

Der „Dämon des Sokrates“ und das „überlichthafte Dunkel“ : 「ソークラテースのダイモーン」と「光を超えた闇」 : Le «Démon de Socrate» et la «translumineuse Ténèbre»

TAKAHASHI, Katsumi (高橋克己) Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät
(1) Geschichtliche Hintergründe von Hamanns „Dämon des Sokrates“

Dans le *Messie* (7.339 sqq.) de Klopstock, l'ombre de Socrate fait disparaître l'Élysée platonicien et les dieux sacrés de façon à ce que l'on puisse prêcher l'Évangile. Le poète a la tradition que représentent Tertullien (†ca.222), Augustin (†430) et les autres chrétiens intolérants de l'Église occidentale: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis?» (*De la prescription des hérétiques* 7.9: CCSL 1.193). Tertullien continue à parler (*Apologétique* 46.18): «Aussi bien, quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien? Entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel?» (Collection Budé 1929. p.97). Ceux-ci relèguent tous les démons à l'enfer et entendent purifier l'hellénisme grâce à l'esprit platonique qui règne dans le *Messie* (1748-1773): «Socrate lui-même attendait le bon plaisir de son démon. Quoi d'étonnant, puisqu'on dit que, dès son enfance, un démon s'était attaché à lui?» (*Apologétique* 22.1: Collection Budé. p.54). Au contraire de ces puristes, les pères grecs, Justin (†ca.165), Clement (†ca.221) et Origène (†ca.253), tiennent la doctrine socratique pour une propédeutique du Verbe incarné. En 1772, Eberhard loue les pères et critique les puristes dans l'*Apologie nouvelle de Socrate*. Mais Hamann l'a devancé, quand il a réuni le «démon de Socrate» et le spiritualisme platonique dans ses *Mémoires socratiques* (1759). Donc c'est Hamann qui, en dépassant la philosophie des Lumières, a introduit l'image de Socrate de la «Grèce bienheureuse» de *Pain et Vin* (1800-1801) de Hölderlin. Le démon n'est rien d'autre que le génie. Il se mêle à la folie platonicienne des Muses. Certes, il n'atteint pas l'«âme rationnelle et intellectuelle» qu'Augustin trouve dans l'esprit platonique. Et pourtant, il influe sur la «pureté de la partie passionnée de l'âme», ce que, à l'instar de Palamas (†1359), les pères grecs appellent «sensation spirituelle»: «Voilà pourquoi les Pères postérieurs au grand Denys ont nommé cela „sensation spirituelle“ (ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΙΝΕΥΜΑΤΙΚΗ), ce qui convient mieux et exprime mieux, en quelque sorte, cette contemplation mystique et cachée.» (*Triades* 1.3.20: *Défense des saints hésychastes*. Spicilegium Sacrum Lovaniense 1959. Seconde édition 1973. p.154 / p.155 en grec). Ainsi un vif contraste est établi entre l'essence intellectuelle du rationalisme occidental et l'esprit passionné de la tradition byzantine. Cela est d'autant plus intéressant que la «sensation spirituelle» (ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΙΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) se trouve dans le «sens divin» (ΘΕΙΑ ΑΙΣΘΗΣΙΣ) d'Origène (*Contre Celse* 1.48: Sources Chrétiennes 132. Cerf 1967. p.202), du fait même qu'Origène et Augustin se situent aux deux pôles de l'exégèse biblique: «Un examen approfondi de la question fera dire: suivant le terme de l'Écriture, il existe une sorte de genre, un sens divin, que le bienheureux seul trouve à présent, au dire (op.cit. p.203/p.205) de Solomon: *Tu trouveras un sens divin* [...] Ayant trouvé le sens divin, les bienheureux prophètes regardaient divinement» (*Contre Celse* 1.48). Il se peut que Hamann, le «Mage du Nord», ait été relativement bien informé en ce qui concerne la tradition venue d'Origène. En tout cas, son esprit paradoxal correspond à la spiritualité de l'Église orthodoxe, dont parle Palamas: «Jean (Climaque †650) qui nous a construit par ses traités l'*Échelle (du Paradis)* menant au ciel: *L'hésychaste est celui qui cherche à circonscrire l'incorporel dans son corps*» (*Triades* 1.2.6: op.cit. p.86), et ne se réalise qu'à la «divine fête» de la tragédie dionysiaque de la «Grèce bienheureuse», d'après Hölderlin, «où sonne-t-il, le grand Destin».

Als Kritiker der „gesunden Vernunft“ (HB 1.377 = Hamann. Briefwechsel. Wiesbaden. Insel 1955-1979. Bd.1. S.377) vermisst Hamann einen verborgen wirkenden „Genius“ des Philosophen im Brief an Kant vom 27. Juli 1759: „Sind Sie Sokrates und will Ihr Freund Alcibiades seyn: so haben Sie zu Ihrem Unterricht die Stimme eines Genii nöthig. Und diese Rolle gebührt mir, [...]

(HB 1.373/377) [...] Ich glaube wie Socrates alles, was der andere glaubt — und geh nur darauf aus, andere in ihrem Glauben zu stöhren.“ Der Störenfried der rationalen Aufklärung veröffentlicht bald am Ende des Jahres 1759 „Sokratische Denkwürdigkeiten“, um den „Dämon des Sokrates“ in den Vordergrund zu stellen: „Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egyptianer und Griechen, dessen Stimme er glaubte, und durch dessen Wind, der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ (Abschnitt 2: HS-W 2.75 = Hamann. Sämtliche Werke. Wien. Herder 1949-1957. Bd.2. S.75). Literaturhistorisch steht Hamanns „Genius“(Dämon) als Vorzeichen der Sturm-und-Drang-Zeit im Gegensatz zur Epoche der Empfindsamkeit, die Goethe unter Berücksichtigung der ersten zehn Gesänge von Klopstocks „Messias“(1748-1756) „eine reine und unschuldige Zeit“(GHA 9.518 = Goethe. Hamburger Ausgabe. München. Beck/dtv 1982. Bd.9. S.518) im 12. Buch der „Dichtung und Wahrheit“(1811-1831) nennt. Auch im 10. Buch finden wir etwas dergleichen: „Alles traf in Klopstock zusammen, um eine solche Epoche zu begründen. Er war, von der sinnlichen wie von der sittlichen Seite betrachtet, ein reiner Jüngling. [...] Der himmlische Friede, welchen Klopstock bei Konzeption und Ausführung dieses Gedichtes empfunden, teilt sich noch jetzt einem jeden mit, der die ersten zehn Gesänge liest.“(GHA 9.398) In der Tat stellen Klopstocks unzählbare Seraphim im ätherischen Strom den Höllenkönig und andere Dämonen in den Schatten. Solch eine Reinheit ohne Dämonisches bestätigt sich auch in Winckelmanns „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“(1755):§. 88. Die edle Einfachheit und stille Größe der griechischen Statuen ist zugleich das wahre Keñzeichen der griechischen Schriften aus den besten Zeiten, der Schriften aus Sokratis Schule: und diese Eigenschaften sind es, welche die vorzügliche Größe eines Raphaels machen, zu welcher er durch die Nachahmung der Alten gelangt ist.“ (WSW 1.34 = Winckelmann. Sämtliche Werke. Donauöschingen 1825-1829. Faksimileausgabe. Osnabrück. Zeller 1965. Bd.1. S.34).

Nicht nur Kant und Winckelmann, sondern auch Hamann ist der Meinung, daß Sokrates einen Geist der Reinheit verkörpert und zu keinem Schattenreich gehört. Dagegen stellt Klopstock ein anderes Sokratesbild im 7. Gesang des „Messias“ dar. In den V.399ff. erzählt Portia, die Frau des Pilatus, der Mutter Jesu den Traum: „Sokrates, zwar du kennst ihn nicht; doch ich schaure vor Freuden, / Wenn ich ihn nenne! Das edelste Leben, das jemals gelebt ward, / Krönt' er mit einem Tode, der selbst dieß Leben erhöhte! / Sokrates, immer hab' ich den Weisen bewundert! sein Bildniß / Unaufhörlich betrachtet, ihn sah ich im Traum. Da nannt' er / Seinen unsterblichen Namen: Ich Sokrates, den du bewunderst, / Komm' aus den Gegenden über den Gräbern herüber. Verlerne / Mich zu bewundern! Die Gottheit ist nicht, wofür wir sie hielten, / Ich in der strengeren Weisheit Schatten; ihr an Altären. [...] Elysium ist nicht, / Noch die Richter am nächtlichen Strom. Das waren nur Bilder (HKA. W4.1.149/150 = Hamburger Klopstock-Ausgabe. Berlin. Gruyter 1974ff. Abt. Werke 4. Bd.1. 1974. S.149/S.150) Schwacher irrender Züge, [...]“(„Der Messias“ VII. 399-416). Hier spüren wir mehr keinen Hauch von Platons Sokrates, der über die „Inseln der Seligen“(ΜΑΚΑΡΩΝ ΝΗΣΟΙ) im „Gorgias“ Reden schwingt (PW 2. 490/491 = Platon. Werke. Griechisch nach der Collection Budé / Deutsch nach F. Schleiermacher etc. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981. Bd.2. S.490/S.491):

Offenbar flogt Klopstock der christlichen Tradition, die Eberhard in der „Neuen Apologie des Sokrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden“ (1772) bekämpft. Über diese fast vergessene Schrift informiert uns Lessing in „Leibniz, Von den ewigen Strafen“ (1774). Interessant ist die Anmerkung zu Eberhards Sokratesapologie, die aufgrund der Arbeit Harnacks „Sokrates und die alte Kirche“ (»Reden und Aufsätze« II 1904. S.27ff.) lautet: „Eberhards Sokratesapologie bedeutete die Rückkehr zu der Hochschätzung des Sokrates, die dem altem Christentum, besonders auf griechischem Boden, selbstverständlich war, während sich im lateinischen Westen von Tertullian und Minucius Felix (um 200) an die Theorie Augustins (*De civitate Dei*. 5. 12ff.) vorbereitete, daß alle Tugenden der Heiden, weil nicht aus übernatürlichem Glauben stammend (»Römerbrief« 14.23), nur glänzende Laster gewesen seien.“ (LW 21.872 = Lessing. Werke in 25 Teilen. Stuttgart 1925-1935. Faksimileausgabe. Hildesheim. Olms 1970. Teil 21. S. 872). Im „Römerbrief“ (14.23) sagt Paulus: „Was aber nicht aus dem Glauben gehet, das ist sünde.“ (Aus der Bibel 1546: LWA III.7.73 = Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe 1883ff. Abt.III. Die deutsche Bibel. Bd.7. 1931. S.73). Diesen „Glauben“ beschränken die Intoleranten auf die Orthodoxie, um die griechische Weisheit zu verdammen, wie Tertullianus über die „Präskription der Häretiker“ um 200 schreibt (»De praescriptione haereticorum« 7. 9: CCSL 1.193 = *Corpus Christianorum. Series Latina. Tomus 1 et Tomus 2. Tertulliani Opera*. Turnhout. Brepols 1954. Tomus 1. Pagina 193): „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?“ (Was denn zwischen Athen und Jerusalem? Was der Akademie und der Kirche? Was den Ketzern und den Christen?). In demselben Entweder-Oder fährt er auch in dem berühmten „Apologeticum“ (ca.198) fort (»Apologeticum« 46.18: CCSL 1.162): „Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae, [...]?“ (Also dann, was gibt es Ähnliches zwischen dem Philosophen und dem Christen, dem Schüler des Hellenismus und dem des Himmels, dem Geschäftsmann des Ruhms und dem des Heils des Lebens, [...]?)

Tertullianus konfrontiert das himmlische Christentum dem irdischen Griechentum. Also lobt er Sokrates wegen der Schmähung der mythischen Götter (»Apologeticum« 14.7: CCSL 1.113): „Taceo de philosophis, Socrate contentus, qui in contumeliam deorum quercum et hircum et canem deierabat.“ (Ich schweige von den Philosophen und mich befriedigt Sokrates, der in der Ehrenkränkung der Götter bei der Eiche und dem Ziegenbock und dem Hund feierlich schwor.) Da für ihn die Dämonen noch schlimmer als die Götter sind, hält er das Sokratische „Dämonium“ (Platon »Apologia Socratis« 31D: PW 2.40) für eine Ursache der „Entfernung vom Guten“ (»Apologeticum« 22.1: CCSL 1.128): „Socrate ipso ad daemonis arbitrium exspectante. Quidni? cum ipsi daemonium a pueritia adhaesisse dicatur, dehortatorium plane a bono.“ (Sokrates harrete selbst auf die Verfügung des Dämons. Warum nicht? — weil man sagt, daß ihn von Kindheit an das Dämonium besessen hatte, das ihm vom Guten ausdrücklich abriet.) Weiter (»Apologeticum« 22.3: CCSL 1.128) erwähnt er die „verdorbenen Engel“ (angeli corrupti) und das noch „verdorbene Geschlecht der Dämonen“ (corruptior gens daemonum), das Augustinus als „spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia, liuidos, fallacia callidos“ (»De civitate Dei« 8.22: CCSL 47.239) definiert: „Man hat vielmehr zu glauben, daß sie Geister sind, voll brennender Begier zu schaden, bar jeder Gerechtigkeit, von Hochmut aufgeblasen, blaß vor Neid und in Ränken erfahren.“ („Der Gottesstaat“ Paderborn. Schöningh

1979. Bd.1. S.539). Im „Gottesstaat“(8.21: CCSL 47.238) prägt sich ein neuer Kontrapunkt „in honorem bonorum deorum religione bonorum hominum contra libidinem malorum deorum“ aus: die guten Götter und die guten Menschen gegen die bösen Dämonen. Den guten Menschen zählt Augustinus u.a. den „guten Platon“(8.21: 47.238) zu, um das dämonische Griechentum durch die Platonische Philosophie zu reinigen. In dieser Säuberungsaktion nimmt Augustinus (8.21:239) Platons Ausweisung der Dichter im „Staat“(Politeia« 595ff.: PW 4.792ff.) buchstäblich an, ohne jene „Liebe und Scheu“ zu berücksichtigen, die Sokrates wie Platon „von Kindheit an für den Homeros hege.“(595B: 4.793). Dieser philosophische Purismus erregt selbstverständlich bei Hamann Anstoß, der in „Aesthetica in nuce“ (1762) behauptet: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; [...] O eine Muse [...] — Sie wird es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstraktionen zu läutern.“(HSW 2.197/207). Der karthagische Purist beruft sich auf „des Menschen rationale oder intellektuelle Seele“(rationalem uel intellectualem hominis animam) im „Gottesstaat“ (10.1:47.271), während der Magus des Nordens die „Empfindung“(ΠΑΘΟΣ) zum Kern der seelischen Kräfte des Menschen macht: „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung.“(„Sokratische Denkwürdigkeiten“: HSW 2.73). In Klopstocks „Messias“(3.119: HKA W4.4.322) macht sich Jesus zur Aufgabe, seiner Jünger „empfindendes Herz zur Ewigkeit zu bilden.“ Dabei senken sich ihnen „empfundne Gedanken, voll Feuer und stürmend / In die Seele.“(3.559f.:W4.4.386). Dieses Erbe der Zeit der Empfindsamkeit findet man auch in Winckelmanns „Gedanken [...]“: „§.27. Die innere Empfindung bildet den Charakter der Wahrheit.“(WSW1.15).

