Journal of Philosophical Investigations
Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419
Homepage: https://philosophy.tabrizu.ac.ir

A Reflection on the Soul-body Duality in Orpheus and Its Effect on Plato's Doctrine of the Soul

Saeed Binaye Motlagh[1]✉ | Maryam Damadi[2] | Reza Kourang Beheshti[3]

1. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: said_binayemotlagh@yahoo.fr
2. PhD Candidate of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: maryam_damadi@yahoo.com
3. Assistant Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 26 May 2022
Received in revised 2 September 2022
Accepted 11 September 2022
Published online 20 November 2022

Keywords:
Orpheism, myth, soul, immortality of soul, Plato, Socrates

ABSTRACT

This article returns to the longstanding problem of the soul/body relation. However, highlighting Orphism's impact on Plato, instead of arguing for a new account of this relation, the current study tries to trace back the problem to Orphism. Reading Plato's work, while keeping in mind the Orphic rituals and beliefs concerned with immortality, would shed new light on the rise of the notion of the soul. Accordingly, some Orphean teachings and mythological origins will be reviewed. Then it will be focused on some of Plato's dialogues, which had a profound effect on later soul studies, to demonstrate how they are formulated based on Orphean themes.

Cite this article: Binaye Motlagh, Saeed; Damadi, Maryam; Kourang Beheshti, Reza. (2022). A Reflection on the Soul-body Duality in Orpheus and Its Effect on Plato's Doctrine of the Soul. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 597-612. DOI: http//doi.org/10.22034/jpiut.2022.51777.3226

© The Author(s).
Publisher: University of Tabriz.
DOI: http//doi.org/10.22034/jpiut.2022.51777.3226

Extended Abstract

What can be considered as Greek religion consists of myths and rituals, i. e. countless narratives attributed to Homer and Hesiod, and in addition, mystery religions such as Orpheus and Dionysus, whose contribution in the formation of Greek religion cannot be ignored. In the meantime, it seems that the Orpheus ritual, which is formed around the myth of Orpheus, is the most central of these rituals. As evidenced by history, religion has played a fundamental role in the daily life of the Athenians and the Greeks of the ancient period. The Greek "city", with all the meaning that can be put on the shoulders of this word, was built around a temple that was the worship of one of the gods of Olympus. Therefore, Plato's thought, as a thinker who belongs to such a city or structure, will undoubtedly not be unrelated to it. But it seems that the position of the commentators in examining this ratio needs to be reviewed. There is a consensus in this claim that Plato's philosophy and teachings is related to Greek religion and specifically Orphean religion. But what is sometimes a point of dispute is the nature and manner of this effect. The dominant view emphasizes that part of Plato's dialogues that criticizes and negates myths and religious rituals. As a result, Plato's position is considered to be more concerned with the transition from them and the establishment of a new building. Our research, on the contrary, aims to strengthen the assumption based on the evidence taken from the dialogues that Plato's approach to the tradition before him, including myths and rituals, is generally receptive, positive, and stabilizing, and his criticisms of It is in the direction of expansion and promotion of the thought of Orphean sages and not a transition from it.

This research focuses on the doctrine of the soul in the Orphean religion and its influence on Plato's anthropology, because he considers it as the foundation of the theory of knowledge, the doctrine of forms, and especially the ultimate aspect of his teachings, which is the resemblance to God. In this regard, after referring to the origin, doctrines, and rituals of this religion, we will examine the Orphean aspect of the doctrine of the soul in Plato's thought with regard to some Platonic dialogues.

Among the later commentators of Plato, this approach is common - although there are criticisms about it - that the formation of the soul-body duality is due to the teachings of the Orpheus religion, and thanks to it, for the first time, the perception of immortality occurred in Greek culture. (Yeager, 1392, 133-155)

According to some commentators, the Greek people believed what remains of a person after death is nothing but fame and a good name. (Jaeger, 1965, p.99) And in fact, it was the mysterious rituals that made the divine and immortal part of human existence the center of attention and designed a program based on practical rituals to nurture and refine that divine part. According to the Orphean thinkers, the soul is the part of the divine that has been imprisoned for the first sin i.e participating in murder of Dionysus, and getting out of this prison is promised to those who initiated to the ritual.

Orphism emerged in the sixth century BC. Herodotus considers it related to Pythagoras and its origin is Egypt and Bacchic rituals or Dionysian rituals. The Orphism movement linked the Homeric view of immortality with the idea of the immortality of the soul.

All souls originate from divinity, and through justice, every soul is in the cycle of birth and rebirth, and this cycle continued until a person will be free from it through Orpheus's purification and the soul that released from the body and the cycle of birth and death can return to its divine position (Cornford, 1912, pp. 110-111).

The body or soma has a titanic origin, that is, it is earthly, impure, and perishable; And the soul, which has a Dionysian origin, is imprisoned in it, a prison that is like a grave or soma for him and he must escape from it (Casadiegos, 2012, p. 42). The word that is used equivalent to a corpse in Greek is σώμα, and the word σήμα, which means grave, has the same root. According to this doctrine, the soul is united with the body and trapped in it due to a great sin against divinity but the way to salvation is still open, and that way of salvation is the telete. A purification practice that In the first place, requires the process of refining and removing the substance and foundation of sin, and most importantly, the ritual of initiation to the secrets, which is performed by a guide who knows the ways of Hades. But what will be waiting for those who did not join the ritual, were successive incarnations in the form of humans or animals until they were finally initiated into the cult.

