

悲嘆の女神

安村典子

線文字B文書に基く考察により、ミュケーナイ時代にはポトニアという名で崇拝されていた女神がいたこと、そしてその女神は大地母神としての性格を色濃くもっていたとみられることが、すでに明らかにされたと思う⁽¹⁾。この女神は暗黒時代を経た後に、いかなる様相で我々の前に姿を現したのだろうか。ホメロス以降の文学作品に登場する女神たちは、いずれも多かれ少かれ大地母神の性格を受け継いでいるように思われる。ヘーラーをはじめとして、アテーネーやアルテミスにも、その性格が分化して伝えられていることは明らかである。しかし最も強く大地母神らしい様相を帯びているのはアプロディーテーとデーメーテルであろう。この二女神は大地母神のもつ多様な性格を、互いに絶妙なバランスで受け継いでいるように思われる。そこで本論考ではデーメーテルに関して、主として『オデュッセイア』、ホメロス讃歌の『デーメーテル讃歌』、ヘーシオドスの『神統記』、『仕事と日』を手がかりとして、その大地母神としての性格に焦点をあてて考察してみたいと思う。

1

デーメーテル崇拝は特に農耕と結びついて広く普及していた。聖なる犁入れの儀式がこの女神の名のもとに行われていたことは、『オデュッセイア』5巻に記されているイーアシオンとデーメーテルの物語からもうかがうことができる。この物語はかつての素朴な農耕儀礼の名残りをとどめるものとして、非常に興味深いものである。

女神カリュプソーによってオーギュギーの島にとどめおかれているオデュッセウスを故郷に帰すことは、ゼウスの意向(5.103)であった。このゼウスの命令を伝えるために、ヘルメースがカリュプソーのもとに遣わされる。彼女はその言葉を聞くと戦慄して(116)語り始める。これまでも神々は女神と人間の男の情事に対して嫉妬し、男を打つことによって情事を終わらせてきたのだと彼女は語り、まず暁の女神エーオースとオーリーオーンの例をあげて、アルテミスがオーリーオーンを矢で射て殺してしまったと語る(121-4)。次にカリュプソー

はデーメーテルとイーアシオンの恋を語る。

また髪麗しいデメテルが情にほだされて
三たび鋤く畑でイアシオンと愛の契りを結ばれた時も、
ゼウスの目をいつまでも免れることができず、
ゼウスは灼熱の雷をふるって彼を殺してしまわれた。

(125-8, 松平千秋訳)

このイーアシオンの物語に関して、ニルソンは「人間的な生殖によって畑に肥沃をもたらさんとする儀礼の神話的擬装である」⁽²⁾と述べている。しかしこの物語は単なる「神話的擬装」にとどまらず、その擬装は詩人によって更に徹底的に物語化されて詩の中に組み込まれたものであるといえよう。つまりこの物語では、農耕儀礼としての呪術的な側面は見事に背後に押しやられ、単に女神と人間の情事が不成功に終わったという、一つのエピソードとして語られているにすぎない。「神々よ、あなた方は無情な方々です、他の誰よりもきわだって嫉妬深くおいでなのです」(118)と訴えるカリュプソーは今、愛するオデュッセウスから引き離されようとする女神であり、過去にもゼウスによって引き裂かれた恋があったことを切々と語る。デーメーテルとイーアシオンの物語はこのようにして詩人の構想の中に完全に組み込まれて、美しく悲しい悲恋物語として語られているのである。

しかし詩人によるこのような「物語化」にもかかわらず、この話はかつての農耕儀礼を思い起こさせるような手がかりを二つ残していると思われる。その一つは「三度も鋤いた畑で」(neiôi eni tripolôi 127)という言葉である。tripolos は通常「三度鋤き返された畑あるいは畝」と解されているが、「三本の畝」であるとする説もあって⁽³⁾、意味を確定することはできない。しかしいずれにせよ、種蒔きを始める際の農耕儀礼の一つの行為として語られていることはまちがいない。それはカリュプソーの語る洗練された言葉の中で、異質の素朴さを放っていると言ってもよいであろう。三という数の中に潜む儀礼的で呪術的な意味合いは、このような形で豊穡を祈る古い農耕儀礼があったこと、そしてその儀礼を伝える神話がすでにあったことを示すものである。

かつての農耕儀礼を思い起こさせる第二の点は、デーメーテルの恋の相手であるイーアシオンである。イーアシオンとは何者であったのか、古典時代の資料を見るかぎり必ずしも定かではない。後述するように、後の時代にお

いてデーメーテルの夫はゼウス、あるいはアルカディア地方ではポセイドンであった。このようにイーアシオンはいつの間にか夫の地位を奪われてしまったのである。イーアシオンは常に「三度鋤いた畝」という場における女神の夫であった。すなわちイーアシオンという名は「三度鋤いた畝」の素朴さと等しい素朴さをもった、古い農耕儀礼の名残りをとどめる名前であったのである。

イーアシオンに関する古典時代のわずかな資料によると、彼はエーエティオンと同一視されることもあり、ディオドーロスによればサモトラケー島の秘儀をひろめた人物であるという(5. 48)。テオクリトスは女神に愛された男の例として、エンデュミオンと並んでこのイーアシオンを挙げている(3. 50)。時代が下るとイーアシオンが暴力でデーメーテルを犯そうとしてゼウスの雷に打たれた話⁽⁴⁾、あるいは殺されることなく老齢になるまで生きながらえ、デーメーテル(ケレース)がその老いを嘆く話(オウィディウス『変身物語』9. 422)なども知られている。あるいはゼウスの雷ではなく、兄弟のダルダノスによって殺されたとの異説もある⁽⁵⁾。このようにイーアシオンに関してはいくつかの伝説が残されているが、奇妙に思われるのは、これらのいずれにおいても彼の性格や個性が語られることがなく、実に影のうすい人物として登場するということである。生き生きと活躍する個性豊かな英雄として描かれることはなく、その名前だけが言及されているに等しい。デーメーテルのあの大きな存在感に比べて、なぜイーアシオンは主要な神または英雄として崇められることもなく、後の文学作品においても明確な個性すら与えられることなく終ってしまったのか。

この問を解く鍵は、イーアシオンのもつ古く素朴な要素の中にあると思う。つまりその古めかしさこそ、彼が古代オリエントの大地母神崇拝に関連した神であったことを物語るものに他ならない。リュキア地方のチャタル・ヒュイク(現コニア付近)から、新石器時代、おそらく紀元前6000年頃のものともみられる女性像が発見された(末尾の図版参照)。この像は「二頭の豹の間に座る女神」と呼ばれているもので、何らかの権威を示すと思われる帽子をかぶり、両側に豹を従えている。この座像が興味深く思われるのは、この女神の両足の間に小さな顔のようなものが見える点である。この顔は女神の息子であるか、あるいは女神と交わった後に殺された若い男だという説もある⁽⁶⁾。この女神の名前は何であったのか、いかなる儀式によって崇拝されていたのかわからない。しかし後のシュメール、アッシリア、ウガリット、ヒッタイトなどに共通して

