

Le «Demiurge des sages grecs» (Schiller «La Légation de Moïse» 1790) et le «Dieu suprême» (Hölderlin «Pain et Vin» 1800-1801. Vers 23)

「ギリシアの賢者達のデーミウールゴス」(シラー『モーセの使命』1790年)と「至上の神」(ヘルダーリン『パンと葡萄酒』1800年-1801年、第23句)

Der „Demiurgos der griechischen Weisen“ (Schiller „Die Sendung Moses“ 1790) und der „oberste Gott“ (Hölderlin „Brod und Wein“ 1800-1801. V.23)

TAKAHASHI, Katsumi

高橋 克己

*Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät*

(人文学部独文研究室)

*Section de Philologie allemande de la Faculté des Lettres*

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI (=Kötzsch)

(高知大学学術研究報告)

BULLETIN ANNUEL DE L'UNIVERSITÉ DE KÔCHI (=Kôtchi)

JAPAN 2001. VOL.50. GEISTESWISSENSCHAFTEN

(日本) (平成13年) (第50巻) (人文科学編)

JAPON 2001. TOME L. SCIENCES HUMAINES

まず神話上ゼウスに結びつく「至上の神」は、思想史上デーミウールゴスとしても考量され得る。なかんずく啓蒙期18世紀シラーが『モーセの使命』で造物主デーミウールゴスを話題にした点は重要で、ここで彼は「純粋な理神論」の知性概念に適合する創造神としてそれを理解している。これがヘルダーリンの言う「より本来的なゼウス」に相当することは明らかで、当論ではこの面から探求を始め、この際ギリシア語文献(ユダヤ人ピロロン、新プラトーン派やヘルメース文書、さらにギリシア教父も含む)におけるデーミウールゴスにも言及する。Hölderlins „oberster Gott“ (V.23), der den aufklärerischen Heine mit „klarem Auge“ (V.25) „sehr liebet“ (V.23), erinnert uns nicht nur an den olympischen Zeus, sondern auch an den „Demiurgos der griechischen Weisen“, den Schiller für den „wahren Gott“ unter dem deistischen Gesichtspunkt in seiner „Sendung Moses“ (1790) hält. In Platons „Timaios“ (29A) aber bedingen sich gegenseitig die „schöne Welt (Kosmos)“ und ihr „guter Werkmeister (Demiurgos)“, obwohl er das Weltall im Hinblick auf die „paradigmatischen Ideen“ (28C) ausformt: „EN KAI IAN“ („Eines und Alles“ im V.84 von „Brod und Wein“). Im Gegensatz zu diesem „schön-guten“ Ideal der griechischen Kalokagathia spielt Schillers rationalisierter Demiurgos die hegemonische diktatorische Rolle eines biblischen Schöpfers: „Woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?“ (Hölderlin „Wurzel alles Übels“ 1799). Solch eine „Wurzel alles Übels“ kommt zum unvermeidlichen Schuldbewußtsein von großer Tiefe im „Einigen“ (1. Fas. 1801f.). Hölderlin: „Ich weiß es aber, eigene Schuld / Ists! Denn zu sehr, / O Christus! häng' ich an dir“ (V.48-50). Könnte „nur Einer“, wie z.B. Christus sein und andere als Dämonen vom „Gottesstaat“ (civitate Dei) eines Augustinus (354-430) ausschließen, wurde er sonnenhell in Hölderlins „seeligem Griechenland“ (V.55) herrschen: „O Gott! Du bist allein des Alles Grund! / Du, Sonne, bist das Maaß der ungemessnen Zeit, / Du bleibst in gleicher Kraft und stetem Mittag stehen“ (Haller „Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit“ 1736. V.76-78). Derlei himmlische „Sonne“, die zwar dem „obersten Gott“ und dem „Demiurgos der griechischen Weisen“ korrespondiert, verfinstert sich gerade im vollen Ernst der „verschwiegenen Brust“ (V.85) des Dichters von „Brod und Wein“. Nun fragt Hölderlin nach seinem „Einigen“: „Oder er kam auch selbst...“ (V.107). Vielmehr läßt „er“ sich mit dem weißen Mondschein vergleichen, der im noch blauen Himmel der Sonnenfinsternis unvermerkt erscheint. Ähnlich wie „er“ (V.107), nämlich „des Höchsten / Sohn“ (V.155f.) wirkt die heiligste Quelle auf den lyrischen Gedankengang von „Brod und Wein“ eben „verborgen“ ein: „Deus absconditus“ („Jesais“ 45.15). Mit diesem verborgen wirkenden „Höchsten“ kontrastiert der „oberste Gott“, der wie der „Demiurgos der griechischen Weisen“ offen an den Tag tritt. Was die Platonische Philosophie betrifft, entspricht die „Idee des Guten“ („Staat“ 508E) dem „Höchsten“, die „jenseits des Seins“ (509B) Plotinos (204-269) „Eins“ (EN) in „Enneades“ (6.9.5) nennt: „Fest bleibt Eins“ („Brod und Wein“ V.43). Auf der anderen Seite hat das verborgene Adyton seinesgleichen im „Unsäglichen“ (AIOPPHTON), das Damaskios (463-ca.533) in seinen „Aporien und Lösungen der Ersten Prinzipien“ gerade „jenseits des Einen (EN)“ stellt. Hölderlin ordnet also seinen „obersten Gott“ als Demiurgos dem „Einen“ (EN) und dem „Unsäglichen“ (AIOPPHTON) in „Brod und Wein“ unter.

