OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ウェルギリウス『農耕詩』第4歌における二箇所のブーゴニア談 : 蜜蜂の奇跡的再生と変身の神話
Author(s)	内田, 次信
Citation	神話学研究. 2017, 1, p. 2-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66574
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ウェルギリウス『農耕詩』第4歌における二箇所のブーゴニア談
――蜜蜂の奇跡的再生と変身の神話――

内田次信

1. 「蜜蜂の牛からの再生」

ウェルギリウス『アエネーイス』の前作『農耕詩』は、総じて、農業にかかわる技術指南書的な教訓詩の体裁を取っているが、随所に哲学的・詩的・神話的な句や要素を織りこんでおり、そういう非技術的な内容のことを大きく展開する場合もあって、現実性と非現実性との入り混じった作品になっている。

その第4歌では蜜蜂の飼育のことが扱われる。秩序正しい社会を組織し、勤勉に働く蜜蜂の社会は人間のそれに通じると伝統的に見なされた。例えば博物学者ウァッローは、「それは人間の国家のようである、そこには王も権力も社会も存するのだから」、と言っている（『農業論』3. 16. 6）。本詩前半部では、おおよそ技術指南的に、どうしたら彼らの生活を保持させうるかという観点から論じてゆくが、後半部では、それでも蜜蜂たちがいったん絶滅してしまったら、その集団を牛の死骸から再生させることができるという奇跡的な方法「ブーゴニア」のことに話が移る。時代背景的に、内乱の傷跡がまだ生々しい記憶を呼び起こすときであり、ローマの「再生」という大きなテーマとそれは結びつく。またそれは、牛から蜜蜂に変わるという点で「変身」モチーフとも関係する。

蜜蜂の群を死なせ、ふたたびそのように取り戻すこの方法を初めて見いだしたのは、アポッローンの子アリスタエウスという、農民一般の代表的な神話英雄であり、ここではとくに養蜂者的な立場に置かれている。また、アリスタエウスに追いかけられて逃げる途中に死んだ妻エウリュディケーを生き返らせようとして冥界に下ったオルペウスの物語もここには盛りこまれ、それに関する神話的叙述がなされる。

ただ、ブーゴニアの記述は、アリスタエウスがそれを見いだしたときの神話的語りに属するのみならず、詩人にとって現代のエジプトで行なわれ続けている方法ともされて二箇所に分けて記され、しかも互いに食い違う面もあるような説明になっている。この二箇所のブーゴニア談は相互にどういう関係にあるのか？

ここのブーゴニア談やアリスタエウス・オルペウス神話を含む本詩後半部は、「ガッルスへの賞辞」説（後述）の問題もあって、全体として、研究者を「絶望」にも追いやる、きわめて解釈の難しい箇所である[1]。しかし、この部分に関する多くの議論がある中で、二つの

[1] Cf. J. Griffin, *Latin Poets and Roman Life*, London 1985, 163 ‘dismay; perhaps despair’; R. F. Thomas (ed.), *Virgil Georgics*, I, II, Cambridge 1988, I, 23 ‘critical despair’, II, 202 ‘the most difficult exegetical problem in

ブーゴニア談の相互関係についてはほとんどまともに論じられることがない。例えばオーティスは、その「ガッルスへの賞辞」と本詩後半部書き換え説に部分的に従って、「エジプト版のほうは元のテキストの一種不完全な残留物である、本来はそれを二箇所で繰り返す必要はなかったのだ」、という趣旨のことを述べる。オルペウスの話を中心的と見なす一方、二箇所のブーゴニア談には、その相互関係を含め、たいした内容と重みを認めない[2]。それにとりあえず触れる他の学者たちも、深くは追究していない[3]。

本稿では、ブーゴニア二論の相互の関係という等閑視される問題を出発点として考察を始め、そこからさらに、ブーゴニアと本詩全体の内容との関連性や、背景にある思想的伝統、あるいはアウグストゥス時代の政治的状況とのかかわりという、より大きな視野の問題にも議論を進める。その際、変身モチーフの観点が重要な位置を占めることになるであろう。原文はマイナーズ編のテキストによるが、ラテン文は必要なとき以外は引用を略する。訳は、小川正廣のものを用いる[4]。

2. ブーゴニアにかかわる自然発生説と奇跡論と

ブーゴニアというギリシア用語[5]そのものはこの詩では用いられないが、「ブー＝牛」からの「ゴニア＝（再）生」という、科学的には誤ったこの観念自体は古代においてわりと受け入れられていた[6]。変身譚の書も著わしたニーカンドロスは「蜜蜂は子牛の子」と述べ（『有毒生物誌（テーリアカ）』741）、詩人ピレータースも「雄牛から生まれる蜜蜂たち」と言う（断片 22）。しかし、より現実的な博物学者ウァッローの書でも、ある人物の発言という形を介してだが、「蜜蜂は一部は蜜蜂から、一部は腐った牛の死骸から生まれてくる」と言われ、ブーゴニアが当たり前のことのように扱われている（『農業論』3. 16. 4）。なお『旧約聖書』のサムソンの段では、ライオンの死骸の中に蜜蜂の群が生じたという話がされる（『士師記』14. 8）。死骸の空洞を蜜蜂が利用することは実際によくあることらしい。そこから、死骸からの生まれ変わりといった観念が生じたのかと推測される[7]。

より一般的に、アリストテレースのごとく、生きもの自然発生説の一環として、死肉か

Roman poetry'.

[2] B. Otis, *Virgil: A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1964, 412sq., cf. 188 n. 1, 210 ('de-emphasized and in effect discounted the bougonia'). Cf. J. Conington/H. Nettleship, *The Works of Virgil*, I, Hildesheim/New York 1979 (London 1883), ad *Georgica* 4. 295 'contains the same precept in two forms. … an alteration of the original draught'.

[3] Cf. e. g. A. J. Boyle, *The Chaonian Dove*, Leiden 1986, 75 (n. 86); *The Virgil Encyclopedia* (edd. R. F. Thomas, J. M. Ziolkowski), West Sussex 2014, 'bugonia' (R. F. Thomas).

[4] R. A. B. Mynors (ed.), *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford 1972. 小川正廣（訳）『ウェルギリウス　牧歌／農耕詩』京都大学学術出版会, 2004.

[5] Cf. Eumelus T 2 (ed. M. Davies); Varro, *De Re Rustica* (ed. Ch. Guiraud) 2. 5. 5.

[6] Cf. Conington/Nettleship, *op. cit.*, ad *Georgica* 4. 285; *The Virgil Encyclopedia* 'bugonia'.

[7] *The Virgil Encyclopedia* 'bugonia'.

らの虫の発生論を述べることもあった。彼の生物学的な『動物誌』では、「彼ら（有節類＝虫類）のあるものは動物から生まれるのではなく、自発的に発生し、その中のあるものは落葉の上の露から…発生するし、あるものは腐った泥や糞の中に、あるものは材木の中に（……生木[あるいは]……枯れた材の中に）、あるものは動物の毛の中に、あるものは動物の肉の中に、あるものは排出物（体外の、あるいは体内のそれ）の中に……発生する」としている（551a 1sqq., 島崎三郎訳（一部表記変更））。

自然発生も不思議と言えば不思議だが、いまのような論を述べるアリストテレースは、あくまで「科学的」態度で論述しているのである。腐った死肉も泥に近い状態になって来る。またウェルギリウス自身、本詩の前の方では、「露からの発生」を述べるアリストテレース引用文に呼応する形で、「蜂は、おのずから、木の葉や甘い香りの草から子供たちを／口で拾い集め、独力で王と小さな市民たちを／補充し、宮殿と蝋の王国も造り直す」と述べ、生殖抜きの自然発生的な方法に触れている（4. 200sqq.）。他の篇で、馬が風によって子を孕むという説もまことしやかに述べられる（3. 272sqq.）。『農耕詩』は、形式上は技術指南書であり、その「科学的」な記述部にこの自然発生論は属していて、「驚異」という態度でそれを扱ってはいない。

しかし、いったん絶滅した蜜蜂集団が全く異なる動物から、生死を超えて生まれ出てくるという観点を強調すれば、再生かつ変身の驚異であると見られうる。

ウェルギリウスは、以下の句におけるごとく、ブーゴニアに関してこの「驚異」・「奇跡」という点を繰り返し言い表わす。

「そこに見られたのは、突如として発生した、語るも不思議な／奇跡（mirabile monstrum）であった。」（4. 554sq.）

オウィディウスの『変身物語』でも、神秘主義的な輪廻論の哲学者ピュータゴラースの口から、「腐敗した死体は、すべてが小さな動物に変わる」と説かれ、ブーゴニア談的に「雄牛の腐った臓腑から蜜蜂が生まれる」とか、「軍馬の死体からは馬蜂が発生する」、などと言われる（15. 362sqq., 中村善也訳による）。「泥には、青蛙を生む胚種が含まれている」（15. 375）と自然発生論的に述べることもあるオウィディウスであるが、ここでは、輪廻論者の言葉にふさわしく、そのものに「変わる」という変身の趣旨で語らせている。泥のような無生物からの発生を自然的な発生とする一方、アリストテレースとは異なりそれが他の動物の死体から発生したものであれば、「変身」と見なしたのだろう。

