

ヘレネ伝説の研究

津 田 賀 子

メネラオスの妻ヘレネがトロイア王子パリスに誘拐されたことに端を発してトロイア戦争が勃発したという伝説は極めてよく知られているが、ヘレネが誘拐される話はこれ一つではない。時間的にはこれよりも先、ヘレネがまだ少女であった頃に、テセウスが彼女をさらってアピドナあるいはアテナイに連れ去り、その後ディオスクロイが彼女を取り戻したという伝承が様々な文献に残されている。またパリスによる誘拐に関しては叙事詩に代表される伝承とは別のものが伝えられている。それによると、パリスがトロイアに連れ去ったのは実は本物のヘレネではなく彼女の幻像（エイドーロン）にすぎず、トロイア戦争の間、本物のヘレネはエジプトのプロテウスの許に滞在していたという。

ヘレネが再三誘拐されるという伝説が生じるにあたっては、ヘレネの前身が豊穡女神であったことが少なからぬ影響を及ぼしたと考えられる。そこで拙論ではまずヘレネ豊穡女神説を検討し、これと誘拐伝説の発生との関連を考察しておきたい。そして、上記三つの伝承の各々について、これらが少なくともいつ頃までにどのような形で成立していたかを考え、更に各伝承が内包する個々の問題点を取り上げて論じたい。すなわち、パリスによる誘拐の伝承ではこの伝承とイダ山中でのパリスの審判との関係を、テセウスによる誘拐伝承ではヘレネの兄弟ディオスクロイのこの伝承への介入の問題を扱い、パリスによるもう一つの誘拐伝承ではステシコロスの『パリノーディアー』の検討が中心となるであろう。

(1) ヘレネ女神と誘拐伝説の発生

ヘレネに関する諸論文には必ずと言ってよいほど、ヘレネは元々女神であったという言葉及が見出される。もちろんHerterやFarnell⁽¹⁾のようにこの考えに対して批判的ないしは否定的な学者もいないわけではないが、今日の方の趨勢はむしろ肯定的である。とはいえ、たとえヘレネがかつて女神であったと主張するにせよ、それを示す何らかの証拠がなければ、或いは神格としてのヘレネがいかなる職掌と性格を有していたのかが明らかにされなければ、ヘレネ女神説は何ら意味をなさないであろう。イリアスとオデュッセイアにおけるヘレネがゼウスの娘として半神ではあっても確乎たる神格ではなく、一人の人間として描かれる以上、ヘレネの神格を証明するものをギリシア文学史上最古の文献に求めることはできない。そこで、ヘレネが女神であったことを最も端的に示す

ものとしてパウサニアスとイソクラテスの記述を参照しつつ、考古学的資料を検討する必要がある。

イソクラテスHel.63によると、スパルタ近郊エウロタス河畔のテラブネではメネラオスとヘレネが「神として」祀られていた。そしてここには彼らの墓と「メネラオス神殿」があったとパウサニアスは伝えている(Paus. III 19, 9)。この「メネラオス神殿」はヘロドトスII. 61の伝えるテラブネの「ヘレネの社」と同一視することができるであろう⁽²⁾。というのは、後述するように、今世紀初頭に始まった「メネラオス神殿」の発掘調査はそこでの崇拝の対象が女神であったことを明らかにした。また、ヘレネの崇拝地としてはテラブネのほかにスパルタ・ロドス・ケンクレアイなどが挙げられる⁽³⁾が、これらはいずれもヘレネ単独のものであり、メネラオスとともに祀られているのはテラブネにおいてだけである。このことからここでの崇拝も元来はヘレネだけを対象としていたのであり、メネラオスが崇拝の対象としてつけ加えられたのはトロイア伝説の影響によるものと考えてよいであろう。以上のことからこの聖殿は「メネラオス神殿」と命名されているものの、元来はヘレネを祀るためのものであり、ヘロドトスII. 61の「ヘレネの社」にほかならないと推測されるのである。

さて、「メネラオス神殿」すなわち「ヘレネの社」の出土奉納物の発掘調査においては、ここから比較的近い距離にあるアルテミス・オルティア聖域からの発掘品との著しい類似が注目された⁽⁴⁾。特に乗馬者像と有翼女神像とは両遺跡に共通した出土奉納物である。まず乗馬者像に関しては、「ヘレネの社」から後期ミュケナイ時代に属すと推定される陶器にまじって非常に多くの騎馬像が出土した。このタイプの像はアルテミス・オルティア聖域からも、量的には「ヘレネの社」からよりも少ないが多数発掘されている。どちらもほとんどの場合、乗馬者の性別は明らかではないが、人物が横向きに坐って乗っている像が多いことから、その大部分は女性であろうと考えられている。そしてこれらの像が祭式と何らかの関連を有していたとすれば（その可能性は恐らく大きいと思われるが）、「ヘレネの社」の場合、乗馬者は祭祀の対象としてのヘレネ女神を表わすのではないかと推測される⁽⁵⁾。一方、もう一つの共通出土品である有翼女神像に関しては上記の乗馬者像以上に著しい類似性が認められる。「ヘレネの社」から出土した1500以上もの鉛製の有翼女神像の中でも、女神が両手に獅子を持つタイプのものは、アルテミス・オルティア聖域からも象牙小板に描かれたり或いは鉛で造形された形で多数発掘されている。このように乗馬者像と有翼女神像という二種類の共通奉納物が二つの遺跡から出土したことは、ヘレネ女神とアルテミス・オルティア女神の祭祀及び神格的性格の類似を示唆するであろう。

この二女神の近親性は考古学的資料のみならず伝承からも裏づけられる。アルカディアの小邑コンデュレアには"*Ἀρτεμις ἀπαγχονένη*「絞殺されたアルテミス」の神域が

あった(Paus. VIII 23, 6)。この ἀπαρχομένηはアルテミス女神の樹木崇拝的側面を連想させる名である。一方、後述するようにヘレネもまた樹木崇拝と無関係ではなかったが、このコンデュレアからわずか1スタディオンしか離れていないカピュアイには、メネラオスにちなんで「メネライス」と名づけられた泉とブラタナスの大本があると伝えられる(Paus. VIII 23, 4)。ブラタナスはテオクリトスの祝婚歌に見られるようにヘレネの聖木であり、またヘレネは泉に関連する崇拝も受けていた⁽⁶⁾。従ってカピュアイにおけるメネライスという名の泉とブラタナスは元来ヘレネと何らかの関連があったものと考えられる。そこで、カピュアイとコンデュレアが極めて近い距離にあり、しかも両地がヘレネとアルテミスの樹木崇拝的側面の痕跡を残していることから、二女神の背後にはほとんど同一の崇拝と祭式があった可能性が濃厚であろうと推測される⁽⁷⁾。