Hölderlin confronte les mystères illuminés de Dionysos dans la «Grèce bienheureuse» (vers 55) de «Pain et Vin» (1800-1801) avec les tendances modernes de l'Europe chrétienne «dans ce temps d'ombre misérable» (vers 122) : «Le sommeil souvent me paraît moins lourd que cette veille sans compagnon, cette fiévreuse attente ... Ah! que dire encor? Que faire? Je ne sais plus, — et pourquoi, dans ce temps d'ombre misérable, des poètes? Mais ils sont, nous dis-tu, pareils aux saints prêtres du dieu des vignes, vaguant de terre en terre au long de la nuit sainte.» (vers 119-124: Œuvres. Gallimard 1967. p.813). Il y a un dialogue intérieur entre l'ami des «Hymnes à la Nuit» (août 1800) de l'âme romantique appelée à disparaître à la fleur de l'âge en mars 1801 et «Heinse, le célèbre auteur d'*Ardinghello* (1787)» avec la belle «sérénité dans la vieillesse» : «Heinse, le célèbre auteur d'*Ardinghello* est également avec nous. C'est vraiment un homme tout à fait parfait. Rien de plus beau qu'une telle sérénité dans la vieillesse.» (Lettre de Hölderlin à son frère le 6 août 1796: Œuvres citées. p.392). Suivant l'«Art poétique» (novembre 1882) du symboliste, cette «sérénité» apollinienne n'est rien à côté des horizons romantiques d'un Novalis(1772-1801): «Car nous voulons la Nuance encor, (13/14) Pas la Couleur, rien que la nuance!» (Verlaine: Œuvres poétiques complètes. Gallimard 1962. p.327). Néanmoins, le poète dédie son chef-d'œuvre des idées à Heinse et l'initie tutoyant au Saint dionysiaque: «Ô miracle, ô faveur de la Nuit sublime! ... C'est ainsi qu'elle meut le monde et l'âme des hommes chargée d'espérance, les sages même n'ont point l'intelligence de ses desseins, car tel est le vouloir du Dieu suprême qui t'aime de grand amour, et c'est pourquoi plus qu'elle encor le jour t'est cher où règne ta pensée. Mais parfois le limpide regard lui-même goûte l'ombre, et devançant l'heure il quête le sommeil comme une volupté» («Pain et Vin» vers 19-26: Œuvres citées. p.808).

Le «Dieu suprême» (vers 23), une divinité protectrice de Heinse de «limpide regard» (vers 25), fait contraste avec le «fils du Très-Haut» (vers 155-156) dans les rayons crépusculaires: «Mais le fils du Très-Haut, durant la longue attente, le Syrien descend comme un porteur de torche parmi les ombres; des sages bienheureux le voient; d'un sourire leur âme prisonnière s'étoile, et la tiède clarté ranime leurs yeux morts» («Pain et Vin» vers 155-158: Œuvres citées. p.814). Celui-ci correspond bien au «paisible Génie» (vers 129) à la «fin du Jour» des dieux grecs: «Quand, dernière Présence, un paisible Génie aux divines paroles consolatrices, eut annoncé la fin du Jour et disparu» («Pain et Vin» vers 129-130: Œuvres citées. p.813). L'essentiel, c'est le «Dieu caché»(Isaïe 45.15) dont il s'agit dans l'air interrogatif au milieu du passage du Jour grec à la Nuit européenne de «ce temps d'ombre misérable» (vers 122): «Et pourquoi donc un dieu ne grave-t-il plus le front de l'homme comme jadis, et scellant de son sceau celui qu'il a saisi? Oder er kam auch selbst (Ou il venait aussi lui-même) et prenant forme humaine à la divine fête il donnait fin, consolateur.» («Pain et Vin» vers 105-108: Œuvres citées. p.812; StA 2.93). Il est de toute première importance que le pronom personnel «er» (il) fait seulement allusion au Crucifié sans avoir l'air d'y toucher: «Mais il se vida lui-même, prenant condition d'esclave, (7/8) il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort sur une croix!» («La Bible de Jérusalem» Cerf-Desclée 1979. p.1824: «Épître aux Philippiens» 2.7-8). Il en résulte que le Sacré-Cœur du Crucifié tragique est intimement lié avec les héros appelés à périr et s'oppose au royaume brillant du «Dieu suprême».

Il nous convient d'associer le «Dieu suprême» d'abord au Zeus olympien que Hölderlin généralise dans ses «Remarques sur Antigone» (1804) : «nous vivons sous le règne du Zeus qui est plus

proprement lui-même, ce Zeus qui non seulement érige une limite entre cette et le monde farouche des morts, mais encore force plus décisivement vers la terre l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde» (Œuvres citées. p.963). Un tel «élan panique (Naturgang) en chemin vers l'autre monde» (StA 5.269) est le «grand Destin» (vers 62) au sommet de la «Grèce bienheureuse» en accord avec la Passion tragique du Crucifié prenant forme d'esclave dans le vers 107 de «Pain et Vit» : «c'est la position extrême, celle qui s'est exprimée dans *Phèdre* (1677) et dans les *Pensées* (1670) ... , telle est la situation paradoxale, et exprimable seulement par des paradoxes, de l'homme tragique.» (Lucien Goldmann «Le dieu caché» Gallimard 1955. p.65). De toute évidence l'auteur du «Dieu caché» conteste la vérité du «Dieu» de l'«ordre des choses» (Lettre de Descartes le 6 octobre 1645) : «Le Dieu cartésien n'intervient dans le *mécanisme rationnel* du monde que pour le maintenir à l'existence une fois qu'il l'a créé arbitrairement. Comme l'a dit Pascal, sa seule fonction est de „donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement“, après quoi il n'a plus rien à faire. Soyons exacts, chez Descartes, Dieu établit encore las lois du monde à l'instant de la création, et le maintient ensuite tel quel à l'existence. Mais Pascal a raison de négliger cette création arbitraire des vérités éternelles, ... (p.39 / p.41) ... Le rationaliste voulait bien voir en Dieu l'auteur des „vérités éternelles“, qui avait créé le monde et le maintenait à l'existence, ... À ce Dieu, Voltaire lui-même allait un jour bâtir une chapelle.» Nous avons enfin atteint le déiste des Lumières quoiqu'il ait parlé à visage découvert : «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.» (Voltaire «Épître à l'auteur des Trois imposteurs» 1769. Vers 22: Œuvres complètes. Hachette 1866-1877. Tome 9. p.307). Et encore n'a-t-il pas souhaité d'être nommé «un vieil homme грешник (coupable)» (Dostoïevski «Les Frères Karamazov» 1879-1900. 5.3: DS 11.276), parce qu'il enfourche la «Providence» à tout moment : «donc le judaïsme, loin d'être soutenu par la Providence, était, par vos principes, une religion fausse et barbare qui attaquait la Providence.» («Dictionnaire philosophique» 1764. Garnier-Flammarion 1964. p.327: article «Religion»).

