatque novos decerpere flores  
insignemque meo capiti petere inde coronam,  
unde prius nulli velarint tempora musae;  
primum quod magnis doceo de rebus et artis  
religionum animum nodis exsolvere pergo,  
deinde quod obscura de re tam lucida pango  
carmina musaeo contingens cuncta lepore.

この最初の 5 行で (1.926-30 = 4.1-5) 詩人は、まず誰も踏んだことのないムーサたちの道なき野を私は歩む、と述べ、さらに清らかな泉から (詩作の靈感の) 水を汲み、ムーサたちが誰の額にも花冠を被せたことのない場所から初めて花を摘んで自分の頭に花冠を求めたい、と言って、カッリマコスにも見出される詩作の理想に合致するイメージを次々と語る\*45。だが、ここで特に注目したいのは、詩作の栄冠を得ようとする理由として挙げられる後続の一節である (1.931-4 = 4.6-9)。ここでは「まずは大いなる事柄に関して教えを垂れ、宗教のきつい束縛から心を解き放とうとしたから、次には不明瞭な事柄に関して明瞭な詩を打ち立てその全体をムーサの魅力で染めるから」と言う。つまり、第一にはエピ

\*44 Call. *Epigr.* 27 (29) を踏まえた詩句としては他に Cinna fr. 11, *Ciris* 46 などがある。「不眠の詩作」については Thomas 195-206, Brown (1982) 2007, 337-8. labor については、cf. Call. *Epigr.* 6.1, etc., Kroll 38, Brown (1982) 2007, 338 + n. 38. なお、ルクレティウスがここで「徹夜の労苦」 noctes vigilare に serenae の一語を付加しているのは、そこにエピクーロスの教えによる voluptas = pax = ataraxia の要素を加味させたものかと考えられる、cf. 2.7-8 sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, 1.40 placidam ... pacem, 2.1093 tranquilla ... pace, 3.292-3, 5.1154, 6.73, 78; Friedländer 1939, 376-9, Elder 105, Brown ad loc., 藤谷 77, Gale 149, 215.

\*45 この部分 (および第 I 巻でこれに先立つ 1.921-5 の一節) でのヘレニズムの・カッリマコスの特徴については、Kenney 1970, 369-70, id. 1977, 12, Brown (1982) 2007, 332-7, Gale 2007, 70-1. Avia Pieridum (1.926-50 = 4.1-25) の全体については、Gale 141-51.

クローソ的な自然学の教えによって宗教・迷信から人々の心を解放すること、第二にはその難解な教えを明快で *lepos* をもった詩に作り出すことを、自らの榮譽の理由として挙げるのである。要するに、哲学の教えと優れた詩作の 2 つであり、いずれも第 I 卷序歌で語られたことに対応していることは明らかであろう。特に詩作については、*pango / carmina* には先に讃歌の I.25 *pangere conor* に関して触れたように詩作の労苦の意が込められ、また *musaeo contingens cuncta lepore* は「詩作の魅力」を直接的に語っている。その点で、ここでの詩作の理想はカッリマコスのエピグラムのそれに合致している。従って、上述のように同様の理念がウェヌス讃歌と序歌の締めくくりにおいて語られていたとすれば、こちらではそれが極めて簡潔に要約的に語られていることになる。逆に言えば、この一節は先の序歌での詩作理念に関する理解を裏書きする並行例と見ることができる。

このように、広義の序歌全体では、ルクレーティウスが *DRN* の詩作において目指す哲学的な目標とそこにおける詩作の理想が語られていた、とすることができる。

### III.

以上見て来たように、ルクレーティウスの「哲学者」としての側面だけではなく、彼の「詩人」としての意識もまた、それに劣らず重要な要素としてウェヌス讃歌にも広義の序歌全体にも、はっきりと読み取ることができるように思われる。そもそも、散文的なエピクローソ哲学の自然学を、それとは異質なラテン語の詩に載せて解き明かそうとすること自体が、哲学を韻文で説いた *Parmenides* や *Empedocles* などの先例以上に困難で重大な挑戦だったことは、序歌の締めくくりで詩人自身が明言する通りだったであろう\*46。しかし、ルクレーティウスにその壮大な企て（ギリシア哲学とローマ詩の枠を超えた、哲学の *ratio* と詩作の *lepos = voluptas* の融合）に踏み込む力を与え、また彼がその企てを通じて目指したものは、まさにウェヌスに象徴されるような、エピクローソ哲学がもたらす悦びと心の平安であり、同時に詩作のもたらす美と魅力であった。ウェヌスは、自然界を統べる存在にしてエピクローソ哲学の理想を体現するがゆえに、その自然哲学を詩で解き明かそうとするルクレーティウスの詩作を援けて魅力を与えてくれる詩の女神として、また平和と心の平安をもたらす女神としても祈願される。ローマ民族の産みの母としてローマ詩人の詩作に力添えを与えることが期待されているという面も決して無視できない。こうした意味において、ウェヌスはルクレーティウスが志すエピクローソ哲学とローマ詩の統

\*46 哲学、特にエピクローソ哲学をラテン詩で語ることをめぐる問題については、cf. Bailey 15-8, Wormell 45-7, 50-2, 64-5, Classen 109-18, Brown 1984, xxviii-xxxiii, Gale 2001, 8-21.

合の象徴的存在として提示されている、と言えるのではないか。ウェヌス讃歌は、まさに *DRN* の目指すものをウェヌスに託して表明する詩的な仕掛けだったのである\*47。

(首都大学東京)

## 参考文献

- Ackermann, E., *Lukrez und der Mythos*, (Palingenesia XIII), Wiesbaden 1979, 181–93.  
 Anderson, W. S., Discontinuity in Lucretian Symbolism, *TAPA* 91 (1960) 1–29.  
 Asmis, E., Lucretius' Venus and Stoic Zeus, (*Hermes* 110 (1982), 459–70) = Gale (ed.) 2007, 88–103.  
 Barwick, K., Über die Prooemien des Lucrez, *Hermes* 58 (1923) 147–74.  
 Bignone, E., Nuove ricerche sul proemio del poema di Lucrezio, *RFIC* 47 (1919) 423–33.  
 ———, *Storia della Letteratura Latina*, vol. II, Firenze 1945, Appendix ii: 427–43.  
 Bailey, C., *T. Lucreti Cari De rerum natura Libri Sex*, 3 vols., Oxford 1947.  
 Brown, P. M., *Lucretius, De Rerum Natura I*, Bristol 1984.  
 Brown, R. D., Lucretius and Callimachus, (*ILS* 7 (1982) 77–97) = Gale (ed.) 2007, 328–50.  
 Classen, C. J., Poetry and Rhetoric in Lucretius, *TAPA* 99 (1968) 77–118.  
 Clay, D., *De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia* (Lucretius 1.1–148), *TAPA* 100 (1969) 31–47.  
 ———, The Sources of Lucretius' Inspiration, (in J. Bollack and A. Lake (eds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1, Lille 1976, 205–27) = Gale (ed.) 2007, 18–47.  
 Cox, A. S., Lucretius and his Message. A Study in the Prologues of the *De Rerum Natura*, *G&R* 18 (1971), 1–16.  
 De Lacy, P. H., Lucretius and the History of Epicureanism, *TAPA* 79 (1948) 12–23.  
 Duban, J. M., Venus, Epicurus and *Naturae Species Ratioque*, *AJP* 103 (1982) 165–77.  
 Dudley, D. R. (ed.), *Lucretius*, London 1965.  
 Elder, J. P., Lucretius 1.1–49, *TAPA* 85 (1954) 88–120.  
 Farrington, B., Form and Purpose in the *De Rerum Natura*, in Dudley (ed.), 19–34.  
 Friedländer, P., Retractationes II, *Hermes* 67 (1932) 43–6.  
 ———, The Epicurean Theology in Lucretius' First Prooemium (Lucret. I.44–9), *TAPA* 70 (1939) 368–79.  
 藤谷道夫「*De rerum natura* 第 1 巻の序歌の構成について」『西洋古典学研究』39 (1991), 70–81.  
 Gale, Monica R., *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994. [Gale]  
 ———, *Lucretius and the Didactic Epic*, Bristol CP 2001, London.  
 ——— (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford 2007.  
 ———, Lucretius and Previous poetic traditions, in S. Gillespie and P. Hardie (edd.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 59–75. [Gale 2007]

\*47 二人の査読者の方々から有益な助言を賜ったことに御礼を申し上げたい。

- Grimal, P., *Lucrece et l'hymne à Vénus, essai d'interprétation*, *REL* 35 (1957) 184–95.
- Hadzsits, G. D., *The Lucretian Invocation of Venus*, *CP* 2 (1907) 187–92.
- Jacoby, F., *Das Prooemium des Lucretius*, *Hermes* 56 (1921) 1–65.
- Kenney, E. J., *Doctus Lucretius*, *Mnemosyne* 4.23 (1970) 366–92 (= Gale (ed.) 2007, 300–27).
- , *Vivida vis: Polemic and Pathos in Lucretius 1.62–101*, in T. Woodman and D. West (edd.), *Quality and Pleasure in Latin Poetry*, Cambridge 1974, 18–30.
- , *Lucretius* (Greece and Rome New Surveys in the Classics No. 11), Oxford 1977, Pp. 48, esp. 9–18.
- Kleve, K., *Lukrez und Venus (de rerum natura I 1–49)*, *SO* 41 (1966) 86–94.
- Kroll, W., *Studien zum Verständnis der Römischen Literatur*, Stuttgart 1924 (1973).
- Lienhard, J. T., *The Prooemia of De Rerum Natura*, *CJ* 64 (1969) 346–53.
- Marcović, D., *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De Rerum Natura*, Brill 2008.
- Munro, H. A. J., *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 4th edn., 3 vols., Cambridge 1886.
- 中山恒夫『ローマ恋愛詩人の詩論』東海大学出版会 1995, 第4章「カトウルルスの詩論」75–119.
- Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998, Chap.1 'The Empedoclean opening' 1–34.
- Skutsch, O., *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford 1985.
- Thomas, R., *New Comedy, Callimachus, and Roman Poetry*, *HSCP* 83 (1979) 179–206.
- Townend, G., *Imagery in Lucretius*, in Dudley (ed.), 95–114.
- West, D., *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh 1969.
- Wormell, D. E. W., *The Personal World of Lucretius*, in Dudley (ed.), 35–67.

# Cicero as Translator and Cicero in Translation

John GLUCKER

One of Cicero's earliest literary accomplishments – if not his earliest – was a translation which he made in 89 BCE (at the age of seventeen) into Latin hexameters of the astronomical poem *Phaenomena*, published in 270 BCE by the Greek didactic poet Aratus of Soli. We have about five hundred verses of this translation in a direct manuscript transmission, as well as fragments of a few hundred lines surviving as quotations in Cicero's own later works and in late Latin grammarians. An American scholar has recently made a strong case for assuming that Cicero did not simply translate Aratus' work, but changed and reshaped some aspects of it.<sup>1</sup> At some unknown date, Cicero translated Plato's *Protagoras* into Latin. The opening lines of his translation are quoted by Priscian the grammarian, and we have a few other short quotations in some works of Jerome and Donatus. They are cited in various editions of Cicero's *Opera Omnia*. The translation itself has not survived. What we do have is a large section of Cicero's translation of Plato's *Timaeus* (27d–47b), again of an uncertain date, and some passages in Cicero's works identified by Cicero himself as translated from Greek sources, mainly from Plato. These extant translations have been treated in some detail by Professor J. G. F. Powell in a long article,<sup>2</sup> in which he also argues convincingly against the thesis of Roland Poncelet, in his *Cicéron traducteur de Platon* of 1957, which maintains through a detailed analysis of passages from Cicero's translation of *Timaeus* compared with the Greek original that Latin, even Cicero's Latin, was inadequate for rendering some of the main ideas of Greek philosophy.

These are worthy issues, and I doubt if Powell's discussion, however much I find it utterly convincing, will be the last word said on this subject. Powell's discussion deals with large questions such as the possible effects of syntactic differences on the adequacy of a philosophical translation,

---

This article originated in a lecture I delivered at the PHILETH (Philosophy & Ethics) Seminar, Hokkaido University, Sapporo, on June 14th, 2014, and at the Philosophy Seminar, Keio University, Tokyo, on June 20th, 2014. I am grateful to Professor Tomohiko Kondo for inviting me to lecture in Sapporo, to Professor Noburu Notomi for inviting me to lecture in Tokyo, and to both of them for making my stay in their cities such a pleasant experience.

This article is based on many years' work on Cicero's philosophical works, culminating in my article 'Cicero's Remarks on Translating Philosophical Terms – Some General Problems', in the volume *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, edited by Charles Burnett and myself and published by the Warburg Institute, London, in 2012. This article, of around sixty pages (37–96), includes the texts of Cicero's remarks, as well as two detailed indices of Cicero's renderings of Greek philosophical terms into Latin.

The present article also contains, here and there, some innovations, based on my extensive work on the translation of philosophical terms mentioned above, and I believe that my discussion on pp. 49–52 puts some things in a new perspective. But in general, this article is meant mostly as an overview of this wide subject, directed mainly to Classical readers.

<sup>1</sup> Andrew Siebengartner, 'Stoically Seeing and Being Seen in Cicero's *Aratea*', in John Glucker and Charles Burnett (edd.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century* (Warburg Institute Colloquia 18), The Warburg Institute, London and Nino Aragno Editore, Turin, 2012, pp. 97–115. The article includes copious references to editions of Aratus and of Cicero's translation and to modern studies.

<sup>2</sup> J. G. F. Powell, 'Cicero's Translations from the Greek', in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, pp. 273–300.

and the more general problem of the existence or otherwise of languages which are inherently more suitable for philosophical expression. These are issues which are likely to be debated among philologists and philosophers for years to come, but they are not the issues which I have chosen to discuss in my lecture. My lecture will attempt to consider some aspects of the influence of Cicero as translator from Greek on future generations, in Latin and beyond Latin. The influence of Cicero's translations of works like *Aratea* and *Timaeus* was restricted to the period in which there were Latin readers who preferred, even if they knew some Greek, to read works of philosophy in Latin, and when the classics of Greek philosophy were still regarded as essential reading for philosophers and philosophically-minded people. It is no accident, therefore, that of Cicero's translations of Greek works none has survived in a complete form. Indeed, most of Cicero's own philosophical works were also hardly read in the Middle Ages, when the Greek classics no longer stood at the centre of philosophical studies in Latin Western Europe, and they were rediscovered in manuscripts, mostly in isolated monastic libraries, by Italian Renaissance scholars, as part of the Revival of Learning.

Cicero's abiding influence, in Western civilization, as a translator from Greek consists in the Greek terms – philosophical and rhetorical – for which he was one of the first to create Latin equivalents. Some of these equivalents, such as *qualitas*, *comprehensio*, and *individuum*, have survived into modern English, French, German and Italian, and have been borrowed from them into other modern languages. Some of these terms have kept their original Latin meaning, or a meaning very close to it, in modern languages, while some have acquired a new – usually more restricted – meaning. *Quality* still has the same meaning as Latin *qualitas* (and Greek *ποιότης*), while *honest* and *honnête* have a rather limited meaning in modern English and French, as against the more general Latin *honestum* – on which later.

Powell dedicates a few pages of his article to some acute observations concerning Cicero's innovations in Latin philosophical terminology,<sup>3</sup> but his discussion is restricted to a few specimens of Cicero's terminology as examples for general points he emphasizes. Not much comprehensive work has been done on this issue of Cicero's Latin renderings of Greek words. The most comprehensive work on this issue is a rare book, published in Paris in 1868 and available today only in a few major libraries: Victor Clavel's *De M. T. Cicerone Graecorum Interprete*.<sup>4</sup> The other useful aid is H. J. Rose's article 'The Greek of Cicero', *Journal of Hellenic Studies* 41, 1921, pp. 91–116: a repertoire of Greek words in Cicero's theoretical writings and letters. Neither of these works has been used by the few scholars who have since written on Cicero's translations from the Greek. *Habent sua fata libelli*.

One aid to understanding Cicero's manner/s of translating Greek terms into Latin is provided by Cicero himself. In his philosophical and rhetorical writings we have over two hundred remarks made by Cicero himself as to the Greek word which he has translated by this or that Latin term. Some of these remarks are basic: "I call X what the Greeks call Y"; but some are long and occasionally argumentative, attempting to justify his Latin renderings of difficult Greek terms, such as the notoriously untranslatable *σωφροσύνη* (temperance, moderation, knowing one's limits and behaving accordingly), or the Stoic technical term *ἀξίωμα* ('statement' in both the linguistic and

<sup>3</sup> Powell (note 2 above), pp. 288–300.

<sup>4</sup> I discuss this work in some detail in my article 'Cicero's Remarks...' (see next note), pp. 37–38.

the philosophical sense). I have dedicated a whole study to some aspects of these remarks made by Cicero himself,<sup>5</sup> including in two appendices<sup>6</sup> the full texts of all these remarks, as well as an index of Greek/Latin words appearing in these remarks. I hope that this would make it somewhat easier for future students working on this and related issues. In what follows, I shall, of course, make use of materials and arguments contained in this article, but for a somewhat different purpose.

Let us begin with some background facts. Cicero regarded himself mainly as a public figure: an orator and a statesman. As an orator, he was the greatest in the whole history of Latin rhetoric, leaving even his great predecessors Antonius and Hortensius far behind. He was also the author of some great works of rhetorical theory which had a lasting influence on future generations of Roman orators and Latin prose writers. His activities as a statesman constituted a moderate and temporary success. He was consul – the highest office of state in Republican Rome – at the age of 43 (*suo anno*: the earliest age in which one could normally become a consul), and continued to be active in politics, with a few breaks, until 48–47 BCE, when he was ‘instructed’ on Caesar’s orders to abstain from political activity. Apart from *De Re Publica*, written during a period of forced abstention from politics in 51 BCE, he wrote most of his philosophical (and rhetorical) works during two of the last years of his life, 45–44 BCE. He intended to produce a corpus of works which would cover every field of philosophy (see *De Divinatione* 2.4), but died before he could complete this project. Yet even the works which he did publish cover a wide area of philosophical issues which we would classify today as epistemological, ethical, theological and physical.

Cicero himself was brought up on Greek from his childhood, and had a number of opportunities of extending his Greek education both in his youth in Rome and later in Greece (see Plutarch, *Cicero* 3–4). One notes especially the words of his teacher of rhetoric Apollonius Molon, testifying to Cicero’s mastery of Greek as an orator.<sup>7</sup> He might have made a career in Greece as a teacher of rhetoric had he chosen to do so.

But Cicero was a patriotic and an ambitious Roman. He returned to Rome and launched on a glorious public career. Yet, as he reminds us in the opening section of *De Natura Deorum* (1.6), even while he was fully engaged in rhetoric and politics, he never gave up his study of philosophy and his reading of philosophical texts. When he was forcibly made to retire from politics, he decided that the one service he could still offer his countrymen was to enrich Latin literature with works of philosophy. This he regarded as a civic duty.<sup>8</sup> He was well aware of the fact that

<sup>5</sup> John Glucker, ‘Cicero’s Remarks on Translating Philosophical Terms’, in *Greek into Latin* (note 1 above), pp. 37–96.

<sup>6</sup> *Ibid.* pp. 58–96.

<sup>7</sup> Plutarch, *Cicero* 4, 863a: Σὲ μὲν, ὦ Κικέρων, ἐπαινῶ καὶ θαυμάζω, τῆς δὲ Ἑλλάδος οἰκτεῖρω τὴν τύχην, ὁρῶν ἂ μόνῃ τῶν καλῶν ἡμῶν ὑπελείπετο καὶ ταῦτα Ῥωμαίοις διὰ σοῦ προσγεγόμενα, παιδείαν καὶ λόγον.

<sup>8</sup> *De Natura Deorum* 1.7–8: nam cum otio langueremus et is esset rei publicae status ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset, primum ipsius rei publicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri. eoque me minus instituti mei paenitet, quod facile sentio quam multorum non modo discendi sed etiam scribendi studia commoverim. complures enim Graecis institutionibus eruditi ea quae didicerant cum civibus suis communicare non poterant, quod illa quae a Graecis acciperent Latine dici posse diffiderent; quo in genere tantum proficisse videamur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur. *De Divinatione* 2.4: adhuc haec erant. ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum

many educated Romans, who had been taught Greek as a natural part of their education, would prefer to read philosophy in the original Greek. He grapples with this and related issues in the opening sections of some of his works (especially *Academicus Primus*, *De Finibus* and *De Natura Deorum*). But he intended his philosophical works – apart from enriching Latin literature with a literary form which had hardly existed before<sup>9</sup> – mainly for readers who had no Greek education but had heard of some Greek philosophical ideas and wanted to know more,<sup>10</sup> and as a means of educating the youth and improving their morals (see again *De Divinatione* 2.4).

Cicero's philosophical works are not straight translations of Greek originals; but his constant use of sources is well attested in his letters to Atticus of these years, in which he keeps asking him to find and send him some Greek works relevant to the book he is working on at the moment.<sup>11</sup> That he kept thinking in Greek and consulting his Greek originals while composing his philosophical works should be obvious in a bilingual author who had to think hard about translating Greek terms and expressions into Latin. In the case of some Stoic definitions, for example, one can show from the surviving fragments of the early Stoics that Cicero is closely following a Stoic source (see last pages of this article).