Hier erinnern wir uns an den „geistigen Sinn“(ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) in der byzantinischen Tradition, die zum westlichen Rationalismus kontrastiert. In den griechischen „Triades“(1.3.21) um 1338 schätzt Palamas (ca.1296-1359) diese „Reinheit des sinnlichen Teils der Seele“ hoch, um jenen philosophischen Purismus der „intellektuellen Seele“ eines Augustinus zu überwinden (Tr.153ff. = »Défense des saints hésychastes« Spicilegium Sacrum Lovaniensis 1959. Editio secunda 1973. p.153sq.). Diesen „geistigen Sinn“ führt nicht nur Palamas (»Triades« 1.3.20: p.153), sondern auch Gregor von Nyssa (ca.335-395) in der Auslegung des Hohenlieds auf die „Sprüche Salomos“(2.5) zurück: „dicitur in Proverbiis *Sensum divinum invenies*“(»In Cantica Canticorum homiliae« I: PG 44.780C = Patrologia Graeca. Paris. Migne 1857-1866. Tom.44. Col.780C). Unter den Kirchenvätern ist Origenes der erste, der die vorstehende „Erkenntnis Gottes“ als „göttlichen Sinn“(ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΘΕΙΑ) in der Apologetik (»Contra Celsum« 1.48: PG 11.749A) versteht. Interessant ist die Tatsache, daß die byzantinische Tradition des „geistigen Sinns“ aus jenem gegenüber den Dämonen „barmherzigeren Origenes“ stammt, der nach den Anathematismen von 543 behauptet: „die Bestrafung der Dämonen und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde zu irgendeiner Zeit ein Ende haben; oder es werde eine Wiederbringung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben.“(Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. S.825). „Besonders mitleidig hat sich in dieser Frage Origenes gezeigt, indem er sogar den Teufel und seine Engel nach besonders schweren und langen Strafen für ihre Vergehen schließlich doch den Peinigungen entrissen und den heiligen Engeln zugesellt werden läßt.“(»De civitate Dei« 21.17: „Der Gottesstaat“ Bd.2. S.697). Nach dieser Vorstellung der ketzerischen Wiederbringungstheorie bekennt sich Augustinus zum orthodoxen „Glauben“, „mit dem an eine immerwährende Bestrafung der Dämonen in der

Zukunft geglaubt wird“(21.23: Bd.2. S.709) Diese intolerante Verdammung der Dämonen paßt aber nicht mehr zur modernen Zeitströmung seit der Renaissance, nämlich zum Wiederbelebungsversuch des Griechentums. In der toleranten Aufklärungszeit stimmt, wie oben erwähnt, der heitere Geist des Sokrates in Winckelmanns „edler Einfalt und stiller Größe“ mit dem engelreinen Wesen des Raffael überein. Dann erscheint Hamanns „Dämon des Sokrates“, um das Dionysische mit dem Apollinischen zu paaren. Dabei legt er großes Gewicht auf die „innere Empfindung“, der jener „göttliche Sinn“ entspricht. Dieser Todfeind des Augustinus gehört zu jenem „alten Christentum auf griechischem Boden“, das die schon zitierte Anmerkung zu Eberhards Sokratesapologie mit der lateinischen Orthodoxie konfrontiert.

Zum lateinischen Trio von Tertullianus, Minucius und Augustinus kontrastiert das griechische von Justinus(†ca.165), Klemens(†ca.215) und Origenes(†ca.253). Jene angemerkte „selbstverständliche Hochschätzung des Sokrates“ bestätigt sich erstens bei Justinus in der „Apologie“: „Et qui cum ratione (ΛΟΓΟΣ) vixerunt, Christiani sunt, etiamsi athei exstimati sint; quales apud Graecos fuere Socrates et Heraclitus.“(»Apologia pro Christianis« 1.46: PG 6.367C/398C). Ihm gilt der Sokratische Logos für eine Propädeutik, die auf den Logos Christi zielt. Diese griechische „Propädeutik“(ΠΡΟΠΑΙΔΕΙΑ) wird zum Zentralproblem in Klemens „Stromata“(1.5): „philosophia Graecis [...] Nam ipsa quoque Graecos Praedagogi more docebat, sicut lex Hebraeos ad Christum. Praeparat ergo philosophia ei viam muniens, qui a Christo perficitur.“(PG 8. 717Cff.). Anstatt der Alleinherrschaft der Orthodoxie fordert Klemens die gegenseitige Abhängigkeit von Glauben und Erkenntnis (Gnosis): „Jam vero neque est cognitio (ΓΝΩΣΙΣ) sine fide, neque fides sine cognitione.“(»Stromata« 5: PG 9.9Aff.). Hierüber ist Tertullianus ganz anderer Ansicht in der „Präskription der Häretiker“(9.4: CCSL 1.195): „nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti.“(Dir bleibt nichts mehr übrig, als die Bewahrung deines Glaubens.). Was nun das Wesentliche der „Stromata“ betrifft, vergleicht der Verfasser mit dem „eßbaren Nußkern“(ΕΛΩΔΙΜΟΝ ΤΟΥ ΚΑΡΥΟΥ: esculentum in nuce): „Continebunt autem hi libri [...] admistam veritatem philosophiae decretis, vel potius coopertam et absconsam, sicut testa operitur id, quod est in nuce esculentum.“(»Stromata« 1.1: PG 8.707ff.). Diesen „eßbaren Nußkern“(in nuce esculentum), der sich in der byzantinischen Tradition als Origenes „göttlicher Sinn“ und Gregors „geistiger Sinn“ interpretieren läßt, versteht Hamann als empfindungsfähige „Aesthetica in nuce“. In bezug auf Platons Sokrates legt er natürlicherweise auf den „Wahnsinn der Musen“(»Phaidros« 245A: PW 5.66f.) mehr Gewicht, als auf die „dialektische Methode“(»Politeia« 533C: PW 4.612f.), um Platons „übersprungenen Funken in der Seele“(7. Brief 341Cf.: 5.412f.) auf den „geistigen Sinn“ zu begründen. Außerdem bezieht Origenes in der Apologetik (»Contra Celsus« 6.3: PG 11.129ff.) diesen göttlichen „Funken in der Seele“ auf die christliche Offenbarung Gottes. Über diesen Anknüpfungspunkt des Griechentums und Christentums informiert uns Fr. Stolberg in der Vorrede seiner „Auserlesenen Gespräche des Platon“(1795f.): „Nachdem Origenes folgende Worte aus dem oben erwähnten Briefe des Platon an Dion und dessen Angehörige angeführt hat: [...]» Das höchste Gut lasse sich nicht durch Worte ausdrücken, sondern nach langem Umgang entsteh' es in der Seele, gleich, als werde diese plötzlich von zückendem Feuer entzündet«, so fügt der Kirchenvater hinzu: [...]»Als wir diese Worte hörten, stimmten wir ihnen, als recht gesprochen, bei; denn sowohl dieses, als alles, was jene Männer richtiges gesagt haben, hat Gott ihnen offenbaret.«(Origenes gegen Celsus. VI.3.)(Ge-

sammelte Werke der Chr. und Fr. Stolberg. Hamburg 1824-1825. Faksimilenachdruck. Hildesheim. Olms 1974. Bd.17. S. XIV). Der letzte Satz entstammt dem „Römerbrief“(1.19): „Denn Gott hat es jnen offenbart“(Aus der Bibel 1546: LWA III.7.336). „Seine Eigenart ist dem Menschen ein Dämon“ — so sagt Herakleitos im Fragment 119 (»Die Fragmente der Vorsokratiker« 6.Aufl. Zürich. Weidmann 1951. Bd.1. S.177), den Justinos in der zitierten Apologie mit Sokrates gleichstellt. Diesen „Dämon“ behandelt Sokrates selbst am Schluß von Platons „Staat“ (617-Df.): „Nicht euch wird der Dämon (ΔΑΙΜΩΝ) erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. [...] Die Schuld ist des Wählenden. Gott (ΘΕΟΣ) ist schuldlos.“(PW 4.864f.). Nicht der transzendente „Gott“, sondern der immanente „Dämon“ greift in die Seele des Sokrates. Dieser dämonische Griff, den der westliche Rationalismus eines Augustinus ablehnt, spielt eine große Rolle in der mythischen Religion der alten Griechen. Für diese andersgläubige Hochkultur wollte Paulus kein Barbar sein. Vielmehr achtet er die Dämonien der Athener in der „Apostelgeschichte“(17.22): „Ihr Männer von Athen, ich sehe, daß ihr in allen Sachen gar sehr die Dämonen fürchtet.“(Novum Testamentum graece et latine. 1906. Editio decima. Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt 1930. Pagina 354). Diese „Furcht der Dämonen“(ΔΕΙΣΙΑΔΑΙΜΟΝΙΑ) hält er für den propädeutischen Weg zum „unbekannten Gott“ in der „Apostelgeschichte“(17.23:354). Zwischen dem herzinnigen „Dämon“ und dem verborgen wirkenden „Gott“ ist ein Unterschied wie Gottes „offenbarte Kraft (ΕΝΕΡΓΕΙΑ)“ und „jenseitiges Überwesen“(ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ ΟΥΣΙΑ) in Palamas „Triades“(3.2.7: Tr.657) um 1338. Palamas bekämpft den westlichen Rationalismus, um das traditionelle „Paradoxon“(Climacus »Scala Paradisi« 27: PG 88.1097B) zu verteidigen, „das ΑΣΩΜΑΤΟΝ (Unkörperliche) in ΣΩΜΑ (Leib) ΠΕΠΙΟΠΙΖΕΙΝ (hineinzubekommen)“(1.2.6: Tr.87). In dieser byzantinischen Tradition finden wir die Heimat des Hamannschen Gedankens, daß sich der „Dämon des Sokrates“ mit der engelreinen Idee des Christentums paart.

Im 18. Jahrhundert entwickelt sich die engelreine Idee des Christentums einerseits im idealisierten Griechentum, von dem Goethes „schöne Seele“(V.1493) oder „reine Seele“(V.1583) der „Iphigenie auf Tauris“(1787) zeugt (GHA 5.48/50): „Ewig klar und spiegelrein und eben / Fließt das zephyrleichte Leben / Im Olymp den Seligen dahin.“(Schiller „Das Reich der Schatten“ 1795. V.1-3: Weimarer Nationalausgabe. Bd.1. 1943. S.247), andererseits in der deutschen Romantik: „Dies ist dieselbe Verschiedenheit, welche ich zwischen dem göttlichen Raffael (1483-1520) und dem großen Buonarroti (1475-1564) finde: jenen möchte ich den Maler des Neuen, diesen des Alten Testaments nennen; denn auf jenem, — ich wage den kühnen Gedanken auszusprechen, — ruhet der stille göttliche Geist Christi, — auf diesem, der Geist der inspirierten Propheten, des Moses und der übrigen Dichter des Morgenlandes.“(Wackenroder / Tieck „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ 1797. Stuttgart. Reclam 1969. S. 79). Der Witz ist nämlich der, daß Hölderlins „seeliges Griechenland“ („Brod und Wein“ 1800-1801. V.55: StA 2. 91 = Stuttgarter Ausgabe 1946-1985. Bd.2. S.91) vom „Vater Aether“(V.65: StA 2.92) und „die Schwärmerische, die Nacht“(V.15: StA 2.90) miteinander harmonieren, die sich so viel mit den mysteriösen „Hymnen an die Nacht“(August 1800) des Novalis gemein macht: „Die Welt muß romantisiert werden. [...] Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“(NS 2.335 = Novalis. Schriften in 4 Bänden. Leipzig. Bibliographisches Institut 1929. Bd.2. S.335: „Fragment von 1798“). Zwischen dieser

vom „unendlichen Schein“ „qualitativ potenzierten“(NS 2.335) „Nacht“ und dem „seeligen Griechenland“, „wo tönet das große Geschik“(V.62: StA 2.92) erscheinen die Verse, die Hölderlins Sokratesbild andeuten: „Oder es blickt auch gern ein treuer Mann in die Nacht hin, [...] sie muß uns auch [...] die Vergessenheit und das Heiligtrunkene gönnen, / Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei, / Schlummerlos und vollern Pokal und kühneres Leben, / Heilig Gedächtniß auch, wachend zu bleiben bei Nacht. / Auch verbergen umsonst das Herz im Busen, umsonst nur / Halten den Muth noch wir, Meister und Knaben, denn wer / Möcht' es hindern und wer möcht' uns die Freude verbieten? / Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht, / Aufzubrechen. [...] Seeliges Griechenland!“ („Brod und Wein“ V.27-41/55: StA 2.91). Was Hamanns „fruchtbar werdende“ „reine Jungfrau“(HSW 2.75) betrifft, setzt wohl Hölderlins „Nacht“ den Marienkult der „Hymnen an die Nacht“(NS 1.63 „5. Hymne“: Nach dir, Maria, heben / Schon tausend Herzen sich.) voraus: „Sein Herz klopfte in unendlicher Sehnsucht, und die süßeste Bangigkeit durchdrang ihn“(Novalis „Die Lehrlinge zu Sais“ 1798: NS 1.26). In Hölderlins „Nacht“ spürte Brentano schon die Weihnachtszeit 1816: „denn es ist Nacht in mir, und ich harre des Engels, der die Geburt des Heilands in mir verkündige. Hier fällt mir das liebste Gedicht ein, [...] es gibt mir Frieden und spannt einen Himmel über mich aus, unter dem ich liege, wie ein Kind im Schooße der Mutter unter ihrem Herzen, mit keinem Schmerz, als dem des Lebens überhaupt.“(StA 7.2.433). Aber angesichts des „seeligen Griechenlandes“ verwandelt sich die Mutter Gottes in „Uranien“ Aphrodite, die „glänzende Jungfrau, deren Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammenhält“(Heinse „Ardinghello“ 1787. Stuttgart. Reclam 1975. S.270): „die furchtbar herrliche Urania, / mit abgelegter Feuerkrone / steht sie — als Schönheit vor uns da.“(Schiller „Die Künstler“ 1789. V.59-61: Werke. Nationalausgabe. Bd.1. S. 202). Dieser kosmischen Würde entspricht der ethische Ernst eines Sokrates oder einer Antigonä: „Mein Zevs berichtete mirs nicht; / Noch hier im Haus das Recht Todesgötter, / Die unter Menschen das Gesez begrenzet; / Auch dacht' ich nicht, es sey dein Ausgebot so sehr viel, / Daß eins, das sterben muß, die ungeschriebnen drüber, / Die festen Sazungen im Himmel brechen sollte.“ („Antigonä“ V.450-455: StA 5.223). „Mein Zevs“ der Antigonä, der ihr „die ungeschriebnen“ „festen Sazungen“ garantiert, beruht sicher auf ihrem „geistigen Sinn“. Auch „die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung“(HSW 2.73), wie „Mein Zevs“ im innersten Herzen der Heldin: „Du hörtest ernst der Unschuld leise Stimme, / Und opfertest der heil'gen Nemesis.“(Hölderlin „Dem Genius der Kühnheit“ 1793. V.63-64: StA 1.178). Im Kontext von „Brod und Wein“ tritt der „Dämon des Sokrates“(HSW 2.75) als „qualitativ potenziertes“ Zeus, nämlich „Vater Aether“(V.65) mitten in der Geburt der Tragödie auf: „Seeliges Griechenland! [...] (StA 2.91/92) [...] Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche? / Delphi schlummert und wo tönet das große Geschik? / Wo ist das schnelle? wo brichts, allgegenwärtigen Glücks voll / Donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein? / Vater Aether!“

ここで今から取り上げるハーマンは北方の博士(Magus des Nordens)と言われた程の碩学である。故に何か一言問題のある発言をすると、それは単に当時 18 世紀の文芸思潮に関するのみならず、かなり広い範囲にわたる精神史を踏まえていると考えられる。しかもそれは西方ラテン語圏に限定されず、東方ギリシア語圏にも及び、それも古典ギリシアのみならず、更に東方ギリシア教父の伝統にまで辿りうるものである。つまり要は、そうした古来の伝承を担いつつ、それと対決した形で、本来ハーマンの説く「ソークラテースのダイモーン」も考察されて然るべきかと思われる。そこで ΔΑΙΜΩΝ ダイモーン Dämon の方は後に回すとして、まずソーク

ラテースである。この哲学者の精神史における地位は、今日ならば孔子や釈迦と比べられる程の高い次元にあり、言わば神や仏に近い賢人の代表がソークラテースで、敢えて『マタイ福音書』5・3以下で至福 MAKAP と語られるに値する人として、このギリシアの賢人を思い浮かべても不似合ではない。しかしながら西方ラテン中世の世界観はこれと異なり、例えば 14 世紀ダンテは『神曲』において、ソークラテース達ギリシアの賢人を地獄 Inferno に住まわしている。即ち異教徒、つまり非キリスト教徒に至福 Beatitas は叶えられないと言うもので、ヘルダーリンの思想詩『パンと葡萄酒』（1800 年—1801 年）の至福なるギリシアを、更に当ギリシアに住むソークラテースを否定する考え方である。その『地獄』第 4 歌の第 134 句に「ソークラテースとプラトーン」、また第 138 句にはヘルダーリンに慣じみ深い「エムペドクレースやヘーラクレイトス」がいる。これは勿論、西欧中世の古い考え方で、言わば天動説の時代の産物である。しかしながら天動説と共に、古い考え方は十分 18 世紀まで生きのびていた。実際コペルニクス名著『天体の回転について』（1543 年刊）がローマ教皇庁の禁書目録から外されたのは 1757 年で、その一世紀程前ミルトンのような進歩派でも、例えば 1667 年の『失樂園』の第 4 書の第 592 句から第 597 句にかけて、果たしてコペルニクス以降の地動説を取るか、それ以前の天動説を取るかで迷っている。この場合ソークラテースは、どう扱われるのか？