Le mot clef «Providence» (ΠΡΟΝΟΙΑ) se rencontre d'abord chez Hérodote («Histoires» Collection Budé 1930-1961. Tome 3. p.150: 3.108) avec la note suivante au bas de la page 150: «L'idée d'une intelligence régissant l'univers avait été exprimée dès le sixième siècle (avant Jésus-Christ) par le philosophe éléate Xénophane ... , reprise et développée après lui notamment par Anaxagore; elle se présente ici sous forme de la croyance en une divine „providence“ qui veille avec sollicitude au maintien des choses de la nature.» L'école éléate passe des consignes à son successeur, Platon («Timée» 44C) qui revient à plusieurs reprises «au sujet de l'âme, en vertu de quelles causes et de quels actes de la Providence(ΠΡΟΝΟΙΑ) des dieux elle est née» (Collection Budé 1920-1964. Tome 10. p.161). Platon peut exprimer la «ΠΡΟΝΟΙΑ» (Providence) autrement et dire la «ΔΙΚΗ»(Justice) du «Dieu des Dieux, Zeus, qui règne par les lois (ΝΟΜΟΙ)» («Critias» 121B: Tome 10. p.274). La disparition de l'«île Atlantide» occupe le tapis («Timée» 25C-D: Tome 10. p.137) : «Aujourd'hui qu'elle a été submergée par des tremblements de terre, ... (108E/121B: p.257/p.274) ... Et le Dieu des Dieux, Zeus, qui règne par les lois, ... Il voulut leur appliquer un châtement(ΔΙΚΗ)» («Critias»: Tome 10). Cette intervention du «Dieu des Dieux» s'applique mieux aux vers 127-128 du «Père» qu'aux vers 22-23 du «Dieu suprême» : «Ou le Père ayant détourné des hommes son visage, la tristesse établit son juste règne sur la terre» («Pain et Vin» vers 127-128: Œuvres citées. p.813). C'est parce que le «Dieu suprême» (vers 23) de Heinse n'est

aucun justicier, mais il se veut tolérant pour l' «ordre des choses». Voilà pourquoi Hölderlin s'entretient avec lui du «vouloir du Dieu suprême qui t'aime de grand amour» (vers 23 mentionné ci-dessus): «so (22/23) Will es der oberste Gott, der sehr dich liebet» (StA 2.90).

Il s'en conclut à propos du vouloir du Dieu platonicien que «l'auteur et le père de cet Univers» («Timée» 28C: p.141) est plus convenable que le «Dieu des Dieux, Zeus» («Critias» 121B) pour ce «Zeus qui est plus proprement lui-même», car celui-là, «celui qui a engendré tout ce Monde», dit aux Dieux olympiens: «Dieux, fils des Dieux dont je suis l'Auteur (ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ), et des œuvres desquels je suis le Père, vous êtes nés par moi, et indissolubles vous êtes, tant que je ne voudrai pas vous dissoudre. ... (41A/41B) ... vous ne serez jamais dissous et jamais vous ne subirez une destinée mortelle, parce que mon vouloir (ΒΟΥΛΗΣΙΣ) constitue pour vous un lien» («Timée» 41A-B: p.156). Ce démiurge se fait plus intelligible dans la «Légation de Moïse» (1790) de Schiller, attendu qu'il y coïncide avec le Dieu déiste: «Die Epopten erkannten eine einzige höchste Ursache aller Dinge, eine Urkraft der Natur, das Wesen aller Wesen, welches einerley war mit dem Demiurgos der griechischen Weisen. Nichts ist erhabener, als die einfache Größe, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen. ... (NA 17.385/387) ... Doch ist es begreiflich, wie dieser reine Deismus mit dem Götzendienst verträglich zusammenleben konnte, denn indem er ihn von innen stürzte, beförderte er ihn von aussen. ... (NA 17.387/391) ... Soll er ihnen den wahren Gott, den Demiurgos, oder den Jao, verkündigen, an den er selbst glaubt, den er in den Mysterien kennen gelernt hat? ... (NA 17.391/392) ... nur über den Nationalgott durften sie sich nicht erheben. An diesen Irrthum knüpfte Moses seine Wahrheit an. Er machte den Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer, aber er ging noch einen Schritt weiter. Er begnügte sich nicht bloß, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen, sondern er machte ihn zum Einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück.» Schiller classe divers Dieux suprêmes sous le terme de «déisme pur» (reiner Deismus) et identifie le «Démiurge des sages grecs» à «celui qui est» («Exode» 3.14: «Ego sum qui sum»): «Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posé.» (Étienne Gilson «L'esprit de la philosophie médiévale» 1932. Deuxième édition. Vrin 1944. p.51).

Même si Gilson essaie de distinguer le Dieu biblique de ce «Démiurge», il y a en effet une tradition antique de les compter tous les deux parmi «ce Zeus qui non seulement érige une limite entre terre et le monde farouche des morts, mais encore force plus décisivement vers la terre l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde». Ainsi donc, les «sages grecs» de Schiller contiennent le Juif alexandrin, Philon («De opificio» 18: PAF 1.152), le philosophe martyr, Justin («Apologies» 1.8: PG 6.337) et leurs semblables. Ces érudits bibliques comme Heinse et Hölderlin considèrent le Démiurge de Platon comme représentatif de la cause première de l'«ordre des choses», mais cependant les exégètes anciens croient volontiers que le «bon ouvrier» doit toujours prévaloir sur «ce beau Monde»: «Mais Moïse, qui avait atteint la cime de la philosophie, ... Il savait que la cause active est ... supérieur au Bien (ΑΓΑΘΟΝ) et au Beau (ΚΑΛΟΝ) mêmes» («De opificio» 8: PAF 1.146). À l'inverse d'eux, les amis allemands de l'Antiquité grecque donnent plus d'importance à l'équilibre de la balance mutuelle de l'Univers et du Démiurge sous l'aspect de l'idéal de la «kalokagathie» (le beau et le bien): «Or, si ce Monde est beau et si l'ouvrier (ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ) est

bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le modèle éternel. ... (29A/92C: p.141/p.228) ... Et maintenant déclarons que nous avons atteint le terme de notre discours sur le Monde. Ayant admis en lui-même tous les êtres vivants mortels et immortels et entièrement rempli de la sorte, Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né: c'est le Ciel (OYPANOS) qui est un et seul de sa race.» («Timée» 29A / 92C: Tome 10. p.141 / p.228).