Cicero was aware of the limitations of Latin – at the time virtually a provincial language – as against Greek with its centuries-old literary tradition. Yet he was not unaware of the potential of Latin as a language of philosophy.<sup>12</sup> By the time he wrote *De Divinatione*, in March 44, and with 6–7 of his philosophical works already in circulation, he could even claim that he and some other Romans who wrote philosophical works with his encouragement 'were not lagging behind the Greeks even in the abundance of their words'.<sup>13</sup> Throughout the short period of intense philosophical writing Cicero was constantly aware of the need to find adequate Latin terms for the Greek philosophical terms which his sources used, to invent new terms, or to paraphrase where there was no adequate Latin equivalent for a Greek term (see *Academicus Primus* 2.4; *De Finibus* 3.15). In a crucial passage, *De Finibus* 3.15, he provides us with a basic classification of Latin renderings of Greek terms. First, there is a literal (and usually etymological) translation:

---

esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret. quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem...?

<sup>9</sup> Cicero mentions C. Amafinius the Epicurean, and 'many imitators of Amafinius', who wrote works of Epicurean philosophy which were popular for a while (*Tusculanae Disputationes* 4.7; *Academicus Primus* 5–6). It is – and will probably remain – an open question why Cicero does not mention Lucretius. Jerome's report that Cicero prepared for publication Lucretius' poem, left by him on his death, has been confirmed by A. E. Housman, 'The First Editor of Lucretius', *Classical Review* 42, 1928, pp. 122–123, repr. in J. Diggle and F. R. D. Goodyear (edd.), *The Classical Papers of A. E. Housman*, Cambridge 1972, vol. III, pp. 1153–1155.

<sup>10</sup> Such as Caerellia, "burning with a desire for philosophy" (*studio... philosophiae flagrans*): *Att.* 13.20.5.

<sup>11</sup> See, e.g., his request of Atticus to send him from Rome to his house in Tusculum some books by Dicaearchus: *Att.* 13.31.2; 32.2; 33.2.

<sup>12</sup> *Pro Archia* 23 (62 BCE): Nam si quis minorem gloriae fructum putat ex Graecis versibus percipi quam ex Latinis, vehementer errat, propterea quod Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur. *Tusculanae Disputationes* 1.1 (45 BCE): ... cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.

<sup>13</sup> *De Natura Deorum* 1.8: Quo in genere tantum profecisse videamur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur.

*verbum e verbo*; then there is the case of a Latin word which is not a literal translation of the Greek word, but is preferable since it has the same meaning or range of meanings: *verbum quod idem declarat*; then there are Greek words which have no adequate Latin counterparts and have to be paraphrased in Latin: *quod uno Graeci... id pluribus verbis exponere*.<sup>14</sup> In what follows, I shall discuss some passages which illustrate each of these categories of translation.

At *Academicus Primus* 24,<sup>15</sup> we have the example of a new Latin word which we have briefly mentioned before: *qualitas*. In a passage of what remains of the philosophical dialogue<sup>16</sup> *Academicus Primus*, the speaker Marcus Varro suggests that the Greek word *ποιότης* should be translated as *qualitas*.<sup>17</sup> What we have here is a fairly clear case of a translation *verbum e verbo* in the strictest sense: an etymological translation. The Greek adjective *ποιός* is the literal equal of the Latin *qualis*,<sup>18</sup> and thus the noun *ποιότης* derived from *ποιός* can be rendered etymologically in Latin

<sup>14</sup> *De Finibus* 3.15: {Cato:} ... nam cum in Graeco sermone haec ipsa quondam rerum nomina novarum inveniebantur\* quae nunc consuetudo diuturna trivit: quid censes in Latino fore? {Cicero:} Facillimum id quidem est ... Si enim Zenoni licuit, cum rem aliquam invenisset inusitatam, inauditum quoque ei rei nomen imponere, cur non Catoni? nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit verbum quod idem declarat magis usitatum; equidem soleo etiam quod uno Graeci, si aliter non possum, id pluribus verbis exponere...

{Cato:} For, if in Greek there was a time when these new words themselves were invented for new ideas, and now they have become trite with constant use, what do you think will happen in Latin? {Cicero:} This is quite easy... For if it was permitted to Zeno, whenever he had found out some unconventional idea, to apply an unheard-of name to it, why should it not be permitted to Cato? Nor is there a need to translate word for word, as some uncouth interpreters are accustomed to do, when there is {in Latin} a more common word which expresses the same idea.\*\* I am also accustomed, whenever there is a Greek word which cannot be translated into one Latin word, to translate it into a number of words.\*\*\*

\* My emendation for the manuscripts' reading *non videbantur*: see my article 'Cicero, De Finibus III,15', *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, XXXIII, 2012, pp. 109–114.

\*\* E.g., Greek *μαντική* – literally 'prophecy' – is translated by the common Latin word *divinatio*, something like 'sacred guessing', which refers, in everyday Latin, to the same practice.

\*\*\* E.g., Greek *ἠθική* – 'ethics' in our modern languages – had not yet, at the time of Cicero, a one-word Latin equivalent. Cicero paraphrases it as *ratio de vita et moribus*. On this and related issues see my article 'Cicero's Remarks...' (note 5 above), esp. pp. 52–56.

<sup>15</sup> *Academicus Primus* 24: {Varro:} ... sed quod ex utroque, id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant – dabitur enim profecto ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt a quibus haec iam diu tractantur, utamur verbis interdum inauditis? 'nos vero', inquit Atticus, 'quin etiam Graecis licebit utare cum voles, si te Latina forte deficient.' {Varro:} Bene sane facis, sed enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi verbis ut philosophiam aut rhetoricam aut physicam aut dialecticam appellem, quibus ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis. qualitates igitur appellavi quas *ποιότητας* Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum sed philosophorum...

{Varro:} ... But what consists of both {the active power and matter}, this they called body and, so to speak, *qualitas*: surely you will allow me to act like the Greeks, who have been dealing with these issues for a long time, and use unheard-of words to designate uncommon things. {Atticus:} Of course we allow you; but you may also use Greek words whenever you feel like it, when Latin words are not at hand. {Varro:} This is good of you; but I shall do my best to speak Latin, except in the case of such words as *philosophia*, *rhetorica*, *physica*, *dialectica*, where, as in many other cases, habit has made us use them as Latin words. Thus I have called *qualitates* what the Greeks call *ποιότητας*, a noun which also among the Greeks is not an everyday word but a philosophical term.

<sup>16</sup> All of Cicero's philosophical works, apart from *De Officiis*, are written in dialogue form.

<sup>17</sup> Powell (note 2 above, p. 295), suggests that one could conclude from the context and the history of the composition of this work that it was indeed the historical Varro who coined this Latin word. I am not entirely convinced: see his note 48 on that page. But see also Cicero, *Ad Familiares* 9.8.1.

<sup>18</sup> Here, English has no *verbum e verbo* equivalent, and our Greek and Latin dictionaries paraphrase *ποιός* and *qualis*

as *qualitas*. Varro of the dialogue adds that, just as *qualitas* in Latin is new and technical, so also in Greek ποιότης “is not an everyday word but a philosophical term”. Here – and this is one reason why I have chosen this particular example – our Greek sources confirm what Varro of Cicero’s dialogue says. In Plato’s *Theaetetus* 182a7–b2, Socrates of the dialogue, explaining a point to Theodorus, virtually apologizes for using the abstract and general concept ποιότης, which “may appear . . . to be an outlandish name”. This implies that this word was new to ‘Theodorus’ – that is, to readers of Plato’s dialogue. One suspects that this is Plato’s way of telling the reader that this word is his own innovation. This suspicion is supported by a later Greek reader of the dialogue, the so-called *Anonymous Prolegomena to Plato*, dated by the experts to the late fifth or early sixth century CE. In his chapter 5 (as in modern printed editions), our anonymous Platonist ascribes the invention of the term ποιότης to Plato, quoting (with small variations, obviously from memory) our passage of *Theaetetus*.<sup>19</sup> What matters to us, however, is that here one could create a Latin word by using the same word-formation as in Greek, and basing it on a Latin equivalent of the Greek basic term.

Now a slightly more technical note for those who have done some work on Stoic texts. It is true that *Academicus Primus* 24 is part of ‘Varro’s’ exposition of what he regards as the philosophy held in common by the early Academics and the Peripatetics (as he has explained in §§ 16–18); yet “what consists of the ‘active power’ (*efficiens*) and of the passive element, the body or matter (*corpus*)” is in no way ποιότης or *qualitas* either in the Platonic dialogues or in the works of Aristotle. As J. S. Reid explains in his commentary on this sentence,<sup>20</sup> ‘Varro’ is really referring to the Stoic ποιός, which is precisely the Stoic term for this or that individual ‘substance’ (in the Aristotelian sense of substance, οὐσία πρώτη). This would imply that, although *qualitas* is indeed a *verbum e verbo* translation of ποιότης, in our context it is made to translate a different Greek term. Why, then, does Cicero make this ‘mistake’? Or is it a mistake? One can give no certain answer to such a question, but I may, perhaps, offer a conjecture. In Greek, one can use a term like ποιός in the neuter as a noun, τὸ ποιόν. This is where Greek has the advantage of turning an adjective into a noun by adding the definite article.<sup>21</sup> Latin does not have this means, and one cannot simply use *quale* as if it were a noun. One is therefore reduced to using the noun – in this case the newly-coined *qualitas* – also in place of the nominal adjective.

We now proceed to two examples where a literal and etymological translation (*verbum e verbo*), although it is possible to have one, will not render the proper meaning of the Greek concept. In both cases, Cicero opts for a Latin word which has the same meaning, although it is not etymologically similar to the Greek concept.

In our first example, the Greek word to be translated is κακία, which in Greek philosophical

---

as “of a certain nature, kind, or quality”, and the like.

<sup>19</sup> *Anonymous Prolegomena to Plato* ch. 5: καὶ πολλῶν τῶν ἐν τῷ βίῳ ἐγένετο εὐρέτης, ὀνομάτων καὶ πραγμάτων καὶ εἰδῶν συγγραφῆς. ὀνομάτων μὲν τῆς ποιότητος· οὐδὲ γὰρ πρὸ τούτου ἐγινώσκετο τὸ ὄνομα· ἀμέλει ἐν Θεαιτήτῳ φησὶ πρὸς Θεόδωρον ποιῶν τὸν Σωκράτην διαλεγόμενον καὶ λέγοντα ὅτι ἕως μὲν οὖν τὸ τῆς ποιότητος ξένον σοι δόξειεν καὶ οὐκ εἰωθός.

<sup>20</sup> *M. Tulli Ciceronis Academica*, The text revised and explained by James S. Reid, London 1885 (repr. Olms 1984), p. 126, note on *qualitatem*.

<sup>21</sup> Some Renaissance and post-Renaissance Classical scholars used the bilingual device ‘τὸ *quale*’, ‘τὸ *dicere*’ and the like to render this construction in Latin.

terminology is the opposite of ἀρετή, virtue.<sup>22</sup> Without going into possible Latin etymologies, Greek ἀρετή has been rendered in Latin by *virtus* ever since the beginning of Latin literature.<sup>23</sup> In Greek, ἀρετή is the noun corresponding etymologically to the adjective ἀγαθός, ‘good’, and its opposite, κακία, is the etymological counterpart of the adjective κακός, ‘bad, evil’. While *virtus* had been part and parcel of Latin usage for centuries, its Greek opposite, κακία, did not have a very widespread Latin rendering. A literal etymological translation would be *malitia*, from *malus*, ‘bad, evil’, the counterpart of Greek κακός. The dictionaries refer us to one or two places in Plautus where *malitia* is indeed ‘badness’, and to Sallust, *Jugurtha* 22.2, where we have *virtute, non malitia*. Seneca, in his Epistle 106.9, has ... *quidquid facimus aut malitiae aut virtutis gerimus imperio* (... whatever we do, we act on the command of *malitia* or of *virtus*). And earlier in the same Epistle (6–7) he has *malitia et species eius omnes, malignitas, invidia, superbia* – where again *malitia* includes vices other than ‘malice’ in our sense. Cicero himself, at *De Natura Deorum* 3.75, forgetting what he has written in our passages, has *est autem malitia versuta et fallax ratio nocendi* (for *malitia* is a crafty and deceitful way of causing harm). But in our passages, and in a number of others,<sup>24</sup> he uses *vitium*, which is not an etymological counterpart of Greek κακία, in preference to *malitia*, and he explains why. From our two passages, and from one or two other passages of Cicero, widely quoted in the dictionaries, it appears that by the time of Cicero *malitia* had already acquired, at least in everyday usage (but after all, this is exactly *consuetudo nostra*), the more limited sense which it has now in English and French, that of ‘malice’. Malice, however, is only one vice, one κακία, among many, and it cannot stand for all vices. One has to find a more adequate translation in accordance with Latin usage. Here Cicero has alighted on *vitium*, ‘flaw, shortcoming’. This may be somewhat wider than κακία, but here the etymological connection of *vitium* with *vitupero*, ‘to blame, find fault with’, seems to help. At least the proposed Latin term has an etymological connection which shows that it includes much more than one particular ‘vice’. Modern philosophical terminology, at least in English and French, has adopted ‘vice’ as the opposite of ‘virtue’.

In our second example, we have another Greek word which can be translated literally into

<sup>22</sup> a. *De Finibus* 3.39–40: {Cato:} ... turpes actiones, quae oriuntur e vitiis, quas enim κακίας Graeci appellant, vitia malo quam malitias nominare. {Cicero:} ... virtutibus igitur rectissime mihi videris et ad consuetudinem nostrae orationis vitia posuisse contraria. quod enim vituperabile est per se ipsum id eo ipso vitium nominatum puto, vel etiam a vitio dictum vituperari. sin κακίαν malitiam dixisses, ad aliud nos unum certum vitium consuetudo Latina traduceret. nunc omni virtuti vitium contrario nomine opponitur.

{Cato:} ... odious actions which originate in vices (*vitia*), which the Greeks call κακία. I prefer to call them vices (*vitia*) rather than acts of malice (*malitiae*). {Cicero:} ... To [moral] virtues you seem to me to have rightly, and in accordance with our [Latin] usage, opposed vices (*vitia*) as their contraries. For I believe that what is blameworthy (*vituperabile*) in itself should, for this reason, be called vice (*vitium*), or – the other way round – that being blameworthy (*vituperari*) is derived from vice (*vitium*). If, however, you translated κακία as malitia, Latin usage would make us think of one certain vice. As it is now, vice (*vitium*) is opposed to each and every virtue.

b. *Tusculanae Disputationes* 4.34: huius igitur virtutis contraria est vitiositas – sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci κακίαν appellant; nam malitia certi cuiusdam vitii nomen est, vitiositas omnium.

The contrary of this kind of virtue [= moral virtue] is vice (*vitiositas*, “viceness”) – for I prefer to call by this name, rather than by the name of malice (*malitia*), that which the Greeks call κακία. For malice (*malitia*) is the name of one individual vice, while vice (*vitiositas*, “viceness”) is the name for all of them.

<sup>23</sup> It is also common in early inscriptions, especially in epitaphs: see Alfred Ernout, *Recueil de textes latines archaïques*, Paris 1946 and reprints, 12b3; 14,3; 15,1; 17b1 et al.

<sup>24</sup> E.g. *Academicus Primus* 15; *Lucullus* 39.

Latin, but if this is done, it would give it in Latin a meaning which is restricted to the ethical outlook of one particular school of philosophy.<sup>25</sup> The word to be translated is *πάθη*, the plural of *πάθος*. In Greek, *πάθος* signifies any passive state or conduct. It comes from the verb *πάσχω* which, beside the more specific sense of suffering, refers to any action or situation in which the subject of this verb and its cognates is at the receiving end.<sup>26</sup> But in what we can call Greek psychological vocabulary, this noun and its cognates came to signify what, in later Latin and in English philosophical terminology, used to be called *affectiones* / *affections*:<sup>27</sup> “motions of the mind which do not obey reason”, as in our passage. Here we have a surprise. The literal translation, we are told by Cicero, would be *morbi*, ‘diseases’. But hold, the ancient Greek word for ‘disease’ is *νόσος*, not *πάθος*. Not entirely. In classical Greek, this is usually so; but even there, *πάθος* is beginning to encroach on *νόσος*. In the Hippocratic corpus, the proper word for disease is still *νόσος* or *νόσημα*; but we do have *πάθος* as ‘affection’ in a number of places,<sup>28</sup> as well as a whole work called *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν*, “On Internal Affections”; and *παθήματα* are ‘symptoms’.<sup>29</sup> In medical works of the second century CE onwards we already find the word *πάθος* used not infrequently in the proper sense of ‘disease’, and the word *παθολογία*, originally ‘the discipline of identifying symptoms’, is now ‘the discipline of classifying diseases [by means of symptoms]’ – ‘pathology’ in our sense. What Cicero inadvertently tells us here is that this sense of *πάθος* as ‘disease’ was already the usual meaning of the word in the spoken Greek of his time. This should not surprise us, since in Stoic terminology *πάθος* is used at least as frequently as *νόσος* to describe diseases both of body and mind. When it comes to the ‘affections’ of the soul, the Stoics almost invariably use *πάθη*. Like almost everything in the Stoic cosmos, these *πάθη* are corporeal, and they reside in the heart, the place of the ‘leading principle’, the *ἡγεμονικόν*. Indeed, they are diseases of the *ἡγεμονικόν*, caused by wrong opinions. A Stoic like Seneca, in the Epistle we have just mentioned, 106.6, describes some constant and irreparable vices such as avarice and cruelty

<sup>25</sup> a. *De Finibus* 3.35: nec vero perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt (quas Graeci *πάθη* appellant; poteram ego verbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conveniret ad omnia; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? at illi dicunt *πάθος*; sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur)...

Nor do the perturbations of the mind, which make the life of unphilosophical people miserable and bitter (and which the Greeks call *πάθη*; I could have called them ‘diseases’, translating literally the Greek word; but this would not suit all of them. For who would call compassion, or even irritation, a disease? But they call it *πάθος*; let us then make it ‘perturbation’, whose very name signifies something faulty)...

b. *Tusculanae Disputationes* 3.7: num reliquae perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? haec enim fere sunt eius modi, quae Graeci *πάθη* appellant; ego poteram ‘morbos’, et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate, nisi quid aliud tibi videtur.

Now what about the other perturbations of the mind, anxieties, desires, irritations? These are virtually of the kind which the Greeks call *πάθη*; I could have called them ‘diseases’, but this would not fall in with our usage. For compassion, jealousy, joyfulness, rejoicing – all these motions of the mind which do not obey reason – the Greeks call ‘diseases’, while we call all these motions of an excited mind (rightly, I think) perturbations, and we do not usually call them ‘diseases’. Or do you have in mind a better rendering?

<sup>26</sup> See, for example, τὸ πάσχω in Plato, *Theaetetus* 182a7.

<sup>27</sup> In French ‘passions’ was also used: cf. Descartes’ *Les passions de l’ame*.

<sup>28</sup> E.g. *Off.* 14; *Aer.* 22.

<sup>29</sup> E.g. *Epid.* 1.2.

as *morbi animorum*, diseases of the mind. Cicero is not a Stoic. He may be prepared to admit that vices like avarice and cruelty are diseases, or come close to being diseases; but what about compassion or rejoicing? For the Stoic, they also are *morbi animorum*, since they are, just like avarice and cruelty, “motions of the mind which do not obey reason”. Cicero here takes exception to this severe view. He is willing to admit that even compassion or rejoicing are passive states of mind, which do not obey reason, and even to classify them as ‘perturbations’. But calling them ‘diseases’ would not only constitute an acceptance of the severe Stoic view, according to which only the Sage, who lives always according to reason, is healthy, and all others, the ‘fools’ (*stulti*), are ill. It would also be contrary to Latin usage (*non satis usitate*). Here common usage in Latin supports Cicero’s wish to distance himself from the more extreme attitude of the Stoics.

We move on to a different case, of a Greek term, one word in Greek, which Cicero paraphrases rather than attempt to translate.<sup>30</sup> Strangely (for us), this is a basic philosophical term, one of the main parts of philosophy: logic, *λογική*. Rather than find one Latin word for it, Cicero prefers to mention the Greek word, but have it then paraphrased in various ways rather than translated. One may wonder why. After all, *physicus*, *physica* or *physice*, as well as *dialecticicus*, *dialectica*, and *dialectice*, are not infrequent in Cicero, as a look at Merguet’s lexica will show. We remember that in *Academicus Primus* 24 we had a list of Greek words which had become ‘naturalized’ in Latin through long and constant use. The examples there are *philosophia*, *rhetorica*, *physica*, *dialectica*. They include, apart from ‘philosophy’ itself, one of the three main divisions of philosophy, physics, and the two subdivisions of logic, rhetoric and dialectic. Why not have logic itself? Could it be that Cicero was not prepared to use as a Latin word a Greek word which had not been ‘naturalized by usage’ – just as Cato of that passage will ‘do his best to speak Latin’ in such cases – but found it unusually difficult to have a *verbum e verbo* translation? After all, it could not be easy to create an etymological equivalent to ‘the art of *λόγος*’, where *λόγος* has the specialized sense of reasoning systematically and speaking with reason. Anyway, is *λογική* the art of inquiry and expression, as in our first passage, or of expression only, as in our second passage – or does it consist “in reasoning and expression”? And does not the art of expression, *ratio disserendi*, belong equally, if not more so, to rhetoric? And since *dialectica* had already been ‘naturalized’ in Latin, and in many contexts it can stand for ‘logic’, it may well be that Cicero did not feel any urgency about translating *λογική* as well.