そこで先述の顕著な類似性を呈示する有翼女神像を再検討し、それによってヘレネとアルテミス・オルティアの背後にあったと思われる同一の崇拝・神格的性格を明らかにしたい。有翼女神像の特徴は様々な動物と植物が描かれていることにあり、このことはアルテミス・オルティア聖域出土の有翼女神像にも「ヘレネの社」からのそれにも認められる。植物の方は花輪や樹木の枝の文様という形で表現される。動物の方は、女神が両手に獅子を持つタイプのものが最も代表的で年代的にも古いのであるが、女神が手にする動物は獅子に限らず水鳥を初めとするあらゆる種類の鳥・魚・獣に及ぶ。このような特徴をもつ有翼女神像はすべての動物・植物の生命と成長をつかさどる豊穰神的自然女神を表象するものと解釈される⁽⁸⁾。また、有翼という表現方法はイオニアからもたらされたと従来主張されてきたが、Thompsonの説のようにスパルタがその濫觴の地であったとすれば、ヘレネとアルテミス・オルティアが翼をもつ女神として形象されたのは単なる偶然の一致ではなく、両女神がともにラコニア地方を母胎として共通の職能と祭祀を有していたためではないかと考えられる。換言すれば、ヘレネもアルテミス・オルティアも豊穰を主な職掌とするラコニアの自然女神であったのではないかと推測される。とはいえ、想定しうるヘレネの最も原初的な姿としての「原ヘレネ女神」と最も根源的なアルテミス・オルティア像として仮想しうる「原アルテミス・オルティア女神」とが全く同一の源から発しているかどうかを断定する手掛りは現在のところ見出されていない。ただ、アルテミス・オルティアの祭式がラコニア地方におけるドーリア系スパルタ人の定住以後すなわち紀元前10世紀頃に始まる⁽⁹⁾ことから、アルテミス・オルティアと共通の性格をもつヘレネ女神の崇拝が始まったのもその頃ではないかと思われる。

さて、以上のことからヘレネとアルテミス・オルティアは原初的段階においては極めて類似した特徴をもつ豊穰神的自然女神であったと考えられるのであるが、時代の流れとともに二女神はそれぞれ異なった方向に発達した。以下においては語源考察を媒介としてヘレネがとげた独自の発達の跡をたどりその性格を明らかにしたい。

まず'Eλενηという名について従来試みられてきた語源解釈の主なものを列挙すると以下のようになる。

(1)Curtius——'Eλενηはσελήνη「月」やσελας「輝き」と同語根語である⁽¹⁰⁾。

(2)Grégoire——'EλενηはローマのVenusと語根が同じで、*Fενέναが音韻の異化作用によってFελενηとなり'Eλενηの語形が得られた⁽¹¹⁾。

(3)Boisacq——*Fελαを語源とするἐλανη及びἐλενη「松明」から'Eλενηが得られ、Fελεναから派生した「光の女神」を意味する。またἐλανηとἐλενηは「籠」をも意味するが、この縮小形ἐλενιονはἐλος「沼沢地」から派生した⁽¹²⁾。

(4)Frisk——或る種の植物を指すἐλενιονは'Eλενηから派生したが、ἐλενη及びἐλανη「松明」と'Eλενηとの関係は不明⁽¹³⁾。

以上が従来の主な解釈であるが、これらにはいずれも何らかの難点が指摘されうる。まずCurtiusの説では、*selasnā > *selanā > σελήνηであるためσελήνη「月」におけるラムダの次の音は本質的に長いηであるのに対して、'Eλενηの方はラムダの次の音がεという短母音であって符合しないこと、またσελήνηのシグマの起源⁽¹⁴⁾及び帯気音への変化などに音韻論的問題がある。次にGrégoireの説は叙事詩におけるヘレネとアプロディテの緊密な関係から極めて適切であるように思われるが、このようなパターンの音韻的異化の例はあまりないため説得性に欠ける。またBoisacqの説によるとἐλοςの語幹ἐλσ-に接尾辞-ενηがついて*ἐλασ-ἐνη > *ἐλ-ίνη > ἐλενηの形が得られたと説明されるが、このような派生語の例は他に見出されない⁽¹⁵⁾。

ヘレネの語源を解明するにあたって最も良いと思われる方法はBoisacqと同様にἐλενη及びἐλανη(ἐλεν-のゼロ階梯ἐλαν-の派生語)から出発することであろう。彼はこれらの語のもつ二つの意味すなわち「籠」と「松明」の語源を別々のものに求めたが、意味に応じてそれぞれの語源を求める必要はない。というのは「籠」と「松明」の二つの意味の共通分母として、それらの素材として用いられたであろう「葦・柳・若枝」がこれらの語の最も基本的かつ根源的な意味として想定されうるからである⁽¹⁶⁾。

ホルックス X191 によるとἐλενηは柳細工の籠で、その中に秘密の聖物が入れられて'Eλενηφόριαの際に運ばれた。この'Eλενηφόριαという語はしばしばブラウンのアルテミスの祭典と解されるが⁽¹⁷⁾、CladerはT. Kock, Comicorum Atticorum Fragmenta (Leipzig 1888) に依拠して「ἐλενη(籠)を運ぶこと」を意味する語と解釈する。そしてΝικηφόριαやΣκироφόρια, Δαφνηφόριαなどの一般的な「名詞プラスφόρια」の形があることから、'Eλενηは'Eλενηφόριαから派生した逆成語と考えられる⁽¹⁸⁾。以上のことから、葦や柳などの植物の生育に関する無名の豊穡女神がラコニアにおいて'Eλενειαと呼ばれる祭典を受け⁽¹⁹⁾、その祭りの際にἐλένηが運ばれる'Eλενηφόριαの儀式が行われることから、崇拜の対象である女神が'Eλενηと命名されたのではないかと臆測さ

れる。

アルテミス・オルティアの方は後にオリュンポス12神のアルテミスと同一視されて野獣の守護神となったが、ヘレネの方は上記の考察からわかるように植物との関連が深く、植物の中でも特に樹木の生育をつかさどる豊穡女神としての崇拝を受けたと思われる。このことはヘレネにまつわる伝承によって裏づけられる。例えば、パウサニアスⅢ19, 10の伝えるロドスの伝承によると、トロイア戦争でのトレポレモスの戦死に復讐するために彼の妻ポリュクソは侍女たちに復讐女神エリニウスの扮装をさせて水浴中のヘレネを襲わせ、ヘレネは恥辱のあまり木に首を括って自殺した。それ故ロドスには *δενδρίτις* 'Ελένη「木のヘレネ」の神殿があるという。この伝承は縁起説話的色彩が濃厚であるから、神殿の来歴を説明するために後代に創作されたものであろう。しかし、樹木による縊死のモチーフは豊穡神的職能をもつ神格の宗教的儀式の痕跡であり、神を型取った像や仮面を樹木につるして豊穡を祈願する儀式が行なわれたためにこのような伝承が生み出されたと考えられる²⁰⁾。従ってロドスのこの伝承の背後には樹木崇拝に関連したヘレネ信仰が存在したのであろう。

樹木崇拝的なヘレネの聖殿はスパルタにもあったと伝えられる (Paus. Ⅲ. 15, 3)。またこの地ではヘレネは若い乙女たちの守護女神としても崇められていたようだ。スパルタの乙女たちがフラタナスの木に花輪をかけて聖油を注いだ後、「我を崇めよ、我はヘレネの木なり」(Theocr. XVIII, 48) と樹皮に書きつけたという風習はスパルタにおけるヘレネ女神の二つの性格をよく物語る²¹⁾。若い娘たちの守護とは、生命を産み育てる存在としての女の保護である。自然の一環としての人間の生命の育成を守ることとも豊穡神的自然女神の役割りの一つと思われるが、アルテミスの場合はエイレイテュイア或いはロケイアとしてお産の神という形でそれが現われる。それに対してヘレネの場合は貞潔を特質として²²⁾未婚の女たちの守護という形を取る。そしてこのような豊穡神的自然女神の重要な側面が特にスパルタに残されているのは、スパルタがヘレネ崇拝の言わば本拠地であったためと思われる。