見られる豊穡神たる女神と、それに伴う青年神（あるいは夫）の信仰の原形をなすものである可能性は非常に大きいと思われる。

シュメールの文化は前4000年紀にさかのぼるが、前2000年紀に書かれたとされている「イナンナの冥界下り⁽⁷⁾」によると、天の女王イナンナは冥界へと思いを向け、七つの門に守られた冥界へと下っていく。イナンナの姉でもある冥界の女王エレシュキガルの前でイナンナは死に、三日三晩の後に生命の食物と水をふりかけてもらい生きかえる。地上に戻るイナンナの身がわりに、夫ドゥムジが地獄に連れ去られようとする。この話の末尾は破損しており不明である、伝承の異なる断片(A)によると、イナンナが自らの身がわりにドゥムジを冥界に与えた後、ドゥムジの姉が弟を捜して諸国を放浪したという。更に断片(B)によると、ドゥムジとその姉は半年ずつ交互に倒れ伏すこと（死）と活動すること（生）を繰り返したという⁽⁸⁾。この一連の話の中には、オシーリス、イーシス神話や、後述する『デーメーテール讃歌』と共通する要素、たとえば冥界に下った神を捜して放浪する話など、興味深い点が数多く見られるが、ここではイナンナの夫ドゥムジについてのみ注目したい。イナンナはひとたび冥界に赴くものの、その後は彼女に代わってドゥムジが年毎に生と死を繰り返すことになる。すなわちドゥムジは季節の変化と共に死と再生を行う穀物の精として信仰されていたのである。

時代が少し下って前1500年頃のバビロニア—アッシリアにおけるイシュタルとタンムーズの神話は、このイナンナとドゥムジの話を色濃く反映したものである。「イシュタルの冥界下り⁽⁹⁾」は地下に身を隠した女神イシュタルの弟（あるいは夫）タンムーズをイシュタルが連れ戻す話で、冥界の七つの門を通過するときの描写など、先に述べたイナンナの冥界下りにきわめてよく似ている。タンムーズ崇拝の中核をなすのはドゥムジの場合と同様、年毎に繰り返されるこの神の死と、それに対する嘆きであったという⁽¹⁰⁾。イシュタルは愛と豊穡の女神という側面と、戦いの神という面をも併せもっていたと考えられるが⁽¹¹⁾、タンムーズも牧神と穀物神の二面をもっていたとみられる。これは食物生産の環境変化に伴い、豊穡神の重要度が増大したため、穀物神としての性格が強められたのではないかと考えられている⁽¹²⁾。

ウガリット出土の粘土板には、主神たる男性神バアールの死と再生の話が記されている。バアールは死神モートに破れるが、姉アナトがモートを捉えて滅ぼすことにより、バアールは再生する⁽¹³⁾。バアールはその名が示すように「主なる神」であって⁽¹⁴⁾、イナンナ、イシュタルのような大母神に伴われる

青年神とは性格を異にする。しかし死と再生と豊穡に関わる神という点においては、ドゥムジ、タンムーズと同系列の神であると考えてよいと思う。そして再生の原理を女神アナトが握っていることも、イナンナ、イシュタル神話と共通する要素である。

ヒッタイトのテリピヌ神話は「姿を隠す神」として知られる⁽¹⁵⁾。破損が多く、この神話の全体像は明らかではないが、概要を記すと、テリピヌが姿を隠すことにより世界は不毛となり、神々による搜索がなされる。その後テリピヌは蜜蜂によって見つけ出され、蜂に手足を刺されたために激怒して退いてしまう。この後再びテリピヌは呼び戻され、彼の前で供犠を行うことによってこの世への復帰が果たされる、という話である。しかし末尾は破損しており、イナンナやイシュタルのように一度の冥界下りであったのか、ドゥムジやタンムーズのような年毎に繰り返される生と死が語られていたのか定かでない。イナンナやイシュタルと異りテリピヌは男性神であるが、激怒して姿を隠すという話の部分に、デーメーテルとの共通点を見ることができる。メレアグロスやアキレウスのような、激怒して戦いから退く英雄の話へと発展していくモチーフであるとも考えられる。

以上のように近東地方の各地に古くから伝えられてきた神話を見てみると、そこには死ぬ神、あるいは死と再生を繰り返す青年神の類型があるのをみとめることができる。しかもほとんどの場合、それらの青年神には大いなる母神がおり、青年神の死と再生は母神によって支配されている。母神は豊穡を司り、青年神は穀物の精として季節の移り変わりによる植物の循環を担っているのである。

もしこのような母神と青年神の信仰がミュケーナイ時代のギリシアに入ってきて、その女神がポトニアと呼ばれるようになったとすれば、それはどのような形でギリシア人に受け入れられていったのであろうか。あるいはどのような部分が受け入れられ、どのような部分が拒否されたのであろうか。母神と青年神崇拜の流れの一つは、アプロディーテーとアッティス、アドーニス、アンキーセースらの物語へと吸収されていった。タンムーズの嘆きの儀式とアドーニス祭との共通点を考えれば、このことは疑う余地のないことと思われる。アドーニスがアプロディーテーとペルセポネーの二女神の愛人であり、ゼウスの裁定により一年の半分をアプロディーテーと、半分をペルセポネーとすごすことになり、最後にアドーニスが猪によって殺されたという物語にも、バアールやタンムーズ神話とのつながりが見られる。このようにアプロディーテーの神話

が、オリエントの大地母神の影響を受けていることは間違いない。

しかし不思議なことに、アプロディーテーはギリシアにおいては常に「愛の神」であり、農業における豊穡と結びつくことはなかった。オリエントにおいては、大女神が豊穡神であるからこそ、死と再生を繰り返す青年神が彼女にとって切り離せぬものであった。しかしながらアプロディーテーの神話においてはこの部分は完全に欠落し、アッティスやアドーニスとは全く無関係なものとなっており、アプロディーテーの単なる愛人でしかないのである。

一方明確に穀物と結びついたデーメーテールに関してはどうであろうか。豊穡を司る女神につき従っていたはずの青年神は、ギリシアにおいてはどのようなものとなっていったらうか。『オデュッセイア』に見られるこのイーアシオンこそ、かつてオリエントで死と再生を繰り返していた青年神の、変容した姿だったのではないかと思われる。イーアシオンとオリエントの青年神をつなぐのは、先にも述べた tripolos「三度鋤き返した畝」という語である。

ヘーシオドスは『神統記』の中でデーメーテールとイーアシオンの結婚を伝えている。ここでもまた、その結婚は「三度鋤き返した畝」での契りであった。

女神の中の女神 デメテルは 英雄

イーアシオンと甘い情愛の契りして 豊饒の地

クレタの ^{みたびす}三度鋤き返した^{うねち}畝地で 靈験あらたかなプルuttosを生みたま
うた

(969-971, 廣川洋一訳)

このようにデーメーテールの夫としてイーアシオンが語られる時には必ず「三度鋤き返した畝」が言及されるのであり、この両者のつながりは決して断たれることがない。すなわちイーアシオンは常にデーメーテールの農耕儀礼が語られる時の夫であり、この女神が大地母神であったことが強く意識される時にのみ登場する夫であることは明らかである。このことから、イーアシオンは元来、大地母神につき従う青年神であったのではないかと考えられる。デーメーテールが大地母神の要素を色濃くもっていたとすれば、それに伴う青年神もまた、当初においては母神と切り離せぬものとして存在していたはずである。このイーアシオンこそ、その青年神であり、『オデュッセイア』や『神統記』におけるイーアシオンの言及は、その名残りをとどめるものであると

