

《研究ノート》

古代ギリシアにおける女神の象徴性
—— アテナ、アルテミス、デメテルを例に ——

庄子大亮

はじめに

古代ギリシア社会があらゆる面で男性中心・男性優位の傾向をきわめて強くもっていたことは、ここ数十年の古典学研究でも強調されてきたところである¹⁾。しかし一方で、古代ギリシア人が崇めた女神たちは神話のなかで重要な役割を担い、美術表現ではゼウスをはじめとする男性神と並んで描かれる。また、アテナイの守護神アテナのように、女神がポリス国家の守護神である場合もあった。男性中心社会において、こうした女神の象徴性をどう理解すべきなのだろうか。

1. 関連研究と問題設定

型通りには体系的な研究史をまず提示すべきだろうが、前8～前4世紀の古代ギリシア人が崇めた女神に限っても、宗教史や神話研究など、関連する研究は膨大で、整理して紹介し尽くすことは難しい。ここでは、古代の女神研究の根底にある大きな潮流を意識しながら、考察の方向性を示したいと思う。

女神の象徴性という問題は、女神の起源と必然的に関わる。この点についてやはり、J・J・バハオーフェン（1815-1887）の『母権論』（1861）からふれねばならないだろう。バハオーフェンはもともと法学者だが、古代法の研究から古代社会に関心を抱き、おもにギリシア神話における女神や女性の活躍、重要性に着目して、女性が権力を有した「母権制」が太古に存在したと主張した。ケンブリッジの著名な女性古典学者、ジェーン・H・ハリソン（1850-1928）がそのテーゼを受け入れたように、古典学に影響を与えたのはもちろんのこと²⁾、その人類史的考察は多方面に波及した。アメリカの人類学者L・H・モルガンの『古代社会』（1877）や、フリードリヒ・エンゲルスの『家族・私有財産および国家の起源』（1884）などには、「母権から父権への人類社会の進化」というパラダイムが認められる。

しかし母権論は、しだいに多くの批判をうけることになった。たとえば人類学者のフィールドワーク調査から、「未開社会」に完全な母権制は存在しないことが明らかになり、その

類推から、先史時代における母権制の存在についても疑義が呈されたのである。「母権的」と捉えられる少数民族が現代にも（たとえば中国や南米などに）存在するのだが、それを人類史において敷衍できるか、太古の時代に遡って完全な母権制があったといえるか、ということになると、否定的な見解のほうが多数を占める。また、バハオーフェンがおもに依拠したのは古代ギリシアの神話・伝説であった。その成り立ちをふまえず、歴史的事実を伝えているものとして神話・伝説を扱うなど、古代ギリシア人の言説を不用意に受け入れたその主張は、根拠薄弱だったといわねばならない³⁾。

ところが母権論は、少々かたちを変えながら、いまだに受け継がれている。そのもっとも代表的な継承者といえるのは、リトアニア出身でアメリカに渡った女性考古学者マリヤ・ギンブタス（1921-1994）である。彼女は以下のように主張する（『古ヨーロッパの神々』1974年⁴⁾）。インド・ヨーロッパ語族の到来以前、前7千年紀から前5千年紀に、南東ヨーロッパに栄えた新石器文化（ギンブタスのいうところの古ヨーロッパ）に見られる偶像はほとんどが女性像で、それらは「生命を生み出す女性」を象ったものと考えられる⁵⁾。それらが示すのは、生命をもたらししてくれるという類推から大地や自然を女神として崇め、女性を敬い、自然と調和した平和な母権社会である⁶⁾。しかしながら、男神を崇める父権制のインド・ヨーロッパ語族が前2千年紀に到来し（ミケナイ文明を築き、その後ボリスを成立させたギリシア人もその一派である）、先住民社会を破壊・征服して、戦闘的な父権社会が確立した。たとえばギリシア人が崇めた女神とは、父権社会確立よりも前の時代に崇められ、大地の豊穡や自然、人間の生死を司り、母権の象徴だった、太古の「大母神」の名残にほかならない。バハオーフェンの時代にはなかった考古学的な解釈によるこの見解は、太古の母権についての議論を再燃させたのである⁷⁾。

しかしこのギンブタスの説は、推測に大きく拠っており、多くの問題点を孕む。たとえば女神を象ったとされる女性偶像であるが、誰が何の目的で作ったのかをはっきり示す証拠はない。何らかの理由で男性が男性のために作ったものかもしれないのである。そもそも、男神を崇め男性中心的傾向を強くもっていたとされるインド・ヨーロッパ語族の「侵略」についても、実際にあったのか等、不明な点が多い⁸⁾。

ところが、多くの批判にさらされながらも、こうした見解は広く受け入れられているのである。すなわち、ギリシアを含む南東ヨーロッパの先史時代は、大母神を崇める母権社会だったが、父権社会の発展とともにそうした崇拜対象も貶められたのであり、たとえばギリシア神話の女神たちはまさにその残影である、という見方を、程度の差はあれ認めて紹介している研究者は多い⁹⁾。

そして近年、こうした図式を強調した著作を発表しているのが、アメリカの宗教史家マルグリット・リゴリオーズである。彼女は古代ギリシアの神話・宗教に着目し、「処女女神による創生 parthenogenesis」をキーワードとして議論を展開する。古の時代、女は単独で生命を生み出すと考えられ、敬われていたと彼女はいう。彼女によれば、そうした時代に崇め

られた大母神とはすなわち、単独で生命を生み出す「処女母神」でもあった。そして、それに由来する女神崇拝、宗教儀式が、父権社会において姿を歪められながらも残存したと彼女は主張するのである¹⁰⁾。

筆者としても、ギリシアの女神崇拝が、ある程度は先住民の信仰からの連続性を有していることは認める。また、父権社会が始原より確立していたと普遍化してしまうのも問題であるから、太古の時代、現実の女性への敬い（母権ではない）が、古代ギリシアのような極端な男性中心社会よりはあったとする可能性も否定しない。そのうえで筆者が問題視するのは、女神崇拝を母権に単純に直結させてしまうこと、そして古代ギリシアで崇められた多様な女神たちの起源を一元化し、女神たちの象徴性を理解する前提として、太古の宗教の残影という単純な図式を設定してしまうことなのである。

そこで本稿では、母権と大母神とを連結し、太古の大母神の名残として古代ギリシアの女神を捉えることを批判しながら、男性中心社会における女神の象徴性についてより深く理解することを試みたい。まず次章では、バハーフエン、ギンブタスの流れを受けたりゴリオゾの研究についてももう少し詳しく、批判的に検討する。そして、3、4章では、個別の女神に着目して考察を展開したい。史料状況を鑑みて、アテナイの守護神アテナのほか、古の大母神のイメージを強く受け継ぐとされる女神アルテミス、デメテルについて考察していくこととする。なおギリシアのなかでも、これらの女神に関する史料は多くが前8世紀～前4世紀のアテナイに由来するものなので、アテナイを中心に考察していくことになる。

2. 「大母神」の再考

さて、リゴリオゾは、ギリシアの宗教的古層に、母権社会を反映している「処女母神による創生」という信仰を見出し、ギリシア神話の女神たちはそうした母神に由来する、と考えたわけだが¹¹⁾、リゴリオゾのいう処女母神（＝大母神）という存在に、多くの女神たちが還元できるのだろうか。