ところで、これまでに述べてきたことからヘレネの前身が豊穡女神であったことはほぼ明らかであるが、このこととヘレネの誘拐伝説の誕生にはいかなる関連があるのだろうか。伝説の発生背景としてMurrayが指摘するようにスパルタの掠奪結婚の風習の存在があったことは十分に考えられる²³⁾。この慣習についてはヘロドトスⅥ. 65やプルタルコス「リュクルゴス伝」15等に記されているが、Murrayはこれを重視し、女神が神殿からこっそり運び去られ、後に戻されることが婚礼儀式として行なわれたと推測する。彼はその一例としてサモスにおけるヘラの場合を挙げ、ヘレネもヘラと同じく結婚をつかさどる女神であったためにこの儀式との関係からヘレネが再三再四誘拐されるといふ伝説が生じたと述べる。しかしながら、そのような儀式が本当に行なわれたかどう

かは疑問が残り、更にヘラの場合と同様のことがヘレネにあてはまるかどうかは問題である。というのは、先の検討の通りヘレネは樹木崇拝に関する豊穡女神であり、また未婚の乙女たちの守護女神であったが、ヘラのような婚姻女神ではない。もちろんヘレネが結婚をつかさどる女神でもあった可能性を完全に否定することはできないが、そうであった確証もない。従ってスバルタにおける掠奪結婚の風習がヘレネの誘拐伝説の発生の重要な一要素であったことは十分に考えられるが、婚礼儀式における神像の略奪と回復が伝説に反映されたと考えるのは多少根拠に乏しい。

一方Nilssonによると、富の神が豊穡女神を掠奪するというクレタ起源の神話があり、ヘレネ誘拐伝説はその世俗的変形である。原型となった神話には宗教的な意味あいがあったがギリシア人はそれを世俗的な単なる美女略奪伝説に変えてしまい、プルートーンによるコレー略奪だけがクレタ神話のもっていた宗教的意味を保持しているという²⁴⁾。誘拐されるという伝説をもつのがヘレネだけではなく、デメテルと並んでギリシア神話における最も代表的な豊穡女神であるペルセポネがハデスにさらわれるという伝説をもち、また、縊死の伝承をもつため樹木崇拝に関連するミノア起源の豊穡女神であったと考えられる²⁵⁾アリアドネがテセウスに誘拐されるという伝承もあるため、Nilssonの説は極めて示唆に富むといえよう。ただ、誘拐伝説の原型となる神話がクレタ起源であるかどうかはいささか疑問である。少なくともペルセポネの場合は、デメテル・ペルセポネ崇拝の起源に関してクレタよりもむしろ北部ギリシアの方が有力であり、Mylonasはテッサリアとトラキアを、Kernはテッサリアをその濫觴の地として提唱している²⁶⁾。従ってすべての誘拐伝説がクレタ起源の神話に由来するとは断言できないが、豊穡女神と誘拐伝説の関係を不可分のものとみなすNilssonの説は比較的妥当と言えるのではないだろうか。

(2) テセウスによる誘拐の伝承

まだ少女であったヘレネをテセウスがアピドナあるいはアテナイに連れ去り、彼女の兄弟ディオスクロイすなわちテュンダリダイが後に彼女を奪い返したという話は、細部において若干の異同を含みつつも、ディオドロスIV.63f., プルタルコスTheseus 31, アポドロスIII.10.7及び摘要I.23に伝えられる。更にパウサニアスによるとレスケス、アルクマン、ピンダロス、ステシコロスなどの詩人もこの物語に言及していた²⁷⁾。また『イリアス』3.242の古註によると叙事詩圏の詩人たちとアルクマンによっても語られていた。従ってこの伝承は少なくとも紀元前七世紀末までには知られていたと推定するのであるが、叙事詩の時代から既に存在していたことが『イリアス』の叙述からうかがうことができると言えよう。

『イリアス』第三歌236-242でヘレネはギリシアの英雄たちの中に自分の兄弟のカストルとポリュデウケスの姿が見えないのは、彼らが出征しなかったのかそれとも彼女による恥辱を恐れて姿を現わさないのかと歎く。これを含むテイコスコピアの場面では、トロイア王プリアモスの質問にヘレネが答えてギリシア方の英雄の名を告げるという形を取る。ところがカストルとポリュデウケスの場合に限って彼女は老王の問いを待たずに彼らに言及することが注目される。もちろんプリアモスは眼下の英雄を見ながら一人一人指さして尋ねているのであるから、その場にいないディオスクロイについて質問することはできない。従ってヘレネが老王の問いに答えるという形で彼らへの言及を行なうことが不可能であることは当然である。それにもかかわらず、なぜ彼女はここでわざわざ兄弟の不在を歎かねばならないのか。ディオスクロイの不在への言及には詩人の何らかの意図が含まれていたためではないだろうか。『イリアス』の作者はテセウスによるヘレネ誘拐の伝承をおそらく知っていたのであり、この伝承の知識を前提として、テセウスによる略奪の際にはディオスクロイが出撃したのに反してパリスによる誘拐の時には彼らが出征しなかったことを釈明するために詩人は彼らへの言及をさしはさんだのではないかと考えられるのである。『イリアス』3. 243f. では彼らが既に大地に覆われていたため出征できなかったと語られるのであるが、『キュプリア』でもパリスによるヘレネ誘拐の時点でのディオスクロイの不在に対する釈明がなされていたようだ。プロクロスによると、彼らはイダスとリュンケウスの牛を盗もうとして発見され、カストルはイダスに殺されポリュデウケスはリュンケウスとイダスを殺したが、ゼウスはポリュデウケスとカストルに一日おきの不死を与えたことが『キュプリア』に語られていた。『イリアス』では彼らの死の原因は述べられていないが、『キュプリア』と『イリアス』がディオスクロイの不在に言及した意図は全く同じであろう。

『イリアス』の詩人がこの伝承を知っていたであろうという推定は、3. 144におけるアイトラとクリュメネへの言及によって裏づけられよう。プルタルコスTheseus 34とアポドロス摘要I, 23ではディオスクロイがヘレネ救出の際にテセウスの母アイトラを捕虜としてスパルタに連れ去ったことが伝えられるが、『イリアス』においてアイトラがヘレネの侍女として登場することは、この伝承がホメロス以前に存在したことを示唆する²⁸⁾。クリュメネがやはりヘレネの侍女として挙げられる経緯は不明であるが、先のプルタルコスとアポドロスの記述によるとテセウスはヘレネ誘拐にあたってペイリトオスの助力を得ており、しかもクリュメネはペイリトオスの姉妹であるから、彼女が『イリアス』に登場するのもアイトラの場合と同様にこの誘拐伝承と何らかの関係があったためではないと思われる。以上のことから、テセウスによるヘレネ誘拐の伝承はディオスクロイによる奪回とアイトラの連行をも含む形で『イリアス』成立の頃には既に存在していたと考えられる。

ところで、この伝承においてディオスクロイはヘレネを取り戻すという重要な役割を果たすのであるが、伝承の成立当初から彼らがこれに加わっていたかどうかはかなり疑わしい。テセウスがヘレネをさらった時彼らはその現場に居合わせなかった、そして彼らが彼女を奪回すべく出撃した時にはテセウスがペルセポネを求めて冥府に赴いていて留守であった。このようなお互いの敵の不在はいかにも作り話めいていて不自然と言わざるを得ない²⁹⁾。