思われる。

だがもしそうであるなら、イーアシオンはあまりにも矮小化された青年神であると言わねばならない。このことはオリエントの青年神がギリシアにもたらされた時、このように矮小化されざるを得なかったということの意味する。そしてそれはとりもなおさず、この青年神にとって固有のいくつかの要素が、ギリシア精神にとって許容し難いものであったことを意味するのである。

ギリシア精神によって拒否された第一の要素は、青年神としての最も基本的な資質である、生と死を繰り返す神という観念であったと思う。神を人間から分かちものは「不死」であると考えていたギリシア人が、「死すべき神」を受容できたはずはない。死ぬとすれば、それは人間に他ならないと彼らは考えたはずであった。したがって「死なねばならない青年神」がギリシアにもたらされた時、それが人間の男としてとらえられたのは当然の成り行きであったと思う。それゆえイーアシオンは青年神ではなく、神話においては「人間の男」として語られ、再生の力も同時に奪われてしまったのである。「三度鋤き返した畝」でデーメーテルと結婚の契りを交わす相手は、元来人間の男ではなかったはずである。農耕儀礼において女神が人間の男と交わらねばならなかったという必然性は『オデュッセイア』にも『神統記』にも、全く見出されない。つまりデーメーテルが愛したのは元来若き男性神であったのであり、イーアシオンこそ、その青年神であったのである。

青年神に関して、ギリシア人には受け入れ難いとみなされた第二の点は、母神に依存する男性神という構造であったと思う。それはゼウスという男性神を頂点とする世界の秩序に組みこむことのできない異質のものであった。ミュケーナイ時代においては、線文字B文書による限り、ゼウスが圧倒的に優位を占めていたとは思われない。むしろ多くの神々が共存し、奉納品の量の多寡という点を見ても、ゼウスが特別の地位を占めていたのでないことは明らかである⁽¹⁶⁾。したがってミュケーナイ時代崩壊後、ホメーロスの叙事詩が登場するまでのいわゆる暗黒時代に、ゼウスを頂点とする神話体系が形成されてゆき、それに伴って様々な神話が創造、改変されてゼウスの秩序の中に統合されていったにちがいない。ホメーロスの叙事詩は、『イーリアス』1巻5行の「このようにしてゼウスの意図は成就されていった」という言葉に明確に表明されているように、ゼウスの支配の秩序を前面に掲げている。ホメーロスは系統の異なる多くの神話をとり込みながら、ゼウスの秩序をつくり上げているのである。つまりゼウスは様々な事件の全般にわたって支配力を及ぼし、ゼウス支配の枠組の中でホメ

一ロスの物語は語られている。だからこそカリュプソーの物語においても、前述のとおり、オデュッセウスを故郷に帰すことは「ゼウスの意向」であると特に説明が加えられている(5.103)。したがってこのような圧倒的な力をもつゼウス支配のもとでは、イーアシオンもまた、ゼウスによって滅ぼされねばならなかったのである。元来イーアシオンは畑で婚姻を行った後に死ぬ神であった。しかし穀物の精としてその後再生することは許されず、ゼウスの雷によって完全に葬り去られてしまったのである。それはゼウス支配の体制を形成していく過程で当然行われねばならない神話の改変であった。このような大地母神と青年神の情事に介入するのがゼウスであったことは、詩人にとって極めて自然な筋のはこびであったのである。そしてこれは大女神ではなく、天空の男性神こそ最高神であるべきであるという、インド・ヨーロッパ語族に共通する宗教観をきわめてよく表明したものであった。

デーメーテルとイーアシオンの仲が裂かれるのは、女神と人間が愛し合うことを神々が嫉妬したからであると『オデュッセイア』では語られている(5.119)。それは神と人間の交りが宇宙の秩序を破るものだからであると説明する研究者もいる⁽¹⁷⁾。しかし宇宙の秩序を破りゼウスの支配を脅かすのは、実は女神と人間という結びつきそのものなのではなく、この二者の結びつきの根底にある、はるかに重要な信仰、つまり青年神の再生という観念だったのでないだろうか。死と再生という驚くべきことをなし遂げる神が自分以外に存在することは、宇宙の秩序とゼウスの支配を脅かすものに他ならない。これこそゼウスが徹底的に打ち砕かねばならぬものであったはずである。したがって、嫉妬という恋愛物語らしい装いによって詩人が語った物語の奥底には、死と再生の青年神が打ち砕かれ、葬り去られていった神話伝承の実体が隠されているように思われるのである。

詩人はイーアシオンが矮小化されたかつての青年神であることを、「三度鋤返した畝」という言葉を残すことによって示している。かつての青年神としての痕跡が完全に抹消されることなく、わずかながらにせよこのような形で残されたのは何故なのだろうか。一つには口誦詩としての伝統が考えられるであろう。ホメロスやヘーシオドスに先立つ多くの吟誦詩人たちによって詠われてきた言葉が、そのまま残されたということはあり得る。しかしより積極的な理由として、このようなところにこそ、ギリシア精神の特質があるのだと考えたい。つまり相容れぬものにぶつかった時に示すギリシア人のものの考え方こそ、最もギリシア的であり、そこにギリシア精神の真髄を見ることができると

うに思う。大地母神と青年神というオリエントの信仰が入ってきた時に、特にその青年神の側面において受け容れ難いものがあったにもかかわらず、ギリシア人は完全に排斥することはしなかった。これを受容し変形して、ふさわしいと彼らが考える位置をそれらに与えたのである。その結果イーアシオンは死と再生の神として生き残ることはできなかったが、かつての素朴な農耕儀礼の名残りをとどめつつ、ゼウスによって撃たれるという位置を与えられて残されたのである。このように異質なものをとり入れた多様性の中で、大きな流れを形成してゆくことのできる精神を彼らはもっていたのだと思う。このことは次に述べる『デーメーテール讃歌』によっても確認することができる。

2

ホメーロス讃歌の中の『デーメーテール讃歌』は、ペルセポネー略奪の物語を伝える最古の詩として有名である。この讃歌の構成は、大きく二つの部分に分けられる。まず讃歌の枠組としてペルセポネーの略奪と帰還が語られ、これが冒頭と結末部分を占めている。これに対して中間部はデーメーテールを中心に語られ、この部分にエレウシースの秘儀において執り行われていた儀式の具体的な所作が、集中的に説明されている。たとえば羊の皮をかけた椅子に座り(196-7)、飲食をせず(200)、イアムペーの冗談に笑った後(202-4)、大麦粉と水とミントを混ぜた飲み物を飲むこと(208-9)、などである。

このエレウシースの古い祭礼に関連する部分の中に、『オデュッセイア』5巻のイーアシオンを思い起こさせるような、素朴で原初的なかおりのする話が含まれているのを見出すことができる。それはデーメーテールが乳母となって、ケレオスの息子デーモポーンを育てる話である。