リゴリオゾが本来は太古の処女母神だったとして挙げる女神は、大地を擬人化した女神ガイア、知恵の女神メティス、アテナイの守護神アテナ、最高神ゼウスの妻ヘラ、ゼウスに愛されたレト、レトの娘のアルテミス、豊穡の女神デメテルなど、多岐にわたる。これらの神々は、たとえばガイアとデメテルのように、ときに同一視されることがあった（エウリピデス『バッカイ』274-277）。同一視されることから、本来は同一の神格だったというのがリゴリオゾの論法なのだが、ではなぜ分離し、別の神格として併存して崇められたのか、なぜ職能も多様なのかといった点は、具体的に説明していない。やはり、そもそもの起源、信仰のあり方自体が多様だったと考えるべきではないだろうか。

ここで、大地を擬人化した女神ガイアを例に挙げよう。ガイアは、前700年ころの詩人ヘシオドスが語った『神統記』では、リゴリオゾがいう「処女母神による創生」を体現して

いる。夫なしで生命を生み出すガイアは、ヘシオドスによってもっとも根源的な神として位置づけられ、「万物の母」（『仕事と日』563）と呼ばれているのである。ガイアは、男性神の影響を受けないという意味で、たしかに母権的な神格であり、ガイアが生み出した神格も、母系を重視して語られていく。

この神々の系譜を語ったヘシオドスといえば、「女嫌い」とも形容される詩人である。彼は、女の起源は人類に災いをもたらしたパンドラに遡るという、有名なパンドラの物語を語っているし、『仕事と日』では直接的に「女を信用する男は詐欺師を信用するようなもの」（375）と述べるなど、女性を蔑視していた。にもかかわらず、大地の女神を重視していたのはなぜなのだろうか。リギリオーゾなど、大母神信仰と母権の存在を主張する論者は、「女嫌い」のヘシオドスでさえ覆い隠すことのできなかった女神ガイアの重要性こそ、太古の大母神崇拝と母権の名残であると理解することになる。

しかし、こうしたガイアの重視はそれほど太古に遡らない可能性がある。前8世紀頃に成立したとされるホメロスの叙事詩では、ガイアも、その夫で天空の擬人化であるウラノスも、ともに神格化されていない。ホメロスの叙事詩といえば「ギリシア人の聖典」とも表現されるほど、ギリシア人に共有されその世界観を反映した叙事詩であるが、そのホメロスのころには、大地の女神を特別に重視することは一般的ではなかったのかもしれない。さらにいうなら、ヘシオドスこそが大地の女神ガイアに重要な役割を認めたのかもしれないのである¹²⁾。つまり、ヘシオドスが大地の女神を重視することと、太古の宗教観や女神像とを直接結びつけるべきではない。

それでも、「女嫌い」のヘシオドスがなぜ女神ガイアを重視するのか、やはりそれは太古以来の女神の重要性が影響しているのではないかとの疑問があろう。それについてはまず、ヘシオドスはもともと農民だったので、農民としての実感から、恵みをもたらしてくれる大地を当然重視したという事情が想定されよう。それに、男性中心のパラダイムのもと生きていたヘシオドスが女神を重視するのはおかしいと決めつけてしまってもいけないだろう。父権社会であっても、農業がおもな産業であれば、大地への依存は当然である。そうした感性を汲み取るように、宗教的次元では大地の女神が重視されるということは、父権社会においても生じうる事態なのである。

藤縄謙三は、ヘシオドスは現実の生活においては父権的に行動していたけれども、神話や宗教の次元においては、むしろ母権的要素に強く支配されていた、として、そうした意識の二重構造を「母権的宗教と父権的体制の結合」と表現している¹³⁾。藤縄はその併存の実相について深くは検討していないが、これは示唆に富む指摘である。すなわち、女神を重視することが父権的体制と矛盾するとはかぎらないのである。

また、女神アテナやアルテミスは処女神である一方、結婚や出産を司る女神でもあったので、男をよせつけない女神が出産と関わるのは、これらの女神がそもそも男性を必要とせず生命を生み出す処女母神＝大母神だったからだ、とリギリオーゾは主張する。しかしこう

した女神像は、「女性は貞節であるべき」といった観念の宣伝だったのかもしれない¹⁴⁾。こうした考慮なしで、多くの神々を一元的に太古の大母神に還元しようとするのは説得的でないし、まして母権制の実在を示すことにもならないのである。

大母神と母権が存在したという主張の根底にある問題は、神話自体のなかに太古の事実を見出そうとしてしまうことである。リゴリオーズは、神話に太古の母権制の実在が示されているとする自身の立場を、「ネオ・エウヘメリズム」と表現する¹⁵⁾。エウヘメリズムとは、古代の著作家エウヘメロスに由来する言葉で、彼が神々や伝説の英雄たちは太古に実在した人間だと主張したことから、神話・伝説は事実を伝えているとする考え方をいう。リゴリオーズは、エウヘメロスほど単純素朴に考えるわけではないが、太古の歴史的出来事、文化、慣習が神話の中核に伝えられているとする立場をあらわして「ネオ・エウヘメリズム」という言葉を用いるのである。筆者の立場としては、神話・伝説をおしなべて単なる虚構とするわけではないが、語られる文脈を重視するのであって、リゴリオーズの議論は受け入れられない。この点をもう少し補っておきたい。

神話・伝説には、語られる時代の価値観などが投影される。神話・伝説は女性たちの間にも浸透しており（cf. プラトン『ゴルギアス』502d）、女性の価値観などを反映する場合もありえたかもしれないが、神話を伝えたのは圧倒的に男性だったから、基本的には男性の価値観・世界観のほうが投影されたものが広まっただろう。このような文脈をふまえて、神話・伝説の語られた意味、そこに反映された世界観などを分析することがまずもってなされねばならないことである。そうした言説の皮をはぎとっていったら、残るかもしれないごく小さな核が太古の事実であろう。母権論者の議論は、大きな核が確実にあるということが前提となっていてしまっているのである。

以上のように、母権論者の議論を受け入れることはできない。女神を太古の残影とする図式にとらわれず、個別の例を通じて、父権社会における女神の象徴性をあらためて考察していくこととしたい。

3. アテナ

(1) アテナの起源は大母神か？

まずは、アテナイの守護神であるアテナを取り上げる¹⁶⁾。アテナは夫・子をもたないが、母のごとく市民を守護する女神である。そもそもアテナとアテナイという名前の類似自体、共同体創成期からの崇拝を推測させる。アテナは大地を槍でついてオリブをもたらしただことで、人々にアテナイの守護神として迎えられたのだという（アポロドロス『ギリシア神話』3.14.1）。アテナは戦いの女神であり、その姿は常に武装して描かれる。一方で、戦いに関わる戦車や武具だけでなく、織物や陶器の発明者ともされ、技術を司る神でもある。アテナは、女神メティス（「思慮」の意）を飲み込んだ最高神ゼウスの額から誕生したという

(前掲 1.3.6)¹⁷⁾。この一見奇妙な誕生譚が示唆するように、アテナは知恵の女神でもあった。

リギリオーゾはアテナの本来の姿を、男を必要としない創造神たる処女母神と考える¹⁸⁾。たしかにアテナは夫をもたず、「パルテノス (乙女)」とも称される女神である。さらにリギリオーゾは主張を裏づけようと、アテナの起源はエジプトの女神ネイトであるとの議論を展開する。