ディオスクロイはテセウスによる誘拐伝承の本質的な構成要素ではないのではないかという疑念とは逆に、Claderによると、この伝承におけるヘレネとディオスクロイの結びつきは印欧神話の根源にまで遡る彼らの緊密な関係に由来すると説明される。それによると、ディオスクロイは『リグ・ヴェーダ』におけるアシュヴィン双神 (Aśvin) と、ヘレネは太陽の娘スーリヤー (Sūryā) と同一起源である。そしてアシュヴィン双神は苦難の中にある人間を救済する職能をもつとともに日昇と日没に関連する双生児神であり、太陽の一日の運行が光の喪失と回復であることから彼らは太陽の奪回者と見なされる。『リグ・ヴェーダ』におけるスーリヤーとアシュヴィン双神の関係の緊密性は、ギリシア神話においては誘拐されたヘレネをディオスクロイが取り戻すという形で、反映される³⁰⁾。

なるほどディオスクロイとアシュヴィン双神の間に或る程度の共通点が認められることは確かである。アシュヴィン双神は双生児神でありその名は「騎士」を意味し、Nāsatya「治療者」という別名のもとに救済者的機能を有する天神の子である³¹⁾。片やディオスクロイもまた双生児神であり、ホメロス風讃歌に認められるように救済者的職能を持ち、Dioskouroi という名の通りギリシア神話における天空の支配者ゼウスの子である。更にカストルは「馬を御する」と形容され (Il. 3, 237)、アシュヴィン双神が「騎士」を意味することと何らかの関連がありそうに思える。しかしながら、仔細に検討するならば両者の対応は厳密な意味では成立しないし、またディオスクロイとヘレネの関係がアシュヴィン双神とスーリヤーのそれに匹敵するとも言い難い。以下においてはこれについて、天空的要素の有無と双生児神の個別性という二つの観点から考察したい。

『リグ・ヴェーダ』におけるアシュヴィン双神は天神の子であり、スーリヤーは太陽の娘であるから、彼らには顕著な天空的要素が認められる。しかしディオスクロイとヘレネの場合には、少なくとも『イリアス』にも『オデュッセイア』にもそれは認められない。Od. 11. 302-304でカストルとポリュデウケスの一日交代の生と死が言及されるが、それは必ずしも太陽の一日の運行と関連するわけではない³²⁾。彼らの天空的要素はエウリピデスに至って漸く現われるが、特定の星座との同一視はまだ認められない³³⁾。またDioskouroi という名称は天空を支配する主神ゼウスとの関連を明示するが、これはホメロス風讃歌以後に現われる名前である。二大叙事詩では彼らは総称されておらず、常に

カストルとポリュデウケスという個別の名称で呼ばれる。『キュプリア』(プロクロス)では彼らはデュンダリダイとも呼ばれているがディオスクロイという名は用いられていない。彼らが文献上初めてディオスクロイと明記されるのは『ホメロス風讃歌』においてである。ただし *Διδάσκουροι* という固有名詞ではなく *Διδος κοῦροι* という普通名詞が用いられており、彼らが総称される時には *Τυνδαρίδαι* と呼ばれる³⁴⁾。

このホメロス風讃歌ではディオスクロイへの犠牲として白い仔羊が捧げられ、一方『イリアス』3, 103f. では白い仔羊と黒い仔羊が大地と太陽への犠牲として捧げられる。この二つを併せ読むならば、白い仔羊という同じ犠牲が捧げられるという点にディオスクロイと太陽の関連の痕跡をわずかながら認められるかもしれない。しかし『ホメロス風讃歌』の主旨は彼らの天空的要素を暗示するというよりもむしろ海洋的性格を強調する。白い仔羊の犠牲が捧げられるのは航海の守護神としてのディオスクロイに対してである。従って、太陽に対してと同じ犠牲獣が彼らに捧げられることから直ちに太陽とディオスクロイの何らかの関連を演繹することは不可能であろう。これらのことからディオスクロイの天空的要素は本質的には極めて稀薄であると考えられ、この点でアシュヴィン双神とは異なっている。次に二神の個別性については、『リグ・ヴェーダ』においてアシュヴィン双神のそれぞれ一方が個々に挙げられることは極めて稀で、彼らは同一の特徴によって不可分に結合されている一対の神格と見なされる³⁵⁾。それに反して、ギリシアの双神はしばしばディオスクロイまたはデュンダリダイと総称されるが、カストルとポリュデウケスという個別の名を用いて並置されることも多い。しかもカストルは乗馬の術に、ポリュデウケスは拳闘の技に秀でている(Iliad 3. 237)といった特徴の相違を備えている。従って二神の個別性という点においてもディオスクロイとアシュヴィン双神には違いが認められる。

以上のことから天空的要素の有無と二神の個別性という二つの観点のいずれについてもアシュヴィン双神とディオスクロイの相違は明らかであり、この二対の双生児神が印欧神話における相似物であるとは断言し難い。他方ヘレネについては、彼女が時として月の女神と見なされる³⁶⁾のは、ヘレネの語源を *σελήνη* 「月」に求める考えが根底にあるためと解される。しかし前節で述べたようにこの語源解釈には音韻論的問題があり、ヘレネを月の女神と見なさねばならない根拠は見あたらない。従ってヘレネにも天空的要素は見出されず、彼女を『リグ・ヴェーダ』における太陽の娘スーリアーに対応させることは困難である。

さて、長々とアシュヴィン双神とディオスクロイ、スーリアーとヘレネについて論じてきたが、これらのことから、それぞれの対応関係は成立しえず、従って『リグ・ヴェーダ』におけるアシュヴィン双神とスーリアーの密接な結びつきが、ギリシア神話におけるディオスクロイとヘレネのそれに相当するとは考えられない。そこで本題に戻るな

らば、テセウスによる誘拐の伝承においてディオスクロイがヘレネを奪回するのは印欧神話の古層から必然的に派生したのではなく、故にそれは伝承の本質的な構成要素ではなかったと言えるのではないだろうか。

それでは、この伝承におけるディオスクロイの登場の理由は何に求められるのであろうか。それはおそらくパリスによる誘拐という類似の伝承との関連を合理化するためではないかと臆測される³⁷⁾。テセウスによる誘拐の伝承とパリスによる誘拐の伝承とは、一方が他方の影響のもとに成立したのか、それとも二つが別々に存在していたのかわからない。しかし、この二つの誘拐伝承が流布されるに及んだ時、ヘレネがテセウスにさらわれてアピドナあるいはアテナイにいたままでは不都合が生じたに違いない。なぜならばパリスに誘拐されるのはメネラオスの妻であり、彼女はスパルタからトロイアに連れ去れることになっているからである。この矛盾を解決するには、パリスによる誘拐以前にヘレネをスパルタに連れ戻しておかなければならない。もちろんその役割を果たすべき人物がディオスクロイでなければならない必然性はない。しかしディオスクロイは元来スパルタ王家の家神でありこの地の青年たちの守護神であった³⁸⁾ため、元々スパルタを本拠地とする豊穡女神であり伝承上はスパルタ王妃となっているヘレネと地縁的に結びつきやすかったのかもしれない。あるいはディオスクロイには救済者的機能があるために、誘拐されたヘレネを救出すべき者としてふさわしいと考えられたのかもしれない。あるいはまた、テセウスによる誘拐の伝承がパリスによる誘拐の影響の下に成立したのではなく、独立に存在していたのであれば、ヘレネの母に関する二つの系譜すなわちネメシスーヘレネの系譜とレダーヘレネの系譜とが結び付けられた時に、レダの息子たちつまりディオスクロイがヘレネを取り戻すという形で二つの誘拐伝承が結びつけられたのかもしれない³⁹⁾。いずれにせよ、パリスによる誘拐の伝承との矛盾が意識された時点で、テセウスによる誘拐の伝承の中でヘレネをスパルタに連れ戻す者としてディオスクロイがこの伝承に加えられたのではないと思われる。そして、パリスによる誘拐の際にディオスクロイが出征しなかったことに対する釈明が『イリアス』に見出される以上、テセウスによる誘拐伝承における彼らの出撃は『イリアス』以前の時代に既にこの伝承に付加されており、『イリアス』成立の頃には逆に、パリスによる誘拐の時に彼らが出征しなかったことが不自然なことで意識されたのであろう。