If we turn to the third major division of philosophy, *ἠθική*, ethics, we find again that Cicero prefers to paraphrase it in Latin rather than attempt to translate it. At *Academicus Primus* 19, it is *ratio de vita et moribus*, ‘the study of life and manners’ (or ‘ways of behaviour’). Later in the same paragraph it is *pars... bene vivendi*, ‘that part [of philosophy] which deals with the good life’. These expressions reappear in various other works. It is only in the first paragraph of *De Fato* that Cicero suggests that *decet augentem linguam Latinam nominare moralem [philosophiam]* – ‘that one

<sup>30</sup> a. *De Finibus* 1.22: iam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae *λογική* dicitur...  
As to the other part of philosophy, which consists in inquiring and expression, and which is called *λογική*...  
b. *De Fato* 1.1: ... totaque est *λογική*, quam rationem disserendi voco.  
... and there is the whole of *λογική*, which I call the method of expression.  
Compare *Academicus Primus* 30: tertia deinde philosophiae pars, quae erat in ratione et in disserendo...  
Then the third part of philosophy, which consists in reasoning and expression...

should, in order to enrich the Latin language, call it ‘moral philosophy’. But, as noted by Reid,<sup>31</sup> Cicero does not make use of this suggestion, and it is only when we reach Seneca and Quintilian that *moralis philosophia* becomes the usual term. It must have been easier, of course, to find an etymological translation for this term, since ἠθικὴ is derived from ἦθος, one of whose main Latin renderings is *mos*.<sup>32</sup> In any case, one should not, perhaps, put too much pressure on Cicero. He has done a great deal to enrich the Latin language. Nobody can do everything, especially in the brief space of under two years. As Powell points out, even a simple Greek word like φυτά, plants, is usually paraphrased by Cicero as *ea res quae gignuntur e terra*, those things which come out of the earth.<sup>33</sup> Having seen Cicero at work in cases where the Latin translation would make a crucial difference to the philosophical meaning, we can forgive him where he paraphrases rather than invent new words. After all, a paraphrase can always be a safer way of conveying your meaning.

These are, as I said, only a few examples which may enable us to obtain a clearer picture of some of the problems with which Cicero had to grapple in creating a philosophical vocabulary in Latin to match, as far as possible, the Greek terminology. We have already asked the question as to the prospective readers of his works. As we see in two passages mentioned above,<sup>34</sup> Cicero intended his works as a contribution to Latin literature and to the education of young Romans. We have also seen one example where Cicero speaks of creating a new expression in order to enlarge, or enrich the Latin language.<sup>35</sup> Can one assume that Cicero had some prospective readership in mind which went beyond his own age and country?

The idea that works of literature are likely to remain for many generations, or for ever, is not all that common among ancient writers. Thucydides (1.22) claims that his work has been composed (ξύκεται) as “a possession for all time” (κτῆμα ἐς αἰεῖ). Horace, in the majestic final Ode 30 of Book III asserts that his poetry will make him live on as long as the High Pontiff ascends Capitol Hill with a Vestal Virgin following him. Neither of them – however much they knew of the vicissitudes of history – could have imagined that their works would be read and studied in the course of the centuries in countries as remote as England, America or Japan, and that their languages would make a substantial contribution to Italian, French, Russian or modern Hebrew. Nor could Cicero have imagined that the vocabulary he created in order to enable Greek philosophy to speak Latin would pass on, through Latin when it became the international language of Western Europe, into such outlandish languages as English, French or German. Yet one might say that this philosophical vocabulary may well be regarded as Cicero’s abiding contribution to philosophy. His philosophical writings, even after most of them were rediscovered during the Renaissance, have remained part of philosophical and Classical research and education, hardly reaching the general public – with the one outstanding exception of *De Officiis* – “Tully’s Offices”, as the work came to be known with affection among educated Englishmen – which, until the nineteenth century, was regarded as an essential part of the education of a European gentleman. Today even

<sup>31</sup> (Note 20 above), p. 116, on *de vita et moribus*.

<sup>32</sup> The Greek expression τὰ παλαιὰ ἦθη is in Latin *mores antiqui*. As Ennius has it in the first book of his *Annales*, *Moribus antiquis res stat Romana virisque* (Fr. 156 Skutsch). And one only has to mention Cicero’s own *O tempora, o mores!*

<sup>33</sup> Powell (note 2 above), p. 293.

<sup>34</sup> See note 8 above.

<sup>35</sup> See note 31 above and context.

most philosophers, unless they specialize in ancient philosophy, hardly read Cicero's works. In most departments of philosophy in the West today, students are expected to know their own language – and English if it is not their own language. Greek and Latin are no longer available in most schools, and in some universities they no longer exist even at beginners' level. Even some departments of Classics teach everything in English translation these days, up to the final year of the BA. *Tam saeva et infesta virtutibus tempora*. As to introductory courses to ancient philosophy, in most universities they cover the period from Thales to Aristotle; and if some post-Aristotelian philosophy is taught, it is usually done out of general compilations of bits and pieces of the various sources, such as A. A. Long and D. N. Sedley's *The Hellenistic Philosophers*, or Brad Inwood and Lloyd P. Gerson's *Hellenistic Philosophy*, where Cicero, Stobaeus, Seneca, Plutarch, Philo of Alexandria and others all appear as authors of passages. As if all these extant authors 'wrote fragments' (as some of my students used to say of the Presocratics). One is full of admiration for the heroic efforts of some teachers in departments of philosophy who read with their students – be it only in translation – a continuous work of Cicero. Few of these students, even if they do read some Latin, have any idea of the difficulties which were facing Cicero as he transferred much of his contemporary Greek philosophy into Latin literature, and his frequent struggles to find or create the right word in Latin. But most students of philosophy – and of literature in general – reading texts in a Western language encounter on every page philosophical concepts created for the first time by Cicero, and in Latin – although most of them do not even suspect it.

In an **appendix**, I have given only a few examples, out of dozens, of such Ciceronian Latin concepts which have survived into modern Western languages. Some of them have kept their original meaning; some have extended or restricted the original sense to include more or less than what was intended by the Greek philosophers and by Cicero; some have changed the original meaning in one way or another. Let us look at some of these examples.

First, the two easier ones, *qualitas* and *quantitas*. With a few small structural changes, they have survived into English, French, German, Italian, Spanish and a few other languages, retaining the original meaning which they had for Cicero, and which corresponded with their Greek originals, *ποιότης* and *ποσότης*. Plato's first readers (see again Plato, *Theaetetus* 182a7–b2) may have found the abstract *ποιότης* somewhat outlandish; but, thanks to the creators of philosophical terms such as Plato himself, Aristotle, and the Stoics; to popularizers of philosophy like Cicero himself, and to generations of institutional philosophical education, most educated readers no longer find such abstract words too difficult to comprehend. Indeed, one may suspect that much of today's general 'discourse', including comments in newspapers, abounds in abstract concepts, very often far beyond what is necessary.

An example of the widening of the original sense of a Greek term is *comprehensio*. In modern languages, 'comprehension' and cognates is used for any kind of understanding: "I cannot comprehend his message", "his English is incomprehensible", and the like. In a more limited and technical sense, 'comprehension' has come to signify understanding the meaning of a written text. Cicero employed the verb *comprehendo* and the noun *comprehensio*, among other Latin alternatives (such as *cognitio* and *perceptio*) to translate the Stoic term *κατάληψις*. For the Stoic, this is the action of our mind when it 'catches', or 'grasps', properly something conveyed to it by the senses. All our other mental processes depend on our proper 'catching' of what is in the outside world. Zeno of Citium, the founder of Stoicism, who most probably coined this technical term,

used to illustrate this sense by clenching his fist, as if the thing ‘caught’ from our sense-perception was now safe and certain. (See *Lucullus* 145). Cicero’s ‘Varro’ explains to us at *Academicus Primus* 41 that *comprehendibile* is his rendering of *καταληπτόν*. He then derives another new word from the same root, *comprehensio*, and uses the simile of the clenched hand. I shall not go into the technicalities of Stoic epistemology, but it should be clear by now, I hope, that Cicero’s *comprehensio* is not our modern ‘comprehension’, but something far more technical and limited.

Another term is an example of an extension of the original meaning. From Cicero’s adjective *veri simile*, ‘something similar to the truth’, modern English has derived the noun ‘verisimile’, used in the sixteenth and seventeenth centuries and now obsolete, and ‘verisimilitude’, which now means a likeness, a likelihood, a possibility. Cicero, as I have shown in an article many years ago,<sup>36</sup> used *veri simile* to translate the Greek *εἰκός* in a very technical sense which was probably given it in the Academy under the headship of Carneades, in the second century BCE: a philosophical notion or argument which even a member of the Academy, which at the time maintained a sceptical attitude towards everything, would find more convincing than its philosophical rivals, and would therefore adopt it as his own temporary (*in diem*, ‘unto the day’) philosophical position. A similar extension of meaning has happened to Cicero’s *probabile*. In our modern languages it means ‘probable’, something which has a good chance of being true. Cicero uses it to translate Greek *πιθανόν*, literally ‘convincing’: another Academic term, this time for something which, having been perceived by the senses more than once and checked in its context, seems to the Academic – again, for the time being – to be a proper representation of something real existing in the outside world. It is nothing like the safe and certain Stoic ‘comprehension’, but it is at least something to go by in relating to the world outside us. In modern languages, the more limited sense of *probabile* has been broadened to include anything, in the world of the senses or of the intellect, which is likely to be true or real.

Of the other examples, ‘temperance’ is still used in literary texts as one of the many translations of the untranslatable Greek *σωφροσύνη*, a virtue which consists of self-knowledge combined with self-limitation and self-control. Cicero himself found it difficult to decide on the proper translation of this Greek word, and he tells us about his waverings in *Tusculans* 3.16–18. He had translated it variably as *temperantia*, *moderatio*, and *modestia*, but now, he says, he would prefer *frugalitas*. In fact, he continues to use mostly *temperantia*, essentially ‘self-control’ or ‘nothing in excess’. This has been one of the more usual renderings of Greek *σωφροσύνη* in Western languages. In English, however, ‘temperance’ has come to designate moderation in consuming alcoholic drinks, and a hospital which existed in London until ten years or so ago for the treatment of alcoholics was called The London Temperance Hospital.

Time is short, and I shall only analyse one more example of a surviving concept which has changed its meaning. *Individuum* is one of Cicero’s renderings of the Epicurean (and Democritean) *ἄτομον*.<sup>37</sup> It is a good example of a literal etymological translation, *verbum e verbo*: In Greek the negative *a* preceded an ending taken from *τέμνω / τομή*, ‘to cut or divide / cutting or division’. In Cicero’s Latin the negative ‘in’ precedes a derivative of *divido*, to divide. But in modern languages we have reverted to the Greek word to signify ‘atom’ in nature, while ‘individuum’

<sup>36</sup> John Glucker, ‘*Probabile, veri simile* and Related Terms’, in *Cicero the Philosopher* (note 2 above), pp. 115–143.

<sup>37</sup> *De Finibus* 2.75. Cf. *ibid.* 1.17–18 and *Academicus Primus* 6.

or ‘individual’ have come to signify one single human being. (Today’s Greek is here at some disadvantage. It does not have the choice between the original Greek term and its Ciceronian Latin counterpart, and *ἄτομο* is used both for an atom and for an individual.)

Having seen how much work Cicero had to invest in creating his philosophical vocabulary, and how difficult it was to render always the precise meaning of a Greek term, one should now be prepared to comprehend (in our sense) how difficult it is to do justice to Cicero’s philosophical works when one can read them only in translation. Unfortunately, I cannot read – not to mention judge – translations into Japanese, and I shall have to make do with English. Let me give one example of a rather technical passage from Cato’s exposition of Stoic ethics in Book 3 of *De Finibus*:

concluduntur igitur eorum argumenta sic: quod est bonum, omne laudabile est; quod autem laudabile est, omne est honestum; bonum igitur quod est, honestum est. . . illud autem perabsurdum, bonorum esse aliquid quod non expetendum sit, aut expetendum quod non placens. . . (3.27)

Here is Harris Rackham’s not very fortunate Loeb translation:

They {the Stoics} put their arguments in the following syllogistic form: Whatever is good is praiseworthy; but whatever is praiseworthy is morally honourable; therefore that which is good is morally honourable. . . But it would be paradoxical to say that there is something good which is not desirable; or something desirable which is not pleasing. . .

A passage of Plutarch, quoting Chrysippus, would show us that what Cicero’s Cato says in the passage of *De Finibus* is a somewhat disorganized version of the classical Stoic argument demonstrating that only that which is *καλόν* is *ἀγαθόν*:

*De stoicorum Repugnantibus* 13, 1039c (*Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 29, p. 9): καὶ μὴν ἐν τῷ Περὶ Καλοῦ πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι τοιούτοις λόγοις κέχρηται {ὁ Χρυσίππος}. Τὸ ἀγαθὸν αἰρετόν· τὸ δ’ αἰρετόν ἀρεστόν· τὸ δ’ ἀρεστόν ἐπαιετόν· τὸ δ’ ἐπαιετόν καλόν.

I have left these terms as they are in the original Greek, since Cicero’s rendering of both of them can hardly do justice to the range of meanings of the Greek words and to the historical significance of what the Stoics did here. A passage of Plato, to which I add references to the usage of other sources, and three passages of Stobaeus, should help us understand some of the background:

Plato, *Gorgias* 474c9–d2: ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Μανθάνω· οὐ ταῦτόν ἡγήσῃ σύ, ὡς ἔοικας, καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν· ΠΩΛΟΣ. Οὐ δῆτα.

Cf. *Dissoi Logoi* 1–2, and Menander, *Epitrepontes* 263–269; *Samia* 98–101; Fragment 264 Sandbach (= 319 Kock) 1–8.

Stobaeus, *Ecloga* p. 75, 1 W (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 131, p. 32): αἰρετόν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὀρμητῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν.

Stobaeus, *Ecloga* II, p. 86, 17 ff. (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 169, p. 40): τὸ δὲ κινουὴν τὴν ὀρμηὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν {οἱ Στωικοί} ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν.

Stobaeus, *Ecloga* II, p. 72, 16 ff. (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 109, p. 26): ὅποσα μὲν οὖν οὐδενὸς ἄλλου ἕνεκεν εἰς εὐλογον αἵρεσιν ἔρχεται, δι' αὐτὰ αἰρετά: ὅποσα δὲ τῶ ἑτέρων τινῶν παρασκευαστικά, κατὰ τὸ ποιητικὸν λέγεσθαι.

It is difficult to explain in translation exactly what happens here: after all, this is an example of the *inadequacy* of a translation. But I shall try.

Rackham's English translation has here "that which is good is morally honourable". This is a 'plain' translation of Cicero's *bonum... quod est, honestum est*, which forgets (in this particular context, not elsewhere) that in Greek, as the Stoics had it, *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἐστὶ: οὐκ* the morally honourable is good. In any case, if we understand Rackham's translation in the light of today's philosophical English, this would seem to be a truism: what we call 'good' is usually good and right in the moral sense. Thus, in Rackham's translation, this may appear like signifying that "only the morally right is morally honourable". But why should anyone question such a statement, or why does it require a proof?

Even Cicero's original Latin (itself a translation, of course) can hardly do justice to the Stoic terminology and its background. What Cicero renders as *bonum*, good, is in Greek *ἀγαθόν*. When we first learn Greek we are told, of course, that *ἀγαθόν* means 'good'. But 'good' has notoriously more than one sense. Even in today's English we sometimes use 'good' not in a moral sense: 'apples are good for your health'; 'the dinner was very good'; 'he is good for nothing', and the like. In fourth-century Greek, *ἀγαθόν* was very often used in the sense of something which is 'good for me' – and can be bad for you or even for everyone else. We happen to have some chapters of a treatise written by an anonymous sophist or pupil of sophists around the year 400 BCE. It is included in most collections of the remains of the Presocratics.<sup>38</sup> We do not even have the name of this torso, so one usually calls it by the first two words in the surviving text, *Διῶσοι λόγοι* – something like 'Claims and counter-claims'. The first chapter is titled (in the treatise's Doric) *Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ* – 'On good and evil'. If we look at the examples used there by our anonymous author, it is clear that these are in no way moral goods and evils: death is bad for the deceased but good for the grave-digger; illness is bad for the sick but good for the physician; defeat in war was bad for the Athenians but good for the Lacedaemonians (who won). In all these cases, 'good' is what is useful or pleasant to someone, and harmful or unpleasant to someone else – with no moral connotations. What is morally good or bad should be good or bad for everyone, without exception. At the end of our *Gorgias* passage, I refer to a number of passages in the surviving comedies of Menander where *ἀγαθόν* is clearly used in this utilitarian and morally neutral sense. I have chosen Menander since he was a contemporary of Zeno of Citium, the founder of Stoicism, and his texts are evidence that even at that time, the end of the fourth century and the beginning of the third century BCE, *ἀγαθόν* was still widely used in the non-moral sense. What has tilted the scales in favour of the moral sense of *ἀγαθόν* is probably some of the things said by the Platonic

<sup>38</sup> The standard collection is still Hermann Diels and Walther Kranz (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fifth edition, 1934–1937. Our treatise is in Volume 2, pp. 405–416.

Socrates, by Aristotle, and by the Stoics, to the effect that the real good must be morally good. But Plato's Socrates is not always all that consistent – why should he be in different dialogues? In *Philebus* he comes near enough to admitting that pleasure is good. Aristotle and his followers, we remember, maintained that there were three kinds of good – the *tria genera bonorum* discussed in Book 5 of Cicero's *De Finibus*, and they include even the 'goods of the body'. The Stoic maxim we are dealing with here opposes any such compromise between moral and intellectual virtue and any other thing regarded as good by other philosophers or philosophical schools.

But what about *καλόν*? In contexts such as 'Cato's' exposition of Stoic ethics, 'morally right' may not be an altogether bad translation. The second chapter of *Δισσοὶ λόγοι* is titled *Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* (the Attic form as in the manuscripts). In the plain, literal, first-year-Greek sense, this would mean "on the beautiful and the ugly". But the examples given there teach us that what we are dealing with here are things which are *morally*, not aesthetically, beautiful or ugly: sexual relations between husband and wife at home are 'beautiful', while if they are done in public, they are 'ugly'; killing friends and fellow-citizens is 'ugly', but killing enemies is 'beautiful' – and the like. This sense of *καλόν* comes near enough to describing what is morally right. Cicero had a problem translating it into Latin. The Latin word for 'beautiful', *pulchrum*, would constitute a *verbum e verbo* translation of *καλόν*, but it would hardly fit in with Latin usage. Unlike the Greek *καλόν*, which can be used both in an aesthetic and in a moral sense, *pulchrum* has no moral sense in everyday Latin and in prose texts. It is rare in this sense even in poetry: see Horace, Epistle I.2.3–4 as against Satire I.2.84–5. Cicero chose *honestum*, literally 'honoured, honourable', which does have some moral connotations (although no aesthetic ones). In fact, many of the examples of *καλόν* in the second chapter of *Δισσοὶ λόγοι* could be treated as 'honoured' or 'honourable' (or our 'respected, respectable'), especially when we have examples of things which are *καλά* in one country and are not in another: among the Lacedaemonians it is *καλόν* for women to exercise naked in public, while in Athens this is *αἰσχρόν*.

This, by the way, does not imply that Rackham is right in translating *honestum* as 'morally honourable'. By the time of Cicero a Latin speaker would not consciously think of the honour connection of *honestum* unless he were pressed to do so in a conversation about language and etymology. 'Morally right' would do.

Having indicated briefly the different ranges of meaning of *καλόν*, *honestum*, and 'morally right', and of *ἀγαθόν*, *bonum*, and 'good', we can turn to our *Gorgias* passage. Socrates of Plato's *Gorgias* asks his interlocutor Polus whether he does not think that *καλόν* is the same as *ἀγαθόν*, and that *κακόν* is the same as *αἰχρόν*, and Polus admits that he does not think that they are the same. If we use the plain and 'standard' (for us!) translation, this would amount to making Polus say that what is morally right is not the same as what is good, and what is bad is not the same as what is morally wrong. But even Plato's Polus – not the most intelligent of Plato's characters – would hardly say that. In fact, Polus still uses these terms in the sense which they have in *Δισσοὶ λόγοι* and in our Menander passages. His view is that what is 'good for me' is not necessarily morally right, and what is 'bad for me' is not necessarily morally wrong. Plato's readers would understand this without any difficulty, and realize that Socrates of the dialogue, who claims that what is *ἀγαθόν* cannot ever be morally wrong and what is *κακόν* cannot ever be morally right, is the one who 'goes against the grain'. Even the Stoics, who maintained the same attitude, still felt, some decades after the publication of Plato's *Gorgias*, that they had to provide a demonstration, and this is precisely

what Chrysippus does at our Plutarch passage. Chrysippus' demonstration also involves two terms which in our Cicero passage appear in what looks like a 'supporting argument': *αἰρετόν* (Cicero's *expetendum*), and *ἀρεστόν* (Cicero's *placens*). Both of them are terms with some history in Greek thought. Cicero's renderings here are at least consistent with his renderings of these Greek terms in other contexts; but for the candid reader of the English translation, 'pleasing', and especially 'desirable' can be misleading, or at least insufficient. Finally, I have provided the experts with three passages from the anthology of the fifth-century compiler John Stobaeus, who is usually a reliable source of Stoic quotations, which would make it clear that *αἰρετόν* is not mere 'desirable', but something which moves our mind and obliges us to choose it, either for its own sake or for the sake of something else. It is connected with such concepts as *φαντασία*, *ὄρμη* and *καθήκον*, all of them technical terms in Stoic philosophy. The Greekless reader using only a translation like Rackham's may 'get the general drift' of the argument; but he will clearly miss the historical and philosophical subtleties of Chrysippus' argument.