エジプトのナイル川河口付近の町、サイスの守護神であるネイトは、アテナとも呼ばれていたという (プルタルコス『エジプト神イシスとオシリスの伝説について』 376A)。ネイトは女神イシスとも同一視されており、イシスもまた、ギリシア人がアテナと同一視する神だった。ネイトは、性の結合によらない万物の創造者として崇められていたようで (354C)、ギリシア人がアテナをその創造神ネイトと同一視していることから、もともとアテナはネイトであり、すなわち創造の大母神だったとリギリオーゾは主張するのである。

しかしながら、アテナがエジプトの女神ネイトであるとして、ギリシア人がいずれかの時点でネイトを導入したとすると、議論はよけいに複雑になる。そもそも大母神論者は、先住民時代から崇められた大母神という存在を想定している。前 2000 年ころの父権的なギリシア人侵入によって、母権制と大母神崇拜は衰えていくが、消し去られずに残ったのがギリシアの女神であるという理解である。では、もともと大母神を崇めていたとされるギリシア先住民が、なぜエジプトから似たような神格を導入する必要があったのか。まして父権的で大母神崇拜を抑圧したとされる征服民が、なぜわざわざエジプトから大母神崇拜を受け入れようか。こうした疑問についての説明はなく、設定した図式に断片的な証拠をあてはめているという印象がぬぐえない。

また、エジプトからギリシアへの文化的影響について、リギリオーゾはマーティン・バナールの『ブラック・アテナ』を援用している。この『ブラック・アテナ』(1987 年に刊行開始、全 4 巻になると予告され 2011 年の時点で第 3 巻まで刊行) は、古代ギリシア文明は実はエジプト (およびフェニキア) から多大な影響を受けており、その剽窃とすらいえると主張して、古代ギリシアを遡源と捉える欧米において 1980 年代末から激しい論争を巻き起こした。もちろん古代ギリシア文明が単独で発展したわけではなく、オリエント諸文明の影響を受けているわけだが、このバナールの主張はあまりに極端で、しっかりとした証拠に基づいた議論ではなかったため、多方面から激しい批判を受けてきた¹⁹⁾。リギリオーゾが自説を補強するため、このバナールの議論を持ち出すのは、むしろ確かな証拠がないことを示してもいるのである。そもそも多神教のギリシア人は、異民族に偏見をもっている、異民族の崇める神はギリシアの似ている神々と容易に同一視する傾向があったから、上記のような同一視は、神々の起源まで持ち出さずとも理解できるものである。

こうしたリギリオーゾの議論の背景にあるのは、起源を特定することでこそ神格の本質を明らかにできるという発想だろう。しかし、神格の究極的起源を特定するのはきわめて困難であるうえ、上記のような同一視のほか、イメージの変化や信仰の意味の変化などもありえ

よう²⁰⁾。こうした点への配慮なしに、起源にとらわれてしまってはならない。

また、アテナが母権と関係することを示唆するような神話として、以下のような物語も伝えられている（アウグスティヌス『神の国』18.9）。共和政ローマの作家マルクス・ウァロによれば、始原のとき、初代のアテナイ王ケクロプスは、守護神をアテナとするか、それとも海神ポセイドンとするか決めるため、市民を集めて投票をおこなった。このころの女たちは、のちの時代と違って国事の評議に参加する権利を有しており、その女たちがアテナを守護神とするほうに投票したために、アテナへの投票数がポセイドンへの票を上まわり、アテナが守護神として選ばれたというのである。これは、太古に女性が権力を有しており、それと連動して守護神も女神だった、ということを示すような話である。そしてこの話には続きがある。男たちは女たちに仕返ししてポセイドンの怒りをなだめようと、女たちから投票権を剥奪し、その子供たちが「母の名を取ることを禁じた」というのである。これはまた、父権と母権の対立が生じて女性の権利が奪われたことを暗示する。リゴリオーズのように、ここに太古の母権制の存在を見て取ることはできるだろうか。

まず、これはアテナイ繁栄の時代よりもだいぶあと、それもローマ人によって間接的に伝えられた証言であることに注意しなければならない。もちろん単に後世の記録であるから信用できないというわけではないが、守護神についてのこうした物語が、アテナイの繁栄した古典期の史料に確認できないのは、やはり奇異に思える。この点を整合的に補足するか、太古の事実を伝えているとする積極的な論拠を挙げるのでなければ、やはりここに太古の母権制の実在と父権による征服という「歴史的事実」を見出す説得力はない。

さらにこの話は、太古の記憶を想定しなくても十分説明できるということも、反証となろう。つまりこうした物語は、太古の母権の記憶を伝えるのではなく、むしろ現実の父権社会を過去に遡って正当化するために語られるようになった、いわゆる「憲章神話」と考えられるのである。

これに対して、母権社会がなかった、もしくは忘れ去られているなら、わざわざ父権社会を正当化することが必要なのか、という反論があるかもしれない。そこにはやはり太古の記憶が刻まれているのだ、というわけである。しかし、事実を伝えなくとも、語られる時代の人々の価値観を映し出し、それを確認し、伝え、ときに強化していくというのが神話のひとつの機能であろう。そこに太古の記憶を読み込む必要は、必ずしもないのである。

それでもやはり、なぜ父権社会が女神を守護神としていたのか、疑問に感じられるかもしれない。次節では、この点を視野に入れながらアテナのイメージをもう少しふみ込んで見ていこうと思う。

(2) アテナと父権イデオロギー

アテナは女神として、もちろん女性と関わりが深い。アテナの儀礼アレフォリアでは、少女たちが主要な役割を担った²¹⁾。またアテナは出産や機織りなど女性特有の領域を守護して

いたし、ゼウスとも対等に渡り合うほどのアテナの姿は、女性に自信をもたせ、共同体における自らの価値を意識させたのではないかとスー・ブランデルは指摘している²²⁾。そうであれば尚更、なぜ父権社会が女神を守護神としたのか、疑問に思われるところである。今度は、アテナと男性たちとの関わりのほうに着目しよう。

アテナは自身の子をもたないが、ギリシア神話のさまざまなエピソードにおいて、母のごとく英雄たちを守護する女神である。たとえば、怪物メドゥーサ退治で知られるペルセウスを見守るのもアテナである（アポロドロス『ギリシア神話』2.4.1ff.）。ペルセウスはアテナの加護のもとにメドゥーサを退治し、その首をアテナに捧げたと伝えられ、アテナの図像表現では胸元によくメドゥーサの首が描かれる。

メドゥーサは女の怪物であるが、若きペルセウスによるメドゥーサ退治とは、男性たちにとって、家庭での母親との葛藤の克服、母親の影響から離脱しての成人を意味する象徴表現だったのではないかという指摘がある²³⁾。もしこうしたイメージ解釈が正しいとすると、メドゥーサに相対するアテナは、男性の側に立つ女神というイメージがよりいっそう際立つことになる。これは実はアテナの本質を示唆している。

アイスキュロスの悲劇『エウメニデス』（前458年上演）では、自らの母クリュタイムネストラを殺した英雄オ레스テスをアテナが擁護する場面で、女神は以下のように語る（735ff.）。

「私には、生みの母というものはありません。また万事において、私は男性に味方します。…心底から、私は父親側なのです」

『エウメニデス』はオレスティア三部作のひとつで、伝説上のトロイア戦争に端を発するその物語の概要は以下のようなものである。トロイア戦争への遠征に際して、アガ멤ノンは娘を生贄にした。妻クリュタイムネストラがそれを恨み、のちに夫アガ멤ノンを殺害する。今度は息子オレステスらが母クリュタイムネストラを殺害するが、最後にその母殺しの罪を神々によって許される。これは父と子のつながりの勝利であり、秩序をもたらすのは男性という考え方が根底にあったことを示唆する²⁴⁾。そのオレステスを許す場面で発せられるアテナの上記の言葉には、男性市民がアテナに託した思い、すなわち男性の守護者たるアテナのイメージが凝縮されているのである。