(3) パリスによる誘拐の伝承

パリスがヘレネを誘拐したためにトロイア戦争がおこったという話は『イリアス』においても『オデュッセイア』においても、時には暗黙の前提とされ時には登場人物の口を借りて明白に語られているため、この話が叙事詩の時代に既に流布伝播されていたこ

とは今更言うまでもないことである。しかしながら叙事詩人たちは、例えばエウリピデス『トロイアの女たち』のヘカベの科白に看取されるような、ヘレネを淫乱な姦婦と見なす形でこの伝承を把握していたのではない。言い換えれば、夫と子供を捨ててトロイアに赴いたヘレネの行為は叙事詩の時代には彼女の自由意志による自発的な行動としてではなく、あくまでもパリスによるヘレネ略奪として知られていたのである。

このことは『イリアス』と『オデュッセイア』の次のような箇所から読み取ることができるであろう。まず『イリアス』では、3. 46-51でパリスが海を渡って異国から美しい人妻を連れ帰ったことをヘクトルは、父と国家と国民にとっては大いなる禍、敵にとっては喜び、パリス自身にとっては恥辱の種として厳しく非難する。更に彼は、パリスのこの行為は石の衣を着せられて然るべき悪事であると叱責する(3. 56f.)。一方ヘレネの前夫メネラオスは、パリスが自分の歓待を受けたにもかかわらず接待主の妻と財宝とを奪い去ったことは、主客の義を守る神ゼウスの怒りをも恐れぬ行為であると憤る。(13. 623-627)。それ故、パリスとの一騎打ちにおいてこの悪事に復讐することを許したまえとメネラオスはゼウスに祈る(3. 351-354)。パリスがヘレネだけではなく財宝をも奪ったことは7. 363f., 389-391, 13. 626f., 22. 114-116で言及され、また3. 69-72, 90-93, 7. 350f. ではこのことが前提とされている。他方、ヘレネは3. 173-175, 24. 764-766で自らパリスに従ったかのように語るが、これらは彼女自身の言葉として示されているため、パリスが彼女を略奪したという上記の陳述とは矛盾しない⁽⁴⁰⁾。

次に『オデュッセイア』では、パリスの名は一度も言及されずヘレネの罪過が重視されがちである(4. 261-264, 11. 438, 23. 218-224)。しかしこれは、『オデュッセイア』においてはペネロペイアの貞節がヘレネやクリュタイムネストラの不貞と対比されるためと考えられる⁽⁴¹⁾。従って『オデュッセイア』の作者がこの伝承を、パリスによるヘレネの誘拐としてではなくヘレネの自由意志による出奔として把握していたと考える必要はないであろう。以上のことから『イリアス』と『オデュッセイア』が、パリスがヘレネを誘拐するという形態の伝承に基づいていたことは明らかである。

ところで、パリスの渡航と帰国の間の事情は『イリアス』の叙述によると次のようになる。まずペレクロスはパリスのために「禍の発端となる」船を造る(5. 61-62)。パリスは仲間を集めてトロイアから船出する(3. 46-47)。スパルタでメネラオスの歓待を受けたにもかかわらず、彼はヘレネと財宝を奪って逃げる(13. 626-627)。ラケダイモンから出航した後、クラナエ島に至って初めてヘレネとパリスは結ばれる(3. 443-445)。そしてトロイアへの帰航の途中で彼らは漂泊してシドンに立ち寄る(6. 289-292)。

一方、この間の事情は『キュプリア』によると次のようになる。アプロディテは船を造るようにパリスに命じ、彼との同行をアイネイアスに申しつける。ヘレノスとカッサンドラの予言にもかかわらず彼らは出航し、まずディオスコロイを訪れる。次いでメネ

ラオスの館で歓待されるが、接待主がクレタに行った留守の間にアプロディテがヘレネとパリスを結ばせ、二人は財宝を携えて出奔する。トロイアへの帰途、彼らはシドンに流されパリスはこの地を攻略した後に帰国してヘレネと結婚する（以上、プロクロス梗概による）。ただし最後のパリスの帰国に関してはヘロドトスⅡ. 116f.によると、パリスとヘレネは順風と穏やかな海に恵まれてスパルタ出発後三日目にトロイアに着いたとキュプリアに記されていた。

パリスの渡航と帰国について『イリアス』と『キュプリア』を比較すると、前者の叙述は簡潔であるのに対して後者のそれは詳細であることや、パリスとヘレネが結ばれた時と場所が『イリアス』ではスパルタ出航後クラナエ島においてであるのに対して『キュプリア』ではスパルタにおいてであるなど、細部において両者の話形は若干異なっている。とはいえ、最も注目すべき相異はアプロディテの神助の有無である。『キュプリア』ではパリスの造船とヘレネとの交わりという重要な時点でアプロディテの関与が認められるが『イリアス』では認められない。

それならば『イリアス』はヘレネ誘拐に際してアプロディテの神助がなかったという伝承に基づいているのであろうか。この問いに対する答えは『イリアス』の叙述を検討することによって得られるはずである。第3歌におけるメネラオスとパリスの一騎打ちの直後、それに先立つ誓約によって実質的にはメネラオスのものとなっているはずのヘレネをパリスの臥所に誘うアプロディテに対してヘレネは次のように言って抵抗する。(3. 399-405)

「妙な方、あなたは何故このように私をだまそうとなさるのですか。遥げき彼方の、人の住まう立派な都へ私を連れていかれるのでしょうか、もしその地に、もの言う人間の中にお気に入りがいれば、プリュギエへでも麗しきメオニエへでも。たった今メネラオスが気高いアレクサンドロスを打ち負かし私を故郷に連れていこうとしているために、それ故にあなたは悪智恵秘めて今こちらへいらっしゃったのですか。」

この箇所を含む第三歌の決闘に続く場面は、ヘレネ誘拐の物語がホメロスの形態すなわち叙事詩的エピソードの様式に移し変えられたものにほかならない⁽⁴²⁾。言い換えれば、叙事詩の中で歌われる内容以前に起きたヘレネ誘拐という出来事は、別の時間・空間・状況に置き換えられて一つのエピソードという形で物語の内で取り上げられるのである。従って、上記のヘレネの言葉は誘拐の時にアプロディテが関与していたという伝承を前提としているものと解釈される。

更に『イリアス』では、前提となる伝承はそのままの形で語られず、アプロディテとパリス或いはアプロディテとヘレネの特別な関係という形に反映されていると考えられる。パリスはしばしば「神の如き姿の」と形容されるが⁽⁴³⁾、彼が身長や肩幅など体格において優れているという描写が見出されないため、この語は彼の容貌（特に顔かたち）