De tous ces préliminaires, la formule panthéiste émerge: «Un et Tout» («Pain et Vin» vers 84. StA 2.92), c'est en grec «EN KAI IAN». Elle nous fait penser à l'image impressionnante de l'«Ardinghello»(Ard. 270) de Heinse que Hölderlin choisit comme devise de l'«Hymne à la déesse de l'harmonie»(1790-1791): «Ourania, la vierge brillante, tient avec sa ceinture magique tout l'Univers ensemble dans le ravissement furieux. Ardinghello» (StA 1.130). Elle est la même divinité de l'harmonie des sphères, «l'Aphrodite Uranienne» (Platon «Symposion»185B: Tome 4. Partie 2. p.22) dont la beauté Schiller chante dans les vers 59-61 des «Artistes» (1789): «die furchtbar herrliche Urania (59/60) mit abgelegter Feuerkrone (60/61) steht sie — als Schönheit vor uns da.» (NA 1.285). Cette figure mythique veut dire «l'opposé-harmonique dans l'unité vivante» (Œuvres citées. p.627: StA 4.260) entre le «bon ouvrier» (EN) et «ce beau Monde» (IAN): «Car si quelqu'un tente une démarche contre ce qui paraît être tout et un et le même, pour le séparer de l'Un, en prenant le mot „tout“ dans le sens d'une pluralité et non d'une totalité, il aboutit, chose impossible, pour avoir ainsi détaché le Tout (IAN) de l'Un (EN), à détruire le Tout (IAN).» (Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum de troisième siècle. Tome 1-4. Collection Budé 1946-1954. Réimpression 1983. Tome 2. p.233). L'Univers, la Terre, le domaine des sens et le royaume de la déesse-mère, Déméter et de Dionysos se réhabilitent maintenant par la grande découverte de la «Grèce bienheureuse» dans la nouvelle alliance de «Pain et Vin». Du côté du «Dieu suprême» (vers 23), la dictature de «celui qui est» («Exode» 3.14) dans la forme de «l'être même subsistant par soi» et de «l'intellect premier» (Thomas d'Aquin «Somme théologique» Tome 1. Cerf 1984. p.184 / p.223 : I.4.2 / I.12.2) se laisse freiner en vue de la vérité esthétique à laquelle Schiller aspire en espérant l'aide de «l'auteur de la faculté intellectuelle» («Somme théologique» I.12.2: p.223) dans «Les Dieux de la Grèce»(1788): «Dessen Stralen mich darnieder schlagen, (193/194) Werk und Schöpfer des Verstandes! ... nimm von mir (196/197) nimm die ernste strenge Göttin wieder, (197/198) die den Spiegel blendend vor mir hält; (198/199) Ihre sanft're Schwester sende nieder, (199/200) spare jene für andre Welt.» (NA 1.195). C'est le problème auquel Hölderlin va faire face dans «Pain et Vin» (1800-1801). Il en résulte que le poète nuance délicatement les principales figures bibliques dont le plus réservé est le Crucifié dans le vers 107. Ce Dieu le plus caché de «Pain et Vin» s'exerce sur le «Dieu suprême» (vers 23) qui cède le pas à la «Nuit sublime»(vers 19) et au ton crépusculaire de l'œuvre tout entière. C'est là le point capital de ce poème des idées. Ce qui est en question, ce n'est plus aucun «être» (esse) de la théologie affirmative de la religion positive, mais il s'agit plutôt du «vide» (KENΩΣΙΣ) de la «forme d'esclave» de Jésus-Christ («Philippiens» 2.7) et de la «forme vide» de l'esprit bouddhique: «Ce qui est la forme, c'est le vide; ce qui est vide, c'est la forme.» («Sôûtra Sophiae in Nuce»: Tripitaka Sericum 1924-1934. Tome 8. p.848).

(Manuscriptum receptum 3.10.2001)

(Editum pronuntiatum 25.12.2001)

ン哲学なら、究極の「善のイデア」に対する造物主デーミウールゴスの立場に当ります。なぜなら既に「ティーマイオス」二八Cを踏まえたプイロンの『モーセに拠る世界創造論』第四節で確かめました通り、イデア界という「範例パラダイグマ」を眺めつつ、この善神が神々や諸存在を形造ることが、実際プラトンの『ティーマイオス』二九A-E (PW 7.34-37)でも物語られているからです。また前述のように「カロス(美しい)」：コスモス(世界・宇宙)：デーミウールゴス・アガトス(善きデーミウールゴス)とある所に、古代ギリシアの Kalokagathia (美にして善) カロカガタイアの理想が認められ、ここに世界と神との均衡が成り立ち、どちらか一方に偏らぬ調和が保たれている点が重要です。さて『個と万象』(潮出版ゲート全集 第一巻、一九七九年、三三六頁)と和訳されているゲートの別の詩歌「二者と万有(ヘン・カイ・バーン: Eins und Alles)」(二八二二年)は、別に「一(なる神)と(世界)全(体)」とも訳せます。その理由は当詩歌が、「万有を(今なお)創造し、(かつて世界の始まりにも)創造せし(男性の)者(der alles schafft und schuf)」(第二二句: HA I 369)を根底に据えているからです。ここで余りに創造神の威力エネルギーに重点を置き過ぎたことに気付いたゲートは、後に当詩歌を補うべく、別の詩歌『遺言』(一八二九年)冒頭で、「いかなる Wesen (存在・本質)も無に帰し得ぬ! 永遠なる(中性の)者が絶えず万有の中で働いてくる (Das Ewig regt sich in allen)。… 存在は永遠である (Das Sein ist ewig)」(第一句-第二句、第四句: HA I 369)と歌っており、話題の中性名詞と男性名詞との対比に注目すべきです。

勿論ゲートが『遺言』で「永遠なる者」(Das Ewig)は、必ずしも中性名詞で言い尽くせるものではなく、ダマスキオス(四六三年-五三三年頃)が「第一の諸原理に関する難問と解答」(DTPP 1.9)で説く「ヘン(一者)の彼方のアポレートン(語り得ぬもの)」とでも表現できるものでしょう。もしプラトンの『第七書簡』三四一Cの言葉なら、これは否定を示すアポを除いた「レートン」を使って、「語りえるもの(レートン)では即ち(ガル)、決してない(ウーダモース)」(PW 5.412)となります。ところが新プラトン派プロティノスは、この脈絡を「レートン(語りえるもの)でもなくグラプトン(記されるもの)でもなく」(Enneades 6.9.4.12; PS 1.182)と語って認めつつも、なおプラトンの『パルメニデース』一四二Aの文脈「オノマ(名)もなく、説明もなく、表象もなく、グノーシス(認識)もなく」(PW 5.244)を踏まえて、「二者(ヘン)」につき、「それに相応しいオノマ(名)は本当のところ無いが、しかし名をつけるべきなら共通にヘン(一者)というのが適切であろう。」(PS

1.186; Enneades 6.9.5.31-33)と提案しています。一方には不立文字の「アポレートン(語り得ぬもの)」が、他方には「レートン(語り得るもの)」として「ヘン(二者)」が在りますけれども、この両方にヘルダーリンは「パンと葡萄酒」で留意しています。即ち前者は「或いはもしかすると彼もまた自身来たり、人の姿を取り(Oder er kann auch selbst mind...)」(第一〇七句)と、あくまで問いかけの中で幽かに玄く取り上げられる幽玄な神自身キリストであり、後者は「堅固に留まる」者(Fest bleibt Eins)」(第四三句)と峻厳な文体で歌われている始源かつ究極の「一者(ヘン)」です。