デーメーテールが乳母となる話は、ペルセポネーの略奪と帰還の物語と何ら必然的な関連が見出せないことにまず注目したい。ペルセポネーが姿を消したときに、それを嘆くデーメーテールは、自らの憤りによって大地が「播かれた種子の一粒として芽を出しはしない」(306)ようにし、神々を困惑させることによって娘をとり戻すことを意図する。つまり彼女は退くことによって大地を不毛にすれば目的は達せられるわけであり、その間に乳母をしなければならない必然性はない。したがってデーモポーン養育の物語は、ペルセポネーの略奪物語とは切り離して考えることのできる、独立した話であるとみてよい。このような、物語の筋に不可欠とはいえない独立した物語が語られているのは、おそ

らくその物語に何らかの特殊な意味があったからに違いない。その意味こそ、デーメーテールがかつてどのような神であり、ギリシア精神によってどのように変えられてきたかを示してくれるものであると思う。

こうして女神は、心聡きケレオスの立派な息子、
うるわしい帯をしたメタネイラが産んだデーモフォーンを、館の中で育んだ。
その子は食べ物も口にせず、乳も吸わないで、
神のようにすくすくと成長していった。
デーメーテールは神の子にでもするように、^{アムプロシヤ}神食を肌に擦りこみ、
胸に抱いてはかぐわしい息をそっと吹きかけてやっていた。
夜ともなると、両親には気付かれぬようにして、女神はその子を
燃える火の中に炬火のように埋めておいた。わが子があまりにもすみやかに成長し、
神にもまがう姿になってゆくのは、両親には大きな驚きであった。
女神はその子を不老不死の身となし得たことであつたらう、
もしも、うるわしい帯をしたメタネイラが、愚かな真似をしさえしなかつたなら。

(233-243, 沓掛良彦訳)

デーモポーンは古くはデーモパオンであった。しかし元来この子供には名前がなかったという⁽¹⁸⁾。後に彼の役割はトリプトレモスにとって替わられたこともあって、デーモポーンという子供がエレウシースの碑文や美術作品の中で登場したことはない⁽¹⁹⁾。アポロドーロスは母親が大声をあげたために、子供は焼死してしまったという異伝を伝えている(1.5.1)。

燃える火の中に子供を埋めておくという行為を民俗学的に見る観方もある。フレイザーによれば、火や煙には「人物、動物、果樹、農作物から災厄災害を取り除く呪術的特性」があると指摘されており⁽²⁰⁾、火による浄化作用や、あるいは通過儀礼の習慣がこの話の背後にあるとする説もある⁽²¹⁾。ニルソンによれば、新生児は生まれて五日目にかまどの周りを連れめぐらされ(アムピドロミア)、そのことによって家族の庇護のもとに迎え入れられるという⁽²²⁾。

このような民俗学的視点とは別に、火の中に子供を埋める行為を文学作品の中で考えてみると、この話はテティスがアキレウスを不死にしようとして炎の

中に入れた行為(『アルゴナウティカ』4. 869-879)ときわめてよく似ている⁽²³⁾。デーメーテルが意図したことは、テティスの場合と同様、デーモポーンを「不老不死」(242)にすることであった。しかしながら子供を不死にすることは母親メタネイラに依頼されたわけでもなく、物語の筋が要求するものでもない。実際母親がデーメーテルのこの不思議な行動を発見し叫び声をあげてしまうことで、不死にしようとする女神のもくろみは失敗に終わってしまったのだから、子供が不死とならねばならぬ理由も必然性も、もともとなかったのである。ではデーメーテルのこのような行為が、なぜ物語の中に加えられているのであろうか。それはデーメーテルにまつわる古い神話がここにとりこまれているからであると思われる⁽²⁴⁾。すなわちデーモポーンは、テティスとアキレウスの話が示すように、かつてはデーメーテル自身の子供だったという神話があり、その痕跡がここに残されているのではないだろうか。なぜ乳母が養い子を不死にする必要があったであろうか。デーメーテルは母親であったからこそ、子供の不死を願ったのである。デーモポーンとの関係は、単なる乳母と養い子という関係を越えた、はるかに深いつながりがあるということを、火の中に入れるという呪術的行為が示していると思う。

イーアシオンが大地母神に伴う青年神だったのではないかという可能性を前章において論じたが、『デーメーテル讃歌』のデーモポーンにも、母神に伴う青年神の面影を見ることができるようと思われる。それはデーモポーンが、死すべき存在から不死なるものへの転換を試みられているからである。赤子が不死となることが物語の筋から要請されたものでない以上、前述のとおり、そのこと自体に何らかの意味があって、しかもそれは消し去ることができないほど重要で固有の意味をもっていたはずである。それほど重要な意味をもっていたとすれば、それは青年神の死と再生以外には考えられない。デーメーテルの青年神は死と再生を繰り返さねばならなかった。それはギリシア人にはあたかも女神が呪術によって死すべき存在を不死なるものに変えるかのごとくであるとみなされたと思う。その結果このように子供に不死性を与える神の物語ができ上がったのではないだろうか。

赤子を火に投ずるこの物語を、「エレウシースの儀式には関係のない民話のモチーフに由来するもので、デーメーテルが神であることを表すために導入したにすぎない」⁽²⁵⁾とする説がある。しかしデーメーテルの中にある大地母神としての性格を考えれば、この物語が単に女神であることを示すためのものなのではなく、それよりはるかに重要で深い意味をもっていることがわかる。

すなわち子供を死すべきものから不死なるものへ変えようとするデーメーテルの行為の中には、母神支配のもとに生と死を繰り返す青年神の実相を重ね合わせる事ができるのであって、そのことをこの物語は示しているのである。生と死の領域が互いに入りこんでいることこそ、青年神の再生の神話が物語る中心的な概念だからである。

デーメーテルにはクーロトロポス(kourotrophos, 若者を育てる神)という名称がつけられることがある。この言葉はアルテミス、ヘカテー、レートー、アプロディーテー、アテーネーなど、複数の女神たちのエピテトンとして用いられるが、古くはクーロトロポスという名の女神が存在した可能性があることをハリソンは指摘している⁽²⁶⁾。しかし青年の生と死を司ることが大地母神の主要な権能の一つであることを考えると、この語は本来大地母神を表す属性として用いられたのではないかと考えられる。ミュケーナイ時代にポトニアが各種の形容詞を伴って語られていたことを考え合わせると⁽²⁷⁾、クーロトロポスという語もまた、そのような形容詞の一つであった可能性がある。デーモポーンを育てるデーメーテルは、まさに若者(息子)を育てる大地母神の姿を表したものであるといえよう。

デーモポーンが後の時代に大きくとり扱われることがなかったのは、イーアシオーンの場合と同様、この子どもがデーメーテルの大地母神としての性格を色濃く写し出す原初的な要素だったからではないだろうか。そして青年によって生と死の領域の区別が乱されることを、ゼウスが、あるいはギリシア精神が拒否した以上、デーモポーンもまた矮小化され、名もなき嬰兒として葬り去られる他はなかったのである。