の美しさを意味すると解すべきである⁴⁴⁾。美貌はヘクトルとパリス自身のことばかりから明らかのように「アプロディテの贈物」(3. 54, 64)であり、「神自からが与え給う」ものである(3. 66)。「人が願ったとて得られない」(3. 66) 誉れ高き賜物をこの女神から受けるパリスは、一騎打ちにおいて窮地に陥った時にもアプロディテによって救われる(3. 369 ff)。しかも女神は彼のためにヘレネを臥所にさし向ける(3. 383 ff)。これらのことから、パリスがアプロディテの寵愛を受けておりこの女神の特別の庇護下にあることは明らかである。他方ヘレネもまたアプロディテに守護される。彼女が戦争の原因であるにもかかわらず、アカイア人からもトロイア人からも憎まれず悲惨な死を免れているのは、アプロディテがヘレネを見捨てていないからである(3. 414-417)。これらのことは女神とヘレネ、女神とパリスが特別な関係にあることを示し、イリアスの前提となった誘拐伝承がアプロディテの関与を含んでいたことの反映とみなされる。

ところで、パリスによるヘレネ誘拐におけるアプロディテの助力は何に起因するのであろうか。テセウスによる誘拐の時にはアプロディテは全く関与していなかったのに、なぜパリスによる誘拐の時には女神が介入するのであろうか。この答えはやはりパリスの審判に求めなければならないであろう。パリスがアプロディテの寵愛と特別の庇護を受ける理由は、イダ山中での三女神の美の審判において彼がこの女神に勝利を与えたこと以外には考えられない。しかしこの事件は『イリアス』第24歌のただ一箇所(24. 29 f.)でわずかに暗示されるにすぎない。更にこの箇所はアリストアルコスによって後代の挿入と見なされている⁴⁵⁾。従って『イリアス』の作者はパリスの審判の伝承を知らなかったのではないかという推測も不可能ではない。

しかし、『イリアス』におけるヘラとアテネ対アプロディテの敵対関係、トロイア方に対するヘラとアテネの激しい憎悪、アプロディテのパリス庇護などは審判の伝承の知識を前提とすることによって初めて合理的に説明されうる⁴⁶⁾。また、24. 29における審判への言及の直後に、三女神の争いの種が蒔かれたペレウスとテティスの婚礼の宴に神々が列席したことが語られる(24. 59-63) ことも『イリアス』の作者が審判の伝承を知っていたことの傍証となるであろう。アキレウスの両親の結婚への言及が美の審判のエピソードとこれほど近接して行なわれることは純然たる偶然ではない⁴⁷⁾。従って24. 59-63のヘラの発言は、24. 23(あるいは25) -30がアリストアルコスが主張するような後代の挿入ではなくて本来的な詩句であったために、この箇所を伏線として語られたものと見なされる。以上のことから、パリスの審判の伝承は『イリアス』の詩人の時代に既に存在していたと言えるであろう。

そしてこの伝承は、アプロディテの提案した条件としてヘレネの獲得をも含む形で知られていたのではないかと考えられる。「女神たちが彼(パリス)の農場に来た時、彼は女神たちを侮辱した。だが嘆かわしい淫欲を彼に与えた女神を彼は讃えた。」(24. 29-30)

ここに言うパリスに侮辱された女神たちとは、24. 25-28の記述からヘラとアテネを指す。また、彼に淫欲を与えた女神とは、『イリアス』の叙述（特に5. 428-430, 14. 198-221）からアプロディテ以外の女神を想定することはできない。そしてμαχλοσύνηという語は、『イリアス』におけるアプロディテとパリスの関係から、愛欲と関連する意味をもつこと、またヘレネとパリスの関係からパリスがヘレネを得ることを指したことが読み取れる⁽⁴⁸⁾。これらのことから、『イリアス』の詩人はパリスの審判の伝承を、アプロディテが勝利を得るための交換条件としてパリスにヘレネを与えると約束したという形で知っていたとすることができるであろう。従って、パリスの審判とヘレネ誘拐とは一連の伝承として叙事詩の時代に流布していたという結論を出すことができるのではないだろうか。

(4) パリスによる誘拐の異伝⁽⁴⁹⁾

パリスがトロイアに連れ去ったのは実は本物のヘレネではなくて彼女の幻像（エイドーロン）にすぎず、トロイア戦争の間ヘレネ自身はエジプトのプロテウスの許に滞在していたという話は、エウリピデスの時代には相当よく知られていたようだ。彼は紀元前412年初演の『ヘレネ』でこの話を劇の基本的な筋書きとして利用しているし、その数年前に上演されたと見なされる『エレクトラ』では、劇の最後にデウス・エクス・マキナとして、登場するディオスクロイにこのことを語らせている（1280—1283）。この言及は何の伏線もなく突如として行なわれるのであるが、このような唐突な短い言及でも観客に理解されたのであるから、パリスによるヘレネ誘拐の異伝は当時かなり有名であったと考えられる。

この伝承を扱った作品としては、ステシコロスの『パリノーディアー』がその嚆矢と見なされている。この作品の詩句はほとんど伝達されておらず、僅かな断片と詩の創作にまつわる伝説が残されているにすぎない。従って『パリノーディアー』の内容の詳細はほとんど不明に近いのであるが、現存する古代の諸証言からその概略を復原すべく試みることは不可能ではない。そこでまず、古代の証言に基づいて、『パリノーディアー』がパリスによるヘレネの幻像誘拐伝説を歌ったという確証を得る作業から始めたい。

『パリノーディアー』の残されたほとんど唯一と言ってよい断片はわずか三行しかない。

「この話はまことにあらず。

御身、漕座麗しき船にも乗り給わず

トロイアなる砦に行き給うこともなし⁽⁵⁰⁾。」

この詩節はプラトンPhaedr. 243a-bに記されているのであるが、引用と同時に『パリノーディアー』の創作にまつわる伝説が紹介されている。それによると、ステシコロスはヘレネを誹謗したために両眼の視力を奪われたが、彼はその原因を見きわめ、この詩

を作るや否やたちまち視力を回復したという。この伝説はイソクラテス Hel. 64 にも記されているが、その記述の意図はこの伝説を伝えることによってヘレネの神的な力を強調することにある。一方、プラトンの記述の意図は、ムーサの徒としてのステシコロスの明敏さを示すことであり、イソクラテスとプラトンの証言の意図は全く異なっているが、証言内容は完全に一致している。ステシコロスの盲目が文字通り身体的な次元のものであったのかそれとも比喩的な意味あいを帯びていたのかはわからないが、信頼できる二人の証人によってこの伝説が伝えられていることから、ステシコロスが『パリノーディアー』を創作した動機がヘレネ批判の撤回であったことは確実であると考えられる。

そこで先に引用した三行の断片的詩句にもどると、この中で二人称で語りかけられているのは恐らくヘレネであろう⁵¹⁾。そして「まことにあらず」と否定されている話とは、詩の創作をめぐる伝説から、ヘレネを中傷したと言われる詩の内容を指すことがわかる。従って誹謗を撤回すべく新たに作られた『パリノーディアー』においてヘレネがトロイアに行かなかったと主張される以上、いわゆる中傷の詩の方はヘレネがトロイアに行ったという、叙事詩で歌われていたような伝承を踏襲していたものと思われる。逆に、取り消し歌の方は、ヘレネがパリスとともにトロイアに渡ったという従来の伝承を完全に否定することがメイン・テーマであったと思われる。