こうして善神デーミウールゴスや大神ゼウスを示す「至上の神(der oberste Gott)」(第三三句)に対しては、第一五五句の「至高者」と共に、第一〇七句で神人キリストを暗示する「彼(エア)」に、それに第四三句で文字通り「堅固に留まるヘン(一者)」などが睨み合わされていることが解かります。それのみではありません。さらに第八四句では「一者と万有」(Eins und Alles)も話題となつていきます。ここで直接「至上の神」と対峙しているのは「二者(ヘン)と万有(バーン)」と考えて良いでしょう。即ち前述の「善きデーミウールゴス」と「美しきコスモス」とのカロカガタイアの風の均衡です。そして中性名詞とも男性名詞とも決めかねる「至高者」(第一五五句)が属格としてかかる第一五六句の「息子(神の子キリスト)」が、第一〇七句の「彼(エア)自身(キリスト)」と呼応し、「語り得ぬもの(アポレートン)」を指し示し、これが「堅固に留まるヘン(一者)」(第四三句)と緊張関係にあります。そして「堅固に留まる一者」(第四三句)と「二者と万有」(第八七句)との間に「偉大なる運命が轟く」(第六二二句)と歌われている思想詩中で讃歌風の最高潮があり、このギリシア悲劇の「運命」が受難の神人キリストを示す「彼」(第一〇七句)と協和しながら対立し、更に神話のこの「運命」は、哲学の形而上の概念の結晶「ヘン(一者)」(第四三句)と睨み合いながら、「至上の神」を見据えています。この際もう一度重ねて「一者(ヘン)と万有(バーン)」と「至上の神」との釣り合いにつき再考しますと、それは例えば既に触れました「ヘルメウス文書」一六・三(CH 2.233)では、「誰か… 不可能であるにもかかわらず、バーン(万有)をヘン(一者)から分離して、バーンを破壊しようとする」と語りつつ、この破壊思想を厳しく戒めています。それにも拘らず、そうせざるを得ないシラーのような場合もあります。他方ヘルダーリンは、Der Einzige(唯一者)としてバーンから分離していく危険のある「至上の神」とか「至高者の息子(キリスト)」を、「二者と万有」や「偉大なる運命」や「堅固に留まる一者」などとの巧みな緊張関係の中で捕らえ、その各々に然るべき適所を与えたのでした。

し、「シラーだ、我らのシラーだ、シラーだー」(DS 5,488)と叫んだり、このドイツの詩人に対する作者の共感には目を見張るものがあります。

きつとヴォルテールなら自らの明澄な理知に充足できたことでしょう。だがシラーの考える啓蒙家モーセはそこに留まらず、更に「彼の真性な神を、auf eine fabelhafte Art 或る神話空想上の仕方(で)告げ知らせる」と(NA 17,392)にも心を砕き、理知の乏しい民衆の迷信と偶像の世界にも入っていきます。この一種プロメーテウス風の止み難い心の動きこそ、『歡喜に(寄す) (An die Freude)』(一七八六年)にも認められるシラーの基調で、この点ハインゼは彼と比べると、むしろ静観風ゼウスの勢力圏に近く、それ故ヘルダーリンに招かれ、躍動する理念の世界ギリシアへと案内されるのです。この「至福なるギリシア」(『パンと葡萄酒』第五五句)では、もはや「明澄な目」(第二五句)に適うホメーロスのゼウスやプラトーンのデーミウールゴスが表立つことなく、その代わり非合理的な悲劇神話上の「偉大なる運命が轟き」(第六二句)、「普通の幸に満ち、雷鳴と共に清澄なる大気から、眼界を過ぎり突入してくる」(第六三句―第六四句)のです。要点は明澄な啓蒙の神観と悲劇神話世界観との対比の下に織り成される明暗です。問題をデーミウールゴスに絞りますと、この創造神は啓蒙の晴れやかな光に映える「明澄な理性的洞察」に拠る「唯一最高のVerstand(知性)」と考えられ、この好例がシラーの『モーセの使命』に見出されます。

さてシラーの「純粋な理神論」の神デーミウールゴスとは趣きを異にして、ヴォルテールは「携帯用哲学辞典」(Dictionnaire philosophique portatif)の「神」(Dieu)の項(VDPH 164-167)で、「私が善を為せば、私に褒美をくれるわが主」(165)と、また「我が至高者、わが裁き手、わが父」(166)と語っています。ここで社会性を重んじるフランスの啓蒙家が勧善懲悪と言った倫理意識に力を込めているのに対し、ドイツの詩人は認識の深まりに関心を向けていることが注意を惹きます。いずれに致しましても「理神論」が十八世紀には礎をなし、この主知主義の圏内でシラーのデーミウールゴスも息吹いています。但し、それは『モーセの使命』に関してのことです。当論文発表の二年前に彼が公刊した詩歌『ギリシアの神々』(一七八八年)では、「Verstand(知性)の創造主」(第一九四句)を取り巻く環境が相当複雑になっています。それは古典ギリシア精神の真理の明鏡を前にして「神聖なBarbar(野蛮人)」(第一一四句)とも呼ばれています。「麗しく明朗な形姿が、不可避の必然の回りでも遊び戯れ、／また嚴肅なる運命の眼指も、／柔和な人性の薄絹の面紗により和らいだ。(第一四節／第五節) 諸霊の恐ろしい立法により、／裁きを下すheiliger

Barbar(神聖なる野蛮人)は居なかった。」(第一〇九句―第一一四句、NA 1,183)と一方でシラーは歌い、他方この詩の終結部の第二五節で、「汝の光輝が私を打ちひしぐ、／知性のWerkzeugにして、Verstand(知性)のSchöpfer(創造主)よ！ 汝を、／求め格闘せんため私に翼を与えよ、秤をも与えよ、／汝を量るため ― 或いは私から除いてくれ、／蔽かて苛酷な(叡知の)女神を再び除いてくれ、／Spiegel(明鏡)を眩むばかりに私の(眼前に)突きつける(この叡知の)／女神の優しき妹(たる感性美の女神)を(むしろ)降臨させ、／姉は別世界に取っっておいてくれ。」(第一九三句―第二〇〇句、NA 1,195)と告白しています。