Does this mean that, unless one can read the original one should not read at all? Far from it. As Dean Inge said, "Christ said 'Judge not': but one *must* judge". Most BA students of philosophy in most countries today can no longer be expected to read Plato in Greek, Cicero in Latin, Descartes in French and Kant in German. Even in most European countries education is no longer what it used to be when – to give one example – Hermann Diels intended the first edition (1903) of *Die Fragmente der Vorsokratiker*, where the texts are given mostly in the original Greek and Latin alone, as a textbook for first-year students of philosophy. These days, in most places, one can expect only research students to read the ancient texts in their original language and context. What we may learn from our discussion of some of the problems which faced Cicero in his translations is that no translator, be it even an entirely bilingual and exceedingly literate and intelligent translator like Cicero, can give us all the meanings and shades of meaning which we can only sense in the original. The Italian proverb *traduttore traditore*, 'the translator is a traitor', may be somewhat exaggerated; and for the sake of philosophical education and general culture translations should be available. But I hope that I have shown how dangerous it may be even to contemplate doing research on an ancient text while relying only on a translator's attempt at rendering what must always be limited only to some aspects of it.

(Tel Aviv University)

## Appendix

<u>Latin</u>	<u>Greek origin</u>	<u>Western</u>
qualitas	ποιότης	quality. qualité. Qualität
quantitas	ποσότης	quantity. quantité. Quantität
temperantia	σωφροσύνη	temperance. (-)
probabile	πιθανόν	probable (-)
veri simile	εἰκός	> verisimilitude
individuum	ἄτομον	individual (-)

inane	κενόν	inane (-)
evidentia	ἐνάργεια	evidence (-)
comprehensio	κατάληψις	comprehension (-)

## ゴルテュン方言における語末の *-vs* と 動詞のアクセントについて

松浦高志

古典期以前のゴルテュン方言は、*τους ἐλευθερους* 「自由人たちを」 (*IC* IV.72.VII.7–8) における例に見られるように第 2 代償延長が起こっていないことで知られる\*1。また、語末の本来の *-vs* と、\**-vts* から第二次的に生じた語末の *-vs* に含まれる *v* は、次の語が子音で始まっていれば前にある母音を延長せずに脱落し、次の語が母音で始まっていれば脱落しない、とされ、これはギリシア祖語時代と同様であると考えられている\*2。これによりゴルテュン方言では *τους ἐλευθερους* と *τος καδεστανς* 「母方の親類たちを」 (*IC* IV.72.III.50–51) に含まれる *τους* / *τος* のように 2 つの形態が併存している場合がある。ただし語末の *-vs* に含まれる *v* が脱落する条件は明確に述べられているとはいえない。Buck によれば「次の語と密接な関係がある場合」とされ、Lejeune によれば「連続的に発音される場合」とされるが不十分である。実際にはこの脱落はアクセントによって規定されると考えられる。すなわちアクセント上ひとまとまりとなっている単語群 (accentual unit) の内部では起こるが、外部では起こらないと考えられる。

ある単語がアクセント上ひとまとまりとなっている単語群を成しているかどうかは、外連声 (external sandhi) が起こっているかどうかでわかる場合がある。たとえば *ἐδ δικαστεριον* (*ēs* < *évs*) 「裁判所に対して」 (*IC* IV.72.XI.15–16) では後接辞である *ēs* が外連声により子音同化が起こって *ēδ* となっている。ゴルテュン方言では音素の組み合わせが次の場合に外連声が起こる。(a) *-s δ-* > *-δ δ-* (15 x), (b) *-p δ-* > *-δ δ-* (5 x), (c) *-s θ-* > *-θ θ-* (1

\*1 母音間の「σ + 流音または鼻音」では σ が失われて前の母音が延長されることがある。これを第 1 代償延長という。アッティカ・イオーニア方言で第 1 代償延長は \**ā* から η への変化 (これは紀元前 1000 年頃から起こったと考えられる) より前に起こっている。ゴルテュン方言でも第 1 代償延長は起こっている。たとえば *ἡμην* (< \**esmēn*, Att. *εἶναι*) 「～であること」 (*IC* IV.41.I.3)、*ἐς κερανς* (< \**g<sup>h</sup>es-r-*, Att. *χείρας*) 「手の中に」 (*IC* IV.72.I.27, 35)。また、母音間の *-vs-* と、母音の後かつ語末の *-vs* では *v* が失われて前の母音が延長される場合がある。これを第 2 代償延長といい、これがアッティカ・イオーニア方言で起こったのは \**ā* から η への変化より後である。第 2 代償延長の後に起こったと考えられる第 3 代償延長についてはここでは関係ないので省略する。以上についての最近の初心者向けの解説としては Rau, 177–178 がある。なお、ゴルテュン方言のアクセントは不明であるのでアクセント記号は原則として省略し、長音記号も省略した。略号は原則として Liddell, Scott, and Jones (= LSJ) と Glare にしたがったが、*Inscr. Cret.* の代わりに *IC* を用いた。また、校訂記号のうち ( ) は書写者による省略を表す。

\*2 Buck, 67–68; Lejeune, 131.

x), (d) -s λ-> -λ λ- (3 x), (e) -ν π-> -μ π- (3 x), (f) -ν μ-> -μ μ- (5 x)\*<sup>3</sup>。ただしこれらの組み合わせであれば必ず外連声が起こるわけではない。外連声が起こるのは主に (1) 定冠詞と名詞\*<sup>4</sup>、(2) 前置詞と名詞、(3) 何らかの単語と μέν、(4) 何らかの単語と δέ から成る単語群の内部の場合である\*<sup>5</sup>。またこれらに加えて (5) 何らかの単語と定動詞から成る単語群の内部でも起こると考えられる。例：ὁ ἀνεδ δοι 「夫が与える場合」(IC IV.72.III.20, 29)、ὁ πατεδ δοει 「父が生きている場合」(IC IV.72.VI.2)\*<sup>6</sup>、πατε(δ) δοει 「父が生きている場合」(IC IV.72.IX.41)、το μειονος ἐν(δ), δικαδδετο 「それ以下の場合には 1 人が証言し、(裁判官が) 判決を下すこと」(IC IV.72.IX.50)、τιλ λει 「誰かが望む場合は」(IC IV.72.X.33-34)\*<sup>7</sup>。ゴルテュン方言以外にも例がある。例：δ]οκιμωτατος ἀστωγ | κε(ι)ται 「市民たちの中でもっとも優れた者が眠っている」(CEG 172.1-2, ex Apollonia Pontica, c.490 a. Chr.)。

したがって ὀμνυς κρινετο 「宣誓した上で裁定せよ」(IC IV.72.IX.21, cf. IV.101.2) ではこれらが単語群を成し、\*τους καδεστανς > τος καδεστανς の場合と同様に、\*ὀμνυς > ὀμνϋς のように ν の脱落が起こっていると考えられる。一方で στατερανς καταστασει 「〇〇スタテールを支払うこと」(IC IV.72 に 8 例、IV.46 に 2 例、cf. IV.74.2) においては、定動詞が後続しても ν は脱落していない\*<sup>8</sup>。一般に前置詞の前では外連声が起こらないから、これは後続する合成動詞の定動詞とは単語群を成さないためと考えられる。

ゴルテュン方言で外連声が起こる主な条件が前述の (a-f) と (1-5) であるとした場合、語末の -νς に含まれる ν が、子音で始まる語が後続した場合でも脱落しない場合が多いことが容易に説明できる\*<sup>9</sup>。まず、複数対格の曲用語尾 -νς に含まれる ν が脱落するのはほぼ定冠詞に限られる\*<sup>10</sup>。また能動態現在分詞と能動態アオリスト分詞の男性単数主格の曲用語尾 -νς (< \*-ντς) に含まれる ν は、次の語が母音で始まる場合はもちろん、子音で始ま

\*<sup>3</sup> かつこ内の数字は IC IV.72 での出現回数である。

\*<sup>4</sup> 定冠詞のアクセントについては Probert, *Guide*, 139-140 に簡潔にまとめられている。

\*<sup>5</sup> したがって外連声を考える場合、Bile, 128-129, 132-134 のように後続するのが母音か子音か、あるいは文末かを考えるだけでは不十分である。

\*<sup>6</sup> クレータ島では ζ の文字を用いず δ の文字で表すから、δοει (: δωω 「私は生きる」) はイオーニア方言の ζώω に対応する (LSJ s.v. ζῶω)。

\*<sup>7</sup> 同じ子音が 2 つ続く場合、古典期以前にはただ 1 つの文字で書かれることがあり、これは単語間で同じ子音が続いている場合でも起こる (Wachter, *Vase*, 232)。したがって、たとえば πατεδοει と書かれていれば、これは πατεδ δοει を表していると考えられる。このような場合、δ が 1 つ省略されて表記されているとみなし、πατε(δ) δοει と表記した。

\*<sup>8</sup> ゴルテュン方言では子音幹の第 3 曲用名詞の複数対格は第 1, 2 曲用からの類推により -ανς となる。Bile, 196 を見よ。

\*<sup>9</sup> たとえば δυο μοιρανς γεκαστον 「それぞれの者が 2 つ分の分け前を」(IC IV.72.IV.41)、τος καδεστανς τος ... (IC IV.72.VII.43-44) では ν が脱落していない。

\*<sup>10</sup> λεβητας 「釜を」、τουτος 「それらを」では後続する語に関わらず脱落するのがふつうだが、単語に限られていることからおそらく定型的な形態である (Bile, 128-129)。

る場合でも脱落しないのがふつうである。例：ἐ καταθευς ἐ「あるいは担保とした場合、あるいは」(IC IV.72.VI.19)、ἐ καταθευς τοι πριαμενοι (IC IV.72.IX.11-12)、ὁ καταθευς, μεδ' (IC IV.72.X.27)。

外連声の例より、古典期以前のゴルテュン方言では単純動詞の定動詞は前接する語と単語群を成す一方、複合動詞の定動詞は単語群を成さないと考えられる。したがって前者の場合は定動詞とその前の語の間に3子音の単純化が起こる可能性があるが、後者の場合は起こらない。これはゴルテュン方言のアクセントと古インド語のアクセントを比較することによっても確かめられる。古インド語において主文の定動詞は次のようになっている。まず単純動詞の場合は基本的にアクセントをもたず\*11、前接辞と同様の性質をもっている\*12。一方、複合動詞の場合は前置詞にアクセントが置かれる。これはゴルテュン方言において、定動詞が前に置かれた語と単語群を形成するかどうかと対応していると考えられる。したがって以上で論じたゴルテュン方言の定動詞のアクセントと、アクセント上ひとまとまりとなっている単語群に関する性質はギリシア祖語から継承されたものであると言える\*13。

(東京大学)

## 参考文献

- Bakker, E. J. (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language* (Chichester, 2010).  
 Bile, M., *Le dialecte crétois ancien* (Paris, 1988).  
 Buck, C. D., *The Greek Dialects* (Chicago, 1955).  
 Glare, P. G. W. (ed.), *Greek-English Lexicon: Revised Supplement* (Oxford, 1996).  
 Guarducci, M. (ed.), *Inscriptiones Creticae, iv, Tituli Gortynii* (Roma, 1950).  
 Hansen, P. A. (ed.), *Carmina Epigraphica Graeca Saeculorum VIII—V a. Chr. n.* (Berolini, 1983).

\*11 Macdonell, 81, 106-107.

\*12 ギリシア語でも定動詞が前接辞と同様の性質をもっていることが間接的に示され得ると考えられる。まず、Wackernagel が主張し一般に受け入れられているように、定動詞が一般に語頭寄りアクセント (recessive accent) となるのは、制限法則 (law of limitation) が導入されたため、すなわちアクセントの置かれる位置が語末から3音節以内に制限されたためと考えられる。つまり、定動詞はもともとアクセントをもたなかったが、制限法則が導入されるとある一定以上の長さの語では語末に無アクセントの音節が連続することが許されなくなり、前接辞となる代わりに語頭寄りアクセントとなったというものである。以上については Probert, *Ancient Greek Accentuation*, 86-87 が簡潔にまとめている。また、歌詞につけられた旋律の中で定動詞の部分には低い音が割り当てられている場合があり、これは定動詞がアクセントをもたないことと関係がある可能性がある (Wachter, 'Accent', 128-129)。

\*13 査読者から数々の有益な指摘をいただいたことに感謝申し上げたい。もちろんそれでもなお誤りや不備が残っていれば、すべて私の責任である。

- Lejeune, M., *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien* (Paris, 1972).
- Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S. (eds), *A Greek-English Lexicon*<sup>9</sup> (Oxford, 1940).
- Macdonell, A. A., *Vedic Grammar* (Strassburg, 1910).
- Probert, P., *A New Short Guide to the Accentuation of Ancient Greek* (London, 2003).
- *Ancient Greek Accentuation* (Oxford, 2006).
- Rau, J., ‘Greek and Proto-Indo-European’, in Bakker, 171–188.
- Wachter, R., *Non-Attic Greek Vase Inscriptions* (Oxford, 2001).
- ‘Accent, Sentence Intonation, and Music in Lesbian Dialect Poetry’, *InL* 29 (2006), 127–136.
- Willetts, R. F. (ed.), *The Law Code of Gortyn* (Berlin, 1967).

## Sophocles, *Antigone* 465–468 における 文献学的問題について

平野智晴

οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν  
παρ' οὐδὲν ἄλγος· ἀλλ' ἂν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς  
μητρὸς θανόντ' ἄθραπτον ἴῃ· σχόμην νέκυν†  
κεῖνοις ἂν ἤλγουν· (S. *Ant.* 465–468)\*<sup>1</sup>

467 ἠνεσχόμην νέκυν Zo: ἠνεσχόμην νέκυν a: ἠσχόμην νέκυν LRS: ἠνεσχόμην  
νέκυν V: <ὄντ'> ἠνεσχόμην *Blaydes*: ἠσχυναν κύνες *Semitelos*

本論は、複数の難読箇所を有することで知られる Sophocles, *Antigone* 465–468 について新たな類例を提示し、当該詩行が属する文学的伝統について改めて論ずるものである。

当該箇所におけるテキストの読みの問題について、Jebb は以下の四点に整理している。すなわち：(1) *παρ' οὐδὲν ἄλγος* の解釈；(2) 「母」にだけ言及されていること；(3) *θανόντ'* の位置；(4) L 写本などに伝えられている、意味をなさない *ἠσχόμην* をどう修正するか\*<sup>2</sup>。

(1) について、Jebb は、*ἄλγος* を主格として *ἐστί* を補い *παρ' οὐδὲν* を副詞として扱い、*'a pain in no appreciable degree'* と解釈している\*<sup>3</sup> が、これは Lloyd-Jones および Wilson をはじめとする他の研究者らによっても支持されている\*<sup>4</sup> (この問題は事実上解決していると思われるので、以降、本論では触れない)。(2) について、Jebb は、「同腹の息子」に類

\*<sup>1</sup> 465–468 のテキストについては、主要写本の採用するところに拠った (ただし、465–468 以外の S. のテキストを引用するにあたっては、Lloyd-Jones & Wilson<sup>c</sup> に拠った)。また、短剣符†で括った箇所も、特定の写本の読みや特定の研究者の修正読みを選択することをせず、主要写本の間で一致している綴りを書き出すに止めた ('...' は、綴りの一致しない一文字もしくは二文字を表現している)。なお、apparatus criticus は Lloyd-Jones & Wilson<sup>c</sup> の情報に拠り、研究者の修正案を筆者の判断で適宜追加もしくは割愛した。

\*<sup>2</sup> Jebb 91 ad 465–468.

\*<sup>3</sup> id. 91–92 ad 466.

\*<sup>4</sup> Lloyd-Jones & Wilson<sup>a</sup> 125 ad 466. 同様の主旨として、cf. Kamerbeek 98 ad 465, 6; Griffith 204 ad 466 etc.

する意味であるとして\*5、E. IT 497 *πότερον ἀδελφῶ μητρὸς ἔστον ἐκ μιᾶς*; を引用する\*6。無論、彼は、多くの註釈者たちが父親への言及が不可欠であり修正すべきであると主張している、ということを知っている。しかし、それでも、彼は、Seyffert の *ἐμῆς* を *ὀμῆς* に修正する案、Meineke の *μιᾶς* に修正する案を共に退けている\*7。(3) について、Jebb は、*τὸν ἐξ ἐμῆς / μητρὸς θανόντ'* と書かれたとき行頭に *μητρὸς θανόντ'* が来ることによって「母に殺された」という意味に取られかねない曖昧さがある、ということを知っている。しかし、それでも、彼は、実際俳優によって朗唱されたとき *μητρὸς* の後に小休止を入れることでこれを回避できる、と反論し\*8、これがテキストの修正を正当化する根拠とはならないと主張する\*9。(4) について、Jebb は、*ἠνεσχόμεν* を採用する案について、その多くが *νέκυν* を削除し *θανόντ' ἄθραπτον* を様々な方法で変えることになるにも関わらず貧弱な詩行にしかならないことを指摘し、*ἠνεσχόμεν νέκυν* を採用した\*10。しかし、Lloyd-Jones および Wilson は、*ἠνεσχόμεν* という例はアッティカ方言に例がないとして退け\*11、むしろ Blaydes の (*όντ'*) *ἠνεσχόμεν* を採用し行末の *νέκυν* を削除した\*12。

\*5 この解釈は適切であるように思われる。なぜなら、この後に続くクレオンとのアゴーンにおいて、502–504 (An.) *καίτοι πόθεν κλέος γ' ἂν εὐκλέεστερον / κατέσχον ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφῳ / τιθείῳα*; 511–513 (An.) *οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὀμοσπλάγγχους σέβειν. / (Kr.) οὐκ οὐκ ὀμαιμος χῶ καταπτόν θανόν;* / (An.) *ὀμαιμος ἐκ μιᾶς τε καὶ ταύτου πατρός* と述べられているからである。すなわち、アンティゴネーは、466–467 の *τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντ'* について、502–503 においては *τὸν αὐτάδελφον* と言い換えており、また 511–513 においては *τοὺς ὀμοσπλάγγχους* としてからクレオンによる問い返しを経て、エテオクレースを踏まえ直してではあるが、*ἐκ μιᾶς τε καὶ ταύτου πατρός* と言い換えているのである。

\*6 この類例の引用は適切でないように思われる。なぜなら、イーフィゲネイアはこの直後に、「生した者」としてではないにせよ「父」にも言及しているからである：499 *σοὶ δ' ὄνομα ποῖον ἔθεθ' ὁ γεννήσας πατήρ*; むしろ、彼女は、舞台登場から、オレステースとピュラデースの身分を質すにあたり、等しく父にも母にも（姉妹にも）何らか言及し続けていると見るべきであろう：472–473 *τίς ἄρα μήτηρ ἢ τεκοῦσ' ὑμᾶς ποτε / πατήρ τ' ἀδελφῆ τ', εἰ γεγῶσα τυγχάνει*; (E. IT のテキストを引用するにあたっては、J. Diggle, ed., *Euripidis Fabulae Tomus II* (OCT; Oxford 1981) に拠った)。

\*7 Jebb 91 ad 465–468 および 92 ad 467.

\*8 id.

\*9 舞台上の演戯については推測に頼る他なく、その当否を明確に論ずることはできないが、例えば、Kamerbeek の *εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς(,) θανόντα(,) ἠνεσχόμεν ἄθραπτον νέκυν (όντα)* という構文理解 (Kamerbeek 98–99 ad 466–68) は、Jebb の理解を間接的に支持しているものと思われる。いずれにせよ、このような処置・理解は、行頭の *μητρὸς* を一語で独立させることで、さらに際立たせることになるであろう (cf. p. 61)。

\*10 Jebb 92 ad 467. 同様の見解は、cf. Kamerbeek 98–99 ad 466–68. 他に *ἠνεσχόμεν νέκυν* を採用している例として、cf. Dain 89; Griffith 204 ad 466–8 etc.