蜜蜂の関連ではウェルギリウスの影響を受けている可能性もあるが、馬蜂なども挙げるので、むしろ基本的には、二人とも、古くからの民間伝承、あるいはヘレニズム期の技術論

的作品、あるいはローマのウァッローの記述といった共通の資料[8]に拠っていると思われる。

しかしアリストテレースの自然発生説はもちろん、オウィディウスにおいても、滅んだ蜜蜂（虫）の再生という文脈でそれが語られているのではないのに対し、ウェルギリウスにおいては、状況的に、絶滅後の、絶望的段階からの再生と救済になる。それを背景として、変身をともなう再生を引き起こすという点に力点を置きながら、「奇跡」・「驚異」ということを強調するのである。しかもこの「驚異」性は、当代のエジプトの風習に関係するという第一のブーゴニア談におけるよりも、第二の神話的環境の中に置かれたブーゴニア談のほうでより強く示されることになる。

3. 導入部と第一のブーゴニア談 ——エジプトにおける方法

さて、『農耕詩』のテキストそのものに向かうとして、そこのブーゴニアに関する部分全体は、(1) 導入部（4. 281-286）、(2)第一のブーゴニア談（287-314）、(3) 第二のブーゴニア談とそれを含む神話的語り（315-558）の三部に分かれる。

この論全体の直前、第４歌のほぼ真中部分で、蜜蜂たちが病に冒されたときに取るべき方法が説明され、「楓子香や蜜や薔薇やぶどうの汁やジャコウソウなどで彼らを元気づけよ」、という（264sqq.）。しかし、養蜂者の努力の甲斐なく、けっきょくそれが病その他によって全滅してしまったら、もう救いの道はないのか？

ここで詩人は、最後の手段を説こうとする。「殺された若い雄牛の腐敗した血」から蜜蜂を生じさせる方法があると語り始める。

3. 1. 導入部

「もしも突然に、飼っている蜂の種族全体を失って、／新たな血統の一族を再興する方途がないならば、そのときこそさらに、／アルカディアの蜂飼い（アリスタエウス）の、記憶すべき発見を明らかにすべきときである。／そしてどのようにして、殺された若い雄牛の腐敗した血が、／これまでにしばしば、蜜蜂を生み出したかを。わたしはその全ての伝承を、／遠く、事の始まりにさかのぼって語ることにしよう。」(281sqq.)

アポッローンを父とし、ニンフのキュレーネーを母とするアリスタエウスは、広く農民を代表するように果樹栽培も牧畜も耕作もぶどう栽培も手掛けるが、養蜂も彼の領域に入る。その彼の蜜蜂が全滅したときに、この「牛からの再生」法が見いだされたと縁起談的に言う。しかし、その神話的な「発見」にかかわる具体的記述は、後の第二ブーゴニア談関連

[8] *The Virgil Encyclopedia* ‘bugonia’.

箇所に委ねられる。

そしてその前に、その「発見」の結果として、「これまでにしばしば」行なわれてきていると現在形で述べられる（296 eligitur, etc.）方法を述べる。この、今日に至るまで続けられてきている、という仕方にかかわるのが第一のブーゴニア談である。ナイルの河口に住む民が、確かな救済法（294 certam …salutem）をこの術に託しているのだという。

3. 2. 第一のブーゴニア談

すなわちエジプト一帯では、蜜蜂全滅の場合の「救済の道」として、狭い場所を瓦屋根で覆い、壁で囲んで密室に近い小屋を造ってから、二歳の子牛を窒息させて殴り殺し、皮は損なわずに内部の肉だけ砕いてどろどろにした上で、その密室に放置する。実行する時期は、伝統的に繁殖のときである初春のころと指定される。すると「不思議な」奇跡が起きるという。

> 「そうするうちに、柔らかくなった骨の中で体液が温まって／発酵し、見るも不思議な生き物が現われる。／それらは最初は足がないが、やがて羽音をぶんぶん立てながら／群がって、しだいに軽い空中へと飛び上がろうとし、／ついに……／……勢いよく外へ飛び出す。」（308sqq.）

この第一のブーゴニア談は――第二論もそうであるが――、そのように、「不思議」な話であると強調されながら語られる。

ただ、引用文で「最初は足がないが」というように蛆の発生を言っているようにも聞こえるが、死肉から蛆が生じるなどの自然発生論は、すでに触れたごとく、アリストテレースを含め一般に広く受け入れられていた。蜜蜂の巣を得るために牛をほふる者がいただろうか、とトマスは言って[9]、ブーゴニア談は純然な空想と見なしているようだが、現実にあえてそうする者はいなかったとしても、民間観念的なレベルでは、自然発生的あるいは変身的な死肉からの誕生の可能性自体は必ずしも排除されていなかったであろう。

博物学者ウァッローの書では、上記のごとく当たり前のようにそれに触れながら、牛が予言を発した話などとそれを並べ、民間信仰や口承の類いに入れているようである。

ウェルギリウス以外にブーゴニアについて具体的に記す唯一の書『ゲオポニカ』では、どうやらそれがふつうに行なわれる方法のように記述しており、「奇跡」の語は用いていない[10]。そしてウェルギリウスのいう、エジプトで行なわれるという仕方に近い方法――密室、血を流さない、など――を記す。このビザンツ時代の書は、その件では後三世紀のローマ

[9] Thomas, *op. cit.*, II, 196.
[10] *Geoponica* (ed. H. Beckh), 15. 2. 21sqq.

人フローレンティーヌスを受け売りしており、こちらはまた哲学者デーモクリトスあるいはウァッローに依拠しているようである（『ゲオポニカ』15. 2. 21）。コルメッラも、デーモクリトスがブーゴニアに言及していることを述べる（『農業論』9. 14. 6 =Dem. 68B27a (edd. Diels/Kranz)）。ウェルギリウスの説は、直接的にはウァッロー由来かもしれないが、ヘレニズム期の技術的資料に遡る可能性がある[11]。

典拠としてそのように哲学者デーモクリトスが関係しているかもしれない。彼にはヘレニズム期から、錬金術的、魔術的な研究が帰せられるようになった[12]。そういう偽デーモクリトス像を造り広めたのは、エジプト・メンデース人ボーロス（前三世紀）らしい。その書（デーモクリトス偽書）はプリーニウスにも知られていた。本当のデーモクリトス自体、世界各地を広範囲に訪れた、旅する哲学者であったが、エジプトにもしばらく滞在したことがあるという。彼とエジプトとはもともとつながりがある。その地は、すでに『オデュッセイア』でも薬草的知識の本場と見られており（4. 227sqq.）、古くから魔術的なイメージのまつわる土地であった。第一ブーゴニア談では、薬草的なジャコウソウとジンチョウゲが用いられるが（4. 304）、第二のほうでは（後述のごとく）自然の森の中に死骸を放置するだけである。なおヘレニズム詩人カッリマコスの断片で、「牛から生まれた」という句がブーゴニアのことかもしれず、しかもそれがエジプト出身のダナオス一族に関係しているかもしれない（fr. 383. 4 Pfeiffer）。そうだとすれば、ブーゴニア談とエジプトとの関連を示唆する別の資料となる[13]。ただ断簡的な句であり、正確なことは不明である。

第一ブーゴニア談は、全体にウェルギリウスの独創と見られる第二ブーゴニア談と異なり、古来の、いわば「正統的」伝承に依拠していると見うる。ただ、アリストテレースらには見られない、全滅した蜜蜂を再生させるという「救済」の視点が『農耕詩』第 4 歌では強調される。

3. 3. 異国民族誌の伝統

とはいえ、民間信仰的には排除されないとしても、ここでそれを文字通り現実的な技術的「救済法」と詩人が考えていたわけでもないだろう。「奇跡」であるが、驚異に充ちた異国たるエジプトではそれもありうる、という態度で語っている。しかし、エジプトだからこそという含みであり、イタリアでもそれが可能なのかどうかは言わない。

異国の珍しい習俗を、好奇心を込めて記す民族誌の伝統があった。例えばヘーロドトスは『歴史』第二巻で、ギリシア人から見て珍奇なエジプトの風習をあれこれ記している。そして本詩のブーゴニア談も、「（河口の）カノプスの……人々が、／ナイル川の氾濫によっ

[11] Cf. *The Virgil Encyclopedia* '*Geoponica*' (R. H. Rodgers).
[12] Cf. W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Fünfter Band, München 1948, 341sqq.
[13] *The Virgil Encyclopedia* 'bugonia'.