話題の書『失樂園』は既にドイツで 1682 年のベルグ訳を初めとし、18 世紀に入るとボードマー訳（初刊 1732 年、再版 1742 年、そして最後 1780 年の第 6 版）などにより良く知られていた。そして、この中でもギリシアの賢人達は、ダンテの『地獄』におけるのと余り違った境遇にいないと考えられる。その例を資料①で見ると、新教徒ミルトンは『失樂園』3・471 以下で「プラトーンの説く至福の地エーリュシオン（『ゴルギアース』523B の MAKAPQN NHΣOI: 至福の島々）」に憧れた賢者達を、旧教の隠者や聖人と共に狂人の仲間に教え入れ、「愚かな者たちの樂園」と呼ばれる辺獄 Limbo の住民としている。このリムボ Limbo はダンテの『地獄』第 4 歌に由来する言葉で、ダンテの場合はリムボが地球の中の暗い地獄 Inferno にあり、ミルトンの場合はそれが宇宙の中に「暗い球状のもの」として浮かんでいる。共に暗いと言うことで Beatitas 至福 Seligkeit とは無縁と理解され得る。ここでも至福なるソークラテースは無理で、18 世紀に至ってもキリスト教文化圏の通念は、エムペドクレース達に対し、ダンテやミルトンと似たようなものだったようである。一例を挙げると、それは資料②にあるクロプシュトックの『救世主』第 7 歌（初刊 1756 年）第 399 句以下におけるソークラテース像である。一応ソークラテースは、古代ローマ人達には敬まわれていた。しかし『救世主』第 7 歌の場合は結局イエスの十字架上での死刑に同意するピラト達が属する古代の異教世界は滅びゆくものとされている。そして実は古典古代が滅び、キリスト教世界がそれに取って代わることを告げるのが、他ならぬクロプシュトックのソークラテースに他ならない。その姿は幻として、ピラトの妻ポルティアの夢枕に立ち、その第 399 句以下が示す通り、エーリュシオンが存在しないように、ダイモーンにせよ神々にせよ、その神性は存在せず、新たなキリストの光の下ではソークラテースの側が影 Schatten に過ぎないと、事もあろうにソークラテース自身が語っている。当然これはキリスト教中心のダンテやミルトンにも見られた古い考えである。

そこで反論が出る。それが資料③、エーバーハルトの著『ソークラテースの新たな弁明、或いは異教徒達の至福に関する考察』（1772 年）で、幸いにも私達はレッシングがこれについて書き残してくれた論文を通して、これに関する情報を手に入れる事が出来る。それは 1773 年の『ライプニッツ、永遠の諸罰について』で、この論文の話題は地獄における劫罰（永遠の刑罰）である。勿論レッシングのみならず、当時の読者も、ソークラテース達が悪人と同じ責め苦を味わっているとはまでは考えなかった。従って興味深いのは、レッシングが論じた劫罰ではなく、この論述に関し後に学者がつけた註の方で、その註が資料③にある。和訳はこうなる。「エーバーハルトのソークラテース弁明の意味する所は、古代キリスト教にとり、就く東方ギリシア方面で、自明であったソークラテース Hochschätzung（尊重）への回帰である。他方テルトゥリアーヌスやミヌキウス・フェリクス（200 年頃）よりこのかた西方ラテン教会筋では、自然を超えた信仰に由来せぬ故（『ローマ人への書簡』14・23 でパウロが言うキリストへの「信仰に由来せぬものがすべて罪である」との観点から）、異教徒達の美德は何であれ皆、glänzende Laster（輝かしき悪徳）に過ぎなかった、と説くアウグスティヌス（『神

の国』5・12以下)の理論が培われた」と説明されている。当然こうした西方ラテン教父の意向がダンテの『神曲』などに反映して、ソークラテースに至福が拒絶されていると見受けられ、ここにヘルダーリンの「至福なるギリシア」を否定する淵源が見出される。さて、この註に、「就く auf griechischem Boden (東方ギリシア方面で)の「古代キリスト教」がソークラテースを高く評価していたとある。ここで西方ラテン教会の三人組、テルトゥリアヌス、ミヌキウス・フェーリクス、アウグスティヌスに対する、言わば東方ギリシア教会の三人組にまず触れておこう。それは資料③に掲げる三人、ユースティノス、クレメース (ラテン語では Clemens)、そしてオーリゲネースである。筆頭のユースティノスはその『弁明』1・46で、「ロゴスと共に生きた人々なら、たとえ無心論者とみなされようとも、キリスト者です。ギリシア人におけるそのような人々がソークラテースやヘラクレイトスでした。」と表明して憚らない。また次のクレメースは『雑録』1・5で、教育上モーセの律法がヘブライ人達を教えたように、ギリシア人達を教えたのはその哲学に他ならないと述べ、「故に哲学が道を拓き、予備教育をギリシア人に授け、彼をキリストが完璧なる最高の叡智へと導く」と説いている。いずれも当時の知識人に共通の教養であったギリシア古典を、敢えて積極的にキリスト論に取り込もうと努力しており、後世この姿勢がハーマンやヘルダーリンに継承される。ギリシア教父三人組の最後のオーリゲネースの場合は『ケルソス駁論』が注目に値する。まず冒頭からして既に『ソークラテースの弁明』が重ね合わされ、イエスも同じく身の保全を計る弁明をしなかった点が重視され、『ケルソス駁論』2・41では、「十字架」という災難を免れなかったイエスを正当化するのに、ソークラテースも刑死が避けられなかった点が指摘されている。また駁論の最後 8・8には「ソークラテースにより見事に語られたこと」として、プラトーンの『ソークラテースの弁明』30C以下の発言が引用されている。こうした論述の中で後の18世紀ドイツ文学に特に重要と思われる所が資料③の最後にある。それは即ち、プラトーンの「語られること (レートン: PHTON) の決して無い、TO ΠΡΩΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ (ト・プロトン・アガトン: 至高善) (『第七書簡』341B) に言及した原典ギリシア語の『ケルソス駁論』6・3である。この資料③の『ケルソス駁論』6・3は、次の資料④、即ちソークラテース礼讃者シュトルベルクの『精選プラトーン対話篇』(1795年-1796年)序文(第17巻・XIV頁)にも引用されている。そこには古代ギリシア語原典と共にドイツ語訳が記されており、まず話題とされるのは、プラトーンの『第七書簡』341B以下で、「至高善 (Das höchste Gut) は言葉によって表わされ得ませんけれども、しかし久しく取り組むとそれは魂の中に生じます。それはあたかも魂が突然またたく火花により点火されるようなものです。」とドイツ語の訳文にあり、これに引き続いてオーリゲネースの見解がこう述べられている。「これらの言葉を耳にした私達は当然ながらプラトーン達に賛同した。その理由は、このこと同様の面々が正しく言いあてたことは全て、神が彼らに啓示した (Gott ihnen offenbaret) からです。」とあり、最後の文章はパウロの『ローマ人への書簡』1・19「神が即ちこの者達に…啓示したのです」が踏まえている。プラトーンが『パイドロス』などで描いた若者とソークラテースとの間に交わされた魂と魂との対話に対し、オーリゲネースは最大級の讃辞を惜しまない。そこには敢えて神の啓示があったとまで彼は語っている。もはやソークラテース達に至福を拒む理由は何一つ見出せない。ところが『神の国』21・17でアウグスティヌスが異議を唱え、『神の国』の言葉によると、「他より憐れみ深いオーリゲネース」(misericordior Origenes)は、こうした非キリスト教徒尊重ゆえに、非寛容な正統派により弾劾されてゆくのである。他方シュトルベルクのようなギリシアの友にとっては、1793年7月に書簡でヘルダーリンが語る正に、「神々しいソークラテース」(der göttliche Sokrates)が、『聖書』の義人モーセ達に劣らぬ地位を占めて来る (StA 6.86)。

こうした新時代の動向を、ハーマンは『ソークラテース追憶録』で既に1759年に打ち出し、資料⑤の通り、無知の知により「空無を孕んだソークラテースのような人の知性」(der leere Verstand eines Sokrates)こそが、神の子を宿した聖母マリアのような「純粋な乙女の懐さながらに実り豊かと成り得る」(so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann)と述べる。これは但し空無を孕んだ知性 (der leere Verstand) と言うハーマン独自の逆説の妙を除くと、この時代18世紀中葉の一般的な特色を良く示している。つまり当時はクロプシュトックの『救世主』前半10歌が1748年から1756年にかけて公刊され、これに関しゲ

一テが『詩と真実』3・12で語った「純粹かつ無垢な時代」(reine und unschuldige Zeit)の感受性(Empfindsamkeit)が時代を代表する。但し既に見た通り、『救世主』では、ソクラテースと神々しい天使達とが別物で、あくまで異教徒ソクラテースが話題であった。ところが同時代のヴィンケルマンの名著『ギリシア芸術模倣論』(1755年)の場合は事情が異なり、その第88節において「ソクラテース学派の著作」と「ラファエロのような偉大さ」が、例の「高貴な純朴と静かな偉大さ」(edle Einfalt und stille Größe)を示す典雅沈静の美に呼応している。ここで天使に似たラファエロと並びソクラテースが純粹かつ無垢な精神において擱まれたのと同様に、一応ハーマンの乙女マリアにも紛うソクラテース像も清らで美しき魂に協和する。しかしながら前述の空無を孕んだ知性という逆説の妙、それに更にソクラテースのダイモンが加わり、今までの和声を不協和音が打ち砕く。この守護霊Genius、或いは神を、ハーマンはソクラテースのダイモンDämon des Sokratesと呼んでおり、これがプラトーンによる『ソクラテースの弁明』31Dや、クセノポーンによる『ソクラテースの弁明』12以下で話題の普通、良心と解される神の声ΦΩΝΗポーンーに關係し、この神がダイモニオンΔAIMONIONとも呼ばれている。このダイモニオン(Dämonion: démonion)は、クセノポーンの『ソクラテース追想録』冒頭でも再三話題とされ、著者クセノポーンは神々ΘEOIに他ならないと弁明している。さて『弁明』を斥けた側の主張では、古来の国家の神々に代えてソクラテースが「他の新たなダイモニオン達」を導入したことが罪とされている。つまり既成の宗教意識に対し言わば恐れと戦きをもたらすものが、話題のソクラテースのダイモンΔAIMΩΝとかダイモニオンΔAIMONIONと考えられる。

さて話題のダイモンであるが、新興宗教キリスト教を古都アテーナイで説いたパウロの場合こうなっている。『使徒行伝』17・18には「異国のダイモニオン達」とあり、これは神々の国ギリシアにとり新しい「イエスとその復活」を意味していた。ここで興味深いことに使徒パウロは古来の由緒ある神々をないがしろにせず、むしろ神々こそダイモン達に他ならない点を重視し、「アテーナイの人々よ、万事につけ皆さんは、とてもダイモンを畏み怖れ敬っておられるように見受けられます」と切り出した。この『使徒行伝』17・22で鍵となる言葉「デイスイ・ダイモン」(ΔΕΙΣΙ-ΔΑΙΜΩΝ)は後に西方ラテン語圏において迷信Superstitioを示す言葉に訳されて流布することになる。それは古代ギリシアの神々をもはや生き生きと感受しない異国の人々、つまりアウグスティヌスやルター達において起こった。この点パウロは敢えてダイモニオンとかダイモンこそ、真実の「知られざる神」への道に他ならないと、『使徒行法』17・23で主張し、古典古代の神々やダイモン達を切り捨てなかったのである。(ΔΕΙΣΙΑΔΑΙΜΟΝΕΣΤΕΡΟΥΣ ΥΜΑΣ ΘΕΩΡΩ). 他方ラテン語圏では、既に触れた肅清の時代5世紀の『神の国』を待つまでもなく、すでに200年頃に活躍していた初期の教父テルトゥリアヌスにおいて、明確なダイモニオン駁論が確かめられる。この名前テルトゥリアヌスは資料③の註にも現れていた。次の資料⑥に彼の代表作『護教論』(Apologeticvm)があり、まず初めは一般論として、しばしば引用される『護教論』46・18の発言である。ここでは「哲学者とキリスト者」(philosophus et Christianus)との対比が、「ギリシアの学徒と天上の学徒」(Graeciae discipulus et caeli)とか、「名声を求める者と生命の救済を求める者」(famae negotiator et salutis uitae)などと言い換えられ、先の資料③で確認の輝やかしき悪徳glänzende Lasterの場ギリシアが示され、その哲学者の代表がソクラテースである。但し、次の『護教論』14・7では他の哲学者達はともかく、「ソクラテースには満足」(Socrate contentus)との旨が述べられている。しかし理由は護教家テルトゥリアヌスらしく、古代ギリシアの「神々に蔑にした」(in contumeliam deorum)からとある。そこで告発した人々が神々の敵と看做した「ソクラテースのダイモン」はどうかと言うと、これも『護教論』22・1で、けしからぬ悪霊とされている。即ち「彼に少年時代以来とりついたと言われるダイモニオンは、明らかに善に背くもの」(ipsi daemonium a pueritia adhaesisse dicatur, dehortatorium plane a bono)とあり、結局ラテン教父は、ダイモンにせよ神々にせよ、古典古代の宗教は皆キリスト教の敵に過ぎないとして排斥し、先程の「デイスイ・ダイモン」(ダイモン達への畏怖・畏敬)に現れたパウロの意向を無視したと考えられる。この排斥の方向に拍車をかけたのが、次の資料⑦、アウグスティヌスの護教論『神の国』(423年-426年)8・14以下である。さて『神の国』(De civitate Dei)の著者と、テル

トゥリアヌスとは、ギリシアに対し根本が異なっている。それは3世紀の新プラトーン派プロティノスに不案内な前者と、プラトーン学派こそキリスト教に役立つと見た後者の違いで、実際アウグスティヌスの『神の国』8・4以下や、『告白』(Confessiones) 7・9 (Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam uersos) 以下に、このことは良く記されている。即ちアウグスティヌスは、もはやテルトゥリアヌスの様を外からでなく、むしろギリシアそのものを内側から崩しかかる。それはプラトーン哲学の理知を刃としてギリシア神話世界を批判するもので、ここから西方ラテン語圏の基本となる理知本位の考え方が誕生し、言わば非合理的な背理逆説 ΠΑΡΑΔΟΞΑ パラドクサを含むソークラテースのダイモンを、不純なものとして切り捨ててゆく。他方ハーマンは、これこそ純粋なものとして尊重し、西欧の合理主義に反旗を翻す。対立の源はプラトーンの『国家』595A 以下における有名な詩人追放論にあり、これを西方ラテン教父は文字通り受け取り、詩歌芸術に対する哲学の優位に賛同する。そして資料⑦の引用箇所(『神の国』8・14)通り、神々 dii ではなくダイモン達 daemones を追放する点に主眼を置く。引き続き『神の国』8・22でも、またテルトゥリアヌスの『護教論』22・3 (corruptior gens daemonum) でも、ダイモンやダイモニオンは墮天使つまり悪魔を指す。従って、正統派による肅清の対象が正にこれで、詰まる所『神の国』8・21が示す対比に至る。即ち善き神々 dii boni、善きプラトーン bonus Platon、そして善き人々 boni homines の反対側に、悪しきダイモン達 daemones mali、あるいは悪意あるダイモン達 maligni daemones が捉えられる。