悲劇はディオニシヤ祭という国家祭典で上演され、しかも演劇作家、俳優、合唱隊、そして上演のための費用を負担する者など、関わるのは全て男性であったし、観劇も男性のみだった可能性がある。加えて、先述のごとく、アテナが母親なしに父ゼウスから誕生したことを考え合わせると、アテナの象徴性と父権イデオロギーとの密接なつながりが、よりはっきり浮き彫りとなるだろう。自ら体内で子どもを育むことができるという男性神ゼウスの力は、生命を産み出すという女神に特有の神性をも包含してしまう。パルテノン神殿の東正面の破風（ペディメント）にも描かれ市民の間に浸透していたアテナ誕生の物語（パウサニア

ス『ギリシア案内記』1.24.5) は、こうした意味で父権イデオロギーの表象だったのである。

またアテナは、アテナイ市民の疑似的な母だったが、ニコール・ロローが指摘したように²⁵⁾、この点も男性イデオロギーと密接な関係がある。アテナは、大地から生まれた太古のアテナイ王エレクトウスを育てたと伝えられる(『イリアス』2.547ff)。アテナイ市民はエレクトイダイ(エレクトウスの子孫)と呼ばれることがあったように、太古の王や英雄は市民団を象徴する。大地から生まれる赤子のエレクトウスを、アテナが抱きかかえるというモチーフの壺絵が多く描かれたのは²⁶⁾、市民全体の「母たる女神」(エウリピデス『ヘラクレスの子供たち』770-772)としてのアテナ像浸透を示している。

ただし、アテナが市民の母であるとはいっても、そもそも「市民」とは正確には男性のみのものであったから、上記のイメージもあくまで男性にとってのものなのである。一方で、夫や子を持たないアテナのイメージは、共同体維持のため市民を生み育てる現実の女性たちの不可欠な役割を忘れ去るかのごとく、女性への敬いや賛美とは無縁である。いわばアテナは、父権社会のもとで、男性の側に立った、男性のための女神であった。ただだからこそ、男性中心社会でも守護神たりえたともいえるだろう。

ただ、そこにはやはり、男性たちが普遍的な母性を求めた、という心理もあるのかもしれない。神話学者の松村一男は、男性市民が母・女性の守護を無意識に求めたことも、女神が守護神となった背景にあると解している²⁷⁾。

いずれにせよ重要なのは、父権と、守護神としての女神崇拜との併存は、何ら矛盾するものではない、ということである。ゆえに、女神と太古の母権を単純に結びつけるべきではない。父権と女神はこのように必ずしも対立しないのだから、太古に遡って女神が崇められていたからといって、女性が敬われていたとか、権力を有していたということにはならないのである。

次章ではさらに、アテナ以外の女神に目を向けて、議論を進めることとする。

4. 自然の女神たち

(1) アルテミス

次に着目するのは、自然を司る女神たちである。自然を司るという面こそ、大母神のもっとも色濃い残影とされてきたイメージである²⁸⁾。前章までのように、そのような理解の前提を批判しながら、これらの女神が父権とどう関わりながら存在していたのかを考えていく。

先に取り上げるのが、ゼウスと女神レトの娘アルテミスである。アルテミスは、「獲物を追って叫ぶアルテミスを、恋の道に従わせることはできない。アルテミスが喜ぶのは弓、山野を駆けて獣を狩ること、堅琴、輪舞、女たちの響き渡る声、影深く茂った森、心正しい者たちの住む町」と歌われるように(ホメロス風讃歌『アフロディテ讃歌』16-20)、うら若き乙女の姿でイメージされる処女神にして、狩猟と野生的自然を司る女神である。

そのアルテミスの神域は、中心市から遠く離れた場所に存在した²⁹⁾。有名なのはアテナイの北東ブラウロンで、そこでは主要な祭儀ブラウロニアがおこなわれた。かつてある少女のために熊が殺され、これに対してアルテミスが怒って土地を荒廃させたので、女神を宥めるために祭儀は始まったと伝えられ (*Suda* s.v. *arktos*)、その祭儀では7歳から11歳の少女たちが熊(アルクトイ)を演じながら、歌や踊りをアルテミスに捧げたという。このブラウロニアは、いまだ共同体の外(=野性)の領域にある子どもが、そこから脱して共同体に属する大人になることを象徴する、いわゆる通過儀礼であったと思われる³⁰⁾。

少女たちの守護神であった一方でアルテミスは、「獰猛な獅子どもの、親にも従わぬ子らを愛し、また山野に生きる全ての獣の、乳を求める幼子を、愛したまう」(アイスキュロス『アガメムノン』141-143)と描写されるように、自然界の生命を愛し司る存在だった。また、収穫祭においてアルテミスへの感謝を忘れたために女神が怒って巨大な猪を遣わし、土地を荒らしたという神話上のエピソード(アポロドロス『ギリシア神話』1.8.2)などは、自然を敬うことを忘れぬよう人間を戒める女神像をうかがわせる。人間の態度によっては、ブラウロニアの起源譚にも示されているような激しい怒りを見せるアルテミスは、自然に対する人々の畏怖の念の象徴でもあったのである。

そのようなアルテミスは、獣の女主人「ポトニア・テロン」とも呼ばれ(『イリアス』21.471)、その図像表現では、有翼で、動物を両手に持った姿で描かれることもある。自然界の生命を司る女神のイメージを強調している描き方といえよう。アルテミスはまた、「生むことをせぬアルテミス女神が、生むことを司られた」(プラトン『テアイテトス』149B)といわれるように、出産の女神でもあった。こうした点に関連して、アルテミス崇拝が有名だったのが、小アジア沿岸のエフェソスである。豊穣多産の女神として知られるエフェソスのアルテミスは、乳房をあらわすともいわれる物体が数多く胸部に付いている独特な姿をしている。おそらく多くの生命を育むことを象徴した姿であろう。

アルテミスは前1200年頃、すでにギリシア本土で崇拝されていたことが確認できる。ただしそれはあくまで粘土板文書に名前と言及があるということで(線文字B文書PY Es 650,5; PY Un 219,5)、詳しい性質は不明である。アルテミスという名称の語源はギリシア語ではない可能性がある³¹⁾、大母神論者によればアルテミスは先住民の大母神に由来すると考えられ、エフェソスの特異な姿のアルテミスはその古い形を伝えるものと理解されることがあるのだが、これについては、前1000年ころに小アジア沿岸部に植民したギリシア人が、自然との関わりなどの共通点から、当地の土着の女神をアルテミスと同一視した可能性もある。エフェソスのアルテミスこそがアルテミスの原型=大母神と断ずることはできない。そのような連続性を強調する起源論は、すでに批判してきた通りである。アルテミスは、お産の女神エイレイテュイアと同一視されたり、スパルタではオルティアと呼ばれたりしたことが示すように、長年に渡る神々の同一視や分化などの絶えざるプロセスがあるわけで、大母神に遡らせる一元化をするべきではない。