て広がる水の淀みのほとりに住み、／色鮮やかな小舟に乗って自分の農地を巡回するところ、云々」(287sqq.) という地理的・習俗的記述で導入される。また、ダールマンの論考で、この詩の蜜蜂論全体が、蜜蜂を市民になぞらえる思考法によりつつ、異国の驚異談的な民族誌の性格を示していると説かれる[14]。驚異の極致がブーゴニアである。

第一のブーゴニア談は、「正当的」伝承によりつつ、奇跡的であることはたしかであるが、異国で行なわれる「現実」的方法でもあるという、微妙なスタンスで語られている。

4. 第二のブーゴニア談

では、第二のブーゴニア談についてはどうか？

こちらはテキスト上の環境が大きく変わり、神話世界へ入りこむことになる。すなわち、神話的英雄アリスタエウスを主人公とし、変幻自在の海神プローテウスや、伝説的歌人オルペウスらも登場する長いエピソードが語られる (317-558)。第二のブーゴニア談はこの神話叙述の結尾的な部分に置かれるので、全体を第二ブーゴニア関連箇所と呼ぶことにする。「教訓詩」の中ながら、詩的・神話的性格の優った部分であり、構成的にも一種独立している。語りはおおよそ叙事詩的なので、ヘレニズム期やローマ文学で好まれた小叙事詩（エピュッリオン）の系統に属する。

4. 1. 途中の経緯

その第二のブーゴニア談まで至るのにかなりの詩的叙述を経るが、途中の経緯をかいつまんで述べると、自分が飼っていた蜜蜂の全滅を嘆くアリスタエウスは、ギリシア北部ペーネイオスの川底に住む母のキュレーネーに泣きつく（この住所設定は彼女をペーネイオスの娘とする系譜論からか)。彼女は、海神プローテウスから真因を聞き出すよう息子に指示する。最初は、得意の変身術で抵抗した海神は、とうとう事の原因を教えてくれた。オルペウスの妻エウリュディケーが、ストーカー的振舞いに及んだアリスタエウスに追われる際に毒蛇にかまれて死んだことで、彼や、彼女の仲間のニンフたちが怒っているということであった。

4. 2. 第二のブーゴニア

それを受け、キュレーネーが彼に指示する。彼が飼っている雄牛を四頭、そしてやはり四頭の雌牛を選び、「ニンフたちの社で四個の祭壇をもうけよ、そして牛たちの喉を切って（供物として）血を流してから、牛の死骸を森の中に置き去りにする。九日目になった朝

[14] H. Dahlmann, 'Der Bienenstaat in Vergils *Georigica*', in *Virgil, Critical Assessments* (ed. Ph. Hardie), London 1999, II, 253sqq.

にオルペウスへ、死者のための供物として「忘却の罌粟」を、さらに一頭の黒い羊も捧げよ、その後森をふたたび訪れ、(そこで蜜蜂の再生を確認したら)エウリュディケーに(感謝のしるしとして)子牛一頭を捧げよ」、と。

アリスタエウスはそれに従い、すぐ実行した。牛たちを森でほふってから、九日目にふたたび森へ行くと、

「そこに見られたのは、突如として発生した、語るも不思議な／奇跡であった。牛の溶けた内臓のいたる所、腹のどの部分にも／蜜蜂が羽音を唸らせ、裂けた横腹からは群れをなして飛び立っているのだ。／蜂は連なって巨大な雲をなし、やがて木の頂きになだれ込むように／集まって、その枝をたわませながら、房のごとくに垂れ下がった。」(554sqq.)

5. 両ブーゴニア間の相違と神話的オーラ

5. 1. 両記述の相違

以上のような、ブーゴニアにかかわる二つの記述はどう相違するか？

第一のブーゴニア談と比べて第二のそれの顕著な違いは、まず、罌粟は別にして、ほふられる獣のボリュームである。そちらでは一頭の牛(二歳の子牛)のみに対し、こちらでは四頭ずつの雄牛と雌牛、さらに黒い羊一頭、また感謝のための子牛一頭という、より大規模な犠牲が行なわれる。蜜蜂の群れを回復するための方法として、それだけの家畜を犠牲にするのは経済的に「不合理だ」とトマスは言う[15]。

また殺し方について、第一の箇所では、牛を窒息させつつ殴打する。血は流さずに外見はそのまま保ち、中の肉だけを打ち砕き柔らかくする。こういう屠り方は、ローマでは例がないようである[16]。ギリシア・ローマから見て奇異な国エジプトにふさわしいとも言える。

他方、第二のブーゴニアでの仕方では、ほぼ同時に八頭の牛を殺しその血を流すというかなり凄惨な光景になる。しかし、現実にローマでは、大犠牲式でそのように大量の血が流された。ローマ的には「スォウェタウリーリア(豚・羊・牛の犠牲)」という大犠牲式[17]、ギリシア的には、「背教者」ユーリアーノス帝もよく行なった「ヘカトンベー(百牛の犠牲)」を思わせる。『アエネーイス』でも、イタリアのラティーヌス王が、百頭の羊を慣習に従い屠ったというくだりがある(7.93)。また、時間的に、第一の方はそれほど長いプロセスではないようだが、第二の方は九日という長きにわたることが明記される。この日数はロー

15 Thomas, *op. cit.*, II, 237.
16 G. B. Miles, *Virgil's Georgics: A New Interpretation*, Berkeley et al. 1980, 284.
17 Thomas, *op. cit.*, II, 237.

マ的な葬儀の慣例に基づくと説かれる[18]。これは、エウリュディケーとオルペウスの霊を慰めるという目的に関係し、「忘却の罌粟」をオルペウスに捧げるというのも、怒りを忘れてほしいという祈願と解される。そのように、正規な葬儀にならった方法が取られるのである。

さらに、再生した蜜蜂の現われ方として、第一の箇所では、まず蛆のような形態から始まるが、第二の箇所ではその点への言及はない。またそちらでは最後に、飛び出すとしか言われないが、こちらではたわわな（ぶどうの）房のように連なると言われ、豊穣のイメージが強調される。

また、場所としては、片やエジプト、片やギリシアが舞台であり、時間の上では、片や現代、片や神話時代である。エジプトの方法ではまず小屋状のものを造ってそこに死骸を閉じ込めるという、それだけ「現代」的な技術を用いるが、もうひとつの手順では、神話時代にふさわしいように祭壇を築いてまず供え物をし、それから、ニンフたちの住む森の中へ死骸を置き去りにする。

以上の相違点をまとめると、ローマの属州にされたエジプトで行なわれるというエギゾチックな、あるいは珍奇な方法は、ほふり方としてはより小規模で、しかも蛆のような卑俗な要素を含む一方、第二のブーゴニアでは、ギリシアというローマにとっての先進・模範文明を舞台とし、ローマ人にとって正式な盛大な犠牲式あるいは葬儀の仕方にも沿う方法になる。「不合理」と見える点は、むしろ彼らの視点から見ると、神に対し――ユーリアーノス帝もそういう思いからしたように――物惜しみせずに犠牲を捧げて敬う態度を示し、それだけ敬虔さを強調することになる。しかもそれは、神話的環境の中で行なわれた、後代にとってのモデル的出来事になる。結果として、第二の方法では、豊かな実りがもたらされるという点が、豊かなぶどうの房のイメージで浮き彫りにされる[19]。

5. 2. 神話的オーラ

だが詩人は、そもそもなぜ第二のブーゴニア談を付加したのか？ 養蜂者にとって現実的な問題である蜜蜂再生を遂げるためなら、「現実的」として提示する第一のブーゴニア談で十分だったのではないか？

しかし、第二のブーゴニア談は、いま見たように神話語りの中に置かれ、その担い手も神話的人物である。そして、含意的に、ローマの盛大な儀礼に反映される政治的偉大さや、ギリシア神話的な環境を介した文化的威信が、神話的・詩的に謳い上げられる。

時代的には、第一の方は、奇異ながらも現実世界で「しばしば」行なわれることのようで

[18] H. Jacobson, 'Aristaeus, Orpheus, and the Laudes Galli', in *Virgil, Critical Assessments*, II, 309; Cf. Miles, *op. cit.*, 284sq.
[19] Cf. M. C. J. Putnam, 'The Virgilian Achievement', in *Essays on Latin Lyric, Elegy, and Epic*, Princeton 1982, 333.

あるのに対し、もう一方は、一回限りの縁起的事件となった。長大な神話叙述によって導かれる第二ブーゴニアの奇跡は神話的雰囲気に覆われている。

この点に鑑み、第一ブーゴニア談と比べて第二ブーゴニア談における最も重要な特徴は、神話的オーラあるいは箔付けである。第一ブーゴニア談の基あるいは参考にされた可能性のあるウァッローの記述では、ユッピテルの神話などと並べられるが、それ自体の内容には神話は含まれていない。第二のブーゴニア談にはウェルギリウスの神話語り的創意が深く関与することが明らかである。ここには、後で述べるようにローマの称揚が大きなかかわりを持つ。

6. 変身モチーフ

ところで、この神話語りでは、変身のモチーフが重要な働きをする。まずブーゴニア自体が、牛の死体からの蜜蜂への再生的変身である。たしかに第一のエジプト・ヴァージョンでは蛆のイメージが用いられ、あたかも自然発生の感を与える側面も有するが、少なくとも第二のブーゴニアに関しては、雄牛の死体からの蜜蜂の変身と再生が語られている。

また、地下に住む母キュレーネーのもとへアリスタエウスが降りてゆくのは、オルペウスがそうしたのと同様、一つの冥界下りであるが、冥界は、死者のための永遠の住まいというより、『アエネーイス』第 6 巻でも説かれるように、霊魂が地上に生まれ変わるための一時的逗留地と見られえた。本詩でオルペウスの妻が地上に戻りかけるのは転生ということではないだろうが、いずれにせよ、そこは再生の源という側面を持つ。

この点に関連するように、キュレーネーの住まう洞窟には、地上の諸河川になるべき源の数々が眺められ、アリスタエウスを驚かせる。ティベリス河やエーリダヌス（ポー）河などのあらゆる河川がそこから流れ出ていたという。

「水の巨大な流れに呆然とし、／広大な大地の下で、それぞれ別々の方向へ流れている／すべての川に見とれた。」（365sqq.）

水は生命の根源であり、この冥界の河川の光景自体が再生のイメージを喚起する。なお地下を流れるエーリダヌス河には、『アエネーイス』第 6 巻でも言及される（*Aen*. 6. 659）。