これに対して『国家』の著者プラトーンの詩歌芸術やダイモン達に対する関係は微妙である。一応プラトーンは哲学と詩歌の対立関係を避けられないと考える。しかしながら対立をアウグスティヌスの様に尖鋭化するのではなく、これを実りある競い合いへと転じてゆくのが詩人哲学者プラトーンの本領である。例えば、その文芸にも紛う筆運びで書き上げられた『饗宴』202D には、この作品の主題エロースがディオティマーにより偉大なるダイモンと定義される場面も出て来るし、若者とソークラテースが魂と魂との燃える対話を繰り広げる『パイドロス』247D には「良きパトスで」(ΕΥΠΑΘΕΙ) と言う表現があり、必ずしも理知本位では無い。勿論ソークラテースより新プラトーン派に至る理知の弁証法が、アウグスティヌス以降ラテン語圏の主流となり、東方ギリシア圏には無い5世紀の『三位一体論』とか13世紀の『神学大全』が誕生した。そしてギリシアと言えば哲学が筆頭に挙げられ、明るく澄んだ思考の働きに協和して、先に触れたヴィンケルマンの説くラファエロのような偉大さが尊ばれる。するとソークラテースのダイモンのように既成意識に怖れと戦いを抱かせる割り切れない存在は、たとえ悪魔として断罪されなくとも、とかく次元の低い所へと追放されてしまう。確かに、ダイモンを除けば、後は唯一なる神に隷属する天使たちへと神々を読み変えてしまえば、全て秩序と摂理に適い万事目出たして、かくしてダイモンなき牧歌世界ギリシアが、シラーの『ギリシアの神々』さながらに浮かび上がり、後にこれはニーチェにより、根源の神ディオニューソス無き平板なアポロン風ギリシアと批判される。同様ハーマンも、ダイモンなき理知本位の神界を合理化の産物とみなし、テルトゥリアヌス以来の西方ラテン語圏の伝統に反対しているように見受けられる。そしてハーマンは純粋無垢の源であるソークラテースの無知の知を、既に資料⑤で理知本位でない方向に解釈した後、更に資料⑧において、「ソークラテースの無知は Empfindung (実感) であった。」と表現する。この脈絡は、言わば単なる命題のように超然とした神や神々は骸骨 Gerippe に過ぎず、他方これらと好対照なして、恐れ戦かせるダイモン達は生きた動物のように在り在りとしていと読み取れ得る。他方これと異なり、西方ラテン語圏の理知本位の伝統では、最も純粋な神のようなものが実感されるなどとは言わない。むしろ神は知性により直観されると考えるからである。ところが、ハーマンの学識の及んだ東方ギリシア語圏の伝統は、これとは違い、むしろ神聖なる霊 (ΠΝΕΥΜΑ) の感覚 (ΑΙΣΘΗΣΙΣ) によって直接接触れる神は、正に知性 ΝΟΥΣ を越えている、と言う。そして14世紀に、この伝統を強く意識した東方ギリシア教父パラマラスは、自ら考える東方ギリシア正教会の正統な宗教観を、彼の『三部作』3・2・7でこう説明する。即ち教父は「存在の彼方にある神のウーシアー-ΟΥΣΙΑ 本質」と、「啓示された(神の) エネルゲイア ΕΝΕΡΓΕΙΑ 力」とを区別し、神の本質 ΟΥΣΙΑ ウーシアーは彼方に隠れたままであるけれども、神の力 ΕΝΕΡΓΕΙΑ エネルゲイアなら、知性を越えた霊

(ΠΙΝΕΥΜΑ) の感覚 (ΑΙΣΘΗΣΙΣ)、つまり靈感により触れることが出来る」と説いている。既に触れたハーマンの説くソクラテースの無知の実感 *Empfindung*、およびその空無を孕んだ知性 *der leere Verstand* は、こうした靈感への入り口と看做し得よう。そしてソクラテースのダイモーンを、パラマースの説く神の力（啓示されたエネルギー）と考えてみる事が出来る。もし西方ラテン語圏なら、そもそも実感などできない純粹この上なき神の存在 *esse* や本質 *essentia* は、むしろ知性による概念化によってのみ析出され得ると主張する。これに対しハーマンは敢然と挑戦し、ソクラテースのダイモーンを掲げる。但し、これは西方ラテン教会筋への批判であるが、これは同時に一層と根源にある東方ギリシア教会の伝統への回帰と考えられる。問題を古代に遡って考え直してみると、例えばプラトーンはソクラテースのダイモニオンを概念化して析出せず、むしろ不可解な神祕のままに留めた。しかしその神の声はあくまでダイモニオンとされており、その声が止み、哲学者が死以外に赴く所を失った有様は、あたかも十字架上でイエスが、「わが神よ、わが神よ、なぜ汝は私を離れて在るのか？」（エーリー・エーリー・ラーマー・アザブターニー？）と問う状況に重ね合わされ得る。そして正にここに神の力エネルギーが霊ダイモーンの力として認められるのである。

資料①ボードマー訳ミルトン『失楽園』再版 1742 年刊、写真復刻版 Stuttgart 刊 1965 年、128 頁以下、第 3 書、第 469 句以下。「エムペドクレース *Empedocles* … プラトーンのエリュシオン *des Plato Elysium* … (128//130) リムボ *Limbo* … 愚者達の楽園 *das Paradies der Narren* … 暗い球状のもの *finstere Kugel* …」

資料②クロプシュトック『救世主』第 7 歌 (1756 年刊) 第 39 句以下 (Hamburg 版作品・書簡集 HKA、1974 年来刊行中、作品篇 4、第 1 巻、149 頁以下。「私はソクラテースだ、汝は私を驚嘆している。… 私を驚嘆することなど止めなさい！ 私たち (古典古代人) が神と見なしていたものは、神ではないし、一層と厳正な真理の下では私の側が影だ。… (プラトーン『ゴルギアース』523B の *ΜΑΚΑΡΩΝ ΝΗΣΟΙ*) 至福の島々 *ΗΛΥΣΙΟΝ* エリュシオンは存在せぬし、夜闇の (国を流れる) 河の畔にいる (と私たちが信じていた) 裁き手たちも存在しない。それらは脆弱な迷える特徴を備えた *Bilder* (幻影) に過ぎなかったのだ。」(第 416 句まで)

資料③エーバーハルト『ソクラテースの新たな弁明』1772 年。25 部レッシング作品集、Leipzig 刊 1925 年-1935 年、第 21 部所収『ライプニッツ、永遠の諸罰について』1773 年、872 頁。「エーバーハルトのソクラテース弁明の意味する所は、古代キリスト教にとり、就く東方ギリシア方面で、自明 (*selbstverständlich*) であったソクラテース尊重への *Rückkehr* (回帰) である。他方テルトゥリアヌスやミヌキウス・フェリクスよりこのかた西方ラテン教会筋では、自然を超えた信仰に由来せぬ故、異教徒達の美德は何であれ皆、輝かしき悪徳に過ぎなかった、と説くアウグスティヌス (『神の国』5・12 以下) の理論が培われた …」

※ユースティヌス『弁明』1・46 (Migne 刊 *Patrologia Graeca* ギリシア教父著作集 = PG と略、Paris 刊 1857 年-1866 年、第 6 巻、397 段以下)「ロゴス (ΛΟΓΟΣ) と共に生きた人々なら、キリスト者です。…」 (PG 6. 398C: *Et qui cum ratione vixerunt, Christiani sunt*) : [Migne 刊 *Patrologia Latina* = PL 1844-1864] ※クレメース『雑録』1・5 (PG 第 8 巻、717 段以下)。「言わば (パウロの『ガラテア書簡』3・24 で述べられた通り、モーセの) 律法がヘブライ人達を教え、キリストへと導いたように、即ち哲学もギリシア人を教え導く。故に哲学が道を拓き、予備教育をギリシア人に授ける。そしてギリシア人はキリストにより完璧 (なる最高の叡智) へと導かれるのである。(ΥΠΟ ΧΡΙΣΤΟΥ: PG 8. 720A/719A: *qui a Christo perficitur*)

※オーリゲネース『ケルソス駁論』2・41 (PG 第 11 巻、861 段以下)「イエスをケルソスは告発している。… もし彼が貧困とか十字架、そして理不尽な人々による陰謀を諸悪と見なすなら、明らかにソクラテースにも諸悪がふりかかったと言われ得る。」/ 8・8 (PG 第 11 巻、1529 段以下)「ソクラテースにより見事に語られたこと、それは (プラトーンによる『ソクラテースの弁明』30C-D にあり、) 私をアニュートスとメレートスは殺し得ても、害し (正道から外し) てしまうことは出来ない。」/ 6・38 (PG 第 11 巻、1291 段以下)「プラトーンに … 或る書簡 (第七書簡、341B-D) で … 言わしめよ、決して言葉で語り得ないのが至高善で、それは久しき *ΣΥΝΟΥΣΙΑ* (親族) から生じ、突然あたかも迸る火焰によるかのように、光明 *ΦΩΣ* が魂 *ΨΥΧΗ* の中で燃え上がる *ΕΦΑΝΕΡΩΣΕ*。… 神が即ちこの者たちに … 啓示したのです (Paulo an die Römer. 1・19)。

資料④シュトルベルク『精選プラトーン対話篇』1795年-1796年、序文(20巻シュトルベルク兄弟全集、Hamburg刊1824年-1825年)第17巻、14頁)「魂 Seeleが突然 plötzlic...」:»Das höchste Gut [...] entstehes in der Seele, gleich, als werde diese plötzlic von zückendem Feuer entzündet«, so fügt der Kirchenvater hinzu: [...]»Als wir diese Worte hörten, stimmten wir ihnen, als recht gesprochen, bei; denn sowohl dieses, als alles, was jene Männer richtiges gesagt haben, hat Gott ihnen offenbaret.«(Paulo an die Römer. 1・19)

資料⑤ハーマン『ソークラテース追憶録』1759年、Der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar... (Hamanns Sämtliche Werke. Wien. Herder 1949-1957 = HSW 2.75)。

資料⑥テルトゥリアヌス『護教論』198年頃 (Corpus Christianorum. Series Latina キリスト教父著作集ラテン篇、Turnhout刊1954年来刊行、第1巻、85頁以下) 46・18「どんな類似点か、哲学者とキリスト者、ギリシアの学徒と天上の弟子に...」162頁/14・7「ソークラテースは神々を蔑にし(in contumeliam deorum) 113頁/22・1「彼に少年時代以来ダイモニオンが」(ipsi daemonium a pueritia adhaesisse [...]) 128頁。

資料⑦アウグスティヌス『神の国』413年-426年 (Corpus Christianorum. Series Latina = CCSL 第47巻-第48巻) 8・14、CCSL 第47巻、231頁、Platonem poetica detestando [...] daemones / 8・21、CCSL 第47巻、238頁、[...] in honorem bonorum religione bonorum hominum contra libidinem malorum daemonum.

資料⑧ハーマン『ソークラテース追憶録』49頁。die Unwissenheit des Sokrates war *Empfindung*. (6巻本 HSW = Hamann ハーマン: Sämtliche Werke 全集 1949年-1957年 Herder 社 Wien 刊、HSW 2.73)。

研究紹介(学術論文 77a: Veröffentlichung-Nr.77a von Katsumi Takahashi) 77a: 十八世紀ドイツ文学の専門領域に限定すれば、ソークラテースのダイモニオンは、ヴィンケルマンが『模倣論』で称えた静観風ギリシア像に対抗する筋として浮上する。それだけに留まらず、この筋が西方ラテン語圏の『護教論』などに顕著なダイモニオン殲滅を批判するのみならず、更に理知を超えた霊の感覚を重んずる東方ギリシア教父の伝統に結びつく点を、当論は指摘しながら、後にヘルダーリンの至福なソークラテース像へと展開することに着目した。

(2) Mosis „überlichthafte Dunkel“ („Exodus“ 20. 21)

Le «Père Éther» (vers 65) de «Pain et Vin» s'interprète le plus souvent par la «conception panthéiste du monde»; la «quintessence panthéiste de la puissance tout compréhensive et entièrement unissante de la nature» (Schmidt). Mieth le rattache au «Père Éther vivifiant de tout ce qui est» (Heinse «Ardinghello et les îles de bonheur» 1787). Il est important de noter que Hölderlin a dédié «Pain et Vin» à Heinse pour s'entretenir avec cet homme plein de vitalité: «Toute mon essence est jouissance et activité; la tête sereine, toujours pleine d'idées claires, d'images charmantes et de belles vues fascinantes, et mon cœur battant ressemble à celui d'une jeune bacchante dans la première ivresse d'amour en toute liberté.» («Ardinghello»). Cet esprit gaillard, c'est tout le contraire de l'âme romantique de Hölderlin dont le caractère tout en nuances s'accorde avec la «Nuit sublime» (vers 19) de «Pain et Vin»: «Ô miracle, ô faveur de la Nuit sublime! Nul ne sait / La source, la grandeur des dons qu'un être reçoit d'elle. / 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 (22/23) 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. (24/25) Mais parfois le limpide regard lui-même goûte l'ombre» («Pain et Vin» vers 19-25: Œuvres. Gallimard 1967. p.808). L'essentiel est de distinguer l'Éther jovial de Heinse d'avec celui nuancé de ténèbres de la Nuit dans le vers 65: «Où brillent-ils, où donc, les oracles frappant au loin comme l'éclair? (61/62) Delphes dort, et la voix du grand Destin, où sonne-t-elle? / Où le dieu prompt? Lourd d'un universel bonheur, où, de quels cieux en fête / Jailli, frappe-t-il les regards de sa splendeur tonnante? (64/65) Éther, ô Père!» («Pain et Vin» vers 61-65: Œuvres. p.180). La transfiguration de l'Éther correspond à celle du «Dieu suprême», Zeus. La figure du vers 23 nous évoque le «Zeus qui est plus proprement lui-même»: «Pour nous; vu que nous vivons sous le règne du Zeus qui est plus proprement lui-même, ce Zeus qui

non seulement *érige une limite* entre cette 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» (Hölderlin «Remarques sur Antigone»: Œuvres. p.963). C'est le «grand Destin» (vers 62) qui prend son «élan toujours en chemin vers l'autre monde»: «Le souverain Jupiter est malgré tout l'ultime pensée quand expire un mortel, qu'il meure selon le destin antique ou le nôtre, à condition que le poète ait décrit cette mort comme il le devait» (Lettre 236 de Hölderlin: Œuvres. p.1004). Quant au «souverain Jupiter», nous gardons la mémoire des vers 450-455 d'«Antigone» de Sophocle: «Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée! Ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux!» (Collection Budé. Tome 1. 1955. p.89). Le démon familier d'Antigone, Zeus de Thèbes n'est que sa voix intérieure de conscience sur la base de laquelle les «loix» du vers 455 d'«Antigone» s'approchent du décalogue: «Mais que signifient d'autre part l'entrée de Moïse dans la ténèbre («Exode» 20.21) et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu? [...] (PG 44.376C: Sources Chrétiennes. Cerf 1987. p.211/p.213: PG 44.377A) [...] C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse (ΛΑΜΠΗΡΟΣ ΓΝΟΦΟΣ), dit que „personne n'a jamais vu Dieu“(Ev.Joh. 1.18), [...]»(Grégoire de Nysse «De vita Moysis» circa 390).