また、アルテミスが処女神にして出産を司ることこそ、太古の処女神＝大母神の名残であることを示すとリゴリオーズは指摘するが、アルテミスが男をよせつけない乙女であることは、先述のように特に結婚前の女性たちに対しての、純潔の宣伝とも理解できる³²⁾。アルテミスがうら若い乙女の姿でイメージされるのも、人の手の加わっていない自然の形象化であるのかもしれない。ここにはむしろ、女性の純潔を尊び管理する父権的な発想を見て取ることも可能である。また一方で、アルテミスが出産を司るのは、出産という行為が、自らそれをおこない制御できるわけではない男性にとって特に「自然」、「野生」の領域にあると捉えられたことに由来するとも考えられよう³³⁾。このような解釈も可能であるから、アルテミスと創生の処女母神を直結することはできないのである。

では、父権社会においてアルテミスがどのような意味を有していたのか、その象徴性をいま少し考えてみよう。先述の祭儀ブラウロニアは、少女たちがいったんアルテミスの司る辺境において生活し、文化的ポリスの世界に入る準備をするという通過儀礼であった。カリマコス『アルテミス讃歌』に、「アルテミスは町にはめったにやって来ない」「人間の住む町に現れるのは、お産の痛みに苦しむ女らが、我が名を呼んで助けを求めるときのみ」(19-22)と歌われるように、ギリシアでアルテミスはポリスの周縁あるいは外にとどまる神としてイメージされた。だからこそ、アルテミスの神域はアテナイ以外でも共同体の周縁に位置することが多かったのであり、いまだ野性的自然の世界に属すると見なされた少女たちの守護神として、その通過儀礼を見守る神でもあったわけである。また、アテナイの少女たちが結婚する際には、日頃大切にしていた持ち物を奉納したり、犠牲を捧げたりしたという（『アウリスのイフィゲネイア』1113; プルタルコス『アリストイデス伝』20）。こうした慣習は、アルテミスの司る領域、すなわちポリスの秩序に組み込まれていない少女時代を脱して、ポリス秩序の領域、男性の支配下にある文化の領域へと、結婚によって移り入ることを象徴したのであろう³⁴⁾。

そうしたイメージは、アルテミスの兄（あるいは弟）とされるアポロン神との対比によってさらに浮き彫りとなる。アポロンとアルテミスは、女神レトの生んだ兄妹（ヘシオドス『神統記』918f.）であったが、アルテミスと対照的に、アポロンは文化、公共の領域（音楽、医術、律法、裁判など）を司る神である³⁵⁾。特にアテナイでアポロンは「父祖の神」として崇拝を受けており、アポロンを祀っている事が、アルコン職に就任するための条件ともなっていた（『アテナイ人の国制』55.3）。アテナについての考察で言及したアイスキュロスの悲劇『エウメニデス』で、アテナと共に男性側に立っているのがアポロンであることも、こうした性質に基づくのだろう³⁶⁾。

ところでこの父権を象徴するようなアポロンは、ミュケナイ時代の線文字B文書において、意外なことに主だった神々のなかで唯一確認できず、もともとアルテミスとは関係がなかった。アポロンのそもそもの起源は東方とも推測されており³⁷⁾、前8世紀のホメロスが描いたトロイア戦争でも、ギリシアではなく東方のトロイア方に味方しているのはたしかに示

峻的であるが、いずれにせよ、アルテミスと兄妹としてのアポロンの誕生を伝えている前700年頃の『神統記』までに、アポロンは主要な位置を占めるようになったのである。アポロンは、前8世紀頃に成立するポリスという新しい社会が必要とした象徴だったといえよう。

そのアポロンが兄として併置されるがゆえによりいっそう、ポリス社会とアルテミスとの対照が鮮明になる。アポロンとアルテミスという、男性神と女神の組み合わせには、文化的世界と、野性的自然の世界との対比が、男性と女性に重ねあわされるかたちで投影されているのである。

もちろん、男・文化－女・自然という二項対立にあらゆる神々を分けできるわけではない。前章で取り上げたアテナは、女神という、父権社会にとっては必然的に他者性を孕む存在を、内に取り込んだ例だったといえる。一方アルテミスのベクトルは、その逆といえよう。アルテミスは父権の神アポロンとの対比によって、ポリスの周縁あるいは外側に位置づけられた女神なのである。同じ女神であっても、父権社会との関わりはこのように多様である。

また、アルテミスのそうした位置づけを、父権社会からの排除とするべきではない。未来の市民を産んでポリスの将来を担う少女たちの通過儀礼をアルテミスが司ったように、アルテミスは共同体にとって重要な女神であったし、ポリス外にイメージされたからこそ、自然への畏怖を感じさせる女神としても意味をもったのである。

父権社会はときに女神に距離をおきつつも、決してそれを消し去ろうとしたわけではない。ポリス成立期、父権を象徴するアポロンと、アルテミスとが兄妹として結びつけられたように、父権社会と女神のアンビヴァレントかつ動的な関係を、アルテミスは示しているのである。

こうした点をふまえつつ、最後に大地の豊穡を司るデメテルについて考えてみたい。

(2) デメテル

デメテルは、農耕、特に穀物栽培を司り、実りをもたらしてくれる女神で、先述のように大地とも同一視される。その司る領域からも、都市域において崇められる神ではなく³⁸⁾、この点でアルテミスとも共通する自然の女神である。まずはその物語、祭儀を通じてデメテルのイメージを見ていこう。

デメテルと、ゼウスとの間の娘ペルセフォネ（娘の意の「コレ」とも呼ばれる）の有名な物語を伝える最古の記録は、前600年頃に成立したと考えられるホメロス風讃歌の『デメテル讃歌』である。その物語においてデメテルは、愛する娘ペルセフォネを冥界の王ハデスによってさらわれてしまう。嘆き悲しみながらデメテルは各地を探し歩き、その間には大地の実りがもたらされなくなってしまった。これに困ったゼウスの力添えもあって、デメテルはやっと娘を冥界から連れ帰ることになるが、一年のうち三分の一の間は、ハデスの妃としてペルセフォネは冥界に留まり、三分の二を地上で母親といっしょに暮らすことになったという。この物語は、地面にまかれて地下に隠れ、地上に芽を出す穀物を象徴したものと解釈さ

れている³⁹⁾。

デメテルとペルセフォネに捧げられた祭儀テスモフォリアは、女性だけが参加したことで知られる。この祭儀は古代ギリシアの各地でおこなわれていたので、その起源は、ギリシア人が拡散移住する以前に遡り、きわめて古いと推測される。テスモフォリアは秋の播種の時期に3日間にわたって開催され、市民の妻たちが参加した⁴⁰⁾。女性たちは家を出てアクロポリスのふもとの集会場に集まり、豊穡と子授かりを祈願したという。そこには、実りをもたらす大地と、子を産む女性との類推がある。「女は大地の真似をする」と考えられていたのである（プラトン『メネクセノス』238a）。女性たちは祭儀を通じ、大地の豊穡と重ねて自分たちの生命を育む力を意識したのであろう⁴¹⁾。

リゴリオーズは、テスモフォリアが母権の時代から続いてきた女性を讃美する祭儀であるとする。さらにデメテルとペルセフォネはもともと一つの神格だったと主張し、デメテルとは本来、単独で自らの分身たるペルセフォネを産んだ処女母神であると理解するのである。ゼウスとデメテルの間にペルセフォネが生まれたという一般に伝えられる系譜や、ハデスによるペルセフォネ略奪などは、母系／母権に対する、父系／父権の侵略を反映したものだとリゴリオーズはいう。しかしながら、テスモフォリアが太古に遡ること自体で、母権を示す証拠には決してなりえない。またデメテルを処女母神とするのは、推測に推測を重ねたうえでの解釈である。すでに批判を繰り返してきたように、これらは大母神と母権の存在を前提とするがゆえの、牽強附会の解釈なのである。