オリエントの青年神が担っていた役割は、ギリシアでは部分的な改変を行って、コレーあるいはペルセポネーにとってかわられた。ペルセポネーについての議論は別の機会に譲りたいと思うので、ここでは簡単にふれるにとどめたい。プルータルコスがペルセポネーの略奪の時を「木々から果実が見えなくなり、他方人々が種蒔きをする時」と記している(『倫理論集』「イーシスとオシーリスについて」70)。ペルセポネーがハーデースと共に冥界にいるのは冬の間であるのか、ニルソンの主張するように夏の間であるのか⁽²⁸⁾、ここで論ずることはできない。しかし注目したいのは、オリエントでは母神と穀物の精霊が、デーメーテルとペルセポネーのような、母と娘という組み合わせで語られる例が全くないことである⁽²⁹⁾。

ペルセポネーあるいはペルセパッサという名前は明らかに非ギリシア系であ

る。別称として用いられるコレーはギリシア語であることから、この両者の関係についていくつかの興味深い議論が展開されている。一つの可能性は、ギリシア以前の神ペルセポネーが元来農耕と死後の神という二面性をもっており、この神が後にコレーと結びついたと考えられること、あるいは別の可能性として、ギリシアのコレーが冥界の神であって、後にペルセポネーと結びついたということも考えられる⁽³⁰⁾。デーメーテールとコレーは母と娘ではなく、母と少女、つまり同一物の年齢差を意味するのであり、麦の穂の新芽と実った姿を表すとの説もある⁽³¹⁾。

ホメロスにおいてはペルセポネーは限られた場面にしか登場しない。『イーリアス』ではアキレウスに戦列復帰を促すポイニクス老人の言葉の中で二回言及されるのみで(9. 457, 565)、どちらも地下にいる復讐の女神として語られる。『オデュッセイア』では11巻の「冥界訪問」の物語の中の五回(213, 217, 226, 386, 635)と、その訪問を指示するキルケーの言葉の中で語られる箇所(10. 494)の、計六回だけで、いずれも冥界の女王として語られる。ホメロスにおけるペルセポネーは『デーメーテール讃歌』のペルセポネーとは非常に異なっており、地上と冥界を交互に住みわけることや、デーメーテールとの関りについては全く語られない。彼女は常に冥界に住んでいて、穀物や豊穡とは無関係である。逆に『デーメーテール讃歌』では、ホメロスにみられるような復讐神の側面は語られない。このようにペルセポネーの神話には多くの要素が絡み合っており、この女神像を明らかにすることは決して容易ではない。しかし『デーメーテール讃歌』を見る限りでは、ペルセポネーはエレウシースの宗教的儀礼と切り離された人物として描かれていることは確実である。先にも述べたとおり、ペルセポネーの話は『デーメーテール讃歌』の冒頭と結末部分を構成しており、エレウシース宗教の縁起が語られる中間部分には、ペルセポネーは全く関与しないからである。生と死を体現する青年神の信仰がギリシアに入ってきた時、ギリシア人は農耕儀礼とは別個のものとして、花を摘んでいた一人の美しい少女の略奪の物語に変形してしまったのである。つまり母神と青年神の信仰を、オリエントには例を見ない母と娘の話につくり変えてしまい、実の息子は名もなき存在としてしまったのである。イーアシオンの物語から大地母神を思い起こさせるものを抜き取って単なる悲恋物語にしてしまったように、ここでも母神の息子たる青年神を極端に小さくしてしまい、魅力的な少女の略奪物語の中に組み込んで、完全に「物語化」してしまったのであった。つまりデーモポーンの場合も、かつての呪術的要素の痕跡を完全には払拭してしまわ

ずに僅かに残しつつ、見事に変形して主流をなす別の主張の中に加えたのである。主流をなす主張とは何であったのか、次に考えてみたい。

3

『神統記』によると、デーメーテルはゼウスの妻として、メーティス、テミス、エウリュノメーに続いて四番目に娶られ、二人の間にペルセポネーが生まれたことが語られる。

また ゼウスは ^{あまた}多数を^{はぐく}育む^{あしど}デメテルの臥床に入れ
彼女は ^{かいな}腕白いペルセポネを^あ生まれ^たが ^アイドネウス（ハデス）が彼女
を
母親のもとから ^{さら}攫っていかれた 賢いゼウスが授けられたのだ。

(912-4, 廣川洋一訳)

デーメーテルがゼウスの妻となったということは、とりもなおさずこの女神がゼウス支配の秩序の中に入れられたことを意味する。フィリップソンが指摘しているように、『神統記』における神々の系譜という語りの形式は、ゼウス支配の秩序を物語るための実にふさわしいものであって、この系譜という形式それ自体が重要な意味をもっているのである⁽³²⁾。つまり神々の系譜の中に加えられたことにより、デーメーテルもまたゼウス支配のもとに新たな位置づけがなされたのであった。しかもそこでは死と再生の青年神については何ら言及されていない。このことはゼウスの新しい支配体系の下に入れられた時、大地母神と青年神というオリエント以来の伝統的母神崇拜は完全に形を崩され、デーメーテルは実りをもたらす穀物の神としてのみ、その位置を保ったということの意味する。

ヘーシオドスは『仕事と日』の中で、農夫のなすべきわざとして秋の作業にとりかかる前に、ゼウスとデーメーテルに祈るように説いている。

^{こうろん}耕耘を始めるに当っては、地の神ゼウス、^{きよら}浄かなるデーメーテルにむ
かって
デーメーテルの聖なる^{たなつもの}穀物が、健やかに育ち、重き穂を垂らしめたまえ
と祈れ――

犁の把手の端を片手に握り、革紐の留め釘に力をかけて犁を曳く牛の、
その背に突き棒を打ちおろす折の心得事じゃ、

(465-9, 松平千秋訳)

農夫が祈るように指示されている対象は、デーメーテルと、古い農耕儀礼におけるイーアシオンではなく、新たなる支配者ゼウスであった。ここではすでにゼウスはデーメーテルの夫として、穀物の実りにまで力を及ぼす神として認識されているのである。しかもゼウスは大地の神(chthonios 465)とすら称されている。本来大地母神に従う青年神こそが、死して地の神となるはずのものであった。しかし今やその役割はゼウスのものとなり、ゼウス自身が豊かな実りをもたらす神となってしまったのである。しかもゼウスは決して青年神のような、デーメーテルに従う神ではない。デーメーテルは生と死を司る圧倒的な力も、若者を育てる力も奪われ、ゼウスの妻として共に豊穡に関与するにすぎない。

ゼウスが時には蛇の形で表象されるということは注目に値する。蛇は元来家や倉庫の守り神と考えられており、その信仰をゼウスが引き継いで「取得の神ゼウス」(Zeus Ktêsios)、あるいは「家守りの神ゼウス」(Zeus Herkeios)となったと考えられている⁽³³⁾。女神ヘーラーが大地を打って蛇を生んだ話(『アポロン讃歌』333-352)からもわかるとおり、大地と蛇とのつながりは古来緊密である。このことから考えるとゼウスが蛇となってデーメーテルと交わったという伝説があったのかもしれない。事実アッティカ地方のフリュアには「取得の神ゼウス」と「穀物の贈り物をおくるデーメーテル」(Dêmêtêr Anêsidôra)を祭る共通の祭壇があったという⁽³⁴⁾。このように本来デーメーテルの領域であった農耕や大地にまで、ゼウスが徐々にその力を及ぼしてきたことがわかる。デーメーテルの大地の神としての権能は、豊穡という意味においては辛うじてその力を保っているものの、神々の頂点に立つ大女神としての圧倒的な地位はゼウスに奪われ、ゼウスの秩序というギリシアの主流をなす思想の中に組み込まれた。そして青年神の死と再生を司る力をも完全に失ったのである。しかもオリエントの大地母神崇拜においてきわめて重要な意味をもっていた再生の信仰すらも、ゼウスが自らのものとしてしまったのである。それはクレテー島の青年神が、後にゼウスの名で呼ばれるようになったことから明らかである。ディクテーの山頂にはかつて「青年ゼウス」の神像があった。そしてパレカストロの「ディクテーのゼウス」の神殿の讃歌は、この神が年毎にやっ