Une telle «ténèbre» (ΓΝΟΦΟΣ) de Moïse sur laquelle l'«Éther» (vers 65) de «Pain et Vin» se fonde s'appelle «translumineuse Ténèbre» (ΥΠΕΡΦΩΤΟΣ ΓΝΟΦΟΣ) ou «splendeur de la Ténèbre divine» (ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΣΚΟΤΟΥΣ ΑΚΤΙΣ) au début de la «Théologie mystique» de Denys l'Aréopagite (circa 500), le théologien négatif de l'Église orthodoxe grecque (PG 3.997B/1000f.): «Trinité suressentielle qui es au-delà du divin, au-delà du Bien, Toi qui gardes les chrétiens dans la connaissance des choses divines, conduis-nous, par-delà l'inconnaissance, vers les très hautes et très lumineuses cimes des Écritures mystérieuses. Là se trouvent voilés les simples, insolubles et immuables mystères de la théologie, dans la translumineuse Ténèbre (ΥΠΕΡΦΩΤΟΣ ΓΝΟΦΟΣ) du Silence, / où l'on est initié aux secrets de cette radieuse et resplendissante Ténèbre, en sa totale obscurité, absolument intangible et invisible, Ténèbre qui comble d'indicibles splendeurs les intelligences qui savent clore leurs yeux. Telle est donc ma prière. Quant à toi, mon cher Timothée, exerce-toi sans relâche aux contemplations mystiques, abandonne toutes sensations et jusqu'aux spéculations de l'intelligence, laisse tout le sensible, tout l'intelligible, (Pseudo-Denys: «La théologie mystique» et «Lettres». Français par M. Casingena. Paris. Migne 1991. p.21/p.22) tout l'être et le non-être; ainsi, autant que tu en es capable, tu seras surélevé par la voie de l'inconnaissance jusqu'à ne plus faire qu'un avec Celui qui est au-delà de toute essence et de toute connaissance. En effet, c'est par la sortie de toi-même et de tout, — extase totale et irrésistible — que tu seras emporté vers la Suressentielle splendeur de la Ténèbre divine étant affranchi et dépouillé de tout. [...] (p.22/p.24: 1.1/3) [...] Ce n'est donc pas sans motif que le divin Moïse reçoit l'ordre de se purifier d'abord lui-même puis de s'écarter de ceux qui ne sont pas purs, qu'il entend après sa totale purification les trompettes aux sons multiples, voit de nombreux feux irradier de leur pur rayonnement et qu'ensuite, séparé de la foule et avec des prêtres choisis, il atteint au sommet des divines ascensions. [...] (p.24/p.25) [...] C'est alors que Moïse s'affranchit même de ce qu'il voit et de ceux qui le voient, il pénètre dans la Ténèbre (ΕΙΣ ΤΟΝ ΓΝΟΦΟΝ) vraiment mystique de l'inconnaissance, il ferme les yeux à toute saisie par l'intelligence et, dans une totale démission de tout ce qui se peut toucher ou voir, il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout (ΠΑΝΤΩΝ ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ), il n'est plus à lui-même ni à personne d'autre, mais il est uni par le meilleur de lui-même à Celui qu'on ne peut absolument pas connaître, dans l'inactivité de toute connaissance (ΓΝΩΣΙΣ) et par cette inconnaissance mêm-

me il connaît au-delà de l'intelligence (YIIEP NOYN)» (Dionysius Areopagita «De mystica theologia» 1).

「父なる神気エーテル！」という呼格で『パンと葡萄酒』第 65 句に出て来る古代ギリシアの神気 Aether エーテル AIOHP アイテールにつき今迄どの註解も『聖書』との関連を問題にしなかった。そこで当論ではこの点を扱い、そもそも古代の異教世界とキリストが相互に織り合わされている思想詩『パンと葡萄酒』(StA 2.90-95) にとり不自然でない両者の密接な係わり合いを取り上げることとする。そこで第一に神気エーテルが歌われている文脈を押さえておくため、その第 65 句に至る迄を通観しておこう。思想詩全 160 句は三部に大別され、第 54 句まで夜、中央の第 55 句から第 108 句がギリシアの昼、残りの 109 句以下が西欧の夜で、話題の神気エーテルは中央部冒頭の第 55 句で至福なるギリシアが呼格で登場した後、その第 62 句で偉大なる運命が轟くと悲劇の誕生に焦点を当てられた古代祝祭空間が浮き彫りにされた上で現われる。つまりギリシア悲劇芸術による浄化カタルシスを通して純化された神気エーテルが第 65 句の呼格なのであり、この前提には不純な通俗的理解に基づく明朗なギリシア像がある。所謂ギリシア風明朗性 Heiterkeit と言葉つきは同じで、ヘルダーリンは神気エーテルを 4 句以下の第 69 句で清澄 heiter と呼ぶが、ここで和訳の示す質的差異を留意すべきである。そして彼が不純な俗流ギリシアに近い筋を、第 25 句で明澄 klar と呼び、この明澄な目 klares Auge の友ハインゼを敢えて対話相手に選び、『パンと葡萄酒』を捧げている点が重要である。そして第 54 句までの夜に映えて明澄な目が、第 24 句の思慮分別の昼 der besonnene Tag や、第 23 句の至上の神と共に炙り出されてくる。一方ハインゼが啓蒙の光を代表する西欧 18 世紀の知識人として控え、他方ロマン派ノヴァーリスの『夜の讃歌』(1800 年) と通底する新時代の夜の詩想をヘルダーリンが展開する。但し、彼はロマン派と異なり、不純なギリシア風明朗性を見限らず、これを正に浄化し、その深層から発掘した悲劇精神に結び付け、父なる神気エーテルと高唱する。そして元来ハインゼに疎い清澄な神事 ein heiterer Gottesdienst (StA 6.382. Br. 203) へと、この友を招くのが『パンと葡萄酒』の主旨である。と私は理解しているが、しかし一般にはこのことが念頭になく、とかく友ハインゼと同次元にヘルダーリンも置かれて、その神気エーテルが解釈されるのが現状である。具体的な註解に目をやると、Hanser 版 1970 年刊 2 巻本全集・巻 1 の Mieth 註解 1034 頁ではハインゼの冒険小説『アルディングロと幸福な群島』(1787 年) 第 4 部を締め括る形而上学的思弁の部分 (Reclam 302-317) の初めの方 304 頁にある次の表現を指摘している。「万物は相互に交替し、そして再び一者へと戻る。父なる神気 Äther エーテル、万人に生命を与える者よ！ そしてかくの如く、存在するものは、全て永遠に生成し消滅する。」【Alles wechselt miteinander ab und geht wieder in das Eins zurück. Vater Äther, aller Lebengeber! Und so wird und vergeht ewig alles, was ist.】とあり、確かに『パンと葡萄酒』と協和する面もあるが、しかし註解が論及していない差異面、例えば生成と消滅と言う文字面の表層における一致の奥に隠れた双方で違う理解に注目するのが大切である。と私は主張したい。具体的に言うと、只今の事柄を一般化したハインゼの語り口には、次に引用 (StA 4.282) するヘルダーリンの論文『消滅の只中での生成』(1799 年) に見られるような理念の躍動も、史実に迫る現実感も認められない。「祖国の没落、ないしは、この意味での変遷は、既存の世界の四肢で感じ取られ、その様は、この既存のものが解体する瞬間と度合いに応じて正に、新しく勃興するもの、若々しいもの、可能なものが感じ取られると言う具合なのである。」【Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes (in diesem Sinne) fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in eben dem Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt.】。こうした点が実は肝心であるにもかかわらず、両者の落差に無頓着な同種の註解は続く。具体例その 2、Deutscher Klassiker 版 3 巻本全集 1992 年刊巻 1 の Schmidt 註解。即ち彼は 733 頁で問題の第 65 句をウェルギリウスの『農耕詩』第 2 歌・第 325 句の万能の父なる神気 Aether エーテルに結び付け、ここで言及している別の詩『エーテルに寄す』(1797 年) への註解 600 頁で同じ『農耕詩』第 4 歌・第 220 句以下の神気エーテルの諸々の息吹きへ関連させ、前者 733 頁で「全てを包みこみ、万有を一つに結び付ける自然の力の汎神論風化身としての神気エーテル」を際立たせ、後者 600 頁でこう説く。「ヘルダーリンにとり、この伝統において重要なのは、人間の魂が、神気エーテル即ち Weltseele (世界霊) と類縁関係にあるという

教説でもあり、この内なる類縁性により個別靈魂の憧憬が生み出され、この憧憬は神々しいエーテル圏で膨らみ、個別性の殻を破って、ins All (万有の中へ) と帰郷する。」とあり、結局 599 頁で彼が言う通俗の汎神論世界観 pantheistische Weltanschauung で片付けられてしまう。少なくとも対話の相手ハインゼなら、そのような説明で十分かも知れない。ところが『パンと葡萄酒』で偉大なる運命が轟く至福なるギリシアを歌う詩人自身に関しては、俗流汎神論に収まり切らぬ清澄な神事が根底にあり、これに呼応して第 65 句の神気エーテルが第 69 句で清澄 heiter と形容されている。と私は読み、ここで詩人の書簡 203 をその例証に引く。「こうしてギリシア人達は、神々しいものを人間化して表現しましたがけれども、しかし常に回避しました、本来の (StA 6.381/382) 人間の尺度は。当然のことながら、詩歌芸術の全き本質は、その靈感 Enthusiasmus 神懸りにおきましても、慎みや冷静な姿におきましても、清澄な神事 ein heiterer Gottesdienst なのですから、人間を神々に、あるいは神々を人間に仕立てて、決して不浄な偶像崇拜 unlautere Idololatrie を犯してはなりません。ただひたすら神々と人間を相互に (無限) 接近させることが許容されるのみです。悲劇はこのことを二律背反の矛盾相克 per contrarium により提示します。神と人が一つの如き仮象が立てられますと、運命が到来し、人のあらゆる卑下やあらゆる不逞を喚起します。だが最後には、天上の神々に対する崇敬が一方に、また他方に人間固有の浄化された心情が残ります」。偶像崇拜を不浄とする『出エジプト記』20・4に見られる厳格なモーセの律法が、『パンと葡萄酒』のギリシアを見詰め、それを至福としている点が重要である。正確には前 3 世紀の七十人訳ギリシア語聖書 (Septuaginta I.119) のみに記されている偶像を造るな!、と言う表現の中にある偶像 ΕΙΔΩΛΟΝ エイドローロンが注目に値する。他方ハインゼの上記冒険小説の題名に認められる幸福 glücklich は、敬虔なモーセの宗教を鑑みるならば、先の書簡 203 でヘルダーリンの考えるギリシア人達は回避した本来の人間の尺度の上に築かれていると言える。むしろ敢えて至福 selig はこの人間の尺度 Menschenmaß の限界を突破 durchbrechen して始めて可能となる。「また隠しても無駄なのだ、心を胸中に、無駄に過ぎぬのだ / 覇気をなお私達が抑えようとも、師であれ弟子であれ、つまり誰が / それを妨げ得よう、誰が私達に歎びを禁じ得よう? / 神々しい焰も駆り立てる、昼も夜も、 / 出立 Aufzubrechen へと。」と、『パンと葡萄酒』(第 37 句-第 41 句)にある至福なるギリシアへの出立 Aufzubrechen は、正に本来の人間の尺度を礎とした国エジプトを踏まえ、そこからの脱出 Exodus に呼応し、この荒野の砂漠の空無へと開かれた魂にこそ至福への道が開かれている。「だから来たれ! 私達が開かれた空無 das Offene を観ずる schauen ため」(第 41 句)。『パンと葡萄酒』で興味深い点は、こうした深層の読解が、ハインゼのような明澄な目には隠れており、詩想の底流が秘蔵の密儀 MYETHPIA ミュステリア風荘厳の中を静かに流れてゆくことである。この二重構造のうち表層に友ハインゼの神気エーテルが漂い、この明朗な雰囲気包まれた上でなら、次のような楽天的展望も開かれ得る。「詩人は追憶の力により、神々しく充実した過去の時代の現存を眼前に思い浮かべて、古代の英雄や半神や詩人達の崇高な形姿に、靈感を抱いて取り巻かれ、今の乏しき時代の破滅的な力、つまり生とその意味を殺ぐ力から、自分自身を救うのである。」(Schmidt: Hölderlins Elegie „Brod und Wein“ Berlin 1968. S.53) とあり、当 Schmidt 註 59 頁によれば、「現実におけるこの運命的束縛にもかかわらず、私達は精神において前進でき、目下各自は想像力でもって、より明るい領域を、現実の場と時を、しかと保持する」ことになり、結局『パンと葡萄酒』第三節(第 37 句-第 54 句)は、靈感を得た雄飛と崇高なる高揚に相応しい性格を有し、讃歌風の言い回しを取る。情熱に溢れた動き、大胆に高揚し再び急降下する律動の波、抑制、力強く緊張ある表象の弓形(同註 64 頁)と評され、その第 37 句以下の深層に本論が既に認めた空無を孕んだ空破を見逃すことになる。かくして空無に疎遠な本来の人間の尺度に抛りハインゼの神、即ち『パンと葡萄酒』第 23 句の至上の神 der oberste Gott が考えられ、これがロマン派の魂に無限の憧憬と不安(ノヴァーリス『サイスの学徒』1798 年頃・第 2 章)を目覚めさす靈氣溢れる夜 die Schwärmerische, die Nacht (第 15 句)に対置され、双方で明暗を形造る。因みにノヴァーリスの言葉はこうである。「彼の心は、無限の憧憬 unendliche Sehnsucht の中で、鼓動しており、甘美この上なき不安 Bangigkeit が彼を貫いた durchdrang」(NS 1.26)。ここで限りなき憧憬 Sehnsucht と不安 Bangigkeit が現世を越えた永遠の彼方を目指すのに対し、その逆方向の現世の方

へと至上の神は誘う。「そのように夜は動かす、世界を、そして人間の希望を抱く魂をも。／賢者すら誰一人解さない。何を夜がしつらえているのか。即ち、そのように、／事を望むのが至上の神 *der oberste Gott*、とても汝を慈む彼の意志なのだ。それ故、／夜よりも一層と汝には、思慮分別の昼 *der besonnene Tag* が好ましい。／だが時折また明澄な目 *klares Auge* も陰影 *Schatten* を好む。」(第 21 句-第 25 句)とあり、非合理的な夜の動きをも割り切ってゆく思慮分別の神が、明澄な目の友ハインゼの背後に控え見守っている。

因みに至上の神 *der oberste Gott* は、『パンと葡萄酒』で一層と根源に位置づけられていると見られる第 155 句の至高者 *des Höchsten* (中性 *das Höchste* か男性 *der Höchste* の属格)とは区別され、かなり限定づけられていることが重要である。ここでヘルダーリンの悲劇論『アンティゴネーへの註解』(1804 年)第 3 章で話題のより本来的なゼウス *der eigentlichere Zevs* が浮上し、その一層と決然とした態度で現世へと強いると言われる性格が注目される。「即ち私達(西欧人)は、より本来的なゼウスの支配下にあり、このゼウスは現世と、死者達の荒々しい世界との中間に地歩を占めているのみならず、永遠に人間に敵対する自然の歩みが別世界へ向かおうとするのを、一層と決然とした態度で現世へと強いる。」(StA 5.269)と詩人は記し、当のゼウスが悲劇の誕生を阻止し、彼岸の別世界を目指す魂を押し留める点を指摘している。実際ハインゼがより本来的なゼウスに相応しいことは、彼の『アルディングロ』第 5 部の次の発言(Reclam 364)が良く物語っている。「僕の本質は享受 *Genuß* と活動 *Wirksamkeit* だ。頭脳は明澄 *heiter*、明るい諸思想・魅惑する諸形姿、うっとりする眺望に常に溢れ、そして僕の心は、初めての全く自由な恋に狂い乱舞するパッコス祭の処女さながら、激しく撃つ。」【*All mein Wesen ist Genuß und Wirksamkeit; heiter der Kopf, immer voll heller Gedanken, reizender Bilder und bezaubernder Aussichten, und das Herz schlägt mir wie einer jungen Bacchantin im ersten ganz freien Liebestaumel.*】とあり、陰影 *Schatten* に乏しく活力 *Vitalität* あふれるゼウスの寵児ハインゼの姿が彷彿としてくる。確かに一面ソークラテースも、その明澄な知性 *NOYE* ヌースの王者としてならより本来的なゼウスの申し子に違いない。しかしながら彼の本質に君臨するダイモーンの声、即ちダイモニオン *ΔAIMONION* を無視して、内面の声を考えることは出来ない。むしろ死を前にして、彼の悲劇を推進するのは、知性でなくダイモニオンたる良心の声に手引きされ、不安ながらも刑死へと向かう姿、つまりプラトーンが『ソークラテースの弁明』で描いた哲学の王者は、いつとはなしに十字架の神キリストを連想させる。以上ソークラテースにも両面あり、表層の明晰な知性の方が友ハインゼに呼応し、深層のダイモニオンの方がヘルダーリンの靈氣溢れる夜と響き合う。そして『パンと葡萄酒』第 35 句前後に暗示されているソークラテース像は前者より以上に後者の夜に親和している。「然かり、聖夜には花冠と詩歌を捧げるのが相応しい。／即ち迷悟の者達や死者達に夜が神聖であり、／聖夜自体は全く自由無碍な精神を永遠の本質となす故。(30/31)だが聖夜は遅疑逡巡の折に／暗闇に住まう私達に何か抛り所を在らしめんと、／瑣事忘却と聖なる酔いを恵み、／滔々たる言葉を、ダイモーン神エロースの徒の如く／微睡なき言葉を恵み、満満と溢れる杯を、果敢なる生を、／神聖なる想起をも恵むに違いない、夜に目覚めて留まるように。」(第 28 句-第 36 句)。とかく普段より本来的なゼウスに見合う明朗な色彩で表象される神気エーテル、それは『パンと葡萄酒』の場合、第 23 句で汝ハインゼをととも慈む至上の神と歌われている所になら認められる。だが詩想が深まるにつれて、古代ギリシア観は当初ハインゼの念頭にあつたものとは色合いを変え、新たな様相を呈するに至る。それに応じて靈氣溢れる夜にも協和し、第 65 句で父なる神気エーテルと呼ばれる時、それは敢えて霊峰シナイ山で神の居た闇の中へ入ったとされるモーセ(『出エジプト記』20・21)について言われる光を超えた闇 *überlichthafes Dunkel* に近いものとなる。これ即ち、東方ギリシア教父に固有な否定神学の伝統の下、通称ディオニューシオス・アレオバギテースの著者名を冠して伝わる紀元 500 年頃に成る所謂ディオニューシオス文書に収められた『神秘神学』1・1 の言葉、光を超えた *ΥΠΕΡΦΩΤΟΣ* ヒュペルポートス・闇 *ΓΝΟΦΟΣ* グノポス (PG 3.997B)、或いはテイオン *ΘΕΙΟΝ* 神々しい・スコトス *ΣΚΟΤΟΣ* 闇のアクティース *ΑΚΤΙΣ* 光、ヒュベルウーシオス *ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ* (ウーシアー・ΟΥΣΙΑ 真実在を超えた) アクティース *ΑΚΤΙΣ* 光である (PG 3.1000A)。当然ソークラテースがプラトーンの『国家』509B で真実在のエペケイナ *ΕΠΕΚΕΙΝΑ* 彼方に据えた究極の善のイ