\*11 *ἠνεσχόμεν* は、(アッティカ方言において通常見られるところの) 二重の加音 *double augment* を持った語形において、第二の加音が省略されそれに加えて *ana-* における語尾音消失 *apocope* が起きている語形であり (Kamerbeek 98–99 ad 466–68)、このような類例は他に見られない。他方で、*ἠνεσχόμεν* は二重の加音のみを持った語形であり、悲劇における類例としては、A. Ag. 905 *ἠνεσχόμεσθα*, S. Ph. 411 *ἠνείχετο* が挙げられる (Lloyd-Jones & Wilson<sup>b</sup> 73)。

\*12 Lloyd-Jones & Wilson<sup>a</sup> 126 ad 467, Lloyd-Jones & Wilson<sup>b</sup> 73. なお、彼らは、テキストが壊れた過程とし

このように、当該箇所は複数の問題が絡み合っている\*13が、まず、本論では、当該詩行の背景にあると思われる文学的類例について考えたい。

そもそも、466–468におけるアンティゴネーの台詞は、悲劇冒頭で示されるクレオーンの布告を受けてのことである：23–30 Ἐτεοκλέα μέν, ὡς λέγουσι, †σὺν δίκη / χρῆσθεις† δικάια καὶ νόμῳ, κατὰ χθονὸς / ἔκρυψε τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς, / τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν / ἀστοῖσί φασι ἐκκεκρηῦχθαι τὸ μῆ / τάφῳ καλύψαι μηδὲ κωκῦσαι τινα, / ἔαν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν / θησαυρὸν εἰσορώσι πρὸς χάριν βορᾶς.\*14 クレオーンは「布告」という形を取ってはいるが、その主旨は「甲についてはしきたり通り丁重に葬るが、乙については山犬や猛禽に喰われるに任せよう」という死者に対する罵倒を变形したものであり、これはいうまでもなく Hom. *Il.*に見られる表現である。例えば、瀕死のヘクトールに対するアキッレウスの罵倒はその最も強調されたものとされているが、クレオーンの布告との対比的な表現における類似性は明らかである：Hom. *Il.* 22.331–336 Ἐκτορ, ἀτάρ που ἔφησ Πατροκλῆ' ἐξεναρίζων / σῶς ἔσσεσθ', ἐμὲ δ' οὐδὲν ὀπίζω νόσφιν ἔοντα, / νήπιε· τοῖο δ' ἀνευθεν ἀοσητήρ μέγ' ἀμείνων / νηυσὶν ἐπι γλαφυρῆσιν ἐγὼ μετόπισθε λελείμμη, / ὅς τοι γούνατ' ἔλυσα· σὲ μὲν κύνες ἦδ' οἰωνοὶ / ἐλκήσουσ' αἰκῶς, τὸν δὲ κτεριοῦσιν Ἀχαιοί.\*15

ここで、クレオーンのこのような性質を有した布告を踏まえて、アンティゴネーが εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς / μητρὸς θανόντ' ἄθαπτον ... / κείνοις ἂν ἤλγουν と訴えたときのことを——字義通りに解釈するならば「私の母から生まれたあの方が、死んだというのに、埋葬されないことを（……）、私は苦しんでいるのです」という意味のことを訴えたときのことを——考えてみよう。このとき、Hom. を熟知していた観衆／読者であれば、先程引用したアキッレウスの罵倒の、幾分言い方を変えて繰り返されるその続きを想起したのではないだろうか：*id.* 349–354 οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινα / στήσωσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχωνται δὲ καὶ ἄλλα, / οὐδ' εἴ κέν σ' αὐτὸν χρυσῶ ἐρύσασθαι ἀνάγοι / Δαρδανίδης

て、όντ' が重字脱落 haplography によって脱落した後 νέκυν が挿入された、と想定している。

\*13 重要な修正案は、cf. Jebb 92 ad 467. また、重要ではない修正案は、cf. Jebb 252 ad 466 f.

\*14 後に、クレオーン自らがアンティゴネーの台詞を踏襲する：194–206 Ἐτεοκλέα μέν, ... / τάφῳ τε κρύψαι καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι / ἂ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς· / τὸν δ' αὖ ξύναμιον τοῦδε, Πολυνείκη λέγω, / ... / τοῦτον πόλει τῆδ' ἐκκεκήρυκται τάφῳ / μήτε κτερίζω μήτε κωκῦσαι τινα, / ἔαν δ' ἄθαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας / καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστον αἰκισθέν τ' ἰδεῖν.

\*15 「甲についてはしきたり通り丁重に葬るが、乙については山犬や猛禽に喰われるに任せてやる」という対比的な形での罵倒の定型については、他に、cf. Hom. *Il.* 11.452–455 (*Il.* 22 のテキストを引用するにあたっては、D. B. Monro and T. W. Allen, ed., *Homeri Opera Tomus II* (OCT; Oxford 1920) に拠った)。

Πρίαμος· οὐδ' ὡς σέ γε πότνια μήτηρ / ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται, ὃν τέκεν αὐτή, / ἀλλὰ  
κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσσονται.\*16 とりわけ、上記下線部は、嘆き悼むことができ  
 ない近親者のなかで最もその苦しみが大きい生みの母が事細かに描かれることによって、  
 これに対比される山犬や猛禽による八つ裂きの残酷さが最大限に強調されている。アン  
 ティゴネーの台詞もまた「もし母が生きていたら自ら生じた我が子であるがゆえに埋葬で  
 きないことを誰よりも苦しんだであろうあの方について、同じ母の子である私もまたこの  
 ように埋葬できないことを（……）苦しんでいるのです」という形に敷衍され得るのでは  
 ないだろうか。

以上を踏まえて、冒頭で挙げた四点の問題の内、(2) τὸν ἐξ ἐμῆς μητρός という表記、  
 (3) 行頭における μητρός θανόντ' の曖昧さについて、私は次のように推論する。すなわち、  
 S. *Ant.* 466–468 と Hom. *Il.* 22.349–354 との間には S. の意図にもとづく対応関係が認めら  
 れ、ゆえに、アンティゴネーは、アキッレウスの罵倒を踏まえた傲慢冷酷なクレオーンの  
 布告に対して、同じくアキッレウスの罵倒を踏まえて嘆き悼むことが禁じられた近親者の  
 苦しみを最大限に誇示してみせた、と考えられる。そして、上記の対応関係（とりわけ τὸν  
 ἐξ ἐμῆς μητρός と σέ ... ὃν τέκεν αὐτή との対応関係）によって、(2) については、本来な  
 らば「父母を同じくした＝血を分けた」という表現となるべきところ (cf. n. 5)、ἐξ ἐμῆς  
 μητρός θανόντ' 「私の母から生まれたあの方が」という表現になった、と、そして、(3) に  
 ついては、むしろ S. は、行頭に敢えて μητρός θανόντ' と示すことでこれを強調し、観衆/  
 読者に背景にある当該の類例を明確に想起させようとした、と、推論するのである。

また、この考察から、(4) についても、ひとつの可能性を示唆することができる。とい  
 うのも、S. *Ant.* 466–468 と Hom. *Il.* 22.349–354 を比較したとき、そもそもこの並行関係  
 は、τὸν ... θανόντ' ἄθραπτον †ἢ...σχόμην νέκυν† と οὐδ' ὡς σέ ..., ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ  
... δάσσονται との間に亘っているように思われるからである。すなわち：

... ἀλλ' ἄν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς  
 μητρός θανόντ' ἄθραπτον ἤσχυναν κύνες,  
 κείνοις ἂν ἤλγουν·

(……) でも、もし私の母から生まれたあの方を、死んだというのに埋葬も

\*16 「乙は近親者に嘆かれることなく山犬や猛禽に引き裂かれるであろう／引き裂かれたであろう」とい  
 う罵倒もしくは悲嘆の定型については、他に、cf. Hom. *Il.* 15.349–351; *id.* 21.123–127; *id.* 22.86–89; *Od.*  
 24.290–296. とりわけ Hom. *Il.* 22.86–89 におけるヘカペーの、悪い予感についてのほとんどヒステリッ  
 クな主張について、本文に引用したアキッレウスの言葉がまさに現実のものにしている (cf. N. Richardson,  
*The Iliad: A Commentary Vol. VI* (Cambridge 1993) 142 ad 352–4)。

されずに山犬どもが辱めたとしたら、そのことについて、私は苦しんでしょう。

この ἤσχυναν κύνες という「乱暴な修正案」\*17 は、Semitelos によるものである。Jebb によれば、この典拠として *Il.* 22.74–75 ἀλλ' ὅτε δὴ πολίον τε κάρη πολίον τε γένειον / αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος が想定され、テキストが壊れた経緯として κύνες の ες が脱落して νέκυν に、ἤσχυναν の υ が ο へ変化して ἠίσχόμην に、それぞれ読み違えられたことが想定されるという\*18。Jebb は、自身の校訂本の初版では ἤσχυναν κύνες を採用したものの、この文脈では動詞の一人称が要求される、という批判の正当性を認め、次版では ἠίσχόμην νέκυν を採用した\*19。しかし、上述のように、ここの典拠が *Il.* 22.349–354 であったと考えたとき、この箇所にはやはり (*Il.* 22.74–75 から推論されたのと同じような) 対格目的語+三人称複数動詞+主格複数主語が要求されるのであり、その主語は山犬や猛禽に類するものであったとすべきである。ゆえに、これまで軽んじられてきた Semitelos の修正案ではあるが、私は、これについては上記類例を踏まえ再考する余地があり、Blaydes の〈ὄντ'〉 ἠνεσχόμην、a の ἠίσχόμην νέκυν と同等の重要性を認めるべきである、と考えるのである\*20。

(東京大学)

## 参考文献

- Allen, T. W. ed., *Homeri Opera Tomus IV* (OCT; Oxford 1922).  
 Blaydes, F. H. M. ed., *Sophocles Vol. I* (London 1859).  
 Brown, A. ed., *Sophocles: Antigone* (Warminster 1987).  
 Campbell, L. ed., *Sophocles, Plays and Fragments Vol. I* (Oxford 1876).  
 Dain, A. ed., *Sophocle Tome I, Les Trachiniennes – Antigone* (Budé; Paris 1981). [Dain]  
 Dawe, R. D. ed., *Sophoclis Tragoediae Tom. II* (Teubner; Leipzig 1979).

\*17 Lloyd-Jones & Wilson<sup>a</sup> 126 ad 467.

\*18 Jebb によって 'Semitelos (1887)' と記された校訂本について筆者未見。以上の記述は、Jebb 92 ad 467 に拠った。

\*19 id.

\*20 本論は、はじめ、2014 年度に刊行予定であった『東京大学西洋古典学研究室紀要』への投稿原稿として作成された。諸般の事情から刊行は取り止めになったが、この時、紀要編集長葛西康德教授と匿名査読委員からご助言を頂き、これらをもとに推敲を行ったものが、本誌投稿原稿となった。その後も、本誌二名の匿名査読委員から数々の貴重なご助言を頂き、推敲を重ねて、完成稿に至った。作成に関わって下さった全ての方々に、この場を借りて感謝の意を表したい。無論、本稿に残る不備は、筆者の責任に帰するものである。

- Diggle, J., ed., *Euripidis Fabulae Tomus II* (OCT; Oxford 1981).
- Edwards, M. W., *The Iliad: A Commentary Vol. V* (Cambridge 1991).
- Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum* (Hildesheim 1958).
- Griffith, M. ed., *Sophocles, Antigone* (Cambridge 1999). [Griffith]
- Heubeck, A., West, S. and Hainsworth, J. B., *A Commentary on Homer's Odyssey Vol. I* (Oxford 1988).
- Jebb, R. C. ed., *Sophocles: Plays, Antigone* (Cambridge 1900. Repr. London 2004). [Jebb]
- Kamerbeek, J. C., ed., *The Plays of Sophocles Part III, The Antigone* (Leiden 1978). [Kamerbeek]
- Knox, B. M. W., *The Heroic Temper* (Berkeley and Los Angeles 1964).
- Lloyd-Jones, H. and Wilson, N. G., *Sophoclea, Studies on the Text of Sophocles* (Oxford 1990). [Lloyd-Jones & Wilson<sup>a</sup>]
- Lloyd-Jones, H. and Wilson, N. G., *Sophocles: Second Thoughts* (Göttingen 1997). [Lloyd-Jones & Wilson<sup>b</sup>]
- Lloyd-Jones, H. and Wilson, N. G. ed., *Sophoclis Fabulae* (OCT; Oxford 1990). [Lloyd-Jones & Wilson<sup>c</sup>]
- Monro, D. B. and Allen, T. W. ed., *Homeri Opera Tomus II* (OCT; Oxford 1920).
- Page, D. L. ed., *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoediae* (OCT; Oxford 1972).
- Richardson, N., *The Iliad: A Commentary Vol. VI* (Cambridge 1993).
- Russo, J., Fernández-Galiano, M. and Heubeck, A., *A Commentary on Homer's Odyssey Vol. III* (Oxford 1992).
- Segal, C., *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* (Leiden 1971).
- Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: An Interpretation* (Cambridge 1980).

## プラトン『ポリテイア』 V.473c-e 再検討

納富信留

「哲人統治論」はプラトン『ポリテイア』の核心であり、西洋哲学・政治学史上もっと有名な提案の一つである。だが、それが示される重要な一節には、ギリシア語の解釈でいくつかの問題点がある。議論を整理して、正しい読みの方向を示したい。

(テキストの行数は Slings 版に合わせる。写本 A, D, F, M, q、及び P6 (P. Oxy. 3679) は画像で確認した)

473c11 Ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς  
 d1 πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλο-  
 σοφῆσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν  
 συμπέσει, δυνάμεις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, (1) τῶν δὲ νῦν  
 πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης  
 d5 ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὧ φίλε Γλαύκων,  
 ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει οὐδὲ αὐτῇ  
 ἢ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατόν καὶ φῶς  
 e1 ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ  
 πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὀρώντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν  
 ῥηθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι (2) οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονή-  
 σειεν οὔτε ἰδία οὔτε δημοσία.

c11 ἐὰν Apc Stob: ἐὰν δὲ p1A DF d4 ἑκάτερον P6 AD Stob: ἐκατέρων F  
 πολλαί] πολιτικαὶ ci. Apelt, χωλαί Madvig, πονηραὶ Liebhold ἐξ ἀνάγκης [P6]  
 ADF: om. Stob d5 ἀποκλεισθῶσιν] ἀποκαθιστῶσι Stob d6 δοκῶ  
 ADF: ἀλλὰ μή δοκῶ Stob e2 πάλαι AF Stob: πάλιν D λέγειν ADF Stob:  
 om. M e3 ἄλλη ADF Stob: ἄλλη q? ἰδεῖν] πείθειν Ast εὐδαιμονήσειεν  
 AFDγρ. M Stob: εὐδοκμήσειεν M

## 下線部 I

まず、c11-d5 の長い条件節において、下線部にも否定辞 μή (c11) がかかっており、d5 の接続法 ἀποκλεισθῶσιν は否定の条件文となる。

問題は d3-4 τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον の取り方にあるが、Adam の提案に従い (Halliwell ら)、男性型 (人間) の所有の属格と取る。部分属格にとると女性型で φύσεων の省略となるが、前者がより自然であろう。

d4 αἱ πολλαὶ φύσεις 「多くの自然本性」は、文脈では直前の「哲学権力と政治」を受ける

ようにも見えるが、わざわざ「多くの」と呼ぶ理由が不明である。d2-3 *τοῦτο εἰς ταὐτὸν συμπίεση* で示された単一性との対比の強調かもしれない（本来<sub>2</sub> 者を受ける単数形 *τοῦτο* については、Adam, p. 330 参照）。定冠詞 *αἱ* を「別々に歩んでいる人々の」からくる限定と解すると「彼らをもつ多数の自然本性」となり、「哲学と政治とに分かれて歩んでいる人々をもつ諸々の自然本性」という意味になる。503b では、哲学者の自然本性について「諸部分」が挙げられている。

この *πολλαί* の解釈が難しいためか、これまでこの語には *πολιτικάί*（政治的な諸本性）、*χωλαί*（足なえの＝一面的な諸本性、cf. 535d）、*πονηραί*（劣悪な諸本性）といった読み替え提案がなされている。だが、写本上の根拠はなく、内容上必ずしも相応しくはない。複数型の *φύσεις* は *Rep.* で 22 例あり、「自然本性＝自然本性をもつ人々」の意味に解される箇所もある（519c9, 535a9 が典型）。だが、「多くの人々の素質」（藤沢）は、意識にしてもかなり無理がある。

最後に、*ἀποκλεισθῶσιν* の受動態は「阻止される、妨げられる」の意味で、「～を」にあたる属格が必要と考えられる。意味上「そのように別々の方向に進むことを」を補って理解する。藤沢訳は、「現在のようにこの二つのどちらかの方向へと別々に進むのを強制的に禁止されるのでないかぎり」として、*τῶν δὲ ... ἐφ' ἑκάτερον* の属格を中性としてその目的語に当てるように訳しているが、構文理解としては不正確である。あるいは、「多くの本性を閉め出す」という意味で自動詞的に解す可能性もある。その場合には属格を補う必要はない。

Stobaeus IV, 1.107 は *ἀποκαθιστῶσι* 「元に戻されない限り」という語を読んでいる。元来は一つであった本性を回復するという意味であろうが、異読の根拠は不明。

## 下線部 2

ここで問題は e3 女性主格型 *ἄλλη*（校訂：Aldus, Stephanus, Bekker, Ast, Schneider, Burnet, Chambry, Halliwell；訳：Bloom, Grube-Reeve, Vegetti、山本光雄）と、与格型 *ἄλλη*（校訂：Stallbaum, Baiter, Hermann, Schmelzer, Jowett & Campbell, Adam, Slings, Shorey；訳：Cornford, Richards, Griffith, 藤沢）とで、読みが分かれている点である。

与格型 *ἄλλη* の読みは q 写本（Monacensis 237）でのみ報告されている（但し、画像で確認する限り、絶対に確実とは言えない：113v）。q は Boter, p. 42 によれば 15 世紀の D 系統マイナー写本なので、文献学的根拠は薄い。親写本と推定される b（Florentinus Laurentianus 80,19）も含め、他の写本にこの読みが報告されていないことから、もし下書きのイオタが付いているとして、おそらく写字者による修正であろう。

写本どおり主格型で読むと、通常は女性型に πόλις か πολιτεία が補われる。多くの解釈者は「他のポリスは」と取るが (Grube-Reeve, Vegetti ら)、この文脈でポリスは複数型で用いられているのに対して、直前の d7 で πολιτεία という単数型が登場するので、「国制」を指す可能性もある (山本)。ἄλλος は、τις を伴う否定文で “no other” の意味となる (LSJ ἄλλος II 1)。

他方で「ポリス、国制」を主語にすると、「私的にも公的にも幸福になる」が一見理解しにくくなる。しかし、ポリスについて「幸福」を論じる箇所は、IV.421a-c や V.466a (もっとも幸福なポリス) にあり、VIII.566d では人とポリスの両方に幸福が論じられる。IX.576c-e ではポリスの幸不幸を人間に当てはめる議論をしており、ポリスを主語にして「幸福である」と語られることは不自然ではない。VII.541a では「ポリスと国制」が一体で幸福とされている。421c にあるように、ポリスの幸せにおいて個人の幸せが論じられるべきだとすると、「私的に」はそこに住まう個々人の幸福を、「公的に」はポリス全体での幸福を指すと考えることができる。

与格型 ἄλλῃ の場合「(哲人統治制と) 別の仕方では」の意味になり、“there is no other way” (Cornford)、「こうする以外には」(藤沢) といった訳になる。そこで主語として残る τις に「ポリス」(Griffith) か「国制」(藤沢?) を補うと、実質的に主格型の場合と同じ意味になる。その場合、写本上は主格型に分がある。他方で、τις を男性型で「人は」と取る可能性もあり (栗原裕次の示唆)、「私的にも公的にも」という限定句は理解しやすくなる。確かに、個人の幸福は 472c で言及されるように対話篇全体の主題であるが、第 5 巻では論じてきたポリスが最善であるか、可能であるかが問題であり、本節前後で個々人の幸福は論点になってはいない。「人は」と主題を変えることは、文脈上難しいと判断する。

いずれにせよ、写本の裏付けから、主格型で読む方が堅実であろう。

## 点線部

d7 εἰς τὸ δυνατόν は、通常「可能な限り」という熟語で、プラトン著作集では 16 例ある (*Rep.* では、他に 381c7, 464d3-4, 500d2, 587a1)。だが、この句は形容詞やその最上級を伴うのが普通であり、独立に用いられるのはやや不自然である。他方で、φυῆ は「生じる」の意味で「本性」φύσις に対応する。この文脈では、植物の比喩で、「可能なものへと成長する」といった意味 (査読者の示唆) を掛けているのかもしれない。

d7-e1 φῶς ἡλίου ἴδῃ 「(この国制が) 太陽の光を見る」とは、「生存する」を意味する詩的表現である (LSJ φάος I.1b 参照: *Il.* 18.61, Eurip. *Hipp.* 6, *Hel.* 60, *And. Mys.* 68.4 等)。「光」は栄光や救済を暗示するが (Aesch. *Ag.* 22-24 等)、ここでは第 6 巻の「太陽の比喩」、さ

らに第7巻の「洞窟の比喩」でのアイデア界の「太陽」、すなわち「善のアイデア」を予示している (VII.515e7, 516b1-2, 532c1, cf. 517b3)。この点に注意を払う注釈は見られなかった。

以上の検討から、次の訳を提案したい。

## 試訳

私は言った。「もしも知を愛し求める哲学者たちが諸ポリスにおいて王となるか、現在王や権力者と言われている者たちが、純正にかつ十分に哲学するようになるのでなければ、言い換えると、これ——即ち、政治権力と哲学——が同一のものになり、(1) 現在各々の方向へと別々に歩んでいる人々がもつ多くの自然本性が、強制的に(別々の方向に進むことを)止められない限り、親愛なるグラウコンよ、諸ポリスにとって、また思うに人間の種族にとっても、諸々の悪が止むことはないのだ。また、今私たちが言論で詳しく辿ってきた国制も、それ以前にはまだ可能に生じることはないだろうし、太陽の光を見ることもないのだ。だが、これこそ私に前から語るのを躊躇させていたものなのだ。常識<sup>ドクサ</sup>に反して多くが語られるだろうと見て取っているのね。(2) 他のどんな国制も私的にも公的にも幸せになり得ないだろうと、見るのは難しいことなのだから。

(慶應義塾大学)

## 主な参考文献

- Adam, J. (1902/1963<sup>2</sup>), *The Republic of Plato*, vol. I; revised by D. A. Rees, Cambridge University Press.
- Boter, G. (1989), *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden: E. J. Brill.
- Burnet, J. (1902), *Platonis Opera IV*, Oxford Classical Texts, Oxford University Press.
- Cornford, F. M. (1941), *The Republic of Plato*, Oxford: Oxford University Press.
- 藤沢令夫 (1976/1979), プラトン『国家』、岩波書店「プラトン全集」11; 岩波文庫、上。
- Griffith, T. trans. (2000), *Plato, The Republic*, G. R. F. Ferrari (ed.), Cambridge University Press.
- Grube, G. M. A. trans. (1992), *Plato, Republic*, revised by C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett.
- Halliwel, S. (1993), *Plato: Republic 5*, Warminster: Aris & Philips.
- Jowett, B. & Campbell, L. (1894), *Plato's Republic*, 3 vols, Oxford University Press.
- Richards, I. A. (1966), *Plato's Republic*, Cambridge University Press.
- Slings, S. R. (2003), *Platonis Rempublicam*, Oxford Classical Texts, Oxford University Press.
- Vegetti, M. (2000), *Platone, La Repubblica*, vol. IV, Napoli: Bibliopolis.