て来て、耕地と人々と町に幸運と豊穡をもたらしてくれるように、と祈るものであったという⁽³⁵⁾。この讃歌によって明らかなように、クレテー島の青年神は、元来大地母神に従う死と再生の青年神であった⁽³⁶⁾。

大地母神とクレテー島の結びつきはヘーシオドスからもうかがうことができる。前述のとおり『神統記』でデーメーテールとイーアシオーンの結婚が語られる際に、ヘーシオドスはそれがクレテーの地における出来事であったとしている(971)。このことからハリソンは、デーメーテールの聖婚にまつわる信仰がクレテーで発展し、後にエレウシースにもたらされたと考えている⁽³⁷⁾。クレテーの地という記述が単なる伝説にすぎないのか、あるいは事実をある程度反映したものなのか、証拠となるものは乏しい。しかしエレウシースの秘儀が非常に古い起源をもっており、ギリシア民族の移住以前にも遡るものであるなら、ミーノーア文明の影響は当然考えられてよいだろう。少なくともヘーシオドスの時代には大地母神崇拜はクレテー島に深く関連していると理解されていたのである。その点でも、ゼウスの名で信仰されるクレテーの青年神はきわめて興味深いものである。

エウヘーメロスの旅行記によると、大洋の中の島のゼウス神殿に一本の黄金柱があり、そこには「ゼウスはクレテーで死んでそこに葬られた」と記されていたという⁽³⁸⁾。カリマコスもクレテーにゼウスの墓があったことを伝えている(『讃歌』I, 「ゼウスへの讃歌」8-9)。年毎に生まれる神は年毎に死なねばならない。したがってクレテーの青年神はその死を嘆かれ、手厚く葬られたはずであった。クノーソス王宮の南方にあるユクタス山は、古来「死せるゼウスの横顔」と言われてきたという。イラクリオン方面からこの山を見た時に、山の形が仰向きに寝た人の横顔に見えることからその名がついたものらしい⁽³⁹⁾。このようにクレテーでは、「死んで蘇る神」が、ゼウスの名で信仰されていたのである。

このクレテー島の青年神がかつていかなる名前と呼ばれていたのかわからない。しかしこの神がかつては大地母神のもとで死と再生を行っていた青年神であったことは明確であり、本来の名前を失って「ゼウス」という名で呼ばれるようになった後も、独特の権能である死と再生の性格だけは辛うじて保ち続けたのである。その結果「死せるゼウス」という奇妙な表象がクレテーにおいて出現したのであった。それはゼウスが各地の神々を従属させ、それらを吸収することによって発展していったからに他ならない。しかも母神の大いなる力を嫌うゼウスは、この青年神から母神とのつながりを断ち切ったうえで、そ

の権能を吸収したのであった。クレテー島では更に「洞窟の中で定期的に炎によって再生するゼウス」があり、秘儀として祀られていたらしい⁽⁴⁰⁾。ギリシア人にとって神は不死なるものであった。したがってこのような死せる神あるいは再生する神は、彼らの神観念にとってはあまりに異質であり、イーアシオンやデーモポーンを再生の神として認めなかったことからわかるとおり、彼らには容認しがたいものであったはずである。それなのになぜ再生の神がこのような形で存続し得たのであろうか。

第一の理由はそれがギリシア本土ではなく、クレテー島における伝承であったからと言えるであろう。ヘーシオドスによればゼウスはクレテーのリュトスで生まれ育てられた(『神統記』477-484)。ゼウスは明らかにギリシア人が北方から移住した時にたずさえてきたインド・ヨーロッパ系の神であるにもかかわらず、「あたかもクレータ生まれの土着の神であるかのように」⁽⁴¹⁾伝えられてきたのである。したがってゼウスの死もまたクレテーの独特の信仰として特殊化されることによって認められ得たのだと思う。他のギリシア人はこの信仰を「クレテー人はいつも嘘つき」(カリマコス「ゼウスへの讃歌」8)と考えることによって対処した⁽⁴²⁾。ここにもまた先に述べたような、ギリシア精神の際だった特色を認めることができる。つまり彼らは異質なものに出会った時、抹殺してしまわずに独特のバランス感覚によってふさわしい位置づけを行ったのである。したがって神の死と再生という彼らにとっては驚くべき伝承をも、クレテーの独特な信仰として残したのである。

第二の理由は、それがゼウスであったからと言えるだろう。青年神の死と再生は他のいかなる神によっても継承され得なかった。エレウシースの秘儀において後に重要な役割を果たすことになったトリプトレモスはもちろんのこと、植物と生命の神とされるディオニューソスさえ、死と再生の神となることはできなかった。しかしゼウスは最高神であり、その支配こそ至上のものとしたからこそ、死と再生という驚くべき信仰すら取り込むことができたのである。

再生という観念がギリシア人にどのように受けとられていたかという問題については、エレウシースの秘儀との関連を考えないわけにはいかない。エレウシースの秘儀の由来は非常に古く、前述のとおりギリシア人が移住したとみられる前2000年よりも更に古いものであり、石器時代の名残りさえ見られるという⁽⁴³⁾。そのころの祭儀の詳細は不明であるし、またいつ頃からこの祭儀をデーメーテルの名前で執り行うようになったのかもわかっていない。デーメーテルの名で捧げられた現存する最古の奉納品は前八世紀のものである⁽⁴⁴⁾。

ミュケーナイ時代にはポトニアの名で祭礼が行われていたとの説もあるが⁽⁴⁵⁾、線文字B文書には「ダマテ」という記載があり(PY114)、これがデーメーテールであるとすれば、ミュケーナイ時代からすでにデーメーテールの名前で礼拝されていた可能性もある。

エレウシースの秘儀の中で実際にどのようなことが行われていたのか、古代の文献からある程度は知ることができる。たとえばアレキサンドリアのクレメンスによれば、その秘儀について「私は断食し、キュケオンを飲んだ。私は箱から取った。このわざを終えて再びそれを籠の中に置き、そして籠から箱へと入れる」(『プロトプレティコス』2.21)と記されている。

しかしエレウシースの秘儀が不可解とされるのは、たとえこれらの儀式における所作を知ったとしても、それが実際に何を意味しており、信仰の根底にある基本的な思想が何であったのか、ということがわからない点にある。それはこれまでに数多くの解釈が出されていながらなお不可解とされている問題であり、今後も簡単に答えが見出されるとは思えない。したがってここでは再生ということと、この祭礼が秘儀とされたことの関連についてのみ考えてみたい。