ここでは、あらゆる人々が参加できたエレウシスのデメテル崇拜、すなわちエレウシスの秘儀に着目して、父権社会におけるデメテルの象徴性をいま少し考えてみたい。エレウシスの秘儀とは、アテナイに併合されたデメテル信仰の中心地エレウシスにおいておこなわれた祭儀である⁴²⁾。女性だけが参加したテスモフォリアとは異なり、エレウシスの秘儀はギリシア中の男女、自由人と奴隷の全てに開かれており、アテナイの発展に伴って、前5世紀に全ギリシア的な規模の祭儀となっていった。

アテナイの弁論家イソクラテスは、ギリシア中の人々に向けた演説『パネギュリコス』（前380年）のなかで、秘儀の由来と広まりについて述べている（28-30）。

「…デメテルは、娘がさらわれてさまよい歩き、我々の土地へとやって来た。そして、秘儀に入信した者以外は聞くことができない、我々の父祖の善行によって、デメテルは親愛の情を我々の父祖に対して感じられ、この世でもっとも偉大な二つの贈り物をしたという。ひとつは大地の実りで、これによって我々は獣のような生活をせずにすむようになったのである。もう一つは秘儀で、これは入信者に生命の終わりと永遠とについて甘美な希望を与えるものである。我々のポリスは神に愛されているだけでなく、人々を愛するところであるので、そうした素晴らしい贈り物の所有者となると、自分たちだけのものとするのではなく、全ての人々に分け与えたのだった。我々は今なお毎年秘儀を開催している

し、穀物に関して言えば、その使途、栽培の仕方と、それから生じる利益とを、全て教示したのである」

このように秘儀の起源は、デメテルが娘を探して放浪していたときにアテナイ西方のエレウシスに立ち寄り、そこでもてなしを受けたため、当地の人々に穀物の栽培と秘儀とを教えたことに由来すると考えられていた。デメテルによって当地に穀物が授けられ、農耕発祥の地となったという考え方は、前 600 年ころに成立した先述の『デメテル讃歌』にはいまだ現れていないので、それはアテナイが以後の発展に伴い自国の偉大さをうったえるために生み出したものらしい⁴³⁾。イソクラテスの主張は、まさにそのように穀物栽培や秘儀を広めたアテナイの偉業を讃える展開を見せている。そのような政治的意図もはたらいっていたわけだが、エレウシスのデメテル崇拝が全ギリシアの人々を惹きつけるに至る背景は、それだけで理解できるものではないだろう。

そこにはもちろん秘儀自体の魅力もあったのだろう。秘儀ゆえに、具体的にどのような儀式がおこなわれたのかは明らかではないのだが、秘儀によって「生命の終わりと永遠について甘美な希望」をもてるようになるとイソクラテスがここで述べているように、その教義は輪廻転生を説くものであったらしい。前 5 世紀前半の詩人ピンダロスもまた、秘儀への入信者は死を恐れなくなるが、それは生の終わりと始まりを知るからだと伝えている (fr.137 Race)。秘儀には、大地が育む生命サイクルからの類推による、生命の永遠の循環への信仰があったと思われる。

また、先述のごとく、「女は大地の真似をする」と考えられたように、女性と大地とのつながりが強調されがちであるが、大地との交感を求めたのは女性だけではない。大地の実りによってこそ獣のような生活から脱したとイソクラテスが表現するように、ポリス社会を根底で支えるのはやはり農耕であり、豊穡は常に希求される。しかしそれは、思い通りにコントロールできるものではない。であるからこそ、ヘシオドスが農耕に際して「デメテルの聖なる穀物が豊かに育ち、重い穂を垂らすよう、祈れ」(『仕事と日』466) と歌うように⁴⁴⁾、宗教的次元における大地へのはたらきかけが求められた。アルテミスと同様、ポリスの周縁あるいは外の領域にイメージされるデメテルは、父権ポリスの秩序とは異なる領域である大地の豊穡、さらには生命の誕生と再生という神秘的領域との交感をもたらしてくれる存在であった。そのような象徴性が基盤にあったからこそ、エレウシスの秘儀は全ギリシアの人々をいざなったのである。

アテナがいわば父権ポリスの内に取り込まれた一方で、自然界を司るアルテミスやデメテルには、男性の支配する文化的世界との対比が重ねられ、父権社会と基本的に隔てられていた。しかしながら、それは以上に見てきたように、決して排除や抑圧ではない。父権社会は、アンビヴァレントに女神を求め続けてもいたのである。

おわりに

本稿では、きわめて男性中心的な父権社会だった古代ギリシアにおいて、女神の象徴性をいかに理解すべきか、という問いを出発点に考察してきた。

女神たちは太古の「大母神」の名残であるという前提が従来見られたが、本稿ではそうした一元的な還元を批判した。女神たちを一元的に還元することで、「大母神」というイメージをふくらませてはならない。たしかに素朴な大地・自然崇拜と結びついた女神信仰が、はるか昔から存在したかもしれないが、多くの女神のイメージから諸要素を取り出して「大母神」というイメージをふくらませ、さらにそれを母権と結びつけることは、ギンブタスとその影響を受けた者たちが作り上げてしまった幻想という面が強い。

以上のような批判を念頭に置きながら、父権と関わる女神の象徴性を個別に検討した。アテナイの守護神アテナは、いわば父権社会が内へと積極的に取り込んだ女神であった。それは、女神と、女性への敬意、まして母権とを、安易に結びつけてはならないことが示される事例でもあった。

一方、アルテミスとデメテルは、自然界を司る女神として、父権ポリス社会の周縁あるいは外側に位置づけられた神々である。しかしそれゆえ、男性たちが支配・管理するポリスの秩序の外で、その秩序を越えた力を司るものとして、人々は自然の女神を崇め、求めしたのである。それは、父権社会が女性を周縁化しつつも、男性の秩序だけで支配しえない出産などにおいては女性に依存しなければならないという、男性たちと、父権社会の内なる他者としての女性たちとの、アンビヴァレントな関係を象徴しているだろう。

このように、女神と父権社会との関わりは多層で、かつ動的なのである。父権社会によって女神は貶められたという単純な「女神の衰退史」を思い描いてはならない。女神崇拜の多様なはたらき、女神の象徴性のダイナミズムこそ、意識すべきであろう。

また、女神と父権社会とのこうした複雑な関わりゆえに、現代の研究者がそこから「見たいもの」を抽出してしまう危険性に注意せねばならない。母権を象徴する大母神という存在を論じる者のなかには、ヨーロッパ文明を「男性的」と捉えて、そのアンチテーゼとして大母神や母権に関心を抱く者もいるだろう。ギリシア人が残した複雑な、そして豊かな表象に、様々な解釈を生み出す可能性が内在しているのである。