\*本考察については、科研費補助金基盤研究(B)研究会で、佐野好則、栗原裕次氏らから貴重な示唆をいただいた。お礼を申し上げたい。

## Propertius, 2.25.1 における unica について

平野智晴

Vnica nata meo pulcherrima cura dolori,  
excludit quoniam sors mea saepe 'ueni,'  
ista meis fiet notissima forma libellis,  
Calue, tua uenia, pace, Catulle, tua. (Prop. 2.25.1-4)\*1

1 unica] Cynthia *Phillimore* 2 excludit] excludi *Scaliger* ueni *N p.c.*,  
*ITT, S p.c.*, *GYC*: uenit *N primo*, *S primo*: uehit *Lachmann*: fuit *Watt 1992*

本論は、Propertius, 2.25.1 における unica について、テキストの読みを維持しつつ新たな句読法を提案し、それらを踏まえて、本詩全体の解釈を再考するものである。

伝承されてきた unica に対して、Cynthia という読みを最初に提案したのは、Phillimore であった。彼は、Cynthia の冒頭の綴り 'C' が、強調のために赤文字 rubricator で書かれており、これが消失したことで、唐突な印象を与える unica へと壊れた、と推測するのである\*2。この読みは Goold\*3、Heyworth\*4 によって支持されているが、とりわけ後者は、その註釈において、cura が必要としているのは第二の形容詞ではなく名詞であり、さらに望ましいのは cura が同格として機能し得る名前である、と論じ、そのように同格になる cura 例を複数挙げている\*5。

しかし、この Cynthia という読みには、以下に示す二つの困難が存在する。

第一は、Cynthia から unica に壊れた経緯の説明がやはり充分とはいえない、ということである。この想定された過程自体 unica に壊れたという結果を前提として導き出されたものという印象が拭えないし、プロペルティウスの作品のなかで最も壊れにくい固有名詞であるはずの Cynthia が、たとえ万が一にも冒頭の赤文字 'C' が落ちたとして、それだけで全く修復不能の状態に陥ったとも考え難い。

第二は、Fedeli が論ずるように、そもそもプロペルティウスの作品において、詩の始まりに Cynthia が呼格として現れる例はひとつもない、ということである。むしろ、Cynthia

\*1 テキストは大多数の写本の採用するところに準拠し、apparatus criticus は Heyworth<sup>b</sup> の情報をもとに筆者がまとめた。以下、テキストはこの方針に従って引用する。

\*2 Phillimore 9.

\*3 Goold 174.

\*4 Heyworth<sup>b</sup> 76.

\*5 Heyworth<sup>a</sup> 217-218.

が呼格として一行目のヘクサメトロスに現れる時、その位置は、必ず末尾から二語目である\*6。ただ一例、詩の始まりに主格として現れるのが I.I.I Cynthia prima ... であるが、これには、愛する女の名を明らかにし詩集の表題を提示する、という詩人の意図がある\*7。

ゆえに、プロペルティウスの叙述の傾向を踏まえたとき、本詩においても、このような特異的な位置に、固有名詞呼格としての Cynthia を、わざわざ伝承の unica を修正してまで、採用すべきではないように思われる。

むしろ、問題は、unica ... pulcherrima ... cura という、二重の形容詞が名詞にかかる、一見したところの不自然さをどう解決するか、ということであろう。この点について、以下に示す二つの考え方が提案されている。

第一は、unica は pulcherrima を強調している、と考えることである\*8。このとき、unica が pulcherrima cura に従属することで、第一義的に有する「唯一の」という意味が事実上失われることになる。

第二は、unica を femina に類する語を補って、pulcherrima cura が同格として機能している、と考えることである\*9。このとき、unica (sc. femina) が pulcherrima cura によって言い換えられることで、この「唯一の」という意味は維持されることになる。

前者については、プロペルティウスの作品から他に類例が挙げられない\*10、という点が問題である。また、先に示したように、pulcherrima と共に用いられこれを強調することで、unica から「唯一の」という意味が事実上失われてしまうことも、本詩全体の理解によっては問題になるであろう（これについては、cf. n. 16）。

後者については、Fedeli が論ずるように、unica nata を、挿入句 pulcherrima cura を介して、meo dolori が (pulcherrima cura と間接的に関わりながら) 修飾しているとし、句読法を unica nata meo, ..., dolori とすることが考えられる\*11。しかし、語順の点から見ても、

\*6 e.g. I.II.I Ecquid te mediis cessantem, Cynthia, Bais; I.19.I Non ego nunc tristis ueeor, mea Cynthia, Manis; 2.5.I Hoc uerum est tota te ferri, Cynthia, Roma; 2.7.I Gausia es certe sublatam, Cynthia, legem; 2.16.I Praetor ab Illyricis uenit modo, Cynthia, terris.

\*7 以上、n. 6 における類例の列挙も含めて、Fedeli<sup>b</sup> 707 に拠った。

\*8 Rothstein 368 ad I.

\*9 Richardson 284 ad I, Fedeli<sup>b</sup> 707.

\*10 今回筆者が行った調査の限りでは、プロペルティウスの作品において、unus ないし unicus が最上級と並立(し、前者が後者を強調)する類例を他に見出すことができなかった。solus と最上級の並立については、唯一の例として I.I6.35 が見出されたが、これも、後述するように、前者が後者を強調する類例とはいえない (vid. n. 13)。

\*11 以上の議論は Fedeli<sup>b</sup> 707 に拠った。後述するように、Richardson 284 ad I も同様の句読法を採用する (vid. p. 71)。

Fedeli 自身が挙げる類例から見ても\*12、*nata meo ... dolori* は直接 *pulcherrima cura* に伴われるべきではないだろうか。

そこで、私は、後者の立場から、*unica* を独立させ直後にコンマを打つ、という新たな句読法を提案したい。すなわち：

*Vnica, nata meo pulcherrima cura dolori,*

...

*ista meis fiet notissima forma libellis,*

ただ一人の女よ、私の心を苦しめるために生まれた、最も美しい悩みの種よ、  
(.....)

その美しさが、私の詩集によって、最も知られたものとなるだろう、

このような表現には、以下に示すような、かなり近似した類例がある：

*fortunata, meo si qua est celebrata libello!*

*carmina erunt formae tot monumenta tuae.* (Prop. 3.2.17-18)

幸運な女である、私の詩集によって、誰か讃えられたならば！

詩は、お前の美しさの、これほどまでの記念碑となるだろう。

すなわち、3.2.17-18 と 2.25.1, 3 を比較したとき、まず、*fortunata* と *unica* という形容詞が冒頭に現れ、それらに *si qua est celebrata* と *nata ... pulcherrima cura* という条件前文と修飾された名詞が、それぞれ *meo ... libello* と *meo ... dolori* という手段の奪格と目的の与格を伴って続いており、その後も、*meo ... libello* は *meis ... libellis* と、*erunt* は *fiet* と、*formae ... tuae* は *ista ... forma* と、*tot monumenta* は *notissima* とが、ほぼ正確に対応しているのである。

無論、3.2.17 *fortunata* が *femina* に類する語を補って独立させられ直後にコンマが打たれているのは、これが条件節前文 *si qua est ...* の後文と見なされているからである。しかし、私は、この、詩行の冒頭において形容詞が *femina* に類する語を補って独立させられ、「幸運な女」と読むことが可能とされている、という事実を重視したい。すなわち、2.25.1 *unica* もまた、*femina* に類する語を補って独立させられ、これによって漠然と「女」という対象を示唆し、続いて目的の与格を伴った *pulcherrima cura* が換喩的に言い換えている、と考えるのである。*cura* も詰まるところ「女」を意味するのであるから、「(ただ一人の)

\*12 cf. *cura* が *dolor* を伴う例として、Catul. 65.1 *Etsi me assiduo confectum cura dolore*; Lucr. 4.1067 *et servare sibi curam certumque dolorem*. *nata* が同格による言い換えや目的を表す不定詞を伴う例として、Ov. *Am.* 2.5.4 *o mihi perpetuum nata puella malum!*; 2.17.12 *o facies oculos nata tenere meos!*

女」から「(最も美しい) 悩みの種」への移行は、自然といえるであろう\*13。

さらに、unica (sc. femina) と読むことには、本詩の末尾 48 una sat est ... femina との対応がより明確になる、という利点がある\*14。Richardson もまた本詩行を Unica nata meo (pulcherrima cura) dolori と見なし、“The one woman born to make me suffer in love, loveliest of troubles” と、unica を femina で補い cura と同格のものとして解釈し、48 una ... femina との対応にも言及している\*15 が、本論における句読法の提案によって、このように挿入句を想定するいささか無理のある解釈に拠ることなく、しかしさらに容易に彼の主張する対応を論ずることが可能になるのである\*16。

このことを踏まえて、本詩全体の主旨を考えるならば、次のようになるであろう、すなわち：

- 1-20：誰であれ一人の女に忠誠を誓い続けることの極度の困難を、求愛詩を書くことで女を讃え続ける詩人のペルソーナ自らを例とすることによって示している。
- 21-38：始まりは順風満帆の恋でもいずれ女の不義に苦しめられることになる、という世の習いを、女を知ったばかりの男に呼びかけることによって示している。
- 39-48：色々な女に手を出したところで手を出した分だけ厄災を大きくするだけである、という事実を、伊達男に呼びかけることによって示している。女は一人で充分。

詩人のペルソーナは、誰であれ女に手を出せばいずれ必ず苦しむことになり、一人に尽くし続けるのはもちろんのこと、複数に手を出してもその人数分だけ苦しむことになる、ということ、語りかける対象を変えながら主張しているのである\*17。

もともと、詩人のペルソーナが「ただ一人の女」と言っても、これはキュンティアのこ

\*13 このような類例として、I.16.35-36 sed tu sola, mei tu maxima causa doloris, / uicta meis numquam ianua muneribus, ... これは、unus や unicus に類する solus が最上級と並立する類例でもある。本詩行もまた、二つの tu が差し挟まれる位置から考えて、「(……) 唯一の君よ、私を苦しめる最大の原因である君よ、(……)」と解釈すべきであろう。すなわち、「唯一の君」から「最大の原因」さらに「扉」という形で、最初に漠然と相手呼びかけてから、言い換えを繰り返すことによって、それが何であるかを明確にしているのである。

\*14 Richardson 286 ad 48. これに対して Heyworth<sup>a</sup> 217.

\*15 Richardson 284 ad 1. ただし、引用英文における下線は筆者による。

\*16 ゆえに、私は、Rothstein らの、unica が pulcherrima cura を強調しているという解釈には、本詩全体の解釈から問題がある、と考える。

\*17 呼びかける相手を次々に変えていく、というプロペルティウスの表現の独自性については、cf. Benediktson 34-36.

とを指しているのではないか、あるいは、そう言うことで読者にキュンティアのことだと理解させようとしているのではないか、という疑問は残るであろう。unica から Cynthia への修正が提案されていること自体、背景にそうした問題意識があつてのことだからだ。

無論、unica と記された女は、突き詰めれば、キュンティアと特定されることになるであろう。しかし、詩人のペルソーナは、ここでは、敢えて一人の女に尽くす一例として提示しようとしているように思われる。

第 I 巻第 I 歌において、キュンティアへの恋に苦しむ詩人のペルソーナは、遅まきながらやって来たアモルは自分に何ら策も道も教えてくれない、と嘆き\*18、相思相愛で満ち足りている者たちに対して、自分たちの関係のなかに止まるよう忠告した\*19。これは自分にとっての「特別な恋」なのであり、他の者であれば避けることができる、と考えたからであつた\*20。しかし、いまや、詩人のペルソーナは、このような苦しみに満ちた「特別な恋」は誰にでもやって来るものである、と断言し、各人が各人の道を手探りで歩まなくてはならない、と主張する。かつて自分にとって余所事のように思われていた各人と各人の「cura 悩みの種＝想い人」との関係は、実のところ、他の者の関与や追従を許さないはずの自分と自分の「cura 悩みの種＝想い人」との関係と、反復・互換が可能なものである、というのである。

自らの恋の特権性を放棄することで、詩人の立場は、一見、後退したかのようにも思われる。しかし、これまで手を替え品を替え語ってきた自らの苦しみが他の者の恋にも起こり得る、と言うことは、むしろ、自分を苦しめている「恋の力」がかつて考えていたよりも遙かに強大で普遍のものであつた、と認めていることと同じではないだろうか。

プロペルティウスは、Cynthia ではなく unica と記すことで、突き詰めればキュンティアと特定される自身の女との恋を、一人の女に尽くす一例として提示しようとした。自らの「特別な恋」が各自の「一般の恋」のひとつとして「教え得る」という「矛盾」、そこにこそ「恋の力」の本当の強大さ・普遍さがあるのであり、unica という語は、そのような「力」の在り方を端的に表しているように思われる\*21。 (東京大学)

\*18 I.1.17-18 in me tardus Amor non ullas cogitat artis, / nec meminit notas, ut prius, ire uias. cf. 2.25.38 unus quisque sua nouerit ire uia.

\*19 I.1.31-32 uos remanete, quibus facili deus annuit aures, / sitis et in tuto semper amore pares. cf. 2.25.21-22 tu quoque, qui pleno fastus assumis amore, / credule, nulla diu femina pondus habet.

\*20 I.1.35-36 hoc, moneo, uitate malum: sua quemque moretur / cura, neque assueto mutet amore locum. cf. 2.25.1.

\*21 本論は、東京大学西洋古典学研究室で2014年度に開講された、「ラテン語韻文講読」(大芝芳弘教授担当)における議論から着想を得ている。とりわけ、本詩の訳読を担当された博士課程の中川未来さんからは、関連文献についてもご紹介頂いた。また、実際に本稿を作成・推敲するにあたっては、二名の匿名査読委

## 参考文献

- Baehrens, E. ed., *Sex. Propertii Elegiarum Libri IV* (Teubner; Lipsiae 1880).  
 Benediktson, D. T., *Propertius: Modernist Poet of Antiquity* (Carbondale and Edwardsville 1989).  
 [Benediktson]  
 Butler, H. E. and Barber, E. A. ed., *The Elegies of Propertius* (Oxford 1933).  
 Camps, W. A. ed., *Propertius, Elegies Book I* (Cambridge 1961).  
 Camps, W. A. ed., *Propertius, Elegies Book II* (Cambridge 1967).  
 Camps, W. A. ed., *Propertius, Elegies Book III* (Cambridge 1966).  
 Enk, P. J. ed., *Sex. Propertii Elegiarum Liber Secundus*, 2 vols. (Leiden 1962).  
 Fedeli, P. ed., *Sextus Propertius, Elegiarum Libri IV* (Teubner; Stuttgart 1984). [Fedeli<sup>a</sup>]  
 Fedeli, P. ed., *Properzio, Elegie Libro II* (Cambridge 2005). [Fedeli<sup>b</sup>]  
 Goold, G. P. ed., *Propertius, Elegies* (Loeb CL; Cambridge, Massachusetts and London 1990).  
 [Goold]  
 Heyworth, S. J., *Cynthia* (Oxford 2007). [Heyworth<sup>a</sup>]  
 Heyworth, S. J. ed., *Sexti Properti Elegos* (OCT; Oxford 2007). [Heyworth<sup>b</sup>]  
 Hosius, C. ed., *Sex. Propertii Elegiarum Libri IV* (Teubner; Lipsiae 1922).  
 Hubbard, M., *Propertius* (New York 1975).  
 Kuinoel, C. T. ed., *Sexti Aurelii Propertii Opera Omnia* (London 1822).  
 Paley, F. A. ed., *Sex. Aurelii Propertii Carmina* (London 1872).  
 Phillimore, J. S., 'In Propertium Retractationes Selectae' *CR* 28 (1914) 7–12. [Phillimore]  
 Richardson, L. ed., *Propertius, Elegies I–IV* (Norman and Oklahoma 1976). [Richardson]  
 Rothstein, M., ed., *Propertius Sextus, Elegien* (Dublin / Zürich 1966). [Rothstein]  
 Shackleton Bailey, D. R., *Propertiana* (Cambridge 1956).

---

員から数々の貴重なご助言を頂いた。着想から推敲まで関わって下さった全ての方々、この場を借りて感謝の意を表したい。無論、本稿に残る不備は、筆者の責任に帰するものである。

## Statius, *Thebais* 12.536 oblique の意味と解釈

山田哲子

スターティウス『テーバイス』12巻では、テーセウスがアマゾーンの国を征服して凱旋する様子がローマ風の凱旋式として描写されている。しかし、捕虜として見世物になっているはずの蛮族の女王ヒッポリュテは、文明的な身だしなみを整え美しく装い、テーセウスの正妻然として彼に寄り添っている。その様子を見てアテーナイの女たちが驚く様子に、oblique という語が用いられている。本稿の目的は、この単語の正確な意味とそこに込められたニュアンスを明らかにすることである。

まず、問題とする単語を含む文脈全体を概観するために、テキスト本文を以下に引用する。

ipsae [= Amazones] autem nondum trepidae sexumue fatentur,  
nec uulgare gemunt, aspernanturque precari, 530  
et tantum innuptae quaerunt delubra Mineruae.  
primus amor niueis uictorem cernere uectum  
quadriiugis; nec non populos in semet agebat  
Hippolyte, iam blanda genas patiensque mariti  
foederis. hanc patriae ritus fregisse seueros 535  
Atthides *oblique* secum mirantur operto  
murmure, quod nitidi crines, quod pectora palla  
tota latent, magnis quod barbara semet Athenis  
misceat atque hosti ueniat paritura marito.

この oblique という単語に関するこれまでの解釈、すなわち Mozley や Shackleton Bailey (以下 SB) の翻訳や、辞書に記載された意味は、それぞれ異なっており、意見が分かれているのが現状である。

まず Mozley は、sidelong gaze と訳している\*1。原文と英訳を対比すると、oblique と operto murmure が With hushed whispers and sidelong gaze と並列して訳されており、「斜め」であるのは視線の向きだけに限定されているのがわかる。それに対して SB の訳では、単に aside と訳されているだけで、必ずしも視線の向きを表しているとは限らない\*2。む

\*1 With hushed whispers and sidelong gaze the Attic dames marvel that she has broken her country's austere laws, that her locks are trim, ... J. H. Mozley, *Statius II* (Loeb) London, 1989.