例えば一七八一年刊のカント哲学の記念碑の名を援用すれば、『ギリシアの神々』で詩人は自らの「reine Vernunft(純粋理性)批判」を敷衍していると言え、ここでのシラーの自己批判の試みは相当に深刻な様相を呈しています。そして『ドイツ宗教・哲学史考』(一八三三年―一八三四年執筆、仏語版『ドイツ論その一』一八三四年パリ刊)第二書(仏語版の第二部)末尾で、亡命者ハイネがフランス人に物語るように、「(二) (フランス)では古い社会機構の要石たる王制が、あちら(ドイツ)ではancien régime intellectuel(叡智界の旧体制)の要石たるraisonne(理神論)が崩壊する。」(SA 16,72)と言え、そして次の第三書(仏語版の第三部)冒頭における巧みな比喩により、「カントの『純粋理性批判』！ この書物こそはドイツでdésiste(理神論者)達のDieu(神)を殺したBlaise(裁きの剣)なのだ。」(SA 16,75)と考えられます。フランス政治革命とドイツ精神革命、この一環で『ギリシアの神々』も考えられます。実際ハイネもシラーと同名の詩歌『ギリシアの神々』(詩集『北海』一八二五年―一八二六年所収、SA 13,107-108)で、古典古代の神々に取って変わり、「天上を目下支配している新たなturbiste(陰気)な神々(天使群と唯一神)を「卑怯hypocrite(偽善的)」と称し、それらを結局オリュムポス神族の延長線上にある理知本位の筋に置いていきます。つまり天神ゼウス達にせよ、創造神デーミウールゴス達にせよ、いずれも理知本位の蛮行が、本来ギリシアやドイツの大地に根ざす言わば巨神プロメーテウス達の聖域を踏み潰している点が批判的的です。

丁度カントが批判により、理性の越権に歯止めをかけ、その限界を明示したように、シラー自身の「知性の創造主」に相応しいデーミウールゴスやゼウス達も然るべき勢力圏に控えていなければなりません。この点ヘルダーリンは「パンと葡萄酒」において、それに「至上の神」という場を与え、この対極に「至高者」を据えました。つまり「至上の神」は根源の聖域より次元の低い所に置かれており、この関係はプラトー

プラトーン用語が使われ、これに続けて「デーマイオス」二八C(PW 734)の術語パラダイグマ(範例 paradigm)を借用して「範例パラダイグマを眺めつ」と、この善神が「非物理的イデアの各々に倣い、物理的存在を形造り」と記しています。文脈上イデアと範例パラダイグマは同義です。とにかく要点は「創世記」の神エローヒムをフィロソフがデーミウールゴスと呼び、プラトーン哲学をユダヤ教神学に役立てたことです。同様キリスト教の初代教父ユースティノス(後一〇〇年頃―一六五年頃)も「万物のパテル(父)かつデーミウールゴス(造物主)である神と共にある人生」を「キリスト教徒を擁護する弁明その一」八(PG 633)で称え、決して異端マルキオン派教会(公会議で一四四年破門)の信奉する「デーミウールゴス神より一層偉大な或る別の神」(二六六、PG 638)を認めようとしておりません。

以上のユダヤ・キリスト教思想家達の他にも、「ヌース」(Nous 叡知、独訳 Geist ガイスト: PS 5:273)を「デーミウールゴス」(Ehmedes 2:3.18.15: PS 5:272f.)とまた「ゼウス」を、「王者風の魂と王者風のヌース(叡智・ガイスト)を持つ」、「もっとも知恵あるデーミウールゴス」とか、「バーン(宇宙・万有)の魂」(Enn. 4. 4.9-10: PS 2:262f.)と呼ぶ新プラトーン学派プロティノス(二〇四年―二六九年)とか、「この「デーミウールゴスたるヌース」を「神のロゴス」と「同質ホモウーシオス」(存在本質ウーシアーが同じ)と論じる「ヘルメウス文書(Corpus Hermeticum)」(三世紀)一・九一―二、即ちエジプトの神トト(プラトーンの「バイドロス」二七四Cでテウト Theuth: PW 5.176)の知恵を記した集成 Corpus Hermeticum (CH 1.9-10)の著者など色々ありますが、少なくとも「モーセの使命」に関する限り、「聖書」の神イエホヴァー Jehovah (NA 17:385)と協和一致する造物主デーミウールゴスを、シラーが念頭に置いていると考えるべきであります。従って、新プラトーン派などモーセの神を認めない異教は目下論外です。但し、彼が「モーセの使命」で考える「一神教」(Lehre vom Einigen Gott: NA 17:393)と「モーセの宗教」(Mosaische Religion: NA 17:377)は、前記十八世紀「政蒙」(Aufklärung: NA 17:377)の「明澄な理性的洞察」(helle vernünftige Einsicht: NA 17:383)や「唯一、最高の知性の概念」(Begriff eines einzigen höchsten Verstandes: NA 17:383)に適合するもので、「この純粹な神論」(dieser reine Deismus: NA 17:387)が、彼が言う「真性を神、デーミウールゴス」(den wahren Gott, den Demiurgos: NA 17:391)を理解可能な神論です。ここに注意すべきは、モーセ論の要点です。シラーはこう主張しています。「実のところ或る意味において反駁の余地なき真実は、私達の今日享受してゐる Auf-

klärung (啓蒙)が、大部分モーセの宗教のお陰だといふことである。(NA 17:377)。つまり「啓蒙」の時代十八世紀に広く支持された「理神論」を前提として彼は、当時ヴォルテールが「携帯用哲学辞典」(一七六四年)や「歴史哲学」(一七六五年)で提示した野蠻人モーセ像を批判しているのです。因みに「歴史哲学」は後の「風俗試論」(一七六九年)の「序説」に当り、この「風俗試論」(Essai sur les Mœurs)をシラーは論文執筆の際に利用しています(SSW 4.1053に註記)。そして結局シラーの「モーセの使命」に拠れば、古代の族長モーセも理神論者としてデーミウールゴス神を崇める啓蒙家となり、本来この宗教家に固有な非合理的な面は無視されるのです。他方シラーは非合理的な面を、「實際(古代に)支配的宗教だった Vielgötterei (多神教)」(NA 17:383)の「偽(Gabelhafter Gott)神話空想上の神」(NA 17:391)に見つづらば「偶像崇拜(Götendienst)」(NA 17:387)に結び付けます。そして彼に拠れば選民ユダヤ人も、唯一の例外モーセ以外は「国民神(Nationalgott)」(NA 17:392)を「唯一者(der Einzige)」(NA 17:392)として信じるだけで、所詮は人類に普遍的な理知の神デーミウールゴスに無知な迷信の徒に過ぎないこととなります。