デアーが踏まえられており、これが知性ヌースの限界を突破した彼方に問われ探し求められている。要はハインゼのような思慮分別に富む知性の光から、通俗の晴れがましい不純な心垢を殺ぎ削り、心眼に神気エーテルが純粋な色合いで輝く至福なるギリシアを目指すことであり、このためには才気ある敏腕家の知性よりも、むしろ空無を孕んだ知性が要請され、正に無知の知が浮上する。「それ故にソクラテースは勿論十分無知 gut unwissend であった。彼には或る守護神 Genius がおり、その学知を彼は信頼し、この神を彼は愛で、かつ自分の神として恐れ畏み、この神の平安は彼にとり、エジプト人やギリシア人のあらゆる理知 Vernunft よりも重要であり、その声を彼は信じ、その息吹きによりソクラテースのような人物の空無を孕んだ知性 der leere Verstand は、純粋無垢な処女（聖母マリア）の懐のように十分実り豊かとなり得る。」 er hatte einen Genius, [...], den er liebte und fürchtete als seinen Gott, [...], dessen Stimme er glaubte, und durch dessen Wind, der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann. (ハーマン『ソクラテース追憶録』1758年、第2節: HSW 2. 73) と語る背理逆説思考の達人の対極に哲学者カントが居たように、『パンと葡萄酒』の詩人には友ハインゼが向き合っている。そして詩人は友の思慮分別に富む知性を、空無を孕む内面の彼方ギリシアを目指す出立 Aufzubrechen (第41句)へと誘う。同じ流れで、思慮分別に富む友ハインゼの正気から、ヘルダーリンに固有な狂気、プラトーンのソクラテースが『パイドロス』245A で称えた詩歌女神ムーサ達の狂気マニャーのみならず、敢えて国法をも犯したオイディプースの娘アンティゴネーの狂気、こうした方向へと『パンと葡萄酒』の詩想は展開し、至福なるギリシアにおける清澄な神事、即ち悲劇の誕生を目指す。「それ故！ かつ（世の）嘲りを嘲るだろう、嬉々として、欲呼する狂気 Wahnsinn は、／もし狂気が聖なる夜に突然歌人を掴むなら。」(第47句-第48句)とある狂気で、何より想い起こすべきは、前述の『アンティゴネーへの註解』第2章 (StA 5.267) の次の文脈である。「恐らく『アンティゴネー』における最高の箇所であろう。神聖な狂気 Wahnsinn が最高の人間的現象として、ここ（ソボクレース『アンティゴネー』第823句-第833句）では言葉というより、むしろ魂となっている限りにおいて、この箇所の崇高な嘲り Spott は、『アンティゴネー』における他のあらゆる表現を凌駕している。とりわけアンティゴネーの挙動が、最高級の間人精神と英雄的卓越性に依存している故に、このように美について最上級で語ることもまた必要なのである。」とあり、国事犯として刑死する直前のアンティゴネーに、その神聖な狂気と崇高な嘲りが彗星の如く輝く。ここで彼女の良心の内なる声の主ダイモーンになっているのが、彼女の国テーベの守護神ゼウスである。それは『アンティゴネー』第450句以下で私にゼウスが MOI ZEYΣ と出て来て、続く第454句以下で記されざる堅固な神々のノミマ NOMIMA 諸律法が高唱される。彼女の良心に宿る諸律法 NOMIMA ノミマが『パンと葡萄酒』では当然モーセの律法 NOMOS ノモスと響き合う。そしてゼウスはもはやより本来的なゼウスに固有な本来の人間の尺度に抛らない別の輝きを獲得して、先程の神々しい闇の光ないしは光を超えた闇に相応しい神気エーテル(第65句)の神へと変容 METAMORΦΩΣΙΣ メタモルポーシス(独 Verklärung: 羅 Transfiguratio)するのである。底流に『聖書』の厳肅かつ敬虔な神観があり、詩人の友ハインゼも『パンと葡萄酒』に親しむにつれて少しずつ、恐らく不本意ながらも清澄な神事へと案内されてゆく。当然ヘルダーリンはモーセや律法のことなど一言も表立って口に出さず、至福なるギリシアではその悲劇の誕生へと的を絞ってゆくのみである。しかし詩想を雄渾かつ荘厳に隆起させる源に『聖書』の神観が控えていることは見逃せない。それは但し『出エジプト記』3・14でモーセに神が我は在る者であるぞ Ego sum qui sum と自己紹介した所から存在そのもの esse ipsum という理知概念を析出した西欧13世紀スコラ学者トーマスの『神学大全』1・4・2のような肯定神学でなく、既に言及したディオニューシオス文書など東方ギリシア教父に固有な否定神学が築く神観である。これを西暦1329年3月27日にローマ教皇により異端として破門された師エックハルトがドイツ語圏では継承しており、例えば『使徒行伝』9・8でキリスト教徒を迫害中ダマスコで神の声を聞いた使徒パウロに関し『説教71』(II.72)で「彼は無 niht を見た。それは神だった」と語り、早速ディオニューシオスを引き合いに出した上で、更に続け「彼は真正な光を見た。それがそこでは無なのである」(II.76)と説いている。そして『説教71』で師エックハルトが神を無として見出す場と考える純粋な

放棄 *verworfenheit* (II.72) こそ、『説教 52』(II.562) で力説される突破 *durchbrechen* に呼応し、それが本論で話題の出立 *Aufzubrechen* (第 41 句) を基礎づける。「或る偉大なる師が言う。彼の突破は彼の流出よりも高貴であると。これは真実である。私が神より流出した時、万物は語った、神在りと。これは但し、私を至福 *sælig* となし得ない。なぜなら、この際私は自分自身を被造物 *créature* と認めるから。だが突破において私は空っぽ *ledig* (囚われなく自由解放) で立つ」。先程の存在そのものとして在りて在る者を析出した肯定神学と好対称なし、ここでは否定神学が背理逆説の妙を繰り広げ、正に空無を孕んだ知性が重視される。結局エックハルト師によれば存在そのものを析出する肯定神学は、被造物である人間的尺度に基づく故に至福へと突破できないことになる。同様ハインゼも自らの知性に充足する限り至福なるギリシアへと自らの神観を深めることが出来ない。ここで肝心な点はシナイ山でのモーセのように闇の中へ入ったことであり、こうして被造物である人間的尺度の純粹な放棄を通して、ハインゼにも求められている魂の変容 *Verklärung* メタモルポーシスが可能になる。これを『神秘神学』1・1 では、純粹に解放たれた離在 *EΚΕΤΑΕΙΣ* エクスタシス (PG 3.1000A) と呼び、新プラトーン派プロテーティノスの『エネアデス』(3 世紀) 6・9・11 の鍵語 *ΕΚΕΤΑΕΙΣ* *EΚΕΤΑΕΙΣ* を活用している。これは師エックハルトにおいて「純粹な離在 *abegescheidenheit* は万事を凌ぐ」(論述『離在について』: II.434) と究極の境地へと高められている。いずれにせよ範例は闇の中へ入ったモーセであり、その神々しい闇の光が『パンと葡萄酒』でも神気エーテルの深層に協和していると言える。まず東方ギリシア方面で本格的に問題の核心に迫ったのは『モーセの生涯』(390 年頃) を物したニュッサの教父グレーゴリオスで、彼は就く闇グノボスの中で神を見る (PG 44.377A) こと目的を絞り、これを背理逆説パラドクサの妙を活かして輝く闇 *ΛΑΜΠΡΟΣ* ラムプロス・*ΓΝΟΦΟΣ* グノボス (PG 44.377A) と命名し、更に突破や放棄や離在への礎として『ピリピ人宛書簡』3・12・14 における使徒パウロの言葉、身を乗り出して *ΕΠΕΚΤΕΙΝΟΜΕΝΟΣ* エペクテイノメノスに着目して、これをグレーゴリオスはモーセ論の土台としている。

Bisher ließ sich der „Vater Aether“ („Brod und Wein“ V.65) „als pantheistischer Inbegriff der allumfassenden und alles vereinigenden Naturmacht“ auf dem gleichen Niveau mit Heinse interpretieren, dem der Dichter „Brod und Wein“ (1800-1801) gewidmet hat. Es ist dafür Ursache, daß man die Differenz zwischen Heinses heiter vitalem Griechentum und Hölderlins nuanciertem Schattenreich nicht berücksichtigt hat, das dieser „seeliges Griechenland“ (V.55) in „Brod und Wein“ nennt. In verborgensten Tiefen dichterischen Herzens wird diese schattierte Innenwelt von reinem Geist erleuchtet und glänzt dort im V.65 in einem „überlichthaften Dunkel“, wie Mosis purifizierte Seele im „Exodus“ (20.21) „zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben“ wird: „Seeliges Griechenland! [...]“ (StA 2.91/92 = Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ Kohlhammer 1946-1985. Bd.2. S.91/S.92) [...] Aber die Thronen, wo? die Tempel, und wo die Gefäße, / Wo mit Nectar gefüllt, Göttern zu Lust der Gesang? / Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche? (61/62) Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick? / Wo ist das schnelle? Wo brichts, allgegenwärtigen Glücks voll / Donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein? (64/65) Vater Aether! [...]“ („Brod und Wein“ V.55/V.59-65). Es gibt also einen qualitativen Unterschied zwischen diesen Versen 55-65 und jener Stelle, wo Hölderlin seinem Freund, Heinse mit „du“ anredet: „Sieh! und das Schattenbild unserer Erde, der Mond (14/15) Kommet geheim nun auch; die Schwärmerische, die Nacht kommt, / Voll mit Sternen [...] / Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen / Über Gebirgshöhn traurig und prächtig herauf. / Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabnen und niemand (19/20) Weiß von wannen und was einem geschieht von ihr. / So bewegt sie die Welt und die hoffende Seele der Menschen, / Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet, denn so / Will es der oberste Gott, der sehr dich liebet, und darum (23/24) Ist noch

lieber, wie sie, dir der besonnene Tag. / Aber zuweilen liebt auch klares Auge den Schatten / Und versucht zu Lust, eh' es die Noth ist, den Schlaf“ („Brod und Wein“ V.14-26: StA 2.90). In des Dichters innerstem Herzen stimmt sein „seeliges Griechenland“(V.55) mit der mondhellen „Nacht“(V.15) überein, die er eben „romantisiert“: „Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“(Novalis „Fragment von 1798“: NS 2.335 = Schriften. Leipzig. Bibliographisches Institut 1929. Bd.2. S.335). Heineses heiter vitales Griechentum, das zuerst dem „besonnenen Tag“(V.24) und dem „klaren Auge“(V.25) entspricht und sich allmählich durch Hölderlins verinnerlichenden Geist qualitativ potenziert, machte sich einmal zum Gegenstand der Verwerfung in der fünften „Hymne an die Nacht“: „Zu Ende neigte die alte Welt sich. Des jungen Geschlechts Lustgarten verwelkte — hinauf in den freieren, wüsten Raum strebten die unkindlichen, wachsenden Menschen. Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge — Einsam und leblos stand die Natur.“ („Novalis „Hymnen an die Nacht“ 1800. 5: NS 1. 61). Hier zeigt sich die geistesgeschichtliche Diskrepanz zwischen dem Hellenismus und dem Judentum, das der patriarchalische Moses repräsentiert, der gerade „in den freieren, wüsten Raum strebte“. Dem aufklärerischen Griechentum Heineses, das ein bequemes Leben in „des jungen Geschlechts Lustgarten“ führt, fehlt daher jener „leere Verstand eines Sokrates“: „Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, [...] und durch dessen *Wind*, der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“(Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759. Abschnitt 2: Sämtliche Werke. Wien. Herder 1949-1957. Bd.2. S.75). Denn Heineses schattenloses Wesen offenbart sich in den Worten seines Helden vom abenteuerlichen Roman: „All mein Wesen ist Genuß und Wirksamkeit; heiter der Kopf, immer voll heller Gedanken, reizender Bilder und bezaubernder Aussichten, und das Herz schlägt mir wie einer jungen Bacchantin im ersten ganz freien Liebestaumel.“ („Ardinghella und die glückseligen Inseln“ 1787. Teil 5: Reclam 1975. S.364).

Erst in dieser antagonistischen Freundschaft dialogisiert der Dichter sein gedankenlyrisches Werk. Aber diesen Kontext berücksichtigt kein bisheriger Kommentar zum „Vater Aether“(V.65) von „Brod und Wein“: „65 *Vater Äther!*“ Der hier dargestellten Vergangenheit respondiert die in V.153f., wie der mit dem Anruf des Äthers, erhoffte Zukunft. Zum zentralen Begriff des »Äthers« vgl. den Überblickskommentar zum Hexameterhymnus *An den Äther* (S.598-601). Nicht nur der naturphilosophische Begriff des Äthers, sondern auch die Vorstellung vom »Vater Äther« geht auf antike Tradition zurück; vgl. Lukrez, *Von der Natur der Dinge* (*De rerum natura*) I 250: »pater aether«(»Vater Äther«); Vergil, *Georgica* II 325: »pater [...] aether«. Als pantheistischer Inbegriff der allumfassenden und alles vereinigenden Naturmacht hat der »Äther« im folgenden vor allem gemeinschaftstiftende Wirkung. Vgl. *Der Archipelagus*, V.237-240 (StA 2. 110): » [...] und über Bergen der Heimat / Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther, / Daß ein liebendes Volk des Vaters Armen gesammelt, / Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei «.(Jochen Schmidt [Hrsg.]: Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe. Bd.1. Frankfurt a.M. Deutscher Klassiker Verlag 1992. S.733). Mit diesen Versen 237-240 des „Archipelagus“(1800) Hölderlins korrespondieren die betreffenden V.153-154 von „Brod und Wein“: „Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser / Vater Aether erkannt jeden und

allen gehört.“(StA 2.95). Im Kommentar zum anderen Gedicht „An den Aether“(1797: StA 1.204-205) findet sich Schmidts „Überblickskommentar“: „Der Äther als Inbegriff einer alles durchwaltenden, alles belebenden und alles verbindenden — deshalb auch gemeinschaftlichen — Naturmacht, die in (S.598/S.599) dieser Qualität zugleich »Seele« und »Geist« der Welt ist, wird für Hölderlin zu einer zentralen Chiffre seiner pantheistischen Weltanschauung, wie sie sich gleichzeitig erstmals in seinem *Hyperion* (Bd.1. 1797 / Bd.2. 1799) in umfassender Weise ausgeprägt hat. [...] (S.599/S.600) [...] Hölderlin nahm die Ätherlehre durchaus im Bewußtsein ihrer zeitgenössischen Aktualität auf. Sie ergab sich aus dem weitverbreiteten spinozistisch-pantheistischen Weltverständnis. So trieb Heinse, mit dem er in enger Verbindung war, in seinem *Ardinghello* einen wahren Ätherkult“(op. cit. Bd.1. S.598-600). Ein konkretes Beispiel aus dem „Ardinghello“ führt Günter Mieth in seinen „Anmerkungen“: „*Vater Äther* — In Heinses „Ardinghello“ heißt es: »Vater Äther, aller Lebengeber!«“(Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe. München. Hanser 1970. Bd.1. S.1034). Diesen Vokativ finden wir in der metaphysischen Stelle des „Ardinghello“, die den fünften Teil des Romans abschließt: „Alles wechselt miteinander ab und geht wieder in das Eins zurück. *Vater Äther, aller Lebengeber!* (Arisophanes „NEΦΕΛΑΙ“: „ΠΑΤΕΡ“, [569/570] ΑΙΘΕΡΑ“) Und so wird und ewig alles, was ist“(op.cit. S.304).