従来の研究者の多くは、秘儀は単純な農耕儀礼から始まったと考えている⁽⁴⁶⁾。しかしながら、もし農耕儀礼だけであったのなら、なぜこれが秘儀とされなければならなかったのか説明がつかないと考える研究者もいる⁽⁴⁷⁾。ディオドーロスによれば、クレテー島においては入信式は秘儀とされていなかった。

これに対してクレテーのクノーソスでは、その習慣は古い時代からすべての者たちに公開して伝えられており、他の人々の間で秘密のうちに伝えられていることが、クレテー人の間では、知りたいと思う人には誰に対しても、隠されるようなことはないのである。(5.77)

このようにクレテー島においては公けに行われていた儀式が、エレウシースやサモトラケーでは秘儀とされたということは、先に述べたようなクレテーにおける「死せるゼウス」あるいは「再生のゼウス」との関連で考えることもできる。つまりクレテー人は嘘つきとすることによってゼウスの死を表向きは認めようとしなかった本土のギリシア人は、再生の信仰を秘儀とすることによって覆い隠したのではないだろうか。言いかえれば秘儀とすることによって、それをポリスの宗教の枠組の中に組み込んだのであると思う。秘儀は特殊

なものではあるが、ポリスの宗教の外に分離されていたわけではない⁽⁴⁸⁾。ここでもまたギリシア人は秘儀という形に変形することによって、異質なものを自らのうちに受容することを試みたのであると思う。

エレウシースの秘儀がオリエントの大地母神と青年神の流れをくむものであるとすれば、再生の思想が何らかの形で示されたことは間違いない。しかし一方でギリシア人は人間を「死すべきもの」と規定し不死なる神々と峻別していたこと、この世の生こそ価値あるものとするホメーロス的人間観が広くゆきわたっていたことも事実であろう。したがってエレウシースにおいて不死や再生の信仰が語られていたということに疑問を抱く研究者は数多い⁽⁴⁹⁾。あるいは個人の不死性ではなく、世代を通じて貫かれてゆく種族の不滅という意味での永遠の生が示されたとみる者もいる⁽⁵⁰⁾。しかしながらホメーロスの中で表明されているような、現世的な宗教観によってギリシア古典時代の精神のすべてが覆いつくされていたわけではないと思う。オルペウス教団やピュータゴラス教団にみられるような、魂の問題を考えるような精神もまた育っていたのである。

エレウシースの信仰が秘儀として行われていた以上、人々はそこで何か常ならぬものを見たり経験したりしたはずである。つまり信者にとって見てはならぬものを見ることができたのだという、いわば禁断の愉悅があればこそ、秘儀として成立したのであると思う。そうであれば、通常理解されているギリシア精神とは様相を異にする信仰がそこで示されたとしても不思議はない。クレーターの人は嘘つきだと言わざるを得ないようなこと、それに匹敵するような何か、エレウシースで語られ、見せられたのであると考えられねばならない。

エレウシースの秘儀に与る人の幸せについてピンダロスは、

幸いなる人はこれを見てから地下に行く者、
彼は生命の終りを見、
ゼウスが与えた生命の始まりを見る。

(断片137 Snell-Maehler)

と語っている。イソクラテースは次のように言う。

秘儀にあずかる人々は生命の終りと永遠についての喜ばしい希望をもっている。
(『パネーギュリコス』28)

このように秘儀について言及される場合には、常に死後の幸せが語られる。ピンドロスの語った「生命の始まり」とは一体何であったのかわからない。しかし死があらゆるものの終りではないことを教える信仰であったことは確実である。それはポリスで決められていた祭儀と比べてはるかに個人的なものであり、そしてはるかに直接的に魂の平安を与えるような宗教であったと思う。「死んで蘇る神が人間の苛酷な運命の神的な原型として、深い感情的な価値を獲得した」⁽⁵¹⁾という言及は、エレウシースの秘儀の中心的思想であると思う。日々の生活の中で人間は死を厳然たる事実として受けとめなければならない。その時人々は死んでゆく神の中に、必ず死と直面しなければならない自らの運命を重ね合わせ、苦しみを共に担ってくれるものとしてその神に共感を抱き、そしてその神の再生の中に自らの希望を託したのであると思う。つまり、ホメーロスの宗教観では解決され得ない死への怖れを感じた時、人々は死を超越する救いを求めたのであった。それを約束してくれるものが秘儀であったとすれば、魂の再生を説かなかったはずはない。

しかしながら秘儀が古代ギリシアに及ぼした影響力に関して、誇大視してはならないという指摘⁽⁵²⁾は正しい。秘儀は多くの人々に支持されはしたが、ギリシア宗教の中で中心的地位を占めることはなかった。それはギリシア人の精神によってそれにふさわしい位置づけが行われ、片隅に生きていたにすぎない。ギリシア人は再生の観念をこのようにして、必ずしも拒否することなく独自の方法で吸収した。そのうえでこの思想を発展させて見事に論理化し、密やかな秘儀ではなく、知的確信として人々に提示したのがプラトーンであったと思う。プラトーンは人間の魂が神と違ったものなのではなく、本質的には神的な実在を併わせもっているという論理を経て、魂の不死を語った。言いかえればアナトリアの青年神の死と再生は、ギリシア人の心の奥底にしばらくの間とどめおかれた後、合理精神の光によって形を変えられ、知性による明晰な論理の展開として語られるに至ったのだと思う。

古代オリエントの大地母神と青年神の信仰がどのようにしてギリシアに入ってきたのかという問は、その信仰がどのようにして父なる神ゼウスと折り合いをつけていったのかという問でもあった。デーメーテルは本来、大地が育むあらゆる良きものを与えてくれる神であった。そして生を与え、死をも支配する神であったはずである。しかし他の古い神々と同様、ゼウスの秩序に組み入れられる時に多くを失っていった。夫イーアシオンを失い、息子デーモポー

ンを失わざるを得なかった。そしてその最大の権能であったはずの死と再生を司る力をもゼウスによって奪われていった。世界のあらゆるものは、様々な神々の権能として語られることはあっても、結局すべての神がゼウスと関係を持ち、ゼウスから独立して大いなる力を保持することは許されなかったからである。デーメーテルが「悲嘆の母」(マーテル・ドロローサ)の原形とされるのは、ペルセポネーを略奪されたからであると考えられている。しかしそれは美しい物語として語られた上への姿にすぎない。その悲しみの真相は、大地母神の権能をゼウスによって奪われ、夫も息子も失ってその存在の本質的な根拠すら危うくされるに至った女神の悲しみだったのではないだろうか。

古代にあっては農業の営みは主として女性が担うべきものであり、女性たちは女神たちに自らの姿を投影していたという⁽⁵³⁾。農耕は季節の移り変わりの中で、いかなる局面においても人間の力の及ばぬ何らかの力が働くことを必要とし、その力によって護られることを求めている。その力に対する素朴な信仰こそ、デーメーテル崇拜の根幹をなすものであったと思う。その信仰は女性たちが農耕の生産と出産(多産)の両面に深く関わっているとの認識から発するものであり、女性こそ、そのような力の庇護を受ける側であり、また与える主体でもあるという信仰でもあったと思う。しかしながら、このような信仰はポリス社会の発展と共に形を変えられてゆかざるを得なかった。このようにしてデーメーテルは大地母神としての主神の座を降り、大いなる力をことごとく収奪されて、悲嘆の聖母と呼ばれるにふさわしきものとなっていったのである。