しかし、変身モチーフをそのまま体現するのが海神プローテウスである。

7. なぜ変身する神を導入したか——英雄力の試練

母キュレーネーは、泣きついてきた息子に、海神プローテウスから真相を聞けと指示し

た。これはネプトゥーヌスに仕える神で、海の怪獣やアザラシの群れを率いており、ときどき休むために陸へ上がる。「そのときに捕らえて聞き出せ」、と命じた。

プローテウスは全知的な神だが、変身の術でも有名である。人間の運命などを告げる神として代表的なアポッローンは、もちろんそうしようと思えば変身できるが、それを特徴とはしない。また、例えば海女神テティスにもそういう能力はあり、後にアキッレウスの父となるペーレウスが襲いかかったときも、さまざまに変身して逃れようとした。しかし、彼女に関しては予言者の側面はほとんど語られない。息子アキッレウスの未来の運命について彼に語って聞かせる程度である。プローテウスは変幻自在でもあり、託宣する神でもある。

ここではそのプローテウスと養蜂者アリスタエウスとが正面からぶつかるが、両者の結合を含め、この小叙事詩は全体にウェルギリウスの独創に充ちていると見られる[20]。ただし、プローテウスに聞くという場面自体はホメーロス『オデュッセイア』にあり、この点はそれをモデルにしている。ホメーロスと共通する点もあるが、異なるところもある。

プローテウスは何でも知っているが、気安く答えてくれる神ではない。アプローチすること自体が難しいので、まず彼を捕捉する必要がある。ホメーロスでは、メネラーオスとその部下三人がアザラシの皮をかぶって変装し、彼の目をごまかして、油断しているところに飛びかかる。そして皆で力づくで押さえる。

すると、プローテウスは嫌がって逃げようとする、そしてそのとき、水の神にふさわしく、いろいろなものに――炎にまで――変身して相手をたじろがせる。しかし、こちらが怯まずにじっと押さえていれば、やがて疲れてやっとこちらの願いをきいてくれる。

こういう流れはウェルギリウスの作でも同様である。ただ、こちらではアリスタエウスがただ一人でこの試練に挑むことになる。羊飼いなどを兼ね、ふだんから単独行動する男という側面があることは確かとしても、とにかくそれだけメネラーオスたちの冒険より英雄的になる。また、前準備でアザラシに変装して、といった姑息な手もここでは用いられず、ただ洞窟の一隅に隠れてプローテウスのすきを窺う、という純粋に戦士の待ち伏せ的な作戦による。さらにまた、相手の変身の術のうちで、おそらく炎への変身をやられたら、手を放してしまう可能性が高いが、この変身は『オデュッセイア』では実際には彼らには見せられなかったようであるのに対し（『オデュッセイア』4. 456sqq.）、こちらではそれにも耐えることになった。

「アリスタエウスは……／大声で叫んで襲いかかり、彼を地面に押さえつけて／手を縛

[20] Cf. e. g. Otis, *op. cit.*, 208sq.; G. B. Conte, *The Poetry of Pathos* (edited by S. J. Harrison), Oxford 2007, 133 n. 16. Contra H. Jacobson, 'Aristaeus, Orpheus, and the Laudes Galli', in *Virgil, Critical Assessments*, II, 323 n. 38.

った。だがプローテウスのほうも、得意の術策を忘れていようか。／彼は、世にも不思議なあらゆるものに姿を変えた。／すなわち炎や、恐ろしい獣や、流れる川などになったのだ。」（『農耕詩』4. 437sqq.）

ここでアリスタエウスは、モデルの『オデュッセイア』場面よりさらに英雄的な試練を果たすことになる。フロンティジ-デュクルの指摘するごとく、彼一人で、メネラーオスとその部下の計四人に相当する働きをしたのである。英雄中の英雄ヘーラクレースは、プローテウスに似た海神ネーレウスを相手に、もちろん一人で格闘し、屈服させた。ここのアリスタエウスはヘーラクレース的である[21]。

8. なぜ変身する託宣神か——運の変転と運命

しかし、こういう英雄力は、運命を聞き出しそれに自分の行動方針を合わせるためであり、それを従わせるためではもちろんない。

比喩的なレベルでは、変身する予言神の場面は、その変幻に耐え抜くという対応行動も含め、運の変転性とその克服を象徴すると見うる。「運命（ファートゥム）」というと完全に予定され固定されているとも思えるが、一つ一つの「運（フォルトゥーナ）」の成り行きは風向きのように変わりやすい。個々の変転する運の積み重ねが、結果的に全体の運命を成すという側面もあることが、ウェルギリウスに限らずローマ人たちの人生観には含まれていただろう。

例えば『アエネーイス』のある一節では、人間を引いてゆく、あるいは引き戻す「運命」には従うべきと言われた後に、すべての「運」は耐えることで乗り切らねばならない、という句が続けられて、両者が並列的に言及される（5. 709sq. …quo fata trahunt retrahuntque sequamur; / quidquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est）。ここの「すべての運」（omnis fortuna）は、「運命」——複数形 fata は「引く」または「引き戻す」という両方向の動きに合わせている——の個々の部分を成すサブ運命の集合と称すべきである。大きな力で人間を引きずってゆく運命には結局従うしかないが、その個々の局面で訪れる運に対しては、人間がより能動的に対処して「乗り切る」余地があることが示される。

別の一節での、「勇士たちの運命と運勢、品性と手腕」（岡道男・高橋宏幸訳、6. 683 fataque fortunasque virum moresque manusque）という箇所でも、「運命」から始まって、最後に人間の個々の「手腕（働き）」で終わる表現によって、サブ運命的な「運（勢）」や、それに具体的に対応する人間たちの性質と行為がイメージされる。ここは、冥界においてアンキーセ

[21] F. Frontisi-Ducroux, *L'Homme-cerf et la Femme-Araignée*, Paris 2003, 48.

ースが未来の子孫の霊魂を眺めやりながら、いかなる業績を彼らが果たすことになるか、その大まかな運命のみならず、具体的な諸局面に思いをめぐらす箇所である。

もちろん「運」は、哲学者セネカが端的に「フォルトゥーナは人間の諸事をなんらの秩序もなしに支配する」と言い表わすように（『パエドラ』978 以下）、単なる偶然的成り行きを意味することがあるし、他方でまた、「運命」とほとんど同義になることも少なくない。例えば『アエネーイス』における「全能なる運の女神と、抗い難い運命」という句では、同義的に言われているのだろう（8. 334）。

この関連でベイリーは「フォルトゥーナ」を三種に分類し、ギリシア語のテュケーに相当する偶然的な「遇運」（chance）の場合、「運命」（destiny）と同義的な場合、そしてその中間的な意味合いの場合があると説く[22]。中間的な場合については、それは両端の間を「浮遊している」と述べ、要するに詩人はそういうときは曖昧に漠然と用いていると見なしている。しかし、いま論じているのは、中間的であることは確かとしても、より体系的に「サブ運命」的意味で考えられている場合もありそうだということである。

そういう点についてハインツェは、主要点だけは運命で決まっているが、その他のことは未定で、ユッピテルはそれを人間や神々の要請で決定するという側面があると説く[23]。これは、摂理を重視するストア派的視点からの説明である。古代の注釈者セルウィウスは、やはりストア派に関連づけつつ、しかしユッピテルの個別的裁量ということは言わずに、「この句（*Aeneis* 8. 334）はストア派の人々に従って言われている。彼らは生と死を運命に、その中間のすべてを運にゆだねている。人間の生のすべては不確かであるから」と注解する[24]。ストア派は、「すべては運命によって成る」と唱えたが、それは「諸原因の連鎖」から結果すると考えた（キケロー『占いについて』1. 125）。後者の要素は、運命の諸相として現われる多様性と変動性[25]に当たる運勢の数々と見うるのではないか。ストア派の影響はウェルギリウスにおいてもある程度認められるので、その思想を引き合いに出しているのだが、この派の運命論においても、物事の成り行きを動かしうる余地は残されている。ウェルギリウスの模範の一人、詩人エンニウスの、「運を剣で決する」という句には、やはり人間の側の働きがそれを左右しうるという観念が認められるであろう（悲劇断片 193 (ed. Warmington)）。「勇者たちに運は与えられた」という句もあるが（『年代記』254）、ウェルギリウスの、「運の女神は勇猛なる者を助ける」という詩句はこれに呼応すると解されている（『アエネーイス』10. 284）。

ところで、運の変転性は、『農耕詩』全体で繰り返し提示され追及される主題である。農

---

22 C. Bailey, *Religion in Virgil*, Oxford 1935, 234sqq.
23 R. Heinze, *Virgils Epische Technik*, Leipzig/Berlin 1915, 295sq.
24 岩崎充胤『ヘレニズムの思想家』講談社, 1982, 234sq.参照。
25 Cf. Servius ad *Aen*. 3. 376 (fatum, varietas). 小川正廣『ウェルギリウス研究』京都大学学術出版会, 1994, 274 n. 19 参照。