.

پژوهش‌های فلسفی
شاپا چاپی: ۷۹۶۰-۲۲۵۱ شاپا الکترونیکی: ۴۴۱۹-۲۴۲۳
Homepage: https://philosophy.tabrizu.ac.ir

تأملی بر دوگان نفس ـ بدن در آیین اورفه و تأثیر آن بر آموزهٔ نفس افلاطون

سعید بینای مطلق[1]✉ | مریم دامادی[2] | رضا کورنگ بهشتی[3]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: said_binayemotlagh@yahoo.fr
۲. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: maryam_damadi@yahoo.com
۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

چکیده

تمایزانگاری میان نفس و بدن در تاریخ فلسفه بحثی است درازدامن که تا به امروز دستمایهٔ پژوهش‌های متعدد و پذیرای آرای سلبی و ایجابی در حوزه‌های مختلف از مباحث الهیاتی تا علوم شناختی بوده است. غالب مفسران بر این باورند که نخستین بارقه‌های شکل‌گیری این تمایزانگاری — دست‌کم در حوزهٔ فلسفه – در تأملات متفکران اورفه‌ای و آن بخش از مناسک آنان یافت می‌شود که ناظر به مراقبت و پرورش پارهٔ الهی و نامیرای وجود انسان است. در این پژوهش، پس از نظر به آموزهٔ نفس در آیین اورفه و بررسی خاستگاه اسطوره‌ای آن، به پاره‌هایی از محاورات افلاطون ناظر به آموزهٔ نفس اشاره می‌کنیم که معتقدیم بر اساس مضامین اورفه‌ای صورت‌بندی شده و به استناد آن‌ها می‌توان افلاطون را حکیمی اورفه‌ای دانست و روش فلسفی او، دیالکتیک را در کنار آموزه‌های نظری، سلوکی عملی در راستای تعالی و رهایی آن پارهٔ الهی تفسیر کرد.

کلیدواژه‌ها:
آیین اورفه، اسطوره، نفس، نامیرایی
نفس، سقراط، افلاطون.

استناد: بینای مطلق، سعید؛ دامادی، مریم؛ کورنگ بهشتی، رضا. (۱۴۰۱). تأملی بر دوگان نفس ـ بدن در آیین اورفه و تأثیر آن بر آموزهٔ نفس افلاطون، *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۴۰): ۶۱۲-۵۹۷. DOI: http//doi.org/10.22034/jpiut.2022.51777.3226

ناشر: دانشگاه تبریز.

© نویسندگان.
CC BY

مقدمه

آنچه می‌توان دین یونانی به شمار آورد، مشتمل است بر اسطوره‌ها و آیین‌ها؛ یعنی بی‌شمار روایتی که از هومر و هزیود در اختیار داریم و افزون بر آن، ادیان اسراری همچون آیین اورفئوسی و دیونیسوسی که نقش آنها را در شکل‌گیری پیکرهٔ دین یونانی نمی‌توان نادیده گرفت. در این میان به نظر می‌رسد، آیین اورفه که حول اسطورهٔ اورفئوس شکل گرفته است، محوری‌ترین این آیین‌هاست.

به گواهی تاریخ، دین در زندگی روزمرهٔ آتنیان و اساساً یونانیانِ دورهٔ باستان نقشی بنیادین و حضوری جدی داشته است. اساساً شهر یونانی، با تمام بار معنایی که می‌توان بر دوش این لفظ افکند، گرداگرد معبدی که پرستشگاه ایزدی از ایزدان المپ بود، بنا می‌شد. پس اندیشهٔ افلاطون نیز به‌عنوان متفکری متعلق به چنین شهر یا ساختاری، بی‌شک بی‌نسبت با آن نخواهد بود. اما به نظر می‌رسد موضع مفسران در بررسی این نسبت نیازمند بازبینی است. در این مدعا که فلسفه و تعلیمات افلاطون نسبتی با دین یونانی و به‌طور خاص آیین اورفه‌ای دارد، اتفاق نظر هست. اما آنچه گاه محل اختلاف واقع می‌شود، چگونگی و نحوهٔ این تأثیر است. دیدگاه غالب بر آن بخشی از گفته‌های افلاطون تأکید دارد که به نقد و نفی اسطوره و آیین‌های دینی می‌پردازد. در نتیجه موضع افلاطون، بیشتر ناظر به گذار از آنها و تأسیس بنایی نو پنداشته می‌شود. پژوهش ما، به عکس، بر آن است تا بر اساس شواهدی برگرفته از گفت‌وگوها این گمان را قوت بخشد که رویکرد افلاطون نسبت به سنت پیش از خود، اعم از اسطوره‌ها و آیین‌ها، در کل پذیرا، ایجابی و تثبیت‌کننده است و نقدهای او به‌واقع در جهت بسط و ارتقای اندیشهٔ حکمای اورفه‌ای است و نه گذار از آن.