Heinses „Vater Äther, aller Lebengeber“ harmoniert mit seinem eigenen „Wesen“ von „Genuß und Wirksamkeit“(S.364), dessen Vitalität im Gegensatz zum „leeren Verstand eines Sokrates“ steht und sich auf den „obersten Gott“(„Brod und Wein“ V.23) beruft. Dieser vitale Schutzgeist erinnert uns an den „eigentlicheren Zevs“ im Kap.3 von Hölderlins „Anmerkungen zur Antigönä“(1804): „Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zevs stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten *inne hält*, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, *entschiedener zur Erde zwinget*, [...] (StA 5.269/270) [...], dahingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist, etwas treffen zu können, Geschik zu haben, da das Schicksaallose, das ΔΥΣΜΟΡΟΝ, unsere Schwäche ist.“ Hieraus folgt, daß wir den „obersten Gott“(V.23) des Heinse als „eigentlicheren Zevs“ mit dem „großen Geschik“(V.62) des „seeligen Griechenlandes“(V.55) konfrontieren können. Durch die Geburt einer griechischen Tragödie reinigt sich der dichterische Gedankengang. Somit verwandelt sich Heinses vitaler „Vater Äther“ in eine andere Dimension: „Weißt du's *noch* nicht? Wirf aus den Armen die Leere (S.685/S.686) zu den Räumen hinzu, die wir atmen: vielleicht daß Vögel (24/25) die erweiterte Luft fühlen mit innigerm Flug.“(Rilke „Duineser Elegien“ 1912-1922. I. 1912. V.23-25: Sämtliche Werke. Frankfurt a.M. Insel 1955-1966. Bd.1. S.685-686). Nun ist Hölderlin mit seinem Freund, Heinse auf solch einem „innigeren Flug“ nach dem „seeligen Griechenland“, dem idealen Ort des „heiteren Gottesdiensts“, der „mit Vermeidung des eigentlichen Menschenmaaßes“ Heinses aufklärerischen „Genuß“ diesseitigen Lebens in „glückseligen Inseln“ ablehnt: „Man hat, wie Ihnen bekannt ist, die Strenge, womit die hohen Alten die verschiedenen Arten ihrer Dichtung unterschieden, häufig ganz und gar mißkannt, oder doch nur an das Äußerliche derselben sich gehalten, überhaupt ihre Kunst viel mehr für wohlberechnetes Vergnügen gehalten, als für eine heilige Schicklichkeit, womit sie in göttlichen Dingen verfahren mußten. [...] So stellen sie das Göttliche menschlich dar, doch immer mit Vermeidung des eigentlichen (StA 6.381/382) Menschenmaaßes, natürlicher Weise, weil die Dichtkunst, die in ihrem ganzen Wesen, in ihrem Enthusiasmus, wie in ihrer Bescheidenheit und Nüchternheit

ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlautere Idololatrie begehen, sondern nur die Götter und die Menschen gegenseitig näher bringen durfte. Das Trauerspiel zeigt dieses *per contrarium*. Der Gott und Mensch scheint Eins, darauf ein Schicksaal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung der Himmlischen einerseits und andererseits ein gereinigtes Gemüth als Menscheneigentum zurückläßt.“(Hölderlin. Brief 203 vom Winter 1799/1800).

Zwischen beiden besteht ein wesentlicher Unterschied wie der zwischen der aufklärerischen „Glückseligkeit“ (Bonheur) und der romantisch „unendlichen Sehnsucht“ nach dem „seeligen Griechenland“. Die erstere ist für Helvétius (1715-1771) bezeichnend: „Ce bonheur (Glückseligkeit), ô mortels, que nous recherchons tous, / N'est que l'enchaînement des instants les plus doux (Kette der süßesten Augenblicke)“ („Bonheur“ Canto 2. V.273-274: Œuvres complètes. Paris. P. Didot l'aîné 1795. Nachdruck. Hildesheim. Olms 1967. Tome 13. p.42). Zur letzteren eignet sich u.a. Novalis: „Sein Herz klopfte in unendlicher Sehnsucht, und die süßeste Bangigkeit durchdrang ihn“ („Die Lehrlinge zu Sais“ 1798f. Kap.2: NS 1.26). Schließlich durchbricht Hölderlins romantische Sehnsucht nach dem unendlichen „Offenen“ Heinses aufklärerische Grenzen des irdischen Vergnügens und „besonnene“ Ablehnung der Betrachtungen über die übernatürliche Welt: „Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht, / Aufzubrechen. So komm! Daß wir das Offene schauen, / Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.“ („Brod und Wein“ V.40-42: StA 2.91). Dieses grenzenlose „Offene“ (V.41) und jene fruchtbare „Leere mit innigerm Flug“, daß „der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ (Hamann: op. cit. S.75) stehen miteinander in Einklang. Hölderlins Stimme des Gewissens, die das „eigentliche Menschenmaaß“ vermeidet, hat viel mit Mosis striktem Dekalog zu tun: „ΟΥ ΠΟΙΗΣΕΙΣ ΣΕΑΥΤΩΙ ΕΙΔΩΛΟΝ ΟΥΔΕ ΠΑΝΤΟΣ ΟΜΟΙΩΜΑ“ („Exodus“ 20.3: Septuaginta edidit A. Rahlfs. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 1935/1979. Vol.1. Pagina 119). Auf deutsch heißt der griechische Text: „Du sollst dir weder Idol noch Ebenbild von allem machen“. Dies gesetzliche Verbot achtet der Dichter von „Brod und Wein“, um „niemals unlautere Idololatrie (ΕΙΔΩΛΟΛΑΤΡΙΑ) zu begehen“, und entrinnt der Gefahr, „in die Höhe zu fallen“ („Reflexion“ 1799: StA 4.233): „Indem der Dichter sich durch die Kraft der Erinnerung, der Mnemosyne, das Leben göttlich erfüllter Vergangenheiten vergegenwärtigt, sich mit den hohen, begeisternden Gestalten der alten Helden, Halbgötter und Dichter umgibt, rettet er sich vor der leben- und sinnzerstörenden Macht der jetzigen dürftigen Zeit. Dank der evoozierten Welt von einst vermag er die gegenwärtige Welt zu bestehen und in ihr für eine Wende zu wirken. [...] (S.53/S.59) [...] Aber trotz dieser schicksalhaften Gebundenheit in der Wirklichkeit können wir im Geiste weiter, in der Gegenwart hält jeder mit der Einbildungskraft ein lichtereres Reich fest, einen Ort und eine Zeit der Erfüllung, zu der er seine Gedanken wandern läßt; die Verschiedenartigkeit Zieles zeigt zugleich auch die seelische Spannweite des Einzelnen. Für ihn, den Dichter, ist der Ort und die Zeit der Erfüllung Griechenland, [...] (S.59/S.64) [...] Die dritte Strophe (V.37-54) von „Brod und Wein“ hat, dem Charekter des begeisterten Aufbruchs und hohen Aufschwunges entsprechend, hymnische Diktion: leidenschaftliche Bewegung, kühn steigende und fallende Rhythmen, weite Sperrungen und mächtig gespannte Vorstellungsbögen.“ (J. Schmidt: Hölderlins Elegie „Brod und Wein“. Berlin. Gruyter 1968. S.53-64). Die positive Seite der Sache, die eigentlich für den Fall Heinses zutrifft, liest zwar Schmidt ge-

schickt heraus, aber er vernachlässigt die negative Seite, d.h. jene „Leere mit innigerm Flug“, wodurch Hölderlins „Aufzubrechen“(V.41) in Richtung „Vater Aether“(V.65) wie Mosis gewagter „Exodus“ „voll Hoffnung gegen alle Hoffnung“(„Pauli Brief an die Römer“ 4.18: Neue Jerusalem Bibel. Freiburg im Breisgau. 1985. S.1631) sich verwirklicht.

Wichtig ist der paradoxe Gedankenflug, der wohl dem westlichen Intellektualismus einer Scholastik widerspricht, aber gut zur östlichen Tradition der griechischen Patristik paßt: „Was aber bedeutet es, daß Moses in das Dunkel gelangte und darin Gott sah? [...] (Gregor von Nyssa „Der Aufstieg des Moses“ Freiburg i. Br. Lambertus 1963 / Trier. Paulinus 1987. S.91/S.92) [...] Denn wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern auch, was der Geist (ΔΙΑΝΟΙΑ) zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer ins Innere, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfaßbaren gelangt und dort Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen (ΙΔΕΙΝ) im Nicht-Sehen (ΜΗ ΙΔΕΙΝ), daß der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis (ΓΝΟΦΟΣ) durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen. Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis (ΛΑΜΠΡΟΣ ΓΝΟΦΟΣ) eindrang: »Niemand hat Gott je gesehen« (Ev.Joh. 1.18); mit dieser Verneinung stellte er fest, daß nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) des Wesens Gottes unerreichbar (ΑΝΕΦΙΚΤΟΣ) sei. Als Moses nun an Erkenntnis wuchs, erklärte er, daß er Gott gesehen habe, d.h. erkannt habe, daß dies das wesentlich Göttliche (ΤΟ ΘΕΙΟΝ) ist, was jenseits allen Erkennens (ΓΝΩΣΙΣ) und Begreifens liegt. Denn die Geschichte sagt: »Moses ging ein in das Dunkel (ΓΝΟΦΟΣ), in dem Gott war.« („Exodus“ 20.21) [...] (S.92/S.93) [...] Denn das Wort Gottes verbietet am Anfang, daß von den Menschen das Göttliche (ΤΟ ΘΕΙΟΝ) irgendetwas Erkanntem verglichen wird, da jede Vorstellung (ΝΟΗΜΑ), die in Geist und Verstand über Gott gebildet wird, nur ein Zerrbild (ΕΙΔΩΛΟΝ) Gottes gibt, Gott selbst aber nicht verkündet.“ (Gregorius Nyssenus „De vita Moysis“ ca.390: PG 44.376C-377B = Patrologia Graeca edidit Migne 1857-1866. Tomus 44. Col.376C-377B). Was auch den „Vater Aether“(V.65) von Hölderlins „Brod und Wein“ betrifft, gilt so eine negative Theologie der Ostkirche, da ein neuer Gedanke in Gang kommt, wo Heinses aufklärerischer Intellektualismus und Vitalismus gescheitert sind. Das „Zerrbild (ΕΙΔΩΛΟΝ: Idol) Gottes“ z.B. hält sie für eine notwendige Folge der intellektualistischen Tradition des Westens: „credo, ut intelligam“(Anselmus „Proslogion“ 1077-1078. Caput 1: Patrologia Latina. Paris. Migne 1844-1864. Tomus 158. Col.227). Die antiken Griechen, auf die auch der westliche Rationalismus sich stützen mag, machen sein „eigentliches Menschenmaß“ ungültig, wie jener „leere Verstand eines Sokrates“: „Drum! Und spotten des Spotts mag gern frohlockender Wahnsinn, / Wenn er in heiliger Nacht plötzlich die Sänger ergreift.“ („Brod und Wein“ V.47-48: StA 2.91). In diesem Zusammenhang erhebt sich Antigona über die Dimension des intellektualistischen Rationalismus Heinses: „Wohl der höchste Zug an der Antigona (V.823-833). Der erhabene Spott, so fern heiliger Wahnsinn höchste menschliche Erscheinung, und hier mehr Seele als Sprache ist, übertrifft alle ihre übrigen Äußerungen“(„Anmerkungen zur Antigona“ Kap.2: StA 5.267). Die innere Stimme der Heldin heißt „Zeus“(ΖΕΥΣ) im V.450 der „Antigona“: „Darum. Mein Zeus berichtet mir nicht: [...] Auch dacht' ich nicht, es sey dein Ausgebot so sehr viel, / Daß eins, das sterben muß, die ungeschriebnen drüber, / Die festen Sazungen im Himmel brechen sollte.“ („Antigona“ V.450-455: StA 5.223). Der diesem „Zeus“ ent-

sprechende „Vater Äther“ (V.65) Hölderlins und Heinses pantheistischer „Vater Äther, aller Lebengeber“ stehen sich gegenüber, weil nicht dieser, sondern jener „Äther“ des „heiteren Gottesdiensts“ „mit Vermeidung des eigentlichen Menschenmaßes“ und der „unlauteren Idololatrie“ würdig ist und in der fruchtbaren „Leere mit innigerm Flug“ mit Moisis „überlichthaftem Dunkel“ (ΥΠΕΡΦΩΤΟΣ ΓΝΟΦΟΣ) und „überwesentlichem Strahl des göttlichen Dunkels“ übereinstimmt: „Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Herausstreten (ΕΚΣΤΑΣΙΣ) aus Dir selbst wirst Du, alles von Dir abtuend von allem gelöst, zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels (ΘΕΙΟΝ ΕΚΟΤΟΣ) emporgehoben werden. [...] (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd.2. Stuttgart. Reclam 1982. S.156/S.158) [...] Und dann macht er (=Moses) sich los von allem, was gesehen werden kann und was sieht, und sinkt hinein in das wahre mystische Dunkel (ΓΝΟΦΟΣ) des Unerkennens, in dem er sein inneres Auge aller erkennenden Auffassung verschließt, und tritt ein in das ganz Unfaßbare und ganz Unsichtbare (ΑΟΠΑΤΟΝ), ganz dem angehörend, der jenseits von allem ist, und niemandem mehr angehörend, weder sich noch einem anderen, geeint mit seinem Höchsten (auf die höchste Weise), mit dem völlig Unerkennbaren, durch das Stillstehen aller Erkenntnis übergeistig (ΥΠΕΡ ΝΟΥΝ) erkennend dadurch, daß er nichts erkennt.“ (Dionysius Areopagita „De mystica theologia“ ca.500. Caput 1: PG. Tomus 3. Col.997A-B / 1000A / 1001A).

【Mais que signifient d'autre part l'entrée de Moïse dans la ténèbre et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu? Le récit présent semble en effet quelque peu en contradiction avec la théophanie du début: alors c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît. [...] Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute (Sources Chrétiennes. N° 1. Grégoire de Nysse «La vie de Moïse» Paris. Cerf 1987. p.211/p.213) connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que «personne n'a jamais vu Dieu», définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît alors que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et toute prise de l'esprit. «Moïse entre dans la ténèbre où Dieu se trouvait», dit l'histoire. [...] (PG 44. 376-377).