註

(1) 拙論「ミュケーナイ時代のポトニア」『西洋古典学研究』38, 岩波書店, 1990, 1-15頁参照。

(2) M.P. ニルソン, 『ギリシア宗教史』(小山宙丸, 丸山稔, 兼利琢也訳), 創文社, 1992, 100頁。

(3) W.B. Stanford, *The Odyssey of Homer*, Macmillan, 1967, p. 297. このトリポロスという語からトリプトレモスの伝説が生まれたという可能性もスタンフォード(同書)やニルソン(*Greek Folk Religion* — 以下 G.F.R と略 —

University of Pennsylvania Press, 1961(1940), p. 56)によって指摘されている。

- (4) 呉茂一, 『ギリシア神話』, 新潮社, 1992(1969), 160頁.
- (5) W. Burkert, *Greek Religion*, Blackwell, 1985, p. 284.
- (6) J. Mellaart, *Çatal Hüyük, A Neolithic Town in 'Anatolia*, London, 1967, p. 183.
- (7) 五味亨訳, 『古代オリエント集』, 筑摩書房, 1990(1978), 25-33頁.
- (8) 前掲書, 34-6頁.
- (9) 矢島文夫訳, 『古代オリエント集』, 193-5頁.
- (10) H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East* (Translated by J. Sturdy), London SPCK, 1973, p. 66.
- (11) たとえばハンムラビ法典の中で, イシュタルは「戦いと戦争の女神」と呼ばれていた. Ringgren, *Ibid.*, p. 60.
- (12) *Ibid.*, p. 65.
- (13) 「バアールとアナト」, 紫山栄訳, 『古代オリエント集』, 291-309頁. バアールが地下に降り, 死の平原で若い雌牛と交り, 少年あるいは雄牛を生む話は, ミーノータウロスとの関連を思わせて興味深い. ヘレニズム時代には, バアールをゼウスと同一視する考えも広まった. (Ringgren, *op. cit.*, p. 134)
- (14) バアールは「主」あるいは「主人」の意, アドーニスがあドーン「主」を表すのと同様である. バアールの本当の名前はハダドである.
- (15) 丸田正数訳, 『古代オリエント集』, 371-4頁.
- (16) 拙論「ミュケーナイ時代の宗教」, 『古典解釈と人間理解』, 山本書店, 1986, 81-2頁.
- (17) ロイド・ジョーンズ, 『ゼウスの正義』(眞方忠道, 眞方陽子訳), 岩波書店, 1983, 91頁.
- (18) N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1979(1974), p. 237.
- (19) *Ibid.*
- (20) 『金枝篇』(永橋卓介訳), 4, 岩波書店, 1988(1951), 287頁.
- (21) これらの議論については沓掛良彦, 『ホメーロスの諸神讃歌』, 平凡社, 1990, 54-7頁参照.
- (22) 『ギリシア宗教史』, 76頁.
- (23) 沓掛良彦, 前掲書, 56頁.

(24) プルータルコスは、イーシスがオシーリスを捜して放浪していた際に、乳母となってデュブロスの王マルカンドロスの息子を養育し、火中に投じてその子供を不死にしようとした話を伝えている。(『倫理論集』「イーシスとオシーリスについて」357B-C)。デーメーテールの養育物語のモデルとなるような、古いイーシス神話がエジプトに存在していた可能性もあるが、プルータルコスはそのような伝承についてなにも言及していないため、プルータルコスの語るこのイーシス神話は、むしろギリシア神話からの影響のもとに記述されたのではないかと考えられている。cf. Richardson, *op. cit.* p. 238.

(25) Nilsson, G. F. R., p. 50.

(26) J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge U. P., 1922(1903), p. 269.

(27) 拙論「ミュケーナイ時代のポトニア」, 1-2頁.

(28) ニルソンによればギリシアでは十月に播種すると数週間後には発芽して、三月に結実するまで、冬期の畑は青々とした成長期であるという。したがってペルセポネーがプルター（富の神）のもとにいるのは、穀物が地下の貯蔵庫に貯えられていることを意味し、それは六から十月であるという。(Nilsson, G. F. R., pp. 51-2)

(29) 「穀物の母」「穀物の娘」という考え方が北ヨーロッパの農夫に伝統的に見られることから、母と娘の物語を北方起源と見る説もある。(Burkert, *op. cit.*, p. 161)

(30) Richardson, *op. cit.*, p. 16, Nilsson, G. F. R., pp. 52-3.

(31) Harrison, *op. cit.*, p. 276.

(32) P. フィリップソン, 『ギリシア神話の研究』(廣川洋一, 川村宣之訳), 東海大学出版会, 1974, 16-7頁.

(33) ニルソン, 『ギリシア宗教史』, 114頁.

(34) 同, 113-4頁.

(35) 同, 29頁.

(36) 福部信敏, 『ギリシア美術紀行』, 時事通信社, 1987, 22頁.

(37) Harrison, *op. cit.*, p. 564.

(38) ニルソン, 前掲書, 269頁.

(39) 川島重成, 『ミノア紀行 — 自然, 文化, 宗教 — 』, 国際基督教大学人文科学研究, キリスト教と文化 25, 1993, 42頁.

(40) B. C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Walter de Gruyter,

1986, pp. 35-6.

(41) 川島重成, 前掲論文, 42頁.

(42) カリマコスのこの言葉については, 彼の真意がどこにあったのか, 必ずしも明確ではない. 本心で語っているのではなく, ウィットとしての発言である可能性もある. 川島重成, 前掲論文, 44頁参照.

(43) Dietrich, *op. cit.*, p. 58.

(44) *Ibid.*, p. 119.

(45) *Ibid.*

(46) たとえば Nilsson, G. F. R., p. 46. フレイザー, 『金枝篇』, 299-300頁.

(47) Richardson, *op. cit.*, p. 16.

(48) Burkert, *op. cit.*, p. 277.

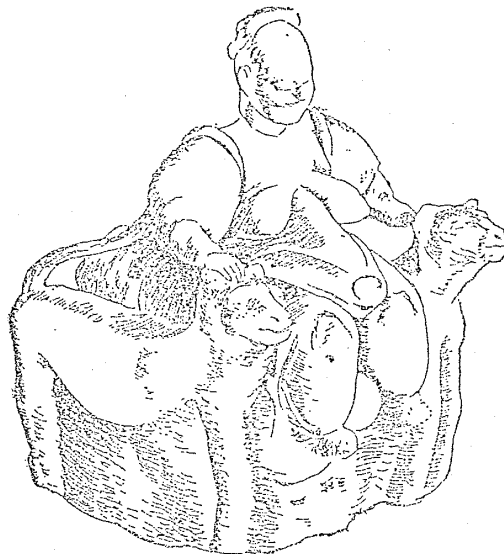
(49) たとえば Burkert, *op. cit.*, p. 277.

(50) Nilsson, G. F. R., p. 63.

(51) ニルソン, 『ギリシャ宗教史』, 27頁.

(52) Richardson, *op. cit.*, p. 16.

(53) Harrison, *op. cit.*, p. 272.



二頭の豹の間に座る女神
トルコ