این پژوهش از میان تمام آموزه‌ها، بر آموزهٔ نفس نزد آیین اورفه و تأثیر آن بر انسان‌شناسی افلاطون متمرکز خواهد بود چراکه آن را بنیاد نظریهٔ شناخت، آموزهٔ صور و به‌ویژه وجه عملی تعلیمات او یعنی تشبه به اله می‌داند. در این راستا پس از اشاره‌ای به خاستگاه، آموزه‌ها و مناسک این آیین، با نظر به برخی محاورات افلاطونی، صبغهٔ اورفه‌ای آموزهٔ نفس را در اندیشهٔ افلاطون بررسی می‌کنیم.

پیشینهٔ مسئلهٔ نفس در یونان باستان

در میان مفسران متأخر افلاطون، برای نمونه یگر (در الهیات نخستین فیلسوفان یونان) این قول رایج است که شکل‌گیری دوگان نفس ـ بدن، مرهون آموزه‌های آیین اورفه است و به یمن آن برای اولین بار برداشت و معنای تازه‌ای از جاودانگی در فرهنگ یونان رخ نمود. (یگر، ۱۳۹۲: ۱۳۳–۱۵۵) اگرچه نقدهایی هم بر این قول وارد است.

برخی معتقدند که مفهوم جاودانگی نخستین بار در قرن هفتم پیش از میلاد در مرثیه‌های رزمی اسپارتی تیراتائوس پدیدار شده (یگر، ۱۹۵۹: ۱۳۸–۱۳۷) و در آن به جنگ‌جویانی که در جنگ برای کشورشان جان داده‌اند وعدهٔ جاودانگی داده شده‌است: «بر چنین انسانی، پیر و جوان یکسان سوگواری می‌کنند و تمام شهر در غم از دست دادن او فرو می‌رود. آرامگاه او و فرزندانش در میان مردمان مورد احترام است و خاطرهٔ شریف او در یادها باقی می‌ماند و نام او فراموش نخواهد شد. او نامیراست گرچه به جهان زیرین رفته است (مک‌نیکول، ۲۰۰۳: ۱۰۲).

بنا بر رأی برخی مفسران، در باور مردمان یونان عهد هومری آنچه پس از مرگ از انسان باقی می‌ماند، چیزی نیست جز آوازه و نامی نیک (یگر، ۱۹۶۵: ۹۹) و در واقع این آیین‌های رازورزانه بودند که پارهٔ الهی و نامیرای وجود انسان را مرکز توجه قرار دادند و برنامه‌ای مبتنی بر آداب و مناسکی عملی برای پرورش و پالایش آن پارهٔ الهی طراحی کردند. نزد متفکران اورفه‌ای، نفس آن پارهٔ الهی است که به مجازات گناه نخستین (که در آن آیین، مشارکت در کشتن پسر زئوس، دیونیسوس، است) به زندان تن درآمده است و رهایی از این زندان، فرجام و غایتی است که به واردشدگان به این آیین وعده داده می‌شود.

بر همین اساس، باور به برخورداری انسان از نفسی نامیرا به‌تدریج خود را در نفس‌شناسی فیلسوفان پیش‌سقراطی و در اشعار قرن ششم و پنجم پیش از میلاد و در آثار شاعرانی همچون پیندار نشان داد. در قصیده‌ای از پیندار، به نفسی که به گناه آلوده نیست جاودانگی وعده داده شده است و به آن نفس بشارت داده شده که پس از مرگ در سرزمین‌های برکت‌داده‌شده ساکن می‌شود. نفسی که بهره‌مند از موهبت جاودانگی است، در گذر از تناسخ‌های پی‌درپی و در تلاشی سخت، سرانجام آزاد می‌شود و به قلمرو خدایان که جایگاه اصیل اوست باز می‌گردد. این آموزه نزد فیثاغوریان و از رهگذر تعلیمات آنها در فلسفهٔ افلاطون به کمال رسید. پس به‌طور خلاصه تطور مفهوم جاودانگی در اندیشهٔ یونانیان، در چند گام کلی قابل اشاره است:

۱) نفس و جاودانگی آن، در سیمایی که در اشعار اسطوره‌ای هومر ارائه می‌شود و در آنها قهرمانان اسطوره‌ای برخوردار از موهبت جاودانگی دانسته می‌شوند و این جاودانگی همان نام نیکی است که از آنها بر جا می‌ماند.

۲) نفس و جاودانگی آن، آن‌گونه که در اشعار باستانی پساهومری بازتاب یافت و واژهٔ پسوخه طیف وسیعی از معانی، از زندگی ذهنی گرفته تا زندگی پس از مرگ را در بر گرفت و به معنای حیات با تمام نشاط، اشتیاق، لذایذ و هشیاری آن به کار رفت و هستهٔ اصلی زندگی انسان، مرکز تأمل، خودآگاهی و هشیاری تعبیر شد. این معانی تا پیش از آن هیچ سابقه‌ای نداشت (کلارک، ۱۹۹۹: ۳۰۳-۲۹۵) و به تناسب آن، واژهٔ جاودانگی نیز پذیرای مصادیق گسترده‌تری شد.

۳) نفس و جاودانگی آن در معنایی که متأثر از آیین‌های رازورزی و به‌طور خاص آیین اورفه‌ای است و در ادامه به تفصیل به آن می‌پردازیم.