ところで、パピルスの発見が作品の解明に大いに貢献することがしばしばあるが、『パリノーディアー』の場合も例外ではない。P. Oxy. 2506 (fr. 26) には三分の二ずつが保存されている二つのコラムがあり、一方にはステシコロスと叙事詩の間の、他方にはステシコロスと後代の詩の間のモチーフ及び影響の関係についての考察が記されている。前者 (col. i=PMG.193) によると、『パリノーディアー』という詩は二つあって、一つは幻像ではなく本物のヘレネをトロイアに行かせたという理由でホメロスを非難した内容であり、もう一つの『パリノーディアー』は、理由は明らかではないが、ヘシオドスを非難したものであったという。更に、二つの『パリノーディアー』のそれぞれの冒頭の一行が、カマイレオンを証人として引用されている。そして12行目から16行目にかけて、「ステシコロス自から言うところによると、幻像がトロイアへ行き、ヘレネはプロテウスの許に留った。」と明記されている。

このパピルスの発見以前には、プラトンとイソクラテスによって ἡ καλουμένη παλινφθία と単数の定冠詞が付されて記されていたため、『パリノーディアー』が二つ存在するとは考えられていなかった。それ故、同名の二つの詩の存在というパピルスの主張は驚くべきものであった。

しかしながら、抒情詩のテキストはアレクサンドリア時代まで編纂されなかったらしく、従って多くの混乱があったに違いないので⁵²⁾、二つの『パリノーディアー』の存

在というバピルスの主張を文字通りに受け取るには問題が残る。更に、各々の冒頭の引用詩句の証人として引き合いに出されているカマイレオンは文人のゴシップを好み真偽の疑わしい情報や明らかにアナクロニズムと思われる報告を提供している人物であるから、証人としての信頼性は薄い⁵³⁾。従って P. Oxy 2506 col. i の記述をどの程度正確なものとするかの判定は容易ではないが、少なくとも12行目から16行目までの陳述は、ステシコロス自身の言葉として述べられているため、信憑性が高いと考えてよいであろう。

幻像の方がトロイアに行きヘレネの方はプロテウスの許にとどまったというステシコロス自身を証人とする証言が正しいことは、少なくともその前半に関してはプラトン、Resp. 286c から確証が得られる。真の快樂の幻影（エイドーロン）にすぎないものとして虚偽の快樂を語るにあたってソクラテスは、幻影をめぐる闘いの例として「ちょうど——ステシコロスの言うところによれば——トロイアにおける戦士たちが真実を知らないためにヘレネの幻像（エイドーロン）をめぐる闘ったように」と述べる。従って、ヘレネの幻像がトロイアに行きトロイアではこの幻像をめぐる戦争が行なわれていたことが『パリノーディアー』に歌われていたことは確かである。

ところで、この幻像はどの時点からヘレネの身代わりとなったのであろうか。アリストイデス or. xlv 51, xiii 131 はステシコロスの詩の内容として、アレクサンドロスはヘレネを奪ったがプロテウスによって取り上げられ、代わりに板に描かれたヘレネの幻像を与えられたと伝えている。またツェツェース ad. Lyc. Alex. 113 は、「ステシコロスが言うには、プロテウスはヘレネを取り上げてヘレネの幻像を彼（アレクサンドロス）に与えた」と記している。この二つの証言は、本物のヘレネがエジプトまではパリスと同行したがプロテウスが彼女を取り上げてその代わりに絵画もしくは幻像を与えたという version に基づいている。しかしながら、『パリノーディアー』の現存する三行の断片の中でヘレネは船に乗らなかったと明白に断言されているし、またディオ・クリュソストモス or. xi 40 は「ステシコロスは後の歌においてヘレネはどこへも全く航海しなかったと言っている」と強調している。そしてバピルスの中にはヘレネはプロテウスの許にとどまったと記されているが、この「とどまった」という語（καταμειναι）は「（パリスの）後に残った」という意味ではなく「（プロテウスと）ともに住んだ」ということを意味する⁵⁴⁾。以上のことから、『パリノーディアー』においてパリスがヘレネの幻像を連れ去ったのはエジプトからではなくスパルタからであったと考えられる。そしてヘレネの幻像がスパルタから始まっていたとすれば、本物のヘレネがどのようにしてプロテウスの許に赴いたかが問題となるが、航海によってではないことは現存する断片と先に引用したディオ・クリュソストモスの証言とから明らかである。その他のいかなる方法によってヘレネがプロテウスの許に運ばれたかについての証言はないが、最も可能性の高いのはエ

ウリピデス『ヘレネ』に語られている方法であろう。この点についてエウリピデスがステシコロスの文脈を改変していないとすれば、ヘレネは『パリノーディアー』においても神的な力によって超自然的な手段でエジプトに移されたと考えられるがこれは推測の域を出ない。

以上のことから、ステシコロスが『パリノーディアー』においてパリスによるヘレネ誘拐の異伝を扱っていたことは確かめられたが、この伝承の創作自体はステシコロスに帰せられるのであろうか。P. Oxy 2506 fr. 26 col. iの主な目的はその16行目以下に明白に表示されているように、ステシコロスの革新性の強調である。そして彼の新機軸はこの伝承の核心とも言うべき幻像のトロイア渡航と本物のヘレネのエジプト滞在にこそ認められるのであり、この二点こそステシコロスの発明と考えられる⁵⁵⁾。

しかしながらステシコロスの独創といえども全くの無から生じたわけではないであろう。彼のオリジナリティはもちろん高く評価されなければならないが、文学史的観点から見れば彼の革新もまた長い伝統に立脚するものと見なされる。このような立場から先の二点のうち、幻像モチーフのヘレネへの転用について若干の考察をつけ加えておきたい⁵⁶⁾。幻像モチーフの使用に関しては、『イリアス』と『オデュッセイア』にその例が認められる。『オデュッセイア』では悲歎にくれるペネロペイアを慰めるために姉のイブティメの幻像をアテネ女神がペネロペイアの枕元に送る(4. 796ff)⁵⁷⁾。また『イリアス』では、ディオメデスに倒されたアイネイアスをアポロンが救出する一方、神はアイネイアスそっくりの幻像を作り出し、戦場ではこの幻像をめぐるトロイア勢とアカイア勢の戦いが繰り広げられる(5. 449-453)。この例では単に幻像の登場のみならず幻像の果たす役割までも『パリノーディアー』における場合と全く同じである。

以上がステシコロス以前の幻像の使用例であるが、「ヘレネの」幻像についてはリュコプロンAlex. 822の古註(=Hesiodos fr. 266 Rz)によって、「ヘシオドスが最初にヘレネの幻像を導入した」と伝えられる。この古註が正しいとすれば、ステシコロスはヘシオドスを模範として『パリノーディアー』の着想を得たと言えるかもしれないが、現存するヘシオドスの他の諸断片及び作品には彼がヘレネの幻像を扱ったという証拠が見出されない。またヘシオドスのヘレネ観は伝統的な枠から逸脱しているというよりもむしろ叙事詩的伝承に基づきその延長上に継承・発展させたものと思われる。従ってリュコプロン古註の主張するヘシオドスによるヘレネの幻像導入がステシコロ斯的文脈においてと同様のものであるとすれば、この古註の信憑性は薄い⁵⁸⁾。故にヘレネの幻像の導入はやはりステシコロスに帰せられると考えられるが、先述のように本人の身代りとなる幻像のモチーフ自体は既にホメロスに見出されるので、幻像の概念そのものは従来からのものでありステシコロスの発明ではない。ただステシコロスの独創性は、古くからあった幻像モチーフを他ならぬヘレネに転用したことに求められる。