そして、そうした豊かなイメージ表現が、古代史や宗教史研究を越えたところでも様々な形で影響を与えている。たとえば、自然保護や環境問題をめぐって、古代の女神のイメージが姿を見せることがある。英の科学者ジェームズ・ラブロックが提唱した、地球全体をひとつの生命体として捉える考え方が、本稿序盤でも言及した大地の女神の名から「ガイア仮説」と呼ばれているのは有名であろう。自然と人間の対立や共存を直接間接にテーマとした映画などでも、自然の側に立つ存在が女性・女神である場合が多いのは、古代ギリシアの女神の象徴性と重なる表現である。

このように現代につながっているからこそ、あらためて女神について考える意味は大きいといえるし、その実相の探究がなされねばならないのである。

しかしながら本稿は、あえて俯瞰して見取り図を描こうという意図もあったため、詳しく論じなかった点が数多く残されている。他の女神についての検討や、女神と現実の女性たちとの関わり、祭儀についての詳しい探究が必要であることはいうまでもない。今回は女神に焦点を当て、あえてふれなかったが、伝説上の女だけの戦闘的部族アマゾンなど、ギリシア神話には女性の表象を考えるための素材が他にも数多くある。また、オリエントの女神崇拜を視野に入れることで見えてくるものもあろうし、ギンブタスが描き出した古ヨーロッパ像を批判するならば詳しい考古学的議論も必須である。こうした諸点を課題として、他日の機会に探究を深化させたいと考える。

注

- 1) 代表的な研究で、翻訳されているものとして E・C・クルーズ（中務哲郎他訳）『ファロスの王国 I・II』岩波書店、1989 年がある。本稿では女神を考察の焦点とし、現実の女性について詳しく論じるわけではないので、古代ギリシアの女性についてはクルーズのほか以下を参照。桜井万里子『古代ギリシアの女たち—アテナイの現実と夢』中公文庫、2010 年；N. Kaltsas and A. Shapiro (eds.), *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, 2008.
- 2) Cf. J. H. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1957[1903], p.261; L. E. Doherty, *Gender and the Interpretation of Classical Myth*, London, 2001, p.80ff.
- 3) 批判のまとめについては L. E. Doherty, *op.cit.*, p.116f.; R. R. Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley, Los Angeles and London, 2005, p.16; S・ジョルグディ（杉村和子訳）「バハオーフェン、母権制、そして古代世界—つくられた神話に関する考察」G・デュビイ、M・ペロー監修（杉村和子・志賀亮一監訳）『女の歴史 I 古代 2』藤原書店、2001 年 737-761 頁。バハオーフェンの母権論は、決して女性賛美ではない。乗り越えられた（乗り越えられるべき）時代として母権制の時代が捉えられていることに留意しなければならない。その背景にあったのは進歩のパラダイムだった。19 世紀の考古学や人類学には、進歩のパラダイムが多大な影響を及ぼしていたのである。L. E. Doherty, *op.cit.*, p.115; J. MacEnroe, "Sir Arthur Evans and Edwardian Archaeology" *Classical Bulletin* 71, 1995, p.3f.
- 4) M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500-3500 B.C., Myths and Cult Images*, London, 1982[1974]（邦訳：鶴岡真弓訳『古ヨーロッパの神々 新装版』言叢社、1998 年）。続く著書に以下がある。*The Language of the Goddess*, San Francisco, 1989; *The Civilization of the Goddess*, San Francisco, 1991; *The Living Goddess* (ed. by Mirian Robbins Dexter), Berkeley, CA, 1999.
- 5) 古くは旧石器時代から、石や骨製の小さな女性像が作られていた。多くは 5 センチメートルほどの大きさで、乳房と腹部を誇張し、顔や手足は極端に小さいのが特徴である。生命を生み出す女性の姿を強調して描いたものとも考えられ、「ヴィーナス像」と呼ばれる。有名なのがオーストリアで発見された「ヴィレンドルフのヴィーナス」で、高さ 11 センチメートルあまり、24,000～26,000 年前のものと推定されている。
- 6) バハオーフェンの母権論における女性支配と、ギンブタス以降の論者とは捉え方が変わってきているので、母権について確認しておこう。後述するリゴリオゾは、人類学者の見解に拠りながら、以下のように説明する（M. Rigoglioso, *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, New York, 2010, p.9ff.）。母権社会はまず、経済的に「互恵」で特徴づけられる。女性が物資の再分配する権力を有し、継承は母系を通じてなされる母系社会である。特定の個人に富が蓄積されることはなく、社会は平等である。政治的には合意を重視し、男女で相補的なリーダーシップをとる。また宗教的には、大地・

自然が敬われ、そのイメージは女神として表現される。以上がリギリオーゾの理解である。これらは、現代の中国やインドネシア、ペルーなどの一部の民族のあいだで確認される、母権的／母系的共同体の特徴をまとめたものである。ただし、これらの特徴を備えた社会が数多く存在するわけではないし、仮に理想的な母権社会があるとしても、太古に遡って母権制の普遍性が示されるわけではないことにも注意しなければならない。以下では、リギリオーゾがイメージするような意味で「母権」という言葉を用いるが、もちろん筆者としてはその実在を前提にしているのではないことをこ

- 7) ギンブタスに強く影響を受けているものとして、R・アイスラー（野島秀勝訳）『聖杯と剣—われらの歴史、われらの未来』法政大学出版局、1991年；M. Stone, *Ancient Mirrors of Womanhood: A Treasury of Goddess and Heroine Lore from Around the World*, New York, 1979; M. Sjoo and B. Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, San Francisco, 1987などが挙げられる。ギンブタスの影響については、小松加代子「女神信仰」田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社、2007年、170頁以下参照。なお、太古の女神像について英語ではGreat GoddessやMother Goddess, Earth Goddessといった言葉が用いられるが、これらを本稿では「大母神」と訳すことにする。
- 8) ギンブタスと、太古の母権制想定批判について詳しくはC. Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory*, Boston, 2000.
- 9) たとえば、西村賀子『ギリシア神話』（中公新書、2005年）では、ギンブタスの説が紹介されたあと、太古の女神（西村は「大女神」という名称を用いている）は「完全には駆逐できず」（59頁）、姿を変えてオリュンポスの女神たちに受け継がれた、と紹介している。ただし一般向けの書ということで、単純化して紹介しており、おそらく無批判に西村が認めているわけではないとも思われる。森貴史「古代の女神信仰と女性祭司たち」（浜本隆志他『ヨーロッパ・ジェンダー文化論』明石書店、2011年、19-57頁）は、ギンブタスには言及していないが、やはり女神は排撃されていったという流れでオリュンポスとギリシアの女神に言及している。神話学の松村一男は、ギンブタスの解釈図式は「基本的に正しい」とし、出土した像や文様といった神話のイメージ資料から判断するかぎり、ギンブタスがいうところの古ヨーロッパでは、女性優位あるいは少なくとも男女平等な社会が存在した可能性がきわめて高いと述べている。また、男女平等を実現しようとしていた米国だからこそ、ギンブタスの説は学問的解釈に留まらず、男性優位の現代社会のあり方に対するプロテストやオルタナティブとしても受けとめられ、広く一般社会にもアピールしたと思われる、とも指摘している（松村一男「神話」田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社、2007年、119-120頁）。
- 10) 儀式について主に論じているのがM. Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, New York, 2009. 大母神＝処女母神について詳しく論じているのが、前掲 *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, New York, 2010である（以下VMGAと略）。
- 11) VMGA, Ch.1.
- 12) 藤縄謙三は、ヘシオドスのかなりオリジナルな思想と推測している。藤縄謙三『ギリシア神話の世界観』新潮選書、1971年、77頁以下。
- 13) 藤縄謙三『ギリシア文化の創造者たち』筑摩書房、1985年、11頁。
- 14) E・C・クルーズ、前掲『ファロスの王国Ⅰ』、237頁。
- 15) M. Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, p.8f.; VMGA, p.9.
- 16) 他に女神が守護神であるケースとしてはアルゴスのヘラ（『イリアス』3.51）が有名であるが、今回は史料も多いアテナに着目する。また以下のアテナのイメージについて詳しくはS. Deacy, *Athena (Gods and Heroes of the Ancient World)*, London and New York, 2008参照。
- 17) ゼウスは女神メティスと交わるが、メティスから生まれる子が天空の支配者となるであろうという予言を恐れ、メティスを飲み込んでしまい、そのゼウスの額からアテナは誕生したとされる。つまりアテナは母親からではなく、父親から生まれた。
- 18) リギリオーゾのアテナについての議論はVMGA, Ch.2.
- 19) 拙稿「古代ギリシアとヨーロッパ・アイデンティティー—ヨーロッパの源流としての古代ギリシア