研究紹介 (学術論文 77b:Veröffentlichung-Nr.77b von Katsumi Takahashi) 77b:『パンと葡萄酒』第65句の神気 Äther エーテルを今迄どの研究も、詩人が当作品を捧げた友ハインゼと共鳴する汎神論風世界観の下に理解してきた。勿論それも一方にあるが、他方で詩想が深まると共に、詩人が友ハインゼを招く清澄な神事礼拝の場ギリシアに相応しい神気エーテルは、敢えて友に疎遠な空無を孕んだ悲劇の誕生する至福なる彼方に輝き、これにはシナイ山でモーセが直面した神々しい Strahl des Dunkels 闇の光が相応しいと著者は主張した。

(3) Das „Aufzubrechen“ (V.41) Hölderlins und der Ausgang und Aufstieg des Moses im „Exodus“

さて古代ギリシア語のエクスドス ΕΞΟΔΟΣ 退出・脱出について考えてみる。普通これは『旧約聖書』のモーセ第2書の題名として名高く、紀元前3世紀ヘレニズム時代の70人訳ギリシア語聖書にも出エジプトを意味する言葉として使われている。他方これは古代ギリシア悲劇の合唱団が大団円を締め括り退場する時に関連し、その終結部や退出・退場の歌を指す。ヘルダーリンの思想詩『パンと葡萄酒』で注目すべきは第132句の天上の合唱 der himmlische Chor が、第130句の(ギリシアの) 昼の終結 des Tags Ende に結び付き、かつ十

十字架の神キリストと呼応している点である。すると一方で第 55 句の至福なるギリシア Seeliges Griechenland) への、第 41 句の出立 Aufzubrechen が、第 15 句や第 27 句の夜 Nacht から、第 72 句や第 83 句の昼 Tag へのエクソドス ΕΞΟΔΟΣ 脱出・出立であると共に、他方で第 62 句に言う悲雄オイディプス達の偉大なる Geschick 運命に通じる神自身キリストの受難による神気圏の完成と終結(第 107 句-第 108 句)が、第 150 句の西欧 Hesperien に固有な第 148 句の闇夜 das Finstere への、ギリシアの昼からのエクソドス ΕΞΟΔΟΣ 退出と考えられる。この時『出エジプト記』におけるモーセの姿が影を投げかけて来る。話題の昼から夜へのエクソドスで、天上の合唱と微妙に重なり合い、理想界ギリシアの昼の終結を告げる第 129 句の静かな壺キリストと、モーセは下僕 Knecht・Sklave の姿で協和する。『新約聖書』の場合は『ピリピ人宛書簡』2・7-8 で下僕の姿と十字架の死が話題になり、ここに自らを空しくした神キリストが浮上する。他方モーセは『旧約聖書』なら、エジプト国家筋で育ったものの、殺人(『出エジプト記』2・12) ゆえ罪人となり、下僕達の家エジプト(13・3)で夫役に苦む下層民ユダヤ人(6・5)の仲間に加わるに至る。かくして支配層から下僕集団へと下ったモーセは、十字架の神の先駆をなし、自らを空しくしたと考えることが出来る。また後 1 世紀ユダヤ人ユセフスが『アピオン駁論』1・26 で批判しているエジプトの神官マネトースの『エジプト誌』(前 3 世紀)の記述に拠れば、元来ヘリオポリスの神官オサルセーポスが改名後モーセと称したとあり、この学識豊かなエジプト人が賤民ユダヤ人達に加担し反乱を企てた事の次第をマネトースは扱っている。『エジプト誌』にせよ『旧約聖書』にせよ、『パンと葡萄酒』との関連で興味深いことは、下僕の姿を取ったモーセが下層民ユダヤ人達の仲間となり、自然に恵まれた肥沃の地エジプトを脱出し、砂漠の荒野を目指した点である。その結果シナイ山で律法が十戒として下ることになる。『パンと葡萄酒』の詩人は第 148 句や第 156 句で、闇夜 das Finstere に住む幽魂 Schatten と、自分達を把握するが、同時に幽魂は第 150 句で西欧の果実 Frucht von Hesperien とも見直されている。そしてダンテの『地獄』(『神曲』1319 年)6・22 等で名高い冥界の番犬ケルベロスが、『パンと葡萄酒』第 160 句で眠っていることから、これら幽魂は古代エジプトの『死者の書』から察するなら、ケルベロスに未だ喰われていないと考えられる。勿論これら幽魂に晴れがましい昇天が約束されているわけでは無いけれども、ここ第 157 句以下で話題の闇夜に捕われた魂 gefangene Seele は、先の第 21 句の希望する魂 hoffende Seele と呼応し合い、『ローマ人宛書簡』4・18 でパウロがアブラーハムの希望に関し述べる内容に結びつく。「彼は希望 Hoffnung を目指して信じた、何も希望されることが無かったので」とあり、パウロの引き続き言葉(8・24)に拠れば、「即ち私達は希望の中だが至福であろう。但し、見える希望は希望でない。なぜなら見えることを、どのようにして希望し得ようか?」とある。確かに、第 55 句から第 108 句にかけ『パンと葡萄酒』全 160 句の中央部(全 9 節のうち第 4 節から第 6 節)で歌われた理想界ギリシアを踏まえた後、第 7 節以下は第 122 句の文字通り乏しき時代と考えられ、第 153 句では「何も働きかけない」とさえ言われている。このように現状は厳しい局面に違いは無いが、但し、「至福なのだ、乏しき者らは …」と『マタイ福音書』5・3 には、第 122 句に言う乏しき時代ながらも、第 150 句の西欧の果実を孕む可能性を約束する神言がある。更に先の見えない希望の中こそ至福への道を見出すパウロの背理逆説パラドクス思考を、『ヨハネ福音書』20・29 の「至福である。見ないで信じた者らは」と協和させれば、前述の第 157 句で闇夜に捕われた魂にも、その前後の詩句が示しているような一条の光明が射し込んでくる。と言うよりも背理逆説に徹すれば、逆に第 148 句で闇夜と語られる難局ゆえ、正に光明界ギリシア(第 55 句-第 108 句)が浮き彫りになると考えられる。ここで「モーセが闇の中へ ins dunkel 入る」とルターが訳した『出エジプト記』20・21 が注目に値する。目下シナイ山における恐れと戦きの只中、聖書ヘブライ語原典なら群雲とか密雲を意味する男性名詞の単数アラーペルを、70 人訳ギリシア語聖書で紀元前 3 世紀ヘレニズム時代に男性名詞の単数グノプス ΓΝΟΦΟΣ 闇と訳して以来、紀元後 383 年頃ヒエロニューモスがラテン語に訳した 1546 年公認ウルガータ聖書でもカーリーゴ Caligo 闇と単数の女性名詞で示される。同様パウロも「目を開いたが、何も見えなかった」、つまり無明の闇に直面した、と『使徒行伝』9・8 は、ダマスコ付近における彼とイエスの邂逅を物語っている。

全体パウロやモーセに関し何が肝心要か? について、例えば東方ギリシア語圏アレクサンドレイアでは、紀

元前後にユダヤ系プラトーン学者フィロンが『カインの子孫について』14で、その後200年前後にクレームースが『雑録』2・2 (PG 8.936B)で、話題のグノボス ΓΝΟΦΟΣ 闇の中へ入るモーセを扱い、同じ文言で「入り得ぬ不可視の神観」(PG 8.937A)を眼目として取り上げている。更に一層ニュッサの東方ギリシア教父グレーゴリオスは『モーセの生涯』(390年頃)で進め、他ならぬ「グノボス ΓΝΟΦΟΣ 闇の中で神を見る」(PG 44.377A)ことに的を絞り、この敢為をなす人生の礎にパウロの姿勢を認める。実際『モーセの生涯』の初めの方でグレーゴリオスは使徒パウロを引き合いに出して、「神々しい使徒は、卓越性(美德アレテー)を貫走しつつも、先のこと(将来)に向けエペクテイノメノス(身を乗り出)して、決して止むことが無かった。」(PG 44.300D)と述べ、使徒の『ピリピ人宛書簡』3・12-14の次の文面を踏まえている。「すでに私が捉えたわけでもなく、既に私が完成し(悟った)わけでもない。追い求めているのだ私は、たとえ捉え得ようとも、それを目指しイエス・キリストに私は捉えられているのだ。兄弟達よ、私は自分自身が捉えたと考えていない。この一事(が大事)なのだ。(既に走り進んだ)後方のことは忘れ、先のことに向けエペクテイノメノス(身を乗り出)して、目標を目指し私は追い求めているのだ」。『パンと葡萄酒』の基底に流れるドイツ風イデア論 Idealismus と響き合うエペクタシス ΕΠΕΚΤΑΣΙΣ 身の乗り出しにおいて、モーセもグレーゴリオスにより、無限の理念追求に駆られた理想の狩人として浮上し、その係わりでグノボス ΓΝΟΦΟΣ 闇が重視される。そして教父はこの輝く闇 ΛΑΜΠΡΟΣ ΓΝΟΦΟΣ (PG 44.377A)にこそモーセの神観 Visio Dei を認めている。後世この伝統は紀元500年前後のディオニューシオス文書に継承され、その『神秘神学』の中で、「例のグノボス ΓΝΟΦΟΣ 闇へ歩み入る者達」(PG 3.1000C)を念頭に置き、「純粋に解き放たれた離在 ΕΚΣΤΑΣΙΣ エクスタシスにおいて、神々しいスコトス ΣΚΟΤΟΣ 闇のアクティース ΑΚΤΙΣ 光、ヒュペルウーシオス ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ (ウーシイア-ΟΥΣΙΑ 真実を超えた) アクティース ΑΚΤΙΣ 光を目指す」(PG 3.1000A)と述べられるに至る。こうした否定神学の脈動を西暦1300年前後ドイツ語説教において体現したのが師エックハルトで、丁度トーマス・アクィナーが『神学大全』で肯定神学の西方ラテン護教論を展開した直後であった。当然エックハルトの力説した離在 abegescheidenheit がエクスタシスに協和し、この方向で『パンと葡萄酒』第41句のエクスツドス Aufzubrechen も考え併せられ得る。単に出立と訳しては語勢が殺がれてしまう当 Aufzubrechen 突破は、前述の通り、夜からギリシアの昼を目指している。但し、昼と言っても、プラトーンが肯定神学の弁証法を駆使して『国家』521Cで物語る「一種夜の如き昼から真正の(昼)への魂のペリアゴーゲー(向け変え)」よりむしろ、その明晰判明な哲学の母胎と成っている神話の淵へと沈みゆく意識に相応しい現実であり、その深層に切り開かれる方古碧潭の空界と呼ぶ方が適切なのである。(道元『正法眼蔵』古鏡1241年)。シナイ山登攀で闇の中へ入るモーセを東方ギリシアの知恵が重視する一方、他方ラテン神学はホレブ山でモーセに明かされた我は在りて在る(『出エジプト記』3・14)という神名を中心に据え、トーマスが『神学大全』1・4・2で概念上、存在そのもの ipsum esse を結晶させる。こうした合理性が主流なす西欧に在って、ヘルダーリンは師エックハルト同様ギリシアの背理逆説 ΠΑΡΑΔΟΞΑ パラドクサ思考へと転じ、プラトーン哲学の母胎を成す神話の方へ重心を移す。問題がソークラテースなら、その見事な論証力より、むしろ彼の空しい知性 der leere Verstand が浮上し、『ソークラテース追憶録』(1759年)の著者ハーマンが先達となり、啓蒙時代の哲学者カントは色褪せる。一応ヘルダーリンは1799年1月1日付弟宛書簡で、「カントはわが国ドイツのモーセだ」と記し、「彼は聖なる山シナイから威力溢れる律法をもたらす」と述べた。しかし古典ギリシア研究が思弁哲学より、やがて悲劇神話へと比重を移すにつれ、「目を開いたが、何も見えなかった」とパウロに関し記されているような無明の闇に直面した悲雄の姿が、至福なるギリシアで轟く偉大なる運命(第62句)と共に、『パンと葡萄酒』の核心を形造るに至る。ここで闇の中へ入るモーセの雄姿が働きかけていると考えられる。それは在りて在ると言う神名から存在そのものへと形而上哲学知が高まりゆく西方ラテンの肯定神学の筋ではなく、むしろ輝く闇へと、その闇の光へと深まりゆく道であり、この東方ギリシア由来の否定神学に具現された背理逆説パラドクサ思考に他ならず、この血脈が正にヘルダーリンの出立 Aufzubrechen にも流れているのである。

À propos du «départ» (vers 41) pour l'Antiquité idéalisée, il est utile de différencier l'un «Moïse d'Égypte»

d'avec l'autre «Moïse de Madiân» à l'exemple de Freud («Si Moïse était un Égyptien [...]» 1937): «Notre Moïse d'Égypte est non moins différent de l'autre Moïse de Madiân que le Dieu universel *Aton* du démon *Yahvé* qui loge sur le mont des Dieux.» C'est parce qu'il y a une étroite relation entre ce «démon *Yahvé*» familier de Moïse du Sinaï (Horeb) et le «grand Destin» (vers 62) de la «Grèce bienheureuse» (vers 55) de Hölderlin: «Delphes dort, et la voix du grand Destin, où sonne-t-elle? / Où le dieu prompt? Lourd d'un universel bonheur, où de quels cieux en fête / Jailli, frappe-t-il les regards de sa splendeur tonnante? / Éther, ô Père!» (vers 62-65: «Œuvres» Gallimard 1967. p.810). Le fin fond dionysiaque de la civilisation hellénique correspond bien au sanctuaire „obscur“ du mosaïsme dans «Pain et Vin»: «Moïse s'approcha de la nuée obscure où était Dieu.» («Exode» 20.21: «La Bible de Jérusalem» Cerf-Desclée 1979. p.99). Cette «caligo» (ténèbre: nuée obscure) de la Vulgate est le centre d'intérêt de la théologie négative de l'Église d'Orient: «Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre(caligo), c'est-à-dire qu'il connaît alors que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et toute prise de l'esprit.» (Grégoire de Nysse «La vie de Moïse» vers 390. Sources Chrétiennes. N°1. Cerf 1955/1968/1987. p.213: PG 44. 378A-B). À l'opposé de la «ténèbre» (caligo) estimée par l'Orthodoxie grecque, l'«être» (esse) émerge de l'entretien secret de Moïse et de «celui qui est» («Exode» 3.14: op.cit. p.77) dans le domaine de l'intellectualisme occidental: «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 posée.» (Gilson «L'esprit de la philosophie médiévale» 1932. Vrin 1944. p.51). Mais ce Moïse n'est qu'un «grand Égyptien magnifique» d'après Freud et un «prêtre d'origine héliopolitaine, appelé Osarseph» suivant l'histoire d'Égypte de «Manéthôs» du troisième siècle av. J.-C. (Josèphe «Contre Apion» I.26: Collection Budé 1930/1972. p.43-47): «Les hommes enfermés dans les carrières souffraient depuis assez longtemps, lorsque le roi, supplié par eux de leur accorder un séjour et un abri, consentit à leur céder l'ancienne ville des Pasteurs, Avaris, alors abandonnée. Cette ville, d'après la tradition théologique, est consacrée depuis l'origine à Typhon. Ils y allèrent et, faisant de ce lieu la base d'opération (p.44/p.45) d'une révolte, ils prirent pour chef un des prêtres d'Héliopolis nommé Osarseph et lui jurèrent d'obéir à tous ses ordres. Il leur prescrivit pour première loi de ne point adorer de dieux, de ne s'abstenir de la chair d'aucun des animaux que la loi divine rend les plus sacrés en Égypte, [...]. En vue du «départ» pour la «Grèce bienheureuse» de Hölderlin, il s'agit ici plutôt de sa «condition d'esclave» («Philippiens» 2.7: op.cit. p.1824) sur le modèle de Jésus-Christ qui accomplit cette fête tragique: «Il descendait parfois et prenant forme humaine» (vers 107: «Œuvres» p.812).

研究紹介 (学術論文 77c:Veröffentlichung-Nr.77c von Katsumi Takahashi) 77c: 旧約聖書のモーセはエジプトのモーセとミディアンのモーセに分けられ、このうちフロイトは、異教圏のダイモンを想わせる後者より、むしろ文明国エジプト由来の前者を重視したが、これとは正反対に当論は『パンと葡萄酒』の場合、後者こそオイディプス達の悲劇に認められる古代ギリシア神話の ΔΕΙΝΟΝ 畏怖と莊嚴 schrecklichfeierlichに見合う暗いディオニューソスの精神に相応しい人物と考える。そして筆者は、シナイ山で「モーセが神の居るグノボス(闇)に入った」と物語る『出エジプト記』20・21に焦点を当て、この「輝く闇」を重視する東方ギリシア教会筋の否定神学、およびこの否定神学に固有な逆説背理パラドクサ思考に注目すべき旨を力説した。

【Jinbun-kagaku-kenkyû 2006 : Geisteswissenschaftliche Studien der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi (=Kôtzschi) im Jahre 2006. Band 13 herausgegeben von der geisteswissenschaftlichen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi (=Kôtzschi): Études des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôchi en l'an 2006. Tome XIII édité par la section des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôchi : Kôchi-daigaku. Jinbun-gakubu. Ningenbunka-gakka. Editio die I Julii anno MMVI】