اورفئیسم، خاستگاه و میراث آن

اورفئوس فرزند آپولو و خنیاگری از میان موزها بود که توانایی جادویی برای موسیقی و آواز داشت و می‌توانست با نیروهای مرموز طبیعت ارتباط برقرار کند و به همین دلیل بود که همهٔ موجودات با شنیدن نوای ساز او لذت بزرگی را تجربه می‌کردند. در میان مردمان چنین مشهور بود که آپولو نواختن را به اورفئوس آموخته و چنگی طلایی به او هدیه داده است. هنگامی که اورفئوس آواز سر می‌داد همهٔ طبیعت سکوت می‌کرد. شمایل‌نگاری‌ها اغلب او را در محیطی روستایی و احاطه‌شده با وحوش نشان می‌دهند (کاسادیئگوس، ۲۰۱۲: ۴۰).

در مجموعه آثار آپولودروس آمده است که وقتی اورفئوس از مرگ معشوقش ائریدیکه بر اثر نیش مار، به اندوهی عمیق گرفتار می‌شود تا آنجا که کارش به کاتاباسیس یا نزول به زیرِ زمین و ملاقات با هادس می‌کشد، سرانجام به او رخصت می‌دهند که با معشوقه‌اش به زمین بازگردد به شرطی که تا پیش از رسیدن به زمین به معشوقه‌اش که از پی او می‌آید، ننگرد؛ اما در میانهٔ مسیر، تردید به سراغ اورفئوس می‌آید و او سر برمی‌گرداند تا ببیند آیا کسی که از پی او می‌آید واقعاً ائریدیکه است، در نتیجه با نگریستن به پس، معشوقهٔ خود را برای همیشه از دست می‌دهد. با این حال به برکتِ عملِ کاتاباسیس، اورفئوس به اسرار نهانی وقوف می‌یابد و این امر بر اعتبار دینی او می‌افزاید چندان که عملاً به مقام یک پیشوای دینی برای معاصران و مؤمنان اعصار پسین ارتقا می‌یابد. اورفئیسم به‌مثابه یک آیین و بر اساس این روایت اسطوره‌ای، در قرن ششم پیش از میلاد ظهور کرد. هرودوت آن را مرتبط با فیثاغورس و خاستگاه آن را مصر و آیین‌های باکیک یا مناسک دیونیسوسی می‌داند. از این رو برای پژوهش بیشتر دربارهٔ پیدایش جنبش اورفئیسم بایسته است که زمینهٔ دیونیسوسی آن بررسی شود.

خاستگاه دیونیسوسی آیین اورفه

دیونیسوس در باور یونانیان باستان، خدایی است که به انسان شراب هدیه کرده است. در عین حال او خدای خلسه و سرمستی است و حضورش در انسان آثار جنون را آشکار می‌کند. او خدای عشق شورمندانه و خدای رنج و مرگ است و تسلی‌بخش ارواح مردگان؛ پرستندگان او باید در رنج و تقدیر دردآلودش سهیم شوند (اوتو، ۱۹۶۵: ۵۲-۴۹). مناسک این آیین اغلب شامل نوشیدن شراب و تحریکات اروتیک و هدف از آن، دستیابی فرد شرکت‌کننده در مراسم به حالت خلسه یا وجد بود. این فرآیند فرد را از تنش‌ها و فشارهای زندگی فیزیکی رهایی می‌بخشید و تجربهٔ نوعی خوشبختی را برای او ممکن می‌کرد. این آیین و اشتیاق انجام آن به‌ویژه ناظر به جاودانگی نفس و دستیابی به الوهیت بود (مورگان، ۲۰۰۶: ۲۳۰).

درونمایهٔ اصلی اسطوره بنا به روایات اورفئوسی چنین است: هرا از سر حسادت به دیونیسوس، پسر زئوس و سمله، تیتان‌ها را برمی‌انگیزد تا نوزاد الهی را به قتل برسانند. تیتان‌ها با آیینه و اسباب‌بازی او را می‌فریبند و سپس به قتل می‌رسانند و تکه‌تکه می‌کنند و می‌خورند، اما ایزدبانو رئا یا در نقلی دیگر آتنه قلب او را نجات می‌دهد و پاره‌های تن او را گرد می‌آورد و باز او را احیا می‌کند. اما زئوس به جزای این جرم هولناک با صاعقه‌ای به تیتان‌ها حمله کرد و نژاد انسان از آن خاکستر پدید آمد (کیرک؛ راون؛ شوفیلد، ۱۹۵۷: ۴۸-۳۷).