\*2 Aside among themselves the women of Athens mutter, wondering that she has broken the austere usages of her country in that her hair is sleek and her bosom all covered by her mantle, ... D. R. Shackleton Bailey, *Statius III*

しろ *mutter* や *wonder* の語と結びついて、発言が直接的ではなく「斜め」つまり「遠回しな発言」を意味しているとも考えられる。

しかし OLD では、(視線をスピーチから分けた上で) 斜めなのは視線であると記載されている\*3。しかも形容詞 *obliquus* の項目では、「正直さの欠如」を表しているともされている\*4。一方 TLL では、OLD のようにスピーチと視線は区別されておらず、「曖昧な」「遠回しな」という意味とみなされ、そこにはしばしば悪意が含まれている、とも説明されている\*5。したがって TLL の解釈では、『テーバイス』のこの部分に関して、「見る」という動作ではなく、「ささやく」あるいは「驚く」という発話行為と結び付けて、「遠回しに非難する」の意味にとっていると考えられる。また、OLD のように発言をためらうといった消極的な態度だけではなく、もっと意図的な「悪意」などの積極的な感情が言及されていることにも注意する必要があるだろう。

このように、この箇所において「斜め」であるのは視線ではなく発話行為であり、「遠回しに非難する」という意味に解釈することも可能である。しかし、ここでの文脈が全体として「テーセウスとヒッポリュテーが人々の注目を集める」というものである以上、問題になるのは視線であって、発話行為とは考えにくい。また、『テーバイス』において *oblique* または *obliquus* が、非難や悪意であるか否かを問わず、発話行為と結びついて用いられる例は見られない。さらに、*mirantur, murmure* という語そのものが明確な対象を持つ発話行為とは言い難い上に、*secum mirantur, operto murmure* のどちらもすでに行動の対象へと直接向いてはおらず、それ以上に「遠回し」になりようがない。したがって、本稿では *oblique* という語は視線と結びついているという前提に立った上で、「視線が斜め」というのは具体的にどのような動作なのか、またそこにはどのような感情が表現されているのかを考察する。

英語における *sidelong gaze* が具体的にどのような視線を意味するのか、日本語で言う「斜<sup>はず</sup>に見る」や「横目で見ると」などの表現と同じに考えて良いのか、だとしたらその表現は具体的にはどのような行為を意味するのか、またそのニュアンスはどのようなものなのか、難しい問題があるが、ここではまず類似する表現として、『テーバイス』1.675 *obliquare oculos* の用例を見てみよう。ポリュネイケースが自らの恥ずべき出自をアルゴスのアド

---

(Loeb) London, 2003.

\*3 *oblique*: 1. slantwise, at an angle, obliquely 2. (of speech etc.) By implication or suggestion, indirectly b. with *sidelong glance*.

\*4 *obliquus*: 4. (of glances) *Sidelong* (usu. implying lack of frankness or sim.)

\*5 *oblique*. 1. *proprie*: 2. *translate*: a. usu *sollemni* i.q. *per ambages, modo ambiquo vel non aperto* (*saepius animo maligno, hostili*...)

ラーストス王に語らざるを得ない状況に置かれた時の態度である。ここで用いられているのは *obliquo* という動詞であるが、表現されているのは「視線を相手から逸らす」という動作であることは明確であり、うしろめたさのために返答をためらっている状況を表していることは間違いない\*6。

「視線を相手にまっすぐ向けられない」という態度が、うしろめたさの感情の表れだと考えることは、現代のわれわれの感覚に照らしても自然なことであるし、『アウリスのイーフィゲネイア』321の例からも確認することができる\*7。「視線を向ける」という行為は、もちろん何かを視認することを第一義としているが、それだけではなく、様々な心理や感情の表出としても用いられているのである。

そこで、ここではまず「斜めの視線」を「相手から視線を逸らす」という意味と仮定して、*oblique* に類する語と視線の関係における用法を検討してみることにする。

『テーバイス』における *obliquo* という動詞の用法に注目してみると、視線に限らず何かを「逸らす」という意味で用いられていることがわかる。例えば、8巻682行では、投げつけられた槍を叩き落として狙いを逸らす、という文脈で用いられており\*8、12巻749行においては、自分の乗っている馬の進路を脇に逸らせる、という文脈で用いられている\*9。したがって、*obliquo* という動詞は、槍や馬のように本来は直進していくはずのものが何らかの理由で軌道を逸れて目標とは別の方向に行ってしまう、という動作を表していることになる。これを視線にあてはめてみれば、本来は相手をまっすぐに見ているはずなのに、何らかの理由のためにその視線を対象から逸らしてしまう、という動作を表していることになる。

しかし、副詞の *oblique* や *obliqua*、あるいはそれに類する形容詞 *obliquus* などが「目」「視線」などの語と結びついて用いられる場合には、動詞とは異なり、必ずしも視線を対象から逸らしているとは限らない。むしろ対象へと視線が固定されており、場合によっては「睨みつける」などの攻撃的な態度でさえあることがわかる。3巻377行の *obliquo lumine* などがその例にあたる\*10。ここでは、ポリュネイケースが演説の中で、「自分のせいでア

\*6 *deiecit maestos extemplo Ismenius heros  
in terram uultus, taciteque ad Tydea laeuum  
obliquare oculos ...*

\*7 *μῶν τρέσας οὐκ ἀνακαλίψω βλέφαρον, Ἀτρέως γεγώς;*

\*8 *ille nihil contra, sed stridula cornus in hostem  
it referens mandata ducis, quam prouidus heros  
iam iam in fine uiae percussam obliquat ...*

\*9 *... ille pautes / obliquauit hasta duos ...*

\*10 *non me ullius domus anxia culpet  
respectentue truces obliquo limine matres.*

ルゴスとテーバイの間に戦争が起きて、戦死者たちの母親たちから憎まれるようなことにはなりたくない」と述べている。ポリュネイケースの仮想中の母親たちが、*culpet, truces matres* と表現されていることから、彼女らの視線はきびしい非難に満ちており、目を逸らしているわけではないことがわかる。

このことはスターティウス以外の用例からより明確となる。

アプレーイウス『黄金のロバ』25には *obliquum respiciens* という表現があるが<sup>\*11</sup>、これはロバに姿を変えられてしまった主人公が、その原因となった下女フォーティスに対して必死に訴えかけている (*expostulabam*) ところである。口もきけず身振りすら使えない状況で、訴える手段は「視線」しか残されていない、という文脈であるから、対象から視線が逸れているわけではないことは明らかである。また、ためらいやうしろめたさなどの感情が生じる必然性もない。

さらにセネカ『テュエステース』706では、アトレウスが兄弟の子供を祭壇で殺す場面で、*toruum et obliquum intuens* という表現が出てくる<sup>\*12</sup>。あまりの非道な所業に周囲が天変地異で揺れ動いている中でもアトレウスのみ動じることなく祭壇に向かって立っており、その視線もまた揺らいでいるはずはなく、「目を逸らす」という動作ではありえない。そこに込められた感情も、ためらいやうしろめたさではなく、兄弟に対する強い憎悪、あるいは神々に対する挑戦であると考えることができる。

このように見てくると、動詞としての *obliquo* は「逸らす、方向を変える」という意味であり *oculos* を目的語とすれば「目を逸らす」という意味になるが、形容詞とそれから派生した副詞の場合に「目・視線」という名詞や「見る」という動詞と結びついた場合は、視線の方向や対象は変わっているわけではないので、全く別の動作（または態度）を表していることがわかる。またそれを引き起こす感情は、対象を直視することを回避したいという消極的な感情ではなく、悪意や敵意などの攻撃的な感情に由来することがわかる。（これは、前述した TLL の記述とも合致する。）したがって、ここで問題とする *oblique* が表しているはずの「斜めの視線」に対しては、「視線が対象から逸れている」以外の説明を必要とすることになる。

\*11 *Ac dum salutis inopia cuncta corporis mei considerans non avem me sed asinum video, querens de facto Photidis sed iam humano gestu simul et voce privatus, quod solum poteram, postrema deiecta labia umidis tamen oculis oblicum respiciens ad illam tacitus expostulabam.*

\*12 *Mouere cunctos monstra, sed solus sibi immotus Atreus constat, atque ultro deos terret minantes. Iamque dimissa mora adsistit aris, toruum et obliquum intuens.*

『テーバイス』における他の（上述の 3.377 以外の）用法も同様に、「相手から目を逸らす」以外の説明が必要となってくる。I 巻 447 行の *obliqua tuentes*、4 巻 606 行の *tuens obliqua*、10 巻 887 行の *obliquo respectans lumine* のように、「目」または「見る」という語と結びついた場合には、相手から視線が逸れているのではなく、視線に何らかの変化が生じており、それによって悪意や敵意または非難などのネガティブな強い感情が表現されている、と解釈した方が妥当と思われる。問題の箇所である *oblique* という副詞も、*obliquo lumine* と同じにとるか、あるいは動詞 *mirantur* を「見る」という意味の動詞であるとみなすならば、アテーナイの女たちはヒッポリュテーに対する視線を逸らしていないと考えることができる。そもそもアマゾーンの女王はアテーナイの女たちの注意を最初から集めており、彼女らはその捕虜を見ることに遠慮なり躊躇なりを感じる必要のない立場であり、その視線が外れたり揺らいだりする理由はない。

では、視線が相手から逸れてはいないが「斜め」になっている、というのは具体的にどのような状況を示していると考えられるだろうか。すでに挙げた『テーバイス』において *oblique* およびそれに類する語が「目」または「見る」という語と結びついた場合を検討してみよう。まずは上述の「見る」という単語と結びついた例として、(1) *obliqua tuentes* (I.447)、(2) *tuens obliqua* (4.606)、(3) *obliquo respectans lumine* (10.606)、さらに「目」（または「顔」と結びついた例として、(4) *uultum obliqua madentem* (3.266)、この 4 つを検討する。

### (1) I.447 *obliqua tuentes*\*13

嵐の中を潜り抜けてようやくアルゴス王アドラーストスの館の前にたどり着いたポリュネイケースは、たまたま同じ時・同じ場所にやって来たテューデウスと鉢合わせし、避難場所を巡って突然の乱闘を引き起こす。騒ぎを聞きつけたアドラーストス王が館の内からあらわれて両者を引き分け乱闘の次第を問いただすのに対し、まだいきり立っている二人が示す反応の一つがこの *obliqua tuentes* である。全体としては、穏やかに諫める老王に対して興奮状態の若者たち、という対比が認められる場面である。*mixto clamore, turbatis uocis amarae confudere sonis* などの表現から、まだ二人の若者が興奮状態にあり互いに戦意に燃えていることがわかる。二人の視線が向けられている先は、諫めようとしているア

\*13 *uix ea, cum mixto clamore obliqua tuentes incipiunt una: 'rex o mitissime Achium, quid uerbis opus? ipse undantes sanguine uultus aspicias.' haec passim turbatis uocis amarae confudere sonis;*

ドラーストス王である可能性もあるが、mixto clamore と obliqua tuentes が対になっていることを考えると、叫び (clamore) の対象と同じく、戦っている相手と考えることができよう。二人の「声」につけられた修飾語は、amarae 「苦い」であり、mixto, turbatis など「混乱している」である。「苦さ」は相手に対する敵意や憎悪を意味し、「混乱」に関しては、本人の精神状態が興奮のために混乱し理性を失っている心理的状态ともとれるし、両者の声が互いに錯綜しているという外的状況を描写しているともとれる。このような「声」の状態と「視線」が対応していると考えれば、二人の視線もまた、相手への敵意と憎悪に満ちて興奮あるいは錯綜しているとみなすことができる。ここで「混乱」を外的な「錯綜」と解釈するならば、視線の向きは相手から断続的に逸れている可能性もある。具体的に想像するならば、アドラーストス王に対して言葉と視線を向けながらも、その合間にちらちらと相手に対して険しい視線を向けていると考えることができる。日本語で言う「横目で見る」という感覚に近いかもしれない。しかし、内的な心理状態の「混乱」と取るならば、その視線も興奮したもので、日本語で言う「血走った眼」などを想像することができるだろう。

そして、後者のような視線の「険しさ」や「とげとげしさ」などを表現するために、従来は用いられていなかった「斜め」という語を、白銀時代の詩人であるスターティウスがわざわざ選んだ、という可能性もあるのではないだろうか。ちなみに、スターティウスが影響を強く受けていると考えられる『アエネーイス』では、oblique またはそれに類する副詞・形容詞・動詞の用例は全部で 3 例しかなく、「見る」あるいは「目」と直接に結びついているものは一つもない\*14。(類似する表現として auersus が視線と結び付けて用いられている例はあるが、これに関しては後述する。) それに対して、スターティウスとほぼ同時代のセネカの悲劇においては、全部で 7 例あり、そのうち「見る」または「目」と結び付けられている用例は、『オエディプス』339、『テュエステース』160、706 の 3 例である\*15。

また、攻撃的な視線を表す表現として、叙事詩の伝統の中ですぐに想起される例としては、『イーリアス』I.148 や 22.260 などの *ὑπόδρα ἰδών* があるが、これも「見る」という動詞と、何らかの方向や角度を表す語が組み合わせられることによって、相手に対する強い敵意が表現されているものである。この表現も、*ὑπόδρα* 「下から」という語が何のどのような方向を表しているのか、「眉の下から (上目づかいに) 見る」ことなのか、あるいは「斜<sup>はす</sup>に見る」ことなのか、具体的には不明瞭な点が残るが、用いられている文脈から、「ため

\*14 ただし、II.337 の obliqua inuidia という用例では、擬人化された「嫉妬」の名前に「見る」という言葉が隠されており、何らかの形で「斜めの視線」が含意されている可能性もある。

\*15 ただし、すでに挙げた『テュエステース』706 以外の 2 つはどちらも、「目」を目的語とする動詞 obliquo であり、「視線を逸らす」という意味で用いられている。

らって目を逸らす」という意味ではなく、相手に対する敵意と視線の強さと鋭さが表現されていることは間違いない。

先行作品を踏まえつつ新奇な表現を取り入れるのは、白銀時代の詩人であるスターティウスの特徴でもある\*16。したがって、*oblique*（およびそれに類する語）が表現するのは、視線の鋭さや敵意の強さであって、必ずしも視線の方向や角度などの具体的な表現ではない、という可能性も出てくるのではないか。

## (2) 4.606 *tuens obliqua*\*17

ここでは、テイレシアースの術によって冥府から呼び出されたラーイオスの亡霊が、孫であるエテオクレスを認識し、彼の捧げた供物を拒否するという場面である。エテオクレスは（その父であるオイディプスと異なり）ラーイオスの死に直接の責任があるわけではないが、それでもこの呪われた一家の祖父は孫に対して消えることのない憎悪を抱いていることが描写されている。したがって、ラーイオスの抱く感情がためらいや遠慮ではないことは明らかである。また、*inops comitum* および *non cetera ceu plebes* などの表現から、ラーイオスが他に呼び出された亡霊の一群とは距離を置いていることがわかるが、これは同時に、冥界の霊から助言を得たいと望んでいるエテオクレス自身からも距離を取りたいというラーイオスの気持ちをあらわしているとも考えられる。もちろんその距離感は、遠慮や躊躇ではなく、相手の望みに応えたくないという拒絶のあらわれである。

このように相手に対する拒絶を示すために、ラーイオスが視線を完全に逸らしているという可能性ももちろんある。たとえば『アエネーイス』6.469で、冥界でアエネーアースが出会ったデュードの亡霊が、彼の訴えを受け入れることなく視線を地面に向けたままであったように（ここでは *auersa* という語によって彼女の拒絶の感情と顔をそむける仕草\*18 とが表現されている）、ラーイオスもまたエテオクレスの供え物を一顧だにせず視線を背けていたと考えられないこともない。しかし「(エテオクレスを) 顔でわかったので」という文が直後にあり、ラーイオスが孫の顔に視線を向けたことが表現されている

\*16 Vessey は、Curtius の提唱する概念を用いて「マニエリスム」と評している。D. W. T. C. Vessey, *Statius and the Thebaid*, Cambridge (1973), p. 10.

\*17 *stabat inops comitum Cocyti in litore maesto  
Laius, inimiti quem iam deus ales Auerno  
reddiderat, dirumque tuens obliqua nepotem  
(noscit enim uultu) non ille aut sanguinis haustus,  
cetera ceu plebes, aliumue accedit ad imbrem,  
inmortale odium spirans.*

\*18 ただし、同じ *auersa* という語が必ずしも「顔をそむける」という意味で用いられていない例が4巻362行に存在する。

以上、他に何の補足説明もなしに「顔をそむけた」と理解するのは難しいのではないか。『アエネーイス』6巻の例でも「地面に視線を固定して」という明瞭な説明がある\*19。

また、他の霊たちとは距離を置いていることから、その霊たちと正対しているエテオクレースに対してラーイオスは側面方向から視線を注いでいるという可能性もないではない。こう考えればラーイオスとしてはまっすぐに視線を向けていても、三者の位置関係からは、エテオクレースに対して視線が斜めである、とすることができる。しかし、白銀時代の典型的な詩人であるスターティウスには、具体的で正確な位置関係を説明するのは少ないという傾向がある。したがって、やはりここでの「斜め」というのは、視線をどこに向けているかという身体的表現ではなく、憎悪と拒絶というラーイオスの精神状態を反映していると考えるのが妥当であろう。

なお、ラーイオスの場合と同様にディードーの「拒絶」を表していると思われる *auersus* という語は、*obliquus* と同じような問題点を持っている。まず、『アエネーイス』4.389における、*seque ex oculis auertit* のように、動詞の場合には何かを「逸らす」「そむける」という意味になる。そして完了分詞または形容詞としての *auersus* は、前述の『アエネーイス』1.482や6.469のように、「顔（または目）をそむける」という意味にもなる。しかし、同書4.362では、同じように *auersus* という語が使われていながら、Coningtonの注\*20では *she looks at him askance*, となっており、Loebの訳(Fairclough\*21)でも *she gazes on him askance* となっており、視線や顔の向きを完全にそむけているわけではなく、なんらかの意味で「斜めに見る」という状態であることがうかがわれる。

くわしく見てみよう。同書6.469でディードー（の亡霊）は、*illa solo fixos oculos auersa tenebat* と描写されている。これは、同書1.482で女神アテーナー（の神像）がトロイアの女たちの嘆願を拒絶している箇所の *diua solo fixos oculos auersa tenebat*. とまったく同じ表現である。これらの表現では、視線が相手ではなく地面に固定されていることから、「目を逸らす」という状態を表していることはまちがいない。しかし、4.389においては、ディードーは *auersa tuetur* でありながら、*huc illuc uoluens oculos totumque pererrat / luminibus tacitis* と表現されているように、相手の全身に視線をさまよわせている\*22。すなわち、6

\*19 *illa solo fixos oculos auersa tenebat*.

\*20 Conington, 4.362 *she looks at him askance, but keeps her eyes on him nevertheless*.

\*21 H. R. Fairclough, *Virgil I* (Loeb) London, 1996.

\*22 *Aen.* 4.362–7 *Talia dicentem iam dudum auersa tuetur*

*huc illuc uoluens oculos totumque pererrat*

*luminibus tacitis et sic accensa profatur:*

*'nec tibi diua parens generis nec Dardanus auctor,*

*perfide, sed duris genuit te cautibus horrens*

巻のディードーはアエネアースから完全に視線を逸らせているのに対し、4巻のディードーは間違いなくアエネアースに視線を向けているのである。同じ *auersa* という語でも、6巻の場合には「目」を目的語とする動詞 *auerto* と同様に「視線を逸らす」の意味となり、4巻の場合には視線は逸らされるのではなく相手に向けられており、しかも相手に対する強い非難の感情がこめられていることが、*accensa* という語 (363) や *perfide* (366) という呼びかけなどからもうかがえる。また、Conington の注などでは *askance* と説明されているが、これが表現しているのは正面から相手を見るのではなく顔をわずかに傾けて視線を投げかける、という仕草であるとも考えられるが、同時に、あくまでも比喩表現であって実際には顔の角度が変わったわけではない、と考えることも可能である。そもそもディードーの実際の視線の向きは、*huc illuc uoluens oculos* と、忙しく動き回っていることがすでに明示されている。したがって、*auersa* は視線の向きではなく、相手に対する感情、それも、男の不実をなじる攻撃的な気持ち、引き留めたいと思う執着の気持ち、相手の逃げ口上を受け入れたくない拒絶の気持ちなど、強烈で相反する感情が渦巻き揺れ動いている様を表現しているとも考えられる。

このように、視線の向き、そこにこめられた感情など、*oblique*, *obliqua* (およびそれに類する語) と共通する点が多い。そのことを踏まえて、『テーバイス』4.606におけるラーイオスの *tuens obliqua* について再び立ち帰ってみよう。冥界で出会った敵対的な亡霊、という意味では『アエネイス』6巻のディードーと同じであるから、ラーイオスもまた彼女と同様に視線を逸らしているのかもしれない\*23。しかし、6巻のディードーとここでのラーイオスとの根本的な相違は、前者が沈黙を貫くのに対し、後者は求めに応じて口を開き、相手の望む予言を与えている、ということである。すなわち拒絶は決定的なものではなく、相手をシャットアウトすることよりも、相手に敵意と非難をぶつけることの方が優先されている。その意味ではやはり4巻のディードーに近いと考えられる。ラーイオスの視線もまた、相手から逸らされているのではなく、むしろ敵意に満ちた視線を強く向けしており、*obliqua* という語は、その敵意や拒絶などのネガティブな感情を表している、と考えるべきだろう。

---

Caucasus Hyrcanaeque admorunt ubera tigres.