明らかに民衆と知識人の間には、別々の異質な神観が存在し、普遍神デーミウールゴスは後者の専有物となります。これは「パンと葡萄酒」の場合なら、「明澄な目」(第二五句)のハインゼに固有なゼウス風ギリシア古典教養と、一般人の素朴なキリスト教信仰との間に、このような分裂が生じています。ではありますが、普通の啓蒙家ヴォルテールなら、それで満足でありましょう。例えば良く引用される彼の詩句、「もし神が存在しないなら、それを案出せねばなるまい」(「三人の偽善家(モーセ・イエス・マホメット)」の著者宛書簡詩)一七六九年、第二句、VOC 9.307)などは、臨機応変に都合次第で色々多様な神観を割り振れば事足りるという風に取れます。この第二二句をフランス語のままロシア語の文中で、ドストエフスキの「カラマゾフの兄弟」(一八七九年―一八八〇年)第五書の三に登場するイヴァンは引用し、この際彼は「或る老いた pеуник(クリエーシニク(罪深い男)が十八世紀にいて、この男が言った」(DS II.276)と断っています。これは恐らくヴォルテールのような態度が、おおよそ宗教の本質から外れていると主張しているのでしょう。これとは対照的に、「カラマゾフの兄弟」第三書の三ではイヴァンの兄ドミートリーが、「シラーの歓喜に寄す讃歌」An die Freunde(ドイツ語で引用)(DS II.125)を挙げ、その第三節と第四節の露語意識(DS II.127)を引用したり、また彼の別作「罪と罰」(一八六六年)第六部の四では、スウイドリガイロフが主人公ラスコーリニコフの生真面目な姿に対

ます。ここで問題の「至上の神」が現れました。以上の「パンと葡萄酒」の詩想展開においては、第二節の「至上の神」と第九節の「至高者の息子（イエス・キリスト）」が明暗を織り成し、どちらかと申しますと、前者が明るい啓蒙の知性の光に、後者が濃淡細やかな陰影あるロマン派の魂の夜に呼応します。そして心の底において、「至高者」を *Verstand* (知性) よりも、むしろ *Empfindung* (実感) で掴もうとするのが「パンと葡萄酒」の基調です。つまり根源の「至高者」が、この思想詩においては、理知本位の神観では踏み込めない心情の深い幽玄な淵において初めて問われ得るのです。従って、ハインゼの「明澄な目」に相応しい「至上の神」は、神話上ギリシアの靈峰オリュムポスの主神ゼウスに対応することになります。そして神話上の主神と並び、プラトーンの対話篇において、この脈絡で見逃せないのが、彼の作品「ティーマイオス」に出てくる善神デーミウールゴスであります。

「ティーマイオス」と申しますと、その二五C-D (PW 736) には「アートルンティス島」の話があり、この大きな陸島が「激しい地震また地震、そして洪水また洪水」により「二日一夜」にして「海中」に没したと、自然災害が記されているだけですが、プラトーンの別の対話篇「クリティアース」には「アートルンティス島」が「地震また地震で陥没し」(一〇八E: PW 7218)、更に「重なる … 大洪水また大洪水」(一一一A: PW 7224) もあった、と述べられるに留まらず、こうした天変地異が、神々の(中の)神、諸律法に君臨するゼウスの「ディケー」(正義の裁きによる罰)と、倫理・宗敎面からも眺められています(一一二B: PW 7252)。ここで思い浮かびますのは、『創世記』六・九の古代ギリシア語七十人訳聖書で「ディケー」(正義)の人物ノエ (Sept. 1.8) とある義人 Noah (ノア) にまつわる生類殲滅としての洪水伝説(六・五・九・一七: NAB 21.25)で、この場合も裁く神が世界にもたらす害悪が表立っています。このような裁く神を思い起こさせるのは「パンと葡萄酒」の場合、その第一二七句(第八節)で「その顔を人間達から背ける Vater (父)」と考えられます。

他方デーミウールゴスは「ティーマイオス」二九A (PW 734) で「アガトス」(善き)と形容され、この善神と並び、「コスモス」(世界・宇宙)の方は「カロス」(美しい)と語られます。このことは九二C (PW 7208) で「コスモス」は「ノエートン」(叙智的存在)のエイコーン(似姿)で、感性(美)の神(テオス・アイステートス)で、最大かつ最善で最美」と語られ、この「似姿」は、「アイオーン」(永遠)の … 永遠なる似姿」と言われる「クロノス(時)」(三七D: PW 754) と呼応します。更にプラトーンは例の善神デーミウールゴスに四一A-B (PW 764) 以下語らせませす。「私がデーミウー

ルゴス(造物主)かつパテル(父)となつてゐる被造の神々の(中の)神々よ、汝らは私により生成したが、私の望まぬ限りは解体されぬ。… (A/B) … わがプーレー(意志)を、汝らの生成の時に結ばれし絆よりも、一層と偉大かつキリュオス主の権威あるデスモス(絆)として、汝らは受けたのであるから。」とあり、ここで「意志」(Willie)と「盟約の」絆(Bund)が「パンと葡萄酒」に深く係わります。即ち後者は「マイ福音書」二六・二八(27)における最後の晩餐でイエス・キリストが弟子達に語る *Novum Testamentum* (新約)のディアテケー(遺言)のBund(盟約)を想起させますし、前者は思想詩の第三二句で「意志する、それを至上の神は」(Will es der oberste Gott)と歌われている所のWill(意志する)に結びつきます。

「意志」の背後には人格ある存在者が「至上の神」として控えており、これが叙事詩「イリアス」の場合なら「神々の(中の)神ゼウス」として他なりません。實際その第一歌の冒頭(一・一七: H16)でアキレウスとアガ멤ノーンの諍いを取り上げる詩人ホメロスが、「ゼウスのプーレー(意志)」(第五句)にそれを帰している通りです。これに対し哲学者は対話篇で、一方「クリティアース」で「神々の(中の)神ゼウス」を、他方「ティーマイオス」で「善神デーミウールゴス」を出し、彼以前の伝統的神話世界観と、彼以後の新たな哲学風世界観との両方に巨配りをしており、やがて古典古代の没落と共に滅びゆく神話世界観に取って変われり、彼のデーミウールゴスがユダヤ・キリスト敎思想圏で継承されてゆきます。因みに『オデュッセイア』第一七歌の第三八三句には「デーミウールゴス達」とあり、引き続き第三八四句から第三八五句にかけて「預言者」「医者」「大工」「歌人」と具体例が示されている通り、善神デーミウールゴスといえは「職人」とか「工人」の意味です。ところが、これを「ティーマイオス」で善神としてプラトーンが提示して以来、一つの伝統が形造られ、所謂シラーが「モーセの使命」(一七九〇年)で言う「ギリシアの賢者達のデーミウールゴス」(Denkungs der griechischen Weisen: NA 17.385)が関心の的となります。