دیونیسوس نیمه‌خدایی از جنس آدمیان بود. اساساً خدایان آیین‌های اسراری دایمون‌هایی از میان انسان‌ها بودند و دیونیسوس نوعاً خدای اسراری در دین یونانی تلقی می‌شد و مناسکی که حول گرامیداشت و پرستش او شکل گرفت، ماهیتی منسکی[1] داشت و در گردهمایی میان انسان و دایمون شکل می‌گرفت و ذیل دو مؤلفه شناخته می‌شد: یکی وجد و دیگری خلسه. در وجد خدا در میان پیروانش حاضر می‌شد و در دومی انسان با رهایی از زندان فردیت و انحلال در وحدت، به نوعی جاودانگی و الوهیت نائل

[1]. sacramental

می‌شد. بنابراین در هر مراسمی خداوند در خلال احساسات و عواطف جمعی پرستندگانش باز آفریده می‌شد. آیین می‌گساری و بی‌خودی حاصل از آن همواره اطمینان‌بخش این باور بود که راه میان انسان و خدا گشوده است و این فاصله به‌تدریج پیمودنی است، خدا می‌تواند در میان آدمیان حاضر شود و انسان می‌تواند خدا شود (کورنفورد، ۱۹۱۲: ۱۲).

به بیان دیگر جماعت دیونیسوسی گروهی پیوسته بودند که به‌واسطهٔ یک نفس یا دایمون حیات می‌یافتند و این دایمون یا نفس کلی همزمان در همهٔ اعضای گروه و در ورای آنها حضور داشت و زندگی این گروه به گونه‌ای پیش می‌رفت که در نتیجهٔ آن پیروان پس از مرگ از جاودانگی برخوردار می‌شدند. جاودانگی یا نامیرایی در عالم یونانی برابر الوهیت است و این مفهومی بسیار اساسی در آموزه‌های اسراری است (کورنفورد، ۱۹۱۲: ۱۶۲–۱۶۰).

اسطوره می‌گوید از آن رو که طبیعت انسان به‌لحاظ محتوا تیتانی است اما بقایای دیونیسوس هم در میان خاکسترها حضور دارد، انسان علاوه بر طبیعت تیتانی، بارقه‌ای الهی نیز با خود دارد. این رویداد انسانی زمینه‌ای برای شرح آموزهٔ دوگانه‌انگار تمایز نفس از بدن در آیین اورفه شد. ویژگی اصلی این آیین، شوق پالایش و تطهیر از آلام زمینی بود؛ تعالی جستن از جهان ماده به منظور دستیابی به جذبهٔ خویشاوندی با خداوند و به یک معنا خدایی شدن یا آن‌طور که افلاطون در *تئای‌تتوس* می‌گوید: تشبه به اله[1] (تئای‌تتوس: ۱۷۶).

تله‌ته[2] اسم رمز آیین اورفه و واژهٔ کلیدی آیین‌های اسرار و مسیری است که نفس آلوده به گناه نخستین برای پالایش، ناگزیر به پیمودن آن است. آیین اورفه همچون دیگر آیین‌های اسراری، متشکل از آداب و مناسک تطهیر و تصفیه، برای احیای خدایی است که مرده است. از این رو بزرگ‌ترین بشارت آیین‌های اسرار یعنی آموزهٔ نجات یا رستگاری نفس[3] منوط به تله‌ته است.

تله‌ته در وهلهٔ نخست مستلزم فرآیند پالایش و زدودن ماده و بنیاد گناه است و از همه مهم‌تر، آیین ورود و تشرف به اسرار که توسط یک راهنمای آشنا با راه‌های هادس و ضمن ادای کلماتی رمزگونه انجام می‌شود. پس تله‌ته اشارتی به رستگاری است و از طریق آن مبتدی به حلقهٔ اسرار وارد می‌شود و امید می‌رود که به این واسطه پس از مرگ در سایه‌های هادس سرگردان نباشد و در کنار اورفئوس و قهرمانان[4] در سعادتی ابدی زندگی کند. همان‌گونه که سقراط آرزو می‌کند: چه نعمتی والاتر از آنکه آدمی... با اورفئوس و موسایوس و هسیودوس و هومر هم‌نشین گردد... (آپولوژی: ۴۱).

اما آنچه در انتظار کسانی بود که به آیین تشرف نمی‌یافتند، تجسدهای پی‌درپی در قالب انسان یا حیوان بود، تا آنکه سرانجام وارد حلقهٔ اسرار شوند. پس تله‌ته حقیقت آشکارشده را همچون رمزی برای گذر نفس حفظ می‌کند و دانشی قدسی است که صرفاً آنکه محرم شده از آن باخبر است: ... اکنون درد خود را با شما درمیان می‌نهم... ولی خدمتکاران و همهٔ کسانی که از این ماجرا فارغ‌اند، گوش خود را بگیرند... (مهمانی: ۲۱۸). آنان که از این ماجرا فارغ‌اند، نامحرمان، یعنی تشرف‌نایافتگان به اسرارند.

اما این پاکی که پس از تشرف حاصل می‌شود باید از طریق نوعی زندگی بر مبنای اصول اورفه‌ای حفظ شود. زندگی‌ای پاک با اصولی روشن که در تقابل با هر آنچه ممکن است نفس را بیالاید، قرار دارد و این زندگی تلویحاً متضمن نوعی سلوک پارسایانه و مراقبه‌ای در برابر شهوات جسمانی است که به‌ویژه خود را در امتناع از خوردن گوشت نشان می‌دهد. در چنین فضایی اورفئوس آموزگاری بود که برای ادای سه نقش مشهور بود:

۱) آشکارکنندهٔ اسرار[5]
۲) خوانندهٔ خدایان[6]
۳) واعظی که شیوهٔ زندگی پرهیزکارانه را ترویج می‌کرد (گاتری، ۱۹۹۳: ۲۰۴).