\*23 *Theb.* 614 でティレシアースが彼にかける *quos, miserande, fugis?* という言葉は、*Aen.* 6.466 でアエネアースがディードーに語りかける *quem fugis?* を連想させる。

(3) 10.887 obliquo respectans lumine\*<sup>24</sup>

10 巻では、カパネウスがテーバイの城壁に登り致命的な一撃を加えようとするだけでなく、そのまま天上に攻め寄せんとする勢いであることが描写されている。これに対して怒りと不安を抱く神々のうちでもとりわけバックスはテーバイと縁が深い神であることから、カパネウスを雷で打ち滅ぼすようにとユピテルに迫る。この時のバックスの視線が obliquo lumine である。視線と行動の方向は、バックスからユピテルに直接に向いており、そこには拒絶や憎悪などの感情はないし、不信感による距離感もない。父である全能のユピテルに対する畏敬や遠慮という可能性もなくはないが、それにしても、これに続くバックスの言葉はあまりに直截である。ユピテルがかつて（騙されたとはいえ）残酷にも自分を母セメレーの胎もろとも雷で焼き殺そうとしたことを *saeua manus, mea cunabula flammae* という言葉で言及しており、*gemit* と表現されていても実態は嘆願というより非難や難詰に近い。したがって、視線が相手から逸れたり揺らいだりするとは考えにくい。対象に視点を合わせた上で、なんらかの「斜め」のニュアンスが入っているのであろう。

ここでは、ユピテルの正妻であるユーノーの存在が言及されている。バックスを主語とする文章の中に絶対的の奪格として *inseruante nouerca* という表現が挿入されていることから、ユーノーの視線がバックスの言動と密接な関係があることが想像される。*inseruo* という動詞は、OLD にはスターティウスの用法しか載っていない珍しい単語だが、「観察する」の意味の *seruo* に接頭辞 *in* をつけて意味を強めていると思われる。ユーノーの視線がどこに向けられているのかは明記されていないが、*nouerca* 「継母」というバックスを主体とした関係で表現されていることから、やはり視線はバックスに向けられていると考えるのが妥当であろう。だとすれば、この視線は好意的なものではありえず、憎悪とまではいかなくとも不快や不興をあらわしていると思われざるを得ない。また、ここではユピテルの視線についても言及されている。テーバイ側とアルゴス側をそれぞれ応援する神々が慌てふためく中をユピテルだけが超然として自分と周囲とを眺めている<sup>\*25</sup>。ユーノーはバックスを無言でじっと観察し、バックスはユピテルに「斜めの視線」を向けつつ直截な

\*24 iamque Iouem circa studiis diuersa fremebant  
Argolici Tyriique dei; pater, aequus utrisque,  
aspicit ingentes ardentum comminus iras  
seque obstare uidet. gemit inseruante nouerca  
Liber et obliquo respectans lumine patrem:  
'nunc ubi saeua manus, meaque heu cunabula flammae?  
fulmen, io ubi fulmen?' ait.

\*25 aequus utrisque / aspicit, seque obstare uidet ...

非難の言葉をぶつけ、そしてユピテルは自身を含めた全てを超然と眺めている。三者の視線は交わることはなく、それぞれバラバラである。三者の視線が三種類のバリエーションを表しているのだとしたら、ユーノーの無言の観察とユピテルの超然たる無視に対して、ボックスの視線は、自分の気持ちが相手の心に響かないことへの苛立ちの気持ちを表しているのではないだろうか。具体的には、恨みがましい目つき、あるいは上目づかいに見る、などが想像できるかもしれない。

このような「目つき」の変化は、顔の向きをわずかに変えることによって生じる（例えば「上目づかいに見る」という仕草は、顔をわずかに伏せることによって実現される）と考えることもできるので、「斜め」というのは、そのような顔の向きを表現しているという可能性もある。しかし、この場面では、ボックスがどちらの方向を向いているのかという具体的な状況よりも、ユピテルに対する非難や訴えかけなどの内面の状態の方に重点が置かれていると考えるべきではないだろうか。

#### (4) 3.266 *uultum obliqua madentem*\*26

ユピテルの命で戦争を起こすべくマルスが出陣しようとしているところをウェヌスが止める場面で用いられる表現である。SB はここを *with tearful face turned to one side* と訳しており、*uultum* を「顔」ととった上で、*obliqua* を「そむける」という意味での「斜め」と解釈している。一方 Mozley は *with sidelong tearful glance* と訳しており、*uultum* を「目」ないし「視線」ととった上で、*obliqua* を「斜め」という意味に解釈している。Mozley の訳だと、ウェヌスの視線は、決してまっすぐにみつめているわけではないが、なんらかのニュアンスを伴いながらも全体としては相手に向けられているということになる。（具体的に想像するならば、日本語で言う「上目使いに見る」「流し目で見える」など、愛人に対して訴えかけるような視線を送ったとも考えられる。）それに対して、SB のように顔をそむけてしまうと、ウェヌスの視線はマルスから完全に逸らされてしまい、彼女は彼を全く見ていない、ということになる。しかしこの場面ではウェヌスは、逸り立つ駿馬の前に恐れることなく歩を進め、出撃せんとする戦車に自分の胸を押し当てるといふ、きわめて積極的な態度をとっている。女神の意図はマルスを止めることであり、しかも自分にはそれが可能であるという確信を持っている。*nulla formidine* 「恐れ気もなく」という表現からも

\*26 *cum Venus ante ipsos nulla formidine gressum  
figit equos; cessere retro iam iamque rigentes  
suppliciter posuere iubas. tunc pectora summo  
adclinata iugo uultumque obliqua madentem  
incipit (interea dominae uestigia iuxta  
spumantem proni mandunt adamanta iugales):*

それは明らかであるし、何よりも叙事詩の伝統として、「出陣しようとする神（神々）が寸前で阻止される」という場面であることは当然のこととして了解されている\*27。また、「なにものも抗うことのできない愛の力」であるウェヌスが、単純で直接的な暴力であるマルスを屈服させることもまた、文学的な共通了解とすることができる。ウェヌスの立場は「非力な女性」という弱弱しいものではなく、むしろ圧倒的な優位にある（マルスの神馬が恭順の仕草を見せることも、女神の優位性を強調している）。したがって *obliqua* の意味する動作がどのようなものであれ、そこに込められた感情は、ためらいや躊躇であるはずはない。むしろ、*pectora summo adclinata iugo* と *uultum obliqua madentem* を一対の表現と考えるならば、どちらも女神の積極的な態度を示しており、*obliqua* は *adclinata* に対応して、「前方に傾斜する」という積極的な意味に取ることもできるのではないか。具体的な動作としては、相手に対して圧倒的な力をふるう武器である「目」または「顔」をウェヌスはマルスに向かって突きつけた、と考えられるのではないだろうか。

またここで女神の顔（または目）が涙にぬれていることが言及されているが、『アエネーイス』1.227以下でウェヌスがユピテルに嘆願する場面や、『テーバイス』7.151以下でボックスがユピテルに嘆願する場面でも、それぞれ嘆願者は涙を流していることが描写されている\*28。このような涙は嘆願の場面にはつきものであり、相手に対する積極的なアピールの手段だとも言える。ここでのボックスのように、嘆願するためにわざわざ自分の身なりを見苦しくして自分の不幸な状況をアピールし相手の気持ちを和らげようとする例は、『イーリアス』22.77でプリアモスがヘクトールに嘆願する場面にも見られる。涙が積極的なアピールである以上、その顔（または目）を相手から逸らす必要はないし、「斜に構える」必然性もないはずである。

以上、4つの例を検討した。このように見てくると、視線が「斜め」だという場合、様々な可能性が考えられるが、全てにおいて共通するのは、実際には相手に視線をまっすぐ向けている可能性を完全に排除することはできない、ということである。さらにそこに込められた感情としては、憎悪や非難などのネガティブなものばかりである。ラーイオスやポ

\*27 *Ilias*, 8.381-437.

\*28 *Theb.* 7.151-154 *ergo ut erat lacrimis lapsoque inhonorus amictu ante Iouem (et tunc forte polum secretus habebat) constitit, haud umquam facie conspectus in illa (nec causae latuere patrem), supplexque profatur: Aen.* 1.227-229 *Atque illum talis iactantem pectore curas tristior et lacrimis oculos suffusa nitentis adloquitur Venus ...*

リュネイケースのように強烈な憎悪と敵意を露わにしている場合はもちろん、ボックスやウェヌスのように決して敵対関係ではない場合でも恨みがましい非難の感情は明らかである。『テーバイス』以外の用例として挙げた『黄金のロバ』の主人公や『テュエステース』のアトレウスも、後者は強い憎悪、前者は（憎悪とまではいかないが）恨みや非難の感情を抱いている。しかもその感情は、ためらいなどの消極的なものではなく、積極的に相手に訴えかけるものである可能性が高いこともわかる。

このような強い感情を表現する手段として、表情や目つきの変化に言及することは、古典古代においても自然なことであろう。仮に視線そのものは同じように相手に向いていても、好意的な視線と敵意に満ちた視線では、その目つきは全く異なっているはずである。そのような変化を表現する際、例えば日本語の「険しい」という語が、斜面などの物理的な角度を表すだけでなく、表情や心情の鋭さを表すことができるように、「斜め」*oblique*, *obliqua* という語がそれを比喩的に表すことも可能ではないだろうか。

*auerto* という語を例にとれば、動詞 *obliquo* と同様に本来は「逸らす」という意味であり、そこから派生した *auersus* という語も「顔（または目）をそむける」という意味になりうるが、同時に『アエネーイス』4.362のように、完全に逸れるのではなく「斜め」の状態を意味することもある。さらに『アエネーイス』2.170では「女神の心がギリシャ軍から離れた」という意味で *auersa deae mens* という表現が用いられている。ここでは、本来は実体を持たない「心」があたかも（目や顔のように）具体的な方向性を持つものであるかのように描写されているが、これは一種の比喩表現とみなすべきであり、実際に表現されているのは「敵意を抱く」などの心情である。さらに『テーバイス』10.71では、ユピテルがアルゴス勢（とそれを味方するユーノー）に対して敵意を持っていることが、ユピテル本人にかかる修飾語として *auersus* という語を単独で用いることによって表現されている\*29。このように、本来は「向きを変える」という具体的・身体的な表現である語が、心理や心情を表現する語として用いられる例は存在している。したがって、ここで問題としている「斜め」を意味する語 *oblique*, *obliqua*（およびそれに類する形容詞など）も、身体的な方向や角度だけではなく、感情の強烈さや対象への強い傾斜などの心理的状況を表現している、という可能性は十分に考えられるのではないだろうか。

以上の検討を踏まえて、本稿で問題とする『テーバイス』12.536の箇所に戻ろう。アテーナイの女たちはヒッポリュテーに対して具体的にどのような視線を送っているのだろうか。

まず確認したいことは、*primus amor ... cernere* (532), *nec non populos in semet agebat /*

\*29 *Theb.* 10.70–I *scit Fata suis contraria Grais / auersumque Iouem ...*

Hippolyte (533-4), mirantur (536) などの表現から、ヒッポリュテーを「見る」ことは人々の欲求するところであり、決して拒絶や忌避の感情を抱かせるものではない、ということである。すでに述べたように、戦勝国の民であるアテーナイの女たちにとって、捕虜であるヒッポリュテーの姿を見ることに躊躇やためらいを覚えるはずはない。また、顔をそむけたり「斜<sup>はす</sup>に眺める」ような嫌悪感や拒否感をおぼえているほどでもない。蛮族の女王の装いに驚いているほどであるから、断続的にちらちらと横目でうかがっているとも考えにくい。やはり視線の向きそのものはまっすぐに相手に向けられており、「斜め」という語で表現されているのは、その視線や目つきに込められた感情の歪みなのではないだろうか。

では、その視線にこめられたネガティブな感情はどのようなものなのか。537行から538行で描写されるヒッポリュテーの姿について、535行では *patriae ritus fregisse seueros* と表現されている。有名なアマゾーンのいでたちは、差別的な意味での「蛮族風」ではなく「(彼女の) 祖国の厳格な掟」であると述べられ、これを破っている彼女は決して肯定的には描写されていない。それに対して529-531においてヒッポリュテー以外のアマゾーンは、敗者でありながら見苦しく命乞いすることなく毅然とした態度をとり純潔を守っているとして、肯定的に描かれている。これと対比することで、征服者との婚姻を受け入れて恥じる様子もないヒッポリュテーは、女性たちから否定的な評価を受けていると考えられる。

また、538-9では、*magnis quod barbara semet Athenis / misceat* 「蛮族の女の身でありながら偉大なアテーナイ人たちに混じる」とあり、異国の女王が自国の王妃となることに対して拒否反応が示されていると考えられる。これは、ローマ人にとってのクレオパトラのような立場ではないだろうか。しかも、『テーバイス』が書かれたフラウィウス朝においては、皇帝ティトゥスがユダヤの王女ベレニケを妻として遇したことがローマ市民の反感を買った、というエピソードがディオ・カッシウスによって伝えられている。このことから類推すると、ヒッポリュテーの存在のみならずテーセウスとの婚礼そのものが、非難の的となっていると考えることもできる。

さらに、アテーナイの女たちの非難の視線は、婚礼を望んだテーセウス自身にも向けられていると考えることができる。『テーバイス』では権力者は否定的に描かれる傾向にあるが<sup>\*30</sup>、最後に戦いを終わらせることになるテーセウスの評価に関しては、様々な意見がある。理想的な君主として描かれているという意見もあるが<sup>\*31</sup>、問題の解決を武力に訴えることしかできないという点では他の君主たちと大きく変わるところはない。なにより

\*30 山田哲子、「詩人と皇帝——『テーバイス』の中にドミティアヌスは描かれているか——」, 『成城文藝』185 (2004) 122-127.

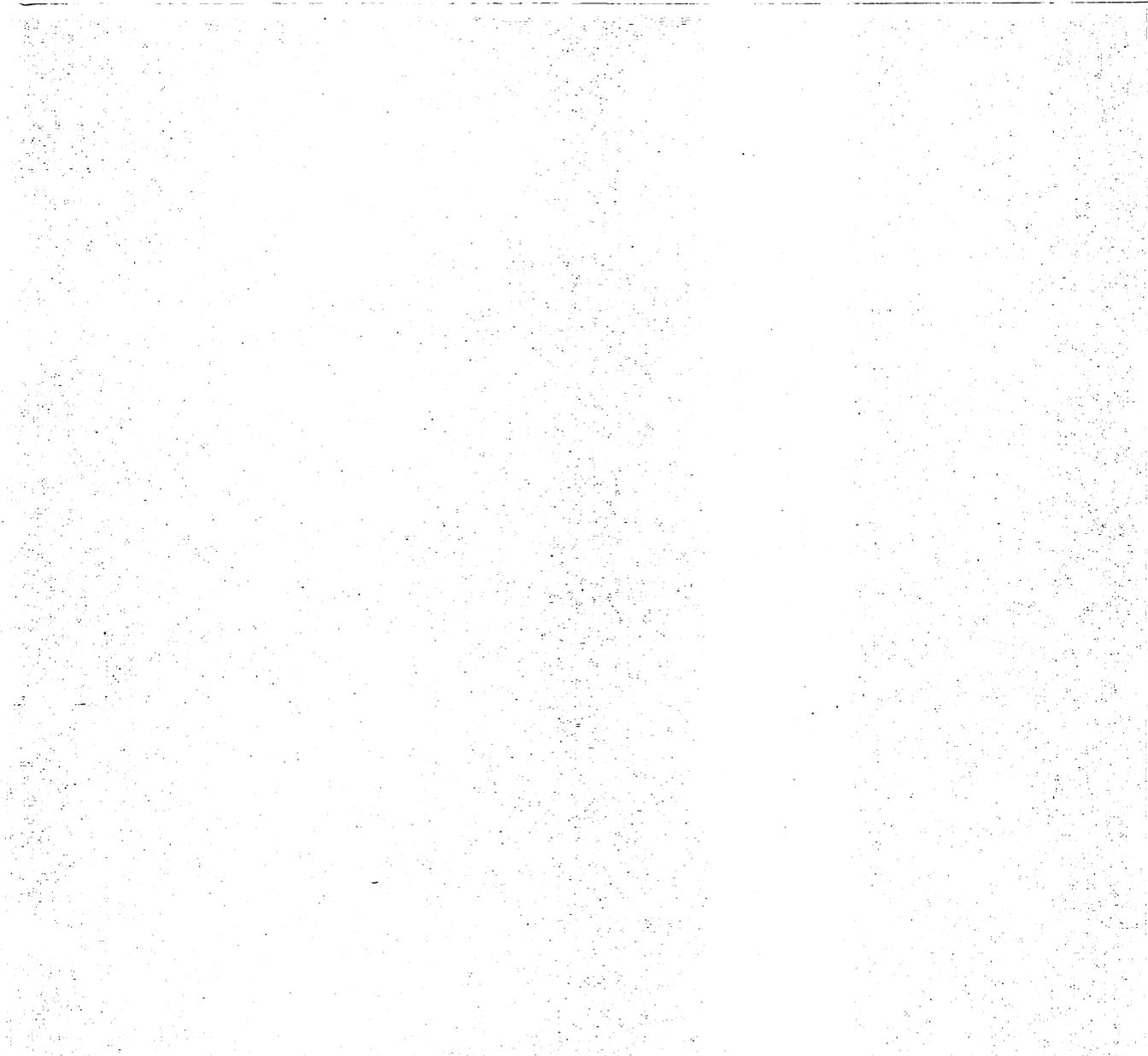
\*31 Vessey, *op. cit.* (n. 16) pp. 307-316.

も、ヒッポリュテーの胎内にはすでに子供が宿っていることが二度も言及されており\*32、やがてヒッポリュトスの悲劇（義理とはいえ母親と息子との近親相姦や、息子を呪い殺す父親など、オイディプス一家と同じ悲劇）が生じることを考えると、決して肯定的に描かれているとは言い難い。アテーナイの女たちの視線は、そのような将来を予示しており、忌まわしい悲劇が決して終わらないということを表していると言えるのではないだろうか。だとすれば、彼女たちの視線を具体的に想像すると、日本語で言う「白い眼で見る」「眉をひそめる」などの否定的な態度だととらえることができるのではないか。しかもそれは決して「遠回し」な否定ではなく、もっと積極的な、強い非難のこもった険しい視線だと考えることができる。

結論として、12.536の oblique は obliquo lumine の言い換えまたは「見る」という動作と結びついていると考えられ、実際に視線の向きが変わるというよりは感情的な歪みを表現していると考えの方が妥当であると思われる。したがって、ここで「斜め」というのは具体的な身体表現ではなく、言語上の表現である可能性が高い。そもそも、日本語で「白い目で見る」と言った時、実際に白目部分を相手に向けるということを意味するわけではない。視線の向きが変わるのではなく、相手に対するネガティブな感情の表出が「ある種の視線（または表情）」という言い回しで表現されているにすぎない。それと同じように、ここでの「斜めに見る」という表現は、一種の比喩表現であり、『イーリアス』にまでさかのぼる伝統的な「視線の強さ・険しさ」を表す言い回しが、白銀時代の詩によくあるように新奇な表現に作り直されたものだと考えるべきではないだろうか。

(成城大学)

\*32 12.539 hosti ueniat paritura marito. 12.636-7 retinet iam certa tumentis / spes uteri ...



THE  
LIBRARY OF THE  
UNIVERSITY OF CHICAGO  
1207 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
U.S.A.

フィロロギカ——<sup>こてんぶんけんがく</sup>古典文献学のために 第 X 号

---

2015 年（平成 27 年）5 月 31 日発行

**編集・発行** フィロロギカ編集委員会（古典文献学研究会）  
〒192-0397 東京都八王子市南大沢 1-1  
首都大学東京人文科学研究科 大芝芳弘研究室  
Tel: 042-677-2069（直）  
Mail: philologica@hotmail.co.jp

**印刷・製本** 株式会社インフォテック  
**頒価** 2000 円

---

ISSN 1884-1562



# *Philologica X 2015*

## *Societas Philologorum*

(Secretary) Yasunori KASAI

### *Editorial Board:*

(Hon.) Masaaki KUBO, (Hon.) Elizabeth CRAIK, (Hon.) Makoto ANZAI,  
Yoshihiro OSHIBA, Hiroyuki TAKAHASHI, Yoshinori SANO,  
Noburu NOTOMI, Taro HYUGA, Martin CIESKO

## **Contents**

Reconsideration of the Deaths of the Suitors in <i>Odyssey</i> 22: with Special Reference to the Death of Antinous (8–21) and the Death of Eurymachus (69–88) . . . . .	1
Yoshinori SANO	
On the Prologue of Lucretius (1.1–145) . . . . .	14
Yoshihiro OSHIBA	
<b>Special Contribution</b>	
Cicero as Translator and Cicero in Translation . . . . .	37
John GLUCKER	
<b>Shorter Notes</b>	
Final -vs and Verbal Accent in Gortynian . . . . .	54
Takashi MATSUURA	
A Note on Sophocles, <i>Antigone</i> 465–468 . . . . .	58
Tomoharu HIRANO	
Reconsidering Plato, <i>Politeia</i> V.473c–e . . . . .	64
Noburu NOTOMI	
A Note on <i>unica</i> in Propertius, 2.25.1 . . . . .	68
Tomoharu HIRANO	
Statius, <i>Thebais</i> 12.536 oblique . . . . .	74
Tetsuko YAMADA	