像再考」谷川稔編『歴史としてのヨーロッパ・アイデンティティ』山川出版社、2003年、32-55頁参照。

- 20) 神格についてのこうした起源同定、そこからの連続性想定についての批判として以下を参照。S. Deacy, *op.cit.*, Ch.2; N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior*, London and New York, 2000, p.110f.
- 21) アレフォリア祭は、上流家庭から選ばれた少女たちがおこなう、「聖秘物運び（アレフォロイ）」という秘儀をとまうものだった。またこの祭儀ではアテナイの全ての少女たちがアテナに詣でたという。アレフォリアについては桜井万里子、前掲書、48頁以下；O. Palagia, “Women in the Cult of Athena” in: N. Kaltsas and A. Shapiro (eds.), *op.cit.*, p.33ff.
- 22) S. Blundell, *Women in Classical Athens*, Bristol, 1998, p.83.
- 23) N. Marinatos, *op.cit.*, p.59f. Cf. M. H. Jameson, “Perseus, the Hero of Mykenai” in: R. Hägg and G. Nordquist (eds.), *Celebrations of Death and Divinity in Bronze Age Argolid*, Stockholm, 1990, p.213-223.
- 24) オレスティアに看取できる女性観、男性イデオロギーについては、F. Zeitlin, “The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia” in: J. Peradotto and J. P. Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World: Arethusa Papers*, Albany, 1984, p.159-191.
- 25) N. Loraux (trans. by C. Levine), *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton, 1993.
- 26) H. A. Shapiro, “Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens” in: D. Boedeker and K. A. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, MA, 1998, pp.127-151.
- 27) 松村一男、前掲『女神の神話学』、79頁以下。
- 28) 以下に取り上げる女神アルテミス、デメテルについて、リゴリオーズはそれぞれ VMGA, Ch.3, Ch.5 において論じている。
- 29) アルテミスの神域については S. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, Berkeley, 2005, p.180ff. Cf. M. Jost, “The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia” in: S. E. Alcock and R. Osborne (eds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, p.217-230.
- 30) L. Kahil, “Mythological Repertoire of Brauron” in: W. Moon (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison, Wis., 1985, p. 231-244. Cf. K. Dowden, *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London, 1989, p.189.
- 31) 語源の諸説については W. Fauth “Artemis” *Der Kleine Pauly* 1, S.618-625.
- 32) Cf. S. Cole, *op.cit.*, p.204f.
- 33) J.-P. Vernan (ed. by F. I. Zeitlin), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton, 1991, p.202.
- 34) 松村一男、前掲『女神の神話学』、199頁以下。
- 35) アポロンのイメージについて詳しくは F. Graf, *Apollo (Gods and Heroes of the Ancient World)*, London and New York, 2009.
- 36) その名は男性市民集会を意味する *apella* に関係するのではないかとの指摘もある。W. Burkert (trans. by J. Raffan), *Greek Religion*, Oxford, 1985, P.144; F. Graf, *op.cit.*, p.137.
- 37) アポロンの起源についてここではふみ込まないが、詳しくは F. Graf, *op.cit.*, Ch.6 参照。
- 38) デメテルの神域について詳しくは F. de Polignac (trans. by J. Lloyd), *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago, 1995, p.72f.; S. G. Cole, “Demeter in the Ancient Greek City and Its Countryside” in: S. E. Alcock and R. Osborne (eds.), *op.cit.*, 1994, 205f.
- 39) 以下の議論に直接関わるわけではないので立ち入らないが、ベルセフォネが一年の三分の一を地下で過ごすというのは、五月に収穫された穀物が十月に播かれるまで、夏の間は地下の倉に蓄えられることを意味しているという解釈もある。詳しくはホメロス（杳掛良彦訳）『ホメロスの諸神讃歌』ちくま学芸文庫、2004年、「デーメーテル讃歌」註 103（90頁以下）参照。
- 40) ただし、史料によって参加者の身分について矛盾がある。その分析から、市民の妻のみが参加したのはデーモス（区）において行われるローカルなテスモフォリア祭で、国家祭儀として中心市で行われる祭儀のテスモフォリア祭には在留外人身分の女や奴隷身分の女も参加できたのではないか、

とする解釈については、桜井万里子『古代ギリシア社会史研究—宗教・女性・他者』岩波書店、1996年、第Ⅱ部第二章「二つのテスモフォリア祭」参照。

- 41) L. Nixon, "The Cults of Demter and Kore" in: R. Hawley and B. Levick (eds.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London, 1995, p.75-96; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, p.279f.
- 42) エレウシスの秘儀については G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961. また、多くの研究を紹介しているものとして R. Parker, *op.cit.*, Ch.15 "Eleusinian Festivals" が参考となる。邦語では桜井万里子、前掲書、第Ⅰ部第2章「エレウシスの祭儀とアテナイ民主政の進展」も参照。
- 43) デメテルがもたらした農耕という恵みをギリシア各地へ伝える使者の役割を果たしたのは、トリプトレモスという男性神とされた。『デメテル讃歌』ではトリプトレモスはエレウシスの神として登場するものの（153, 474）、特別な役割を果たしてはいない。トリプトレモスが農耕を伝播する使者の役割を担うことになるのは、前500年頃ころかららしい。壺絵の分析によると、この頃、農耕伝播の使者としてのトリプトレモスの役割が盛んに喧伝されたことがうかがえるのである。I. K. and A. E. Raubitscek, "The Mission of Triptolemos," *Hesperia*, Suppl.20, 1982, p.109-117; K. Clinton, "The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens" in: W. D. E. Coulson et al. (eds.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, p.161-172. アテナイが穀物という人間の生活の必需品を広めたのだとして、自国の偉大さを喧伝しようとしたイメージ戦略の一環と思われるのだが、クールズは男性神の強調に着目して、それを「神話の脱女性化」とであると指摘している（クールズ、前掲『ファロスの王国Ⅱ』、139頁）。農耕を広めるという能動的役割を男性神が担っているのはたしかに示唆的であり、男女のイメージの対比も意図されている可能性があるが、デメテルの重要性自体が減じられるものではない。
- 44) なおここではデメテルと並んでゼウス・クトニオス（大地のゼウス）に祈るように言及されているが（465行）、豊穡の女神としてデメテルがやはり重要であるからこそ、全能の最高神ゼウスだけでなくデメテルに祈らねばならないのである。