تله‌ته در بیانی دیگر، واژه‌ای است که هرگاه به زبان آید، آیین‌های تشرف اورفئوسی را به ذهن متبادر می‌سازد و در اصطلاح قربانی‌ای است که ماهیتی رازآمیز و عرفانی دارد، و در بیانی دیگر، نوعی عمل یا فعل دینی دانسته شده است؛ تا بدان‌جا که هرگونه نگارش دربارهٔ دین یا حتی دریافت حقایق الهی و توانایی حمل آن حقایق در درون، ذیل این اصطلاح گنجانده شده است (گاتری، ۱۹۹۳: ۲۰۷–۲۰۱).

---

1. homoiosis theo
2. telete
3. soteriology
4. heroes
5. teletai
6. teologos

و در نگاهی دیگر اسرار و مناسک عرفانی مربوط به تله‌ته، اشعار اورفئوس و اسطوره‌هایی که حول شخصیت او شکل گرفته و ایده‌هایی که با انسان و خدا در ارتباط است و با اشعار و مناسک پیوند دارد، به طور کلی ذیل اصطلاح اورفئیسم قابل گردآوری است (لینفورث، ۱۹۴۱: ۱۷۳).

جنبش اورفئیسم تلقی دوران هومری از جاودانگی را با ایدهٔ نامیرایی نفس پیوند داد. نفس به‌مثابه جوهرهٔ فردیت، پاره‌ای بود که از انسان باقی می‌ماند. همهٔ نفوس از الوهیت سرچشمه می‌گرفتند و به‌واسطهٔ عدالت، هر نفسی به چرخهٔ زایش و باززایش فراخوانده می‌شد و این چرخه تا آنجا ادامه می‌یافت که آدمی به‌واسطهٔ تطهیر اورفئوسی و زیست منسکی، از آن رهایی یابد و نفسِ رها شده از بدن و چرخهٔ زایش و میرش بتواند به جایگاه الوهی خود بازگردد (کورنفورد، ۱۹۱۲: ۱۱۱–۱۱۰).

بدن یا سوما[1] منشأ تیتانی دارد یعنی زمینی، نجس و فاسدشدنی است و نفس یا پسوخه که منشأ دیونیسوسی دارد در آن زندانی است؛ زندانی که برای او به‌مثابه قبر یا سما[2] است و باید از آن بگریزد (کاسادیئگوس، ۲۰۱۲: ۴۲). واژه‌ای که در زبان یونانی معادل جسد به کار می‌رود $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ است و از همان ریشهٔ واژهٔ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ به معنی قبر آمده است. بر اساس این آموزه، نفس به‌سبب گناهی بزرگ در برابر الوهیت، با بدن متحد شده و در آن گرفتار آمده است. این گناه ننگی است که بر دامان نفس نشسته اما راه نجاتش همچنان گشوده است و آن راه نجات تله‌ته است، و تله‌ته چنان‌که شرح آن گذشت مناسکی بود متشکل از آداب و اطوار تطهیر و تصفیه که در آیین دیونیسوسی با هدف احیای خدایی که مرده است، انجام می‌شد.

مفسران، آیین اورفه را تداوم سنت دیونیسوسی می‌دانند. گاتری بر این باور است که با نظر به اسطورهٔ اورفئوس درمی‌یابیم که عناصر دیونیسوسی آشکارا در ساختار اسطوره حضور دارند. او این عناصر را به‌اختصار چنین در فهرست آورده است:

- اورفئوس در زایش با دیونیسوس ارتباط دارد؛ نیای او خاروپس، شاگرد خدا بود و پدرش بر تراکیا، قلمرو دیونیسوس، حکم می‌راند.
- اورفئوس در مرگ، اسطورهٔ مرگ دیونیسوس را بازآفرید؛ همان‌گونه که دیونیسوس به دست تیتان‌ها مثله شد، اورفئوس نیز به دست مایناده‌ها تکه‌تکه شد.
- سَر پیشگویی‌کنندهٔ اورفئوس به معبد دیونیسوس سپرده شد.
- این دیونیسوس بود که به سبب مثله کردن اورفئوس از مایناده‌ها انتقام گرفت (گاتری، ۱۹۹۳: ۴۷–۴۵)

این نشانه‌ها، پیوند آیین اورفه و اسطورهٔ دیونیسوس را تأیید می‌کنند؛ اسطوره‌ای که بر امکان جاودانگی انسان صحه می‌گذارد.