『モーセの使命』(NA 17.377-397)の「賢者達」とは、ソクラテース以前の賢者ヘーラクレイトス達のことではなく、プラトーンの「ティーマイオス」に学んだハレニズム・ローマ時代のギリシア語文化圏の学識ある人々を指します。例えば当時の学問の中心地アレクサンドリア(エジプト)のユダヤ神学者フィロン(前二五年頃―後五〇年)は、イエス(前四年頃―後二八年)の同時代人と考えられますが、そのロゴス論を展開した論文の一つ『モーセに拠る世界創造論』第四節(PAO 1.6. 希仏対訳版の第一八節: PAF 1.152)に「デーミウールゴス・アガトス」(善き造物主)と例の

付録 (SUPPLEMENTUM) 【平成十三年六月四日「モイセの神」研究報告、昭和  
大学】 口頭発表：Schola Congressu germanico studiosorum Helladis antiquae in  
Tokyo 4. 6. 2001. 「ギリシアの賢者達のヘーミウールトク」(ヘントー「モーセの使徒」  
一七九〇年)と「至高の神」(クルターリン『パンと葡萄酒』一八〇〇年—一八〇一年、  
集三三三) Le «Démijurge des sages grecs» (Schiller «La Légation de Moïse 1790») et  
le «Dieu suprême» (Hölderlin «Pain et Vin» 1800-1801. Vers 23)

高橋克己 TAKAHASHI, Katsumi  
〔二〇〇一年十二月二十五日刊・高知大学文学部研究報告・第五〇〇巻・人文学専修・横組〕

文献書目 (QUELLENNACHWEIS)

- HL: Homeros. Ilias. Tusculum-Bücherei. München. Heimeran 1961. 5. Aufl. 1974.
- HO: Homeros. Odyssee. Tusculum-B. München. Heimeran 1955. 4. Aufl. 1974.
- PW: Platon. Werke auf der Textgrundlage der «Œuvres complètes» (Collection Budé 1955-1974). Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981.
- Sept.: Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit A. Rahfs. Vol. I. 2. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 1935 / 1979.
- PAO: Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt L. Cohn et P. Wendland. Editio maior 1896-1930. Faksimile-Nachdruck. Berlin. Gruyter 1962-1963.
- PAD: Philo von Alexandria. Werke. Bd. 1-6. Breslau. Marcus 1909-1938. 2. Aufl. Berlin. Gruyter 1962 / Bd. 7. Berlin. Gruyter 1964.
- PAF: Philon d'Alexandrie. Œuvres. Tome I-34b. Paris. Cerf 1960-1984.
- NT: Novum Testamentum graece et latinae edidit Nestle. Editio prima 1906. Editio decima. Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt 1930.
- BG: Biblia Germanica 1545 nach Luther. Deutsche Bibelgesellschaft 1967/1983.
- NJB: Neue Jerusalem Bibel aufgrund der «Bible de Jerusalem» sous la direction de l'École biblique de Jerusalem 1973. Freiburg im Breisgau. Herder 1985.
- \* La Bible de Jérusalem. Paris. Cerf / Desclée 1979.
- PG: Patrologiae cursus completus. Paris. Migne 1844-1866. Patrologia Graeca 1857-1866. Justini philosophi opera quae exstant omnia (Tom. 6. Col. 228-800).
- PS: Ploinos. Schriften. Bd. 1-5. Hamburg. Felix Meiner 1956-1967.
- CH: Corpus Hermeticum (Hermès Trismégiste). Tome 1-4. Collection Budé. Paris.

Les Belles Lettres 1946-1954. Réimpression 1983.

DTPP: Damascius. Traité des premiers principes. 3 Tomes. Col. Budé 1986-91.  
VOO: Voltaire. Œuvres complètes. Paris. Hechette 1866-1877.

VDPH: Voltaire. Dictionnaire philosophique. Paris. Garnier-Flammariion 1964.  
Ard.: Heinse. Ardinghelli 1787. Stuttgart. Reclam-Universal-Bibliothek 1975.

HA: Goethe. Werke in 14 Bänden. Hamburger Ausgabe. Beck (dtv) 1982.  
NA: Schiller. Werke. Nationalausgabe. Weimar 1943ff. (Bd. 17. 1970. S. 377-397.  
Die Sendung Moses 1790: Thalia hrsg. v. Schiller 1786-1791. 12 Hefte. Leipzig.  
Götschen 1787-1791. Faksimile-Nachdruck. Bern. Lang 1969. 10. Heft. S. 3-37)

SSW: Schiller. Sämtliche Werke. 5 Bände. München. Hanser 1965-1976.  
StA: Hölderlin. Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Kohlhammer 1946-1985.

\* Œuvres de Hölderlin. Bibliothèque de la Pléiade. Paris. Gallimard 1967.  
NS: Novalis. Schriften. 4 Bände. Leipzig. Bibliographisches Institut 1929.

SA: Heine. Säkularausgabe 1970ff. Berlin. Akademie / Paris. CNRS.  
DS: Достоевский: Собрание сочинений. Том 1-12. Москва. Правда 1982. (Братья  
Карамзевы. Книга 5. 3. один старый грекник: Том 11. Стр. 276)

「ギリシアの賢者達のヘーミウールトク」を「至高の神」

(Der „Demiurgos der griechischen Weisen“ und der „oberste Gott“)

クルターリンの思想詩『パンと葡萄酒』(全九節・全一六〇句: StA 2.90-95) には、  
キセロマン派ノヴァーリスの『夜の讃歌』(一八〇〇年夏八月刊: NS 1.55-66) と協和  
し、十九世紀初頭ブレントナーを礎にした第二節(第一句—第一八句)にちかづく(StA  
7.2.407/433-435) 奥深い神秘を湛えた「夜」が歌われ、この根源は「至高者」(第九  
節、第一五五句)への扉が開かれます。続いて第二節(第一九句—第三六句)に入り、  
キセロマンの霊気溢れる「夜」と好対照をなす「思慮分別の昼」(第二四句)が話題  
とされ、この「昼」の側に啓蒙期十八世紀、即ち光の時代を背景とした「明澄な目」  
(第二五句)が登場します。つまり『夜の讃歌』に共鳴する詩人は敢えて自分の対極  
にたる友ヘンゲンゼ、つまり『パンと葡萄酒』を捧げた親友と向き合い、相互対話を繰  
り広げます。正に「明澄な目」こそ快活な冒険小説『アルティンタロ』(一七八七年:  
Ard. 3-376)の著者ヘンゲンゼに相応しい詩語であり、この「昼」の側に立ち友に向かい  
詩人は、「汝をよびよめよ、おどろかす oberste Gott (至高の神)」(第三三句)と語りかけ