ただしこの転用に際しても一定のパターンがあったのではないかということが後代の資料から類推される。ピンドロスPyth. II 21-48などのいくつかの幻像神話には、不死なる女神と死すべき人間との愛の結合に対する不敬の回避という傾向が認められ、人間との交わりという宗教的冒瀆から女神を守るために、その女神の幻像をゼウスが雲から作り出すという特徴が指摘される⁽⁵⁹⁾。不死なる女神と死すべき人間の男との情交が不敬の念をもって畏怖されたことは、アプロディテに対するアンキセスの言葉 (Hom. h. Ven. 189-190) やオデュッセウスを解放せよというゼウスの命令に対するカリュブソの抗議, (Od. 5. 118-129) に認められる。宗教的冒瀆を回避するために女神の幻像が作られるというパターンは幻像神話の類型論からの帰結にすぎないが、もしこれが『パリノーディーア』の場合にもあてはまるとしたら、詩の創作の動機とヘレネを女神として意識することとは無関係ではなかったであろう。そして Premmerstein のようにステシコロス以前からヘレネの幻像神話がスパルタに在存していたと仮定するにせよ⁽⁶⁰⁾、あるいはBowraのようにスパルタの住民感情の懐柔のためにヘレネ批判の取り消しの歌が作られたと考えるにせよ⁽⁶¹⁾、いずれにしても幻像モチーフのヘレネへの適用はヘレネ女神の本拠地であるスパルタと深いかわりがあったのではないと思われる。

《注》

- (1) H. Herter, "Theseus der Athener" Rh. Mus. 88 (1939), S. 264f.; L. R. Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality, Oxford 1921, pp. 323-325.
- (2) J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece, III, London 1913, pp. 358-359.
- (3) Paus. III 15, 3; Theocr. XVIII 43ff.; Paus. III 19, 10; II 2, 3.
- (4) A. J. B. Wace et al., "The Menelaion" BSA 15 (1908-1909), 109.
- (5) Ibid. 124.
- (6) S. Wide, Lakonische Kulte, Leipzig 1893, S. 345; E. Bethe, RE, s. v. Helene.
- (7) M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion, Lund 1968², pp. 530-531.
- (8) M. S. Thompson, "The Asiatic or Winged Artemis", JHS 29 (1909), 297f.
- (9) R. M. Dawkins, "Artemis Orthia; The History of the Sanctuary", BSA 16

- (1910), 31.
- (10) G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig 1879, S. 551-552.
- (11) H. Grégoire, *Euripide*, tom. V, Paris 1950, p. 25, n. 1.
- (12) E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1938³, p. 237.
- (13) H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960-70, s. v. *Ἑλένη*.
- (14) Frisk, op. cit., s. v. *σέλας*.
- (15) L. L. Clader, *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*. Leiden 1976, p. 64.
- (16) Clader, op. cit., p. 68, p. 80.
- (17) 例えば LSJ 1968⁹ s. v. *Ἑλένη*.
- (18) Clader, op. cit., p. 79.
- (19) Hesychius, s. v. *Ἑλένηα*.
- (20) Farnell, op. cit., p. 31 によるとアルテミス, デイオニソス, アリアドネなども樹木崇拝に関連する神である。なお, この種の豊穡祈願の儀式の詳細については, Lindsay, *Helen of Troy: Woman and Goddess*, London 1974, pp. 220-223 を参照。
- (21) Wide, op. cit., S. 343f. によると, Herod. VI. 61 の逸話もヘレネが少女や若い娘たちの守護女神であったことを推測させる。
- (22) C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford 1967², p. 52, p. 111.
- (23) G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934⁴, p. 205.
- (24) M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932, p. 75 ; *Homer and Mycenae*, New York 1968, pp. 252-253.
- (25) Nilsson, *The Mycenaean Origin*, p. 172, *Minoan-mycenaean Religion*, pp. 527-528.
- (26) G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, pp. 14-19 ; O. Kern, PW, IV, s. v. Demeter.
- (27) Paus. X 25, 8 ; I 41, 5 ; II 22, 7.
- (28) 岡道男, 「ホメロスと叙事詩の環」, 『京都大学文学部研究紀要』, 1976, p. 100.
- (29) 柳沼重剛, 「Theseus-Helene 伝説に関する一考察」, 『西洋古典学研究』 X (1962), p. 55.

- (30) Clader, op. cit., pp. 49-62.
- (31) 辻直四郎,『インド文明の曙』, 岩波書店 1967, pp. 71-72.
- (32) Farnell, op. cit., pp. 180-182.
- (33) Eur. Hel. 137-140, 1499 ; El. 987-997 ; Or. 1636f.
- (34) テキストは T. W. Allen, ed., *Homeri Opera* V, Oxford 1912.
- (35) 辻, 前掲書, p. 71.
- (36) 例えば R. Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley 1956, p. 23.
- (37) 柳沼, 前掲書, p. 60f.
- (38) Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion* p. 541f.; *Mycenaean Origin* p. 76f.
- (39) 岡, 前掲書, p. 101.
- (40) 岡, 前掲書, p. 103f.
- (41) 岡, 前掲書, p. 104.
- (42) K. Reinhardt, *Tradition und Geist: Gesammelte Essays zur Dichtung*, Göttingen 1960, S. 30.
- (43) 3. 16, 30, 37, 58, 6. 290, 332, 11. 581, 13. 774, 24. 763 ; 3. 27, 450.
- (44) W. Whallon, "The Homeric Epithets", *YCS* 17 (1961), 115-117.
- (45) Schol. A 24. 25-30, Schol. BT 24. 23-30.
- (46) Reinhardt, op. cit., S. 16-36. ; T. C. W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, London 1965, pp. 1-4.
- (47) P. Walcot, "The Judgement of Paris", *Greece and Rome* 24 (1977), 31.
- (48) 岡, 前掲書, p. 95.
- (49) ここでは便宜的に「異伝」という語を用いるが, 前節で扱った伝承の方が正統的であるという意味ではない。二つ以上の類似の伝説がある場合, どれが正統であるかを判定するのはしばしば困難である。ここでは, パリスが幻像を連れ去ったという伝承の方を仮に「異伝」と呼ぶが, それはこの伝承が前節で扱ったものよりも文献の上で後の時代にあらわれるからであって, あくまでも暫定的な呼称にすぎない。
- (50) PMG 192 Page.
- (51) C. M. Bowra, op. cit., p. 246.
- (52) L. Woodbury, "Helen and the Palinode", *Phoenix* 21 (1967), 162.
- (53) C. M. Bowra, "The Two Palinodes of Stesichorus", *CR* n. s. 13 (1963), 245はそれを認めながらも, 文学的著作に関するカマイレオンの証言は信頼できるとして, 「パリーノーディアー」が二つあったことを前提として論を進めている。
- (54) A. M. Dale, *Euripides : Helena*, Oxford 1967, p. xxii.

- (55) R. Kannicht, Euripides Helena, I, Heidelberg 1969, S. 24.
- (56) ステシコロスのもう一つの新機軸であるヘレネのエジプト滞在に関しては後日、稿を改めて論じたい。
- (57) 11. 602ではヘラクレスの幻像が登場するが、W. B. Stanford, The Odyssey of Homer, London 1971², p. 403によると11. 602-604は後代の挿入と見なされる。
- (58) Dale, op. cit., xxiii; Woodbury, op. cit., 159.
- (59) Kannicht, op. cit., S. 37.
- (60) A. von Premerstein, "Ueber den Mythos in Euripides' Helena", Philologus 55 (1896), 634 ff.
- (61) Bowra, Greek Lyric Poetry, p. 110f.