در حالی که خدایان المپی ماهیتی غیربشری داشتند، از پیروانشان متمایز بودند و از انسان کناره گرفته بودند، همان‌طور که از طبیعت تنزه می‌جستند و زندگی زمینی را رها کرده بودند تا در قلهٔ کوه المپ حکومت خود را برپا کنند، آیین اورفه، به عکس، بر پیوند میان خدا و انسان استوار بود. اساسی‌ترین اصل الهیات المپی این بود که انسان نمی‌تواند خدا یا نامیرا شود. این اصل در دو فرمان معبد دلفی بازنمایی شده بود: خودت را بشناس! حد نگه دار! دو سخن از خردمندان هفتگانه که به معبد دلفی تقدیم کرده بودند و مبنای اخلاق المپی قرار گرفته بود. این به معنای ضرورت آگاه بودن از جایگاه خود و تحقق بخشیدن به خویش تا حد ممکن است و در عین حال آگاهی از مرزها و محدودیت‌ها و حفظ حرمت آنها. در این فضا خواست بیش از حدودِ تعیین‌شده یا فرا رفتن از مرزهای خویش، هوبریس یا تجرّی است. به بیان دیگر تمنای جاودانگی و تشبه به خدایان ممنوع است. اما با اورفئوس اسطوره‌ای تازه طرح شد؛ انسان از خاکستر تیتان‌هایی برآمده بود که پاره‌های دیونیسوس را با خود داشتند. این‌گونه بود که دوگان نفس–بدن شکل گرفت. بدنی که بنا بر تئوگونی اورفه‌ای از خاکستر تیتان‌ها برآمده و نفسی که حضور الهی دیونیسوس در تنی تیتانی است (کیرک؛ راون؛ شوفیلد، ۱۹۵۷: ۴۸–۳۷).

اندیشهٔ چرخهٔ زایش و میرش که با این نگاه به انسان نسبت داشت، به احتمال در سال ۵۰۰ پیش از میلاد در *Catalogue of women* هزیود آمده، جایی که پسوخای[3] قهرمانان پس از مرگ از بدنشان جدا می‌شوند، و از آن پس این پسوخاست که هویت آنها را حمل می‌کند تا آنکه در جزایر مسعود[4] باززاییده شوند (مرکلباخ؛ وست، ۱۹۹۰: بخش ۲۰۴).

[1]. soma
[2]. sema
[3] . psuchai
[4] . Blest

در این روایت، گویی یک هویت شخصی که در خلال چرخهٔ زایش و میرش و در باززایش‌های پی‌درپی ثابت می‌ماند، در نظر گرفته شده که توسط یک نفس جدا از جسم انتقال می‌یابد.

اما به گفتهٔ ورنر یگر نخستین نشانه‌های تأثیر مفاهیم رازورزانه در تلقی یونانی از ماهیت نفس، در شعر پیندار قابل ردیابی است، جایی که او میان بدن و تصویر نامیرا[1] تمایز گذاشته است:

«و ابدان همهٔ آدمیان به ندای
مرگی همه‌توان گوش فرامی‌دهند
اما چیزی که همچنان در پس آن باقی می‌ماند
تصویری زنده از حیات است
زیرا این تصویر تنها چیزی است که از جانب خدایان می‌آید.
آن در خواب است در حالی که اعضا در فعالیت‌اند
اما برای کسانی که خود در خواب‌اند
آن به‌صورت رؤیاهای بی‌شماری ظاهر می‌شود
تقرب محتومِ
ناملایمات یا خوشی‌ها» (یگر، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

پیندار در این شعر پسوخه را به عنوان تمثال یا تصویر حیات توصیف می‌کند اما در عین حال تأکید می‌کند که پسوخه تنها چیزی است که پس از مرگِ جسم باقی می‌ماند چراکه «تنها چیزی است که از جانب خدایان» آمده است. این تصریح پیندار بر وجود چیزی در انسان که از جانب خدایان آمده، گویای حضور اشارات رازورزانه در متن پیندار است و تأثیر آیین‌های اسرار بر معادشناسی او را نشان می‌دهد. هرچند که نیازی نیست پیندار را الزاماً معتقد به این آیین‌ها بدانیم تا بتوانیم اثبات کنیم که او معادشناسی اورفه را در این فقرات توصیف کرده است.

«قدر مسلم آن است که باور به جهان دیگر، تخیل شاعرانهٔ او را به جسورانه‌ترین پروازها ترغیب کرده است» (یگر، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

این‌گونه بود که زمینه برای ظهور نوعی معادشناسی بر اساس تمایز نفس از بدن فراهم شد و ایدهٔ تناسخ شکل گرفت. در شکل‌گیری این ایده نیز پیندار دخیل است زیرا نخستین و دقیق‌ترین منبعی که آن را پیش نهاد، اوست؛ جایی که وعده می‌دهد همهٔ کسانی که به مدت سه زندگی در هر دو دنیا ثابت قدم بوده‌اند تا نفس خود را از پلیدی حفظ کنند، در راهی گشوده از سوی زئوس به قلعهٔ کرونوس وارد می‌شوند (یگر، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

او وعده داده است کسانی که در سه زندگی یا سه تجسد بتوانند نفس خود را از آلودگی حفظ کنند می‌توانند از چرخهٔ زایش و میرش رها شوند. باز در قطعه‌ای از مرثیهٔ گمشدهٔ پیندار با توصیفی پر طمطراق از آلام و خوشی‌های آخرت روبه‌رو می‌شویم و در مجموعهٔ دیگری از ابیات قطعه‌مانند، دربارهٔ «نفوسی» می‌خوانیم که باید در آنجا به مدت نه سال تنبیه شوند، سپس پرسفونه آنها را به جانب خورشید اعلی یا نور جهان برین بازمی‌گرداند. «از اینها شاهزادگان برجسته، مردان تندپای قوی و به‌غایت باهوش پدید می‌آیند که به‌منزلهٔ قهرمان، مورد ستایش آیندگان‌اند» (یگر، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

کورنفورد خاطرنشان می‌سازد که این اشارهٔ پیندار به آن معناست که نفسِ آزادشده از گناهان اولیه برای آخرین بار در بالاترین مرتبهٔ انسانیت که افلاطون آن را برای فیلسوف در نظر می‌گیرد، تجسم می‌یابد و سپس الهی می‌شود (کورنفورد، ۱۹۲۳: ۶۴).