民が、一方では服従させようとし、他方では協力し合って共存しようとする「自然」の気まぐれさがそこでは表現される。母のような慈しみで接してくれるか、逆に猛獣のように牙をむき出して咬み裂こうとするか、人間には見通しがたい。『農耕詩』で歌われる自然の両面性に関して、オーティスは、全体構成そのものがそれを表わすとして、第 1 歌と第 3 歌のより沈鬱なペアと、第 2 歌および第 4 歌のより明るいペアとが対比的になっていると説く[26]。また、第 1 歌では敵対的自然が、第 2 歌では対照的に協働的自然が描写されている、あるいは、再生を謳いあげるブーゴニア談は、第 3 歌末尾で記される悪疫と破滅に対する答えであると言う[27]。蜜蜂のことを扱う第 4 歌の中でも、成功と失敗の提示が入り混じる。

プローテウスは変身を次から次へ行ないつつも、最後には本来の彼の姿に立ち返る。その変転にじっと耐え、抗いながら勝つものに、運命の帰趨が見通せ、それに即した行ないをすることができるようになる[28]。そしてアリスタエウスは、プローテウスの教えを勝ち得、それを受けて母キュレーネーが出した指示に従い、オルペウスやニンフたちの怒りを鎮める犠牲式を行なうことで、自分の運を修復することができた。

モデルの『オデュッセイア』においてプローテウスと対決するメネラーオス自身とその部下は、その場面で、嵐に翻弄されるというよりも小島に幽閉された状態にあり、もし部下たちをアリスタエウスの蜜蜂と同視できるなら、彼らは停滞状態にこそあれ、滅んではいない。魚を釣って飢えはしのいでいる。他方、ここのアリスタエウスの場合は、その蜜蜂集団の全滅と絶望からのどんでん返し的な再生と劇的変化を起こそうと試みられる。

古代のアレゴリー解釈で、プローテウスは、生じては滅する万物の形相を自分の内に宿している者と解された（プロクロス『『国家』注釈』1. 112 以下）[29]。この見方によれば、その変身譚は、自然の絶えず変転する性質を表わすということになるであろう。しかし農民の立場から見れば、それは自然が与える、あるいは拒絶する、あるいは援け、害を及ぼすさまざまな様相のもとに現われる運と不運の諸局面を意味する。変幻自在の託宣神の導入は、農業における成功と失敗、幸運と不運との入り混じりを繰り返し述べてきた『農耕詩』の詩人が、運と運命との緊張的な組み合わせを象徴するプローテウスのイメージを利用して、全体の結尾にふさわしいフィナーレを歌い上げる神話叙述の一環として機能する。このフィナーレには、蜜蜂王国の救済と、それを介したローマの再生の主題が込められる。

---

[26] Otis, *op. cit.*, 189, etc.
[27] *Ibid*., 213, 188.
[28] Cf. M. C. J. Putnam, *Virgil's Poem of the Earth*, Princeton 1979, 290 'By violence he must tame nature's quixotic changeableness and master her infinite substantiality to the patterning demands of civilization'; Miles, *op. cit.*, 267.
[29] Cf. R. Lamberton, *Homer The Theologian*, Berkely et al. 1986, viii.

9. アリスタエウスとオルペウス

プローテウス場面のモデルたる『オデュッセイア』の箇所においては、この神から、質問者メネラーオスがこれからすべきことやその将来の運命が告げられるとともに、彼の戦友の（小）アイアースや兄アガメムノーンの死のこと、そして主人公オデュッセウスのいまの状況のことが教えられる。オデュッセウスは、大洋に浮かぶニンフ・カリュプソーの島で泣き暮らしているという。他の箇所でも触れられるように、望郷と妻への憧れのゆえである。ただ、いまはお互いに遠く離れているオデュッセウスとメネラーオスとの間に直接的接触はない（『オデュッセイア』4. 472 以下）。

他方『農耕詩』第 4 歌では、アリスタエウスのストーカー的行為のせいで――彼から逃げる途中で毒蛇に咬まれて――死んだ妻のことを絶えず嘆き悲しむオルペウスの姿がオデュッセウスに通じる。しかし、『オデュッセイア』と異なり、アリスタエウスとオルペウスとの運命がここでは直接的に結びつけられる。すなわち、その後自分も死んで黄泉にいるオルペウスの怒りがアリスタエウスの蜜蜂の全滅をもたらしたというのである。なお、エウリュディケーの仲間だったニンフたちの怒りもそれに関与している。

『オデュッセイア』では、メネラーオスに対して怒り、禍いをもたらしているとプローテウスが教える神々についての具体的描写はないが、ここでは原因者をオルペウスにしてその行状や心理を詳しく描き、かつ、そちらではオデュッセウスは地理的に離れた第三者だったのに対して、ここでは、怒るオルペウスは、まさに当事者の一方の側に立って、アリスタエウスと対峙する。このように、こちらのプローテウス託宣場面においては、二人の人間プレーヤーが対立しつつ直接的に関係し合う。

アリスタエウスのプローテウスとの結合のみならず、オルペウスとの絡み合いも、ウェルギリウスの創案と見られる。託宣神プローテウスと関係させる作品的意義については上で論じた。では、嘆き悲しむ者オルペウスとの対立はどのような含みを持つのか？

10. 変わらざる人間オルペウス

まず、蜜蜂の全滅を引き起こし、アリスタエウスに、その修復を模索させるに至らせたオルペウスのことから見ることにしよう。

本詩でのオルペウスは、一面で、『オデュッセイア』当該箇所のオデュッセウスと通じる。ただオデュッセウスは、「機略縦横な」（『オデュッセイア』1. 1、松平千秋訳）、機転の利く男、ときに文字通り変身する英雄としての特徴を持つ。故郷の妻に恋い焦がれているはずの彼が、魔女キルケーやニンフ・カリュプソーとの交わりを、そのときの状況に従って拒否しないのも、そういう融通性に属するであろう。

それに対し、ここのオルペウスの描写においては、むしろその一途さ、妻思いのひたむきさが強調される。この思いに駆り立てられ、亡き妻を取り戻そうとして冥界まで行ったが、けっきょくその企ても無に帰してからは、完全な孤独と純愛を守ろうとする。そして最後は、この故に国の女たちから憎まれ、八つ裂きにされた。

「いかなる愛も、誰との結婚も、彼の心を和らげることはできなかった。／オルペウスはただひとり……（人里離れた地を）……／奪われたエウリュディケーと、むなしく失った冥府の神の恩恵を／嘆きながらさすらい歩いた。妻へのこのひたむきな献身に、侮辱を感じた（土地の）女たちは、／バックスの神聖な儀式と夜の秘儀のさなかに、／この若者を八つ裂きにし、ばらばらのその体を野原一面に撒き散らした。／彼の頭は、大理石のように白い首から引きちぎられ、／（土地の）川に運ばれて、流れの真ん中を転がり下ったが、／そのときもまだ声のみは、冷たくなった舌のみは、「エウリュディケーよ」／……と呼び続けた……。」（516sqq.）

酒神バックス（ディオニューソス）に身を捧げた「狂女」たちの夜間儀式では、あたかも中世の魔女たちの集会のように乱婚行為が行なわれると信じられたので、オルペウスの純愛的献身と対照的になる。酒乱の中で彼女たちは、「大理石のように白い」色男オルペウスへの情欲をはねつけられた怒りから、バックス教の儀式の一つである八つ裂き（スパラグモス）によって復讐する。しかし、オルペウスの思いは「そのときもまだ」、死して後も消えず、その口が妻の名を唱え続けた。純愛を奉持し、あくまで変わることを拒絶する人間であった。

他方、運命に対して取る態度においては、変わらざる人間オルペウスは――いま触れた彼の最期より先の出来事になるが――、その一途さから、むしろ自分を悲しませる運命のほうを変えようとして地下に赴く。そしてその音楽的技術により「冥府の神の恩恵」を特例的に得て妻の甦りを許され、彼の後に続く妻とともに地上へ帰ろうとする。途中、地上に着くまでは彼女のほうを振り返るなと神から命じられていた。

「今やオルペウスは（背後の妻とともに）……／地上の大気に近づいていた。／だがそのとき突然、愛するオルペウスは、無分別にも狂気に捕らわれた。／もしも死霊が許すことを知っているなら、まことに許されるべき狂気だが。／彼は立ち止まり、愛妻のエウリュディケーを、もう光明の境に達する寸前に、／何とわれを忘れ、決意もついえて、振り返って見た。そのとき、すべての／苦労は無駄となり、無慈悲な支配者（＝冥府神）との約束は／破られ（た）。……／エウリュディケーは言った。「何という狂気が、オルペウスよ、不幸な私とあなたを破滅させたの？／……冷酷な運命が私

を呼び戻しています。……」」（485sqq.）

こうして、ふたたび妻を奪われた。

ここで言われる「狂気」は、愛する者のそれである（488 dementia cepit amantem, 495 furor）。狂おしいほどの愛の力について、他の箇所で、「地上のすべての種族は、人間も獣も、／海の種族も、家畜の群れも、色鮮やかな鳥たちも、／この狂おしい炎の中に突き進む」と言われている（『農耕詩』3. 242sqq.）。またそれは、雄牛や雌獅子に関してだが、食べることや子供のことまで忘れさせてしまうという（3. 216, 245）。ここでは、衝動的な愛の力が――いまこの時に妻の姿を確かめたい、地上に達する前にも両腕に抱きしめたいとはやる気持ちが――オルペウスを振り返らせてしまった。その瞬間に、「無慈悲な支配者（＝冥府神）との約束」、 あたかも法的・事務的な取り決め（493 foedera）は全く忘却された。狂的愛に捉われている人間の忘我、冷たい死霊がそれを「許すことを知っている」とは思えない熱情が、「冷酷な運命」（495sq. crudelia /…fata）を引き戻した。

純粋とは言えるが、自ら変ることのできない男、おのれの熱情的性向に駆られ、それが促す方へただ一直線に向かう人間がオルペウスである。

11. アリスタエウスと変動する運の統御

そのように、ひたむきさと表裏にある人間的弱さから、結局運の変化を引き起こせなかったオルペウスと比べて、アリスタエウスの性格や行状はどうか？　怒るオルペウスは、アリスタエウスに対して、

「運命が妨げないかぎり、／……この法外な罰（＝蜜蜂の決定的全滅）を下すよう」（454 sq.）

神々に求めているという。「法外な罰」（455 haudquaquam ob meritum poenas）とは、アリスタエウスが故意にエウリュディケーを死なしめたわけではないので、正当な罰ではない、という意味かと思われる[30]。とにかく、これは「運命が妨げないかぎり」という留保付きであり、この条件的言い方は、確定され動かせない宿命というよりも、変動しうる、あるいは修正しうる運（サブ運命）にそれが属するという含みである。したがって、こちらの対応次第ではそれを好転させうる。実際、そういう結果になる。

アリスタエウスはプローテウスから原因を聞き出した。そして、彼のそばで一緒に聞い

[30] Thomas, *op. cit.*, II, ad locum.

ていた母キュレーネーが、オルペウスとニンフたちの怒りを鎮めるための方策としてブーゴニアの手続きを指示し、息子はそれに従って、一見「不合理」とも思える盛大な犠牲を彼らに捧げた。そして蜜蜂は奇跡的に再生した。

優男的な歌人オルペウスに対して、武骨とも見うる羊飼い・養蜂家アリスタエウスは、英雄的な力を揮ってプローテウスを取り押さえる。神の変身の数々あるいは運の変動に怯んで諦めていたら、道を切り拓くことはできなかった。そしてその教示を得た後は、蜜蜂を得るため多くの家畜を屠るという、経済的に「不合理」とも思える処置を拒まない。

これは、よく指摘されるように彼のピエタース（忠実、敬虔）にもよるが、またそのときの状況に応じて対応する柔軟さの現われでもある。それまでの損に優る利益をけっきょくは得ることができるだろうという、一種ビジネス・ライクな判断と見通しが、頑固なオルペウスとは異なる行動法を取らせる。

コンテは、オルペウスには欠けている「二つの徳」がアリスタエウスにはあるとして、その堅忍さと従順さとを挙げるが[31]、そういうヘーラクレース的に堅固な力と、神や親への従順さや宗教的慣わしへの忠実さ（ピエタース）との他に、三つ目の特長として、そのように運勢の成り行きに順応する能力が認められる。それらがあいまって、不運からの復活に成功する。

オデュッセウスも、変身する英雄ではあるが、同時にその堅忍不抜な性質も謳われる。あるいは「機略縦横」性がそれを要求するときには、じっと耐えうる男であった。例えば、老乞食に変身して自分の館に戻ってきた彼は、おそらく作戦上の考慮から、愛する妻を目の前にしてもあくまで自分の本性を隠すのである（『オデュッセイア』19. 209sqq.）。

そういう点である程度オデュッセウスに通じるのはむしろアリスタエウスである。アリスタエウスは、文字通りの変身こそしないが、堅固であるとともに、運の変転によく対処してそれを乗り越える男であり、その柔軟さそのものが、一種変身に近い能力である。

純愛的な性質は彼には乏しいかもしれない。暴漢的に追いかけ、死なしめたエウリュディケーのことをアリスタエウスがその後も気にかけている様子は見られないとマイルズは注記する[32]。単なる気まぐれな恋情だったかとも疑われる。しかし彼の父のアポッローン神も、ダプネーを追いかけ、別のものに変身させる、そういう意味で一種の死に追いやる行為に走ったことがあった。アリスタエウスは、いずれ「神々の敷居を踏むことが許されている」と約束されている（358sq.）。不道徳的と思える点に関して、神あるいはその地位に近い者には、ときに「人間の判断を超越した」行動があり、「神には、人間の条件が当てはまらない」[33]という理解の仕方をせざるをえない面を神話は示すのである。

---

[31] Conte, *op. cit.*, 136sq. Cf. *ibid.*, 140 n. 25.
[32] Miles, *op. cit.*, 270.
[33] 小川、前掲書(1994), 261, 273.

マイルズから見ると、アリスタエウスは「完全に自己中心的」であると思えるが、彼は養蜂者として、市民のメタファーと見うる蜜蜂集団を甦らせようと努力している。他方、オルペウスは本詩では、人々を教化する秘儀的カリスマの容貌は与えられてはおらず――テキストの奥に秘儀的暗示を読み取ろうとする試みもあるが[34]――、優れた歌人ではあるものの、性質的にはただ己れの愛に殉じる者として描かれる。

アリスタエウスは、運命の大局には逆らわないように己を持し、目的のためにはクールな行動を取って、「冷酷な運命」を避けるすべを知る。実務的とも言いうるが、一般にローマ社会においては「行動する実際的な人間への本能的な称賛」があったことをガリンスキーが説いている[35]。

12. アリスタエウスとオクターウィアーヌス

アリスタエウスはいまは、ニンフたちを宥めるために供物を捧げるような人間的レベルにいる。しかし、もともとはアポッローンの子である彼は、やがて神々の間に入ることになると母キュレーネーから予告され、「天界を望むよう」言われている（4. 325）。「あの子には、／神々の敷居を踏むことが許されている」と彼女は言う（4. 358sq.）。

ところで、アリスタエウスの話全体を終えた直後、本篇は――ということは『農耕詩』全巻が――結末を迎えるが、そこでは、「わたし」たる詩人と、オクターウィアーヌス（のちのアウグストゥス帝）とが並べられ、詩人のほうはナポリで、平和の下に、『農耕詩』の執筆を進めている間、

> 「偉大なカエサル（＝オクターウィアーヌス）は、／深きエウプラテス川にまで戦いの雷鳴を轟かせ、勝利を収めて、／進んで従うもろもろの民に法を定め、天上への道を切り開いていた。」（560sqq.）

と語られる。

「天上への道」すなわち神格化の街道を突き進んでいると謳われるオクターウィアーヌスと、その直前の神話叙述で「天界を望む」よう言われていたアリスタエウスとが呼応し合う面を持つことはたしかであろう[36]。コンテは、現実的アレゴリーの解釈を断固排すると言っているが[37]、テキスト中に現実の人間を、賞辞の形であれ、作中人物化する形であれ、自由に織り込ませる『農耕詩』や『牧歌』に、多かれ少なかれ現実要素とのつながりが含意さ

[34] Cf. Ph. Hardie, *Virgil*, Oxford 1998, 47 n. 87.
[35] G. K. Galinsky, 'The Anger of Aeneas', in *Virgil, Critical Assessments*, IV, 446.
[36] Cf. e.g. Boyle, *op. cit.*, 77 n. 90.
[37] Conte, *op. cit.*, 144.

れている可能性は認めるべきである。もちろんアレゴリーと言っても、例えばヨーロッパ中世文学で盛んだったジャンル的特性のことではなく、緩く、比喩的に匂わす提示法ということである。

では、その箇所でアリスタエウスと結合され対峙したオルペウスは、どういう含意で取られうるだろうか？『農耕詩』末尾で彼と並べて述べられる詩人自身であろうか？

しかし、ここのオルペウスがウェルギリウス自身を意味する[38]ということは考えにくい。確かにオルペウスは有名な伝説的歌人であり、本詩でも「(冥府の館や) 復讐の女神たちさえもが／うっとりと聞き惚れ」た (481sq.) などとその歌の力が称揚される。すでに『牧歌』でも「詩人の理想像」的な扱いを受けているオルペウスである[39]。したがって、容易に詩人の代表と了解されるが、彼がアリスタエウスに対立して恨みを抱くのに呼応するような態度は、ウェルギリウスのパトロンに対する関係においては考えられない。かつて没収された自分の土地を取り戻させてくれた、あるいは代替地を手に入れられるようはからってくれたというオクターウィアーヌスに感謝こそすれ、個人的に憎む理由はないはずであり、そういう含みを匂わせる動機がない。

13. オルペウスとガッルス

13. 1. ガッルスへの賛辞？

ただ、そのようにオルペウスが卓越した詩人であるとともに、純愛に身を捧げ尽くす男でもあるという特徴を持たせられている点から、ウェルギリウスの友人で恋愛エレゲイア詩人だったガッルスの面影がそこに込められている、あるいは読み取りうるのではないかという解釈もされる。ガッルスは、『牧歌』第 10 歌で、「愛の神はすべてを打ち負かす。われらもまた、愛の神に屈しよう」(10. 69) という言葉で彼の台詞が締めくくられるように、恋愛に殉じる者という描き方をされている。それはジャンル的に恋愛エレゲイア詩の特徴でもある。今日の解釈者のみならず、すでにホラーティウスも、『農耕詩』におけるオルペウスがエレゲイア詩人の容貌を示していることに気づいていたとコンテは言う[40]。コールマンも、ウェルギリウスの同時代人で、オルペウス関係の小叙事詩がじっさいはガッルスへの捧げ物であると見た者たちがいるだろうと考える[41]。

ガッルスはエジプト総督も務めていたが、オクターウィアーヌスの不興を買い、自殺に追い込まれた。これに関連し、古代の注釈者セルウィウスが、当初は本詩の真ん中から終わりの部分まで、友人ガッルスへの賛辞 (laudes) が盛り込まれていたのが、(その政治的

[38] M. Owen Lee, *Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics*, New York 1996, 3, 76, 132, etc.
[39] 小川、前掲書(1994), 326.
[40] Conte, *op. cit.*, 142sq. (cf. Hor. *Od*. 2. 9).
[41] R. Coleman, 'Gallus and the Bucolics', in *Virgil, Critical Assessments*, II, 297.