اینجا باز به‌وضوح اثر آموزه‌های اورفه‌ای در شکل‌گیری ایدهٔ تناسخ دیده می‌شود. وست نشان می‌دهد که الهیات راپسودیک اورفه‌ای شامل روایتی از تناسخ است: «زئوس اکنون حیوانات، پرندگان و نژاد ابله انسانی را که خوب و بد را نمی‌شناسند، خلق می‌کند اما اگرچه بدن‌های آنها فانی است، نفس آنها جاودانه است... از مجموعه‌ای از بدن‌های انسان و حیوان عبور می‌کند و وقتی از بدن حیوان خارج می‌شود آنقدر شناور می‌ماند تا آنکه تن دیگری آن را بگیرد اما وقتی نفس، بدن انسان را ترک می‌کند هرمس آن را به جهان زیرین هدایت می‌کند. در آنجا قضاوت می‌شود: خوب‌ها سرنوشت بهتری دارند و توسط آچرون[2] و دریاچهٔ مه‌آلود به

[1]. aionos eidolon
[2]. Acheron

چمنزار می‌روند در حالی که شریران به تارتاروس[1] و دشت کوکیتوس[2] هدایت می‌شوند. استیکس[3] را نیز می‌توان در آنجا یافت. شاخه‌ای از اکئانوس[4] و یکی از ده قسمت آن. ایزدی که اگر کسی به آن به دروغ قسم بخورد، نه هزار سال در تارتاروس مجازات می‌شود. این نفوس سیصد سال را در دنیای دیگر می‌گذرانند و دوباره متولد می‌شوند اما هدف آنها دستیابی به رهایی از چرخهٔ زایش و میرش یا دور بدبختی است» (وست، ۱۹۸۳: ۷۵).

اما این چشم‌انداز تازه به انسان و فرجام او، در عمل متضمن نوعی شیوهٔ خاص زندگی[5] نیز هست. زیستی عملی که با مراقبت‌هایی از قبیل امتناع از هر گونه کشتار، از جمله قربانی کردن و خوردن گوشت حیوانات همراه است. کسی که به این شیوهٔ زیست متعهد می‌شود، با مراعات پاره‌ای آداب و مناسک ظاهری و نیز تطهیر اخلاقی در جست‌وجوی رستگاری است چراکه در این شیوهٔ خاص زندگی، انسان مسئول فرجام پارهٔ الهی و نامیرای خویش در جهان دیگر است. پیروان این جهان‌شناسی هرگز به معنای واقعی خود را در خانه حس نمی‌کنند و آسودگی نمی‌یابند بلکه پیوسته امری ورای امور زمینی را می‌جویند و خود را برای آن آماده می‌کنند. نفسی که از مرتبه‌ای برین و الهی آمده در خانهٔ تن مهمان است، مهمانی گذرا که تنها در رؤیاها و در لحظهٔ مرگ یعنی زمانی که به‌کلی از تن رها شود، تماماً خودش خواهد بود (یگر، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

پس به‌طور خلاصه در نظام دوگانه‌انگار اورفه، پسوخه هستهٔ اصلی انسان تلقی می‌شود و به همین ترتیب سوما در معنای بدن، مفهوم جدیدی پیدا می‌کند و در مقابل پسوخه قرار می‌گیرد و این همان نکته‌ای است که ما نزد پیندار هم می‌بینیم. پیندار نیز جاودانگی نفس را در برابر میرایی تن قرار می‌دهد: «انسان‌ها روزهایی نامیرا دارند، اما بدن‌هایی میرا» (پیندار، بخش ۹۴*a*). این بیان یادآور آموزه‌های به‌دست‌آمده از مآخذ اورفه‌ای است؛ در الواح زرین[6] که دربردارندهٔ دستورالعمل‌هایی است که نفس را برای سفر به نزد هادس آماده می‌کند (گاتری، ۱۹۹۳: ۱۷۴–۱۷۲). آمده است که انسان موجودی دوگانه است «نیمیش ز آب و گل، نیمیش ز جان و دل»، نیمی از زمین و نیمی از آسمان پر ستاره: «به آنها بگویید من فرزند زمینم و اورانوس پرستاره، این را شما خود می‌دانید...» (گاتری، ۱۹۹۳: ۱۷۳).

«من فرزند زمینم و آسمان (اورانوس) پرستاره»: الواح چنان از انسان سخن می‌گویند که گویی ایزدی نامیراست. نفس یا روحی الهی که از خورشید و ستارگان آسمان آمده است و تجسد او در هیئت انسان و هبوطش به زمین، پادافره گناهانی است که مرتکب شده است و باید برای آنها تاوان دهد. هنگام مرگ نفس او به نزد هادس می‌رود اما امید