失脚に伴い）アウグストゥスの命令で「アリスタエウスの物語」に変えられたと、『牧歌』第 10 歌 1 行目への注で記している。ただし別の、『農耕詩』第 4 歌 1 行目への注では少し説明が異なり、変えられたのはその最後の部分、「いまはオルペウスの話が含まれている箇所」であると述べている。

『農耕詩』の中で、あるいは前作の『牧歌』において、パトロンや友人に直接的に言及することはよく行なわれる。そのさい、オクターウィアーヌスは、「あの青年」（『牧歌』1. 42）といった間接的な表現にとどまらず、「カエサル」という姓でも呼ばれるし、ポッリオーやマエケーナースやウァールスにも名前で呼びかけられる。そういう例の中でもガッルスは、ウェルギリウスの詩の作中人物にまでされるという特別な扱いを『牧歌』第 6 歌と第 10 歌では受けている。ポッリオーたちに対するかなり形式的な呼びかけと比べ、オクターウィアーヌスも、パトロンとして作品の「外側」に立つとともに、『牧歌』で作中人物のティーテュルスに、「子らよ、以前のように雌牛を飼い、雄牛を育てなさい」と語りかけたと言われるように（1. 45）、やはり作品内的人物の側面を付与されているところがある。半ば歴史人物、半ば虚構人物的であり、それは『牧歌』におけるガッルスの扱い方と通じる。そのように、『牧歌』あるいは『農耕詩』における存在感の点で、作中で名を挙げられる実在人物のうち、オクターウィアーヌスとガッルスはきわだっている。こういう重みと、そういう言及・叙述法の例から見て、『農耕詩』でもガッルスのことを作中に歌いこんだという説自体は必ずしも荒唐無稽ではない。なお『農耕詩』第 4 歌は末尾でオクターウィアーヌスを讃美するが、同一作で別の（より下位の）パトロンに呼びかけることも稀ではない。

しかし、それ自体はありえるが、「アリスタエウスの物語」あるいは「いまはオルペウスの話が含まれている箇所」は書き換え部分であるというのは受け入れがたい。要するに、この両人が絡み合わされている小叙事詩全体のことを言っていると思われるが、この長い、しかもよく彫琢された神話部が、ガッルスの死をきっかけに、急遽それまでの部分と置き換えられた即製的創作であった――そのように想定するのが自然であろう――とは信じがたい。

だがセルウィウスも、全く思いつきで、根拠なしに、そのようなかなり明確な注を記すことはしなかっただろう。「旧版」のテキストが彼の手元にあったか疑問だが、そういう噂や情報は古来伝わっていたのかもしれない。言い換えればセルウィウスも伝聞に依拠しているのだろう。彼は必ずしもいつも信頼できる学者ではないので、アリスタエウス神話でもってテキストをざっくり入れ替えたという説明にわれわれが縛られる必要はあまりない。しかし、とにかくセルウィウスの注をそのまま受け入れるのも、完全に否定するのも難しい。また、可能性は容認するとしても、それがどの程度の、どういう性質のものであったのか、という具体的な点は不明とせざるをえない。

さまざまな学説を記してゆくと複雑煩瑣になってしまうので、このガッルス問題を、も

っぱら本論文のテーマのブーゴニア談に関係させるという趣旨で、一部だけ簡略に紹介すると（すでに言及した論もあるが)、オーティスは、ガッルスの称賛はせいぜい 10 から 20 行くらいだったろうとして、セルウィウスの説を縮小修正する[42]。エジプト的ブーゴニアは、初版においてエジプト総督讃美の目的に関係していたが、改訂版ではギリシアに場を移した、しかし元の版の要素が少し残留することになった、と見る。

コールマンも、オーティス説と重なるが（ほぼ同時の発表)、エジプト的ブーゴニア談をエジプト総督としてのガッルスのキャリアに関連づける[43]。ガッルス讃美はたかだか 1 から 2 行だっただろうとし、元は縁起伝説的なブーゴニア談が、改訂版でオルペウスらの小叙事詩に置き換えられたと見る[44]。

他方、ジェイコブソンは改訂説に基づきつつ、かなり大胆な推論を進める。「ウェルギリウスの当初の目的は『農耕詩』を、『牧歌』におけるごとく、ガッルスで終わらせることだった」[45]とし、蜜蜂再生を果たすアリスタエウスのみならず、エレゲイア詩人ガッルスを間接的に表わすオルペウスについても、みごと妻を取り戻すという「成功」の神話を書いていたが、「ガッルスの死がそういうことすべてを変え」[46]、オルペウス神話も悲劇に書き換えられた、などと論じている。ブーゴニア談は、「縁起譚」として、そういう詩的趣向を好んだヘレニズム詩人的（カッリマコス『アイティア』的）ガッルスの称賛に寄与したと見るが[47]、ブーゴニア両記述間の違いについては、起源の出来事と「より現代の」発展形との違いを反映する、と述べる程度である[48]。

本詩で描かれるオルペウスが、『牧歌』の例に鑑み、エレゲイア詩人ガッルスを想起させうることはたしかと思われる。ここではオルペウスは愛への殉死者となるが、この結末が、ジェイコブソンの考えるように、ガッルス讃美の趣旨に反すると見る必要はあるまい。それは愛の究極の表現となり、愛に奉じる者への名誉となりうる。『牧歌』第 10 歌でも、愛のためには死も辞さないという彼の決意が匂わされていると読むことができる（10. 44sq.参照)。なおここでガッルスは、『牧歌』同様、政治家としてよりも、オルペウスに通じる詩人として扱われている。

オルペウス神話を当初からの作品部分と見ることに障害はあるまい。アリスタエウスと結合されているので、アリスタエウス・オルペウス神話部という意味である。ただそこに直接的なガッルス讃美があったとして、オクターウィアーヌスへの賞辞でも長くて 20 数行なのに（『農耕詩』3. 16-39)、それが数百行に及んでいたというのは想像を絶する。オーテ

[42] Otis, *op. cit.*, 412sq.
[43] Coleman, art. cit., 295.
[44] Ibid., 296sq.
[45] Jacobson, art. cit., 314.
[46] Ibid., 315.
[47] Ibid., 306, 313.
[48] Ibid., 305, cf. 309.

ィスらの考えるごとく、短い呼びかけや言及であったと見るのが穏当と思われる。そのガッルス賛辞の少数の行を除いても、量的にも、そして詩全体の内容にとっても、問題はないと詩人自身で了解できたのではないか。名を挙げる直接的讃美は削除されてテキストから消えたが、神話部は（ほぼ）そのまま残され、ある種のオマージュを捧げる目的は奪われなかったのである。セルウィウスの注の基になった噂や伝聞では、こういう事情が混乱的に理解されていたのではないか。しかし一部のローマ人は、上記のごとく、なおそこに残るオマージュ性を読み取りえた。

このようにガッルス賛辞説を理解したいと思う。もちろんこれは推測に頼らざるを得ない要素を含む問題であり、結局のところは不明としか言いようがない。しかし、仮にこの説を全く採らないとしても、現状のテキストにおいてオルペウスの神話が、ガッルスへのオマージュを含意しているようであるという点は認めうる。

13. 2. オマージュと危惧と

ところで、愛の殉死者オルペウスは、妻の死によってアリスタエウスから害を受けた被害者の立場にある。ブーゴニアの「発見者」（4. 283）として本詩で導入され、実際に伝承一般においても文化的英雄として言及されることの多いアリスタエウスではあるが、そのブーゴニアの方法と実践は本詩では母キュレーネーの指示によっており、無条件に彼自身の「発見」であるとは言いがたい。むしろ、ヘーラクレースをも思わせるアリスタエウスは、本詩では「行動的」英雄の性質を与えられている。そういう英雄はときには、故意ではないとしても、暴力性を帯びた行為に及ぶことがありうる。そしてオルペウスの悲嘆は、「粗暴な農夫」（durus arator）によって雛を奪われた夜鳴き鶯の嘆き（4. 511 以下）と比較される[49]。アリスタエウスはイタリアの農夫たちの代表であり、市民に通じる蜜蜂たちの守護者でもある。そして、彼と比べうるオクターウィアーヌスは、上記のように、エウプラーテース地域など世界各地で戦果を挙げつつある行動的英雄として称揚される。

他方、『牧歌』第 10 歌で愛の詩人ガッルスは、戦争の被害者という側面を持つ。愛人リュコーリスが彼を見捨てて北方の戦地へ行ってしまった、「雪を越え、荒々しい陣営も通り抜けて、別の男を追っていった」と言われている（『牧歌』10. 23）。「別の男」とは、「ガッリアへ戦争に行ったアントーニウスとも、またはアグリッパの部下とも推測されている」という（小川の注記）。ほかの点も含め、この詩の内容がどこまで現実的事情に即し、どこから虚構的なのかはよく分からないが、いずれにせよ、その男は上流階級のガッルスを押しのけうる軍指揮者や高官の一人であるらしい。彼女はその男を追っていった。しかしガッルスはあきらめるどころか、「狂おしい愛情」に駆られて、危険きわまる「冷酷な戦いの

[49] Conte, *op. cit.*, 148.

武器の中」・「降り注ぐ投げ槍」のさなかに自分も身を投じることを辞さない（10. 44sq.）。ある意味では行動的と言えるかもしれないが、自己破滅的な愛の衝動に身を任せている。

他方、愛人を奪われた『牧歌』のガッルスに通じるいちずな頑固な生き方を、妻との死別の後に貫くオルペウスは、悲嘆に暮れながら放浪する際、バックス狂女たちの集団をどうやら避けようともしなかったのだろう。捕らえられて八つ裂きにされた、というのは、ペンテウスが自らバックス狂女たちの密議の場に接近してつかまり八つ裂きにされたというのと同様、彼女たちの近くを、その危険性をろくに意識もせずにオルペウスが通り過ぎようとしたということを意味するであろう。この無謀さの点でもガッルスにある程度通じている。

もちろん他方では、愛に生命も捧げつくそうとする態度は、人によっては賛嘆の対象となる。そして彼の親しい友人ウェルギリウスにとっても、ガッルスの生き方は、その詩作を含めてそのように受けとめられたようである（『牧歌』10. 73 参照）。しかし、親しい間柄である分、その危うさもそれだけ強く感じられ、危惧される。現実の危険性を顧みずに自己の熱情に身を任せきろうとする性質は、非情でビジネス的な側面を持つ政治世界とは異質であり、愛の詩人と政治家との間の本質的矛盾に直面することになるだろう。現実の政治世界との不調和を、彼の生き方そのものが内包する。オルペウスとアリスタエウスとを組み合わせるというウェルギリウスの創意には、現実世界の第一人者と友人との間に起こりうる軋轢を不安な思いで先取りする予感が働いていたかもしれない。この神話の奥には、深い友情からの警鐘が込められているように思われる。

ジェイコブソンの、『農耕詩』もガッルスのことで終わらせようとしたのだという推論は、そういう点ではある程度妥当である。オーティスが、オルペウス神話こそ本詩の、さらに『農耕詩』全体の要だと言っているが[50]、確かに（各自の解釈法は別として）その重みは誰にも感じられる。

14. 詩人ウェルギリウスとオクターウィアーヌスへの賞辞

しかし、テキスト上の結尾そのものは、オクターウィアーヌスへの賞辞で占められ、しかもそこに詩人自身への言及が絡められる。これは、第 1 歌、また第 3 歌における同じ性質の序を受けており、それこそ詩人の当初からの計画に沿った締めくくり方であったろう。そして作品全体を結ぶオクターウィアーヌスに通じるアリスタエウスが、その前の神話叙述部において、オルペウスよりも中心的人物であると見るべきである。彼の不運に始まり、復活に終わる神話なのである。

[50] Otis, *op. cit.*, 208, 210, 211sq.

『農耕詩』全体にわたって、蜜蜂の全滅の他にも、第 3 歌で述べられるような家畜を襲う悪疫など、「危機」の記述が随所にはさまれる。自然がほほえみ、協力してくれるときもあるが、人間の労力はしばしば徒労に帰す。それが現実である。だが、運の転変を巧みに乗り越えて「蜜蜂」の安泰を保ち、かりにそれが滅びに瀕しても再生に至らしめる力を持つ「養蜂者」が現実的観点からは望まれる。変身する神の託宣を中軸とし、堅忍さや柔軟さで危機を克服して「奇跡」を招来する男をめぐるここの神話は、自負に足る独創的な提示法を通じて、オクターウィアーヌスの讃美に寄与することになる。

15. 正統的ブーゴニア論と神話的ブーゴニア談と

解釈者たちを「絶望」に追いやるのも無理からぬ本詩後半部の複雑な諸問題を不十分ながら論じてきたが、以上の試論の大まかな線を踏まえながら、本論考の主題である二ブーゴニア談の問題について結論的にまとめることにしたい。

どちらのブーゴニアについても、不思議さ、奇跡性が述べられるが、それでも第一ブーゴニア談は一種「事実的」記述であり[51]、エジプトで行なわれるという仕方を客観的に、百科全書的に記している。それを誰が、どういう人間が行なうのかという点は示さず、ただ非人称的にそうされると記すだけである。「エジプト民族誌」的な文脈にあり、伝統的な慣習の記述という性格づけに対応する。

ウェルギリウスは、そういう「事実的」記述のネタを、博物学者ウァッローの書から得た可能性がある。そしてさらに可能性としては、伝説的にエジプトと結び付けられ、「魔術師」・「錬金術師」的な性格を与えられていたデーモクリトスの（偽）書にそれはさかのぼるかもしれない。導入部でアリスタエウスに言及しながら、それに続く本論的記述では、まずエジプト版のことを述べるのは、それが周知の「正統的」な説であり、語りとして予期されるブーゴニア論であったからと見うる。

エジプトで、という点について、オーティス説の含みでは、ガッルス賞辞とともにエジプト・ヴァージョンは本来完全に削除されるべきだったということになる。また、「縁起談」としてカッリマコス的な種類の詩作にも関心があったかと思われる（『牧歌』6. 72）ガッルスへ、その点からのオマージュになったという見解もある。

しかし、この場所が、総督ガッルスの任地との関連性を連想的には喚起しえたとしても、まずは詩人は伝承の観点からその記述を取りこみ、それとの対比で第二ブーゴニア談をより浮き彫りにしようとしたのである。また、縁起は第二のブーゴニアの段階に帰せられ、このエジプト・ヴァージョンはむしろアリスタエウスの「発見」の結果である。縁起である

[51] Otis, *op. cit.*, 189.

という点も、それだけ第二ブーゴニア談の箔付けになる。

第二ブーゴニア談は、ウェルギリウスの創意に充ちていると解されるアリスタエウス・オルペウス神話の一環であり、この神話全体がそこに向かうテロスである。第一、第二、どちらのブーゴニアも奇跡的と言われるが、第二では宗教的ピエタースや、ヘーラクレース的勇気や堅忍さや、オデュッセウスに通じる運の転変への柔軟な対応法によって再生は実現される。第一における、ある程度魔術的な技術よりも、ローマ的な徳に呼応する精神的長所によってこの奇跡は成し遂げられる。

真の再生が神話的オーラの中で謳われる。ローマ人にとって、おそらく「正統」版のエジプトよりも敬意を呼び起こすギリシアのテッサリアに、この新しいブーゴニア談は舞台を移した。時代も、現代ではなく、オクターウィアーヌスらに崇拝されたアポッローンの息子が地上に生きていたころにされた。文化的な威信を持つ地、そして神話時代への回帰は、詩人ウェルギリウス自身にとっても誇りうる美的特徴となる。彼は、

> 「アーオニアーの頂きから／祖国（イタリア）へ（ギリシアの）ムーサたちを連れて帰ろう。」（3. 11 Aonio rediens deducam vertice Musas）

という抱負を述べていた。それはオクターウィアーヌスの「神殿」（3. 13 など）を建てるという目的と結合されている。次作、すなわち後に『アエネーイス』として結実する作品をここで念頭に置いていると解されるが、また、ギリシア・アーオニアーの教訓詩人ヘーシオドスを基本的モデルとする『農耕詩』の締めくくり部分で、神話的なメタファーを通じて、少なくともこの抱負の中核は表現に移したと言える。ギリシア的な詩美と神話的オーラを取り入れることによって、そのムーサたちを連れてくるウェルギリウスである。

最後に、ガッルスを匂わすオルペウス神話のことだが、「再生」の英雄の讃美と、破滅に向かう歌人の描写とは本質的に相いれない。しかしオルペウスの運命を、他方の英雄に比し全く否定すべきものとして、完全な対比物として描くのではなく、そこには、コンテも言うように、恋愛エレゲイア詩人的な生き方への一定の共感を盛り込んでいる[52]。

同時に多くのレベルのことを言おうとする特性が詩人ウェルギリウスにはあると見られる[53]。これは、総じて彼の作品にかかわる解釈を困難にする一因であり、またその独特の性質を作り上げる結果にもなっている。本詩後半部でもそれが研究者たちに困惑を引き起こしているが、まさに最後の箇所では、オクターウィアーヌスによってもたらされる平和のもとに、ギリシア詩の伝統を利用して彼の「神殿」を建てるという企てがいよいよ本格的に着手されることが、『農耕詩』の最後尾で、『牧歌』の出だしを自己引用することを通じて

---

[52] Conte, *op. cit.*, 147.
[53] Cf. J. P. Elder, 'Non Iniussa Cano: Virgil's Sixth Eclogue ' in *Virgil, Critical Assessments*, I, 393.

――これまでの自分のキャリアを総括して振り返る形で――予告される。コンテが説くように、エレゲイア詩人的に自己の熱愛に没我するよりも、「国家的集団の意識へ向かう」という大きな方向は示されるのである[54]。

（大阪大学）

[54] Conte, *op. cit.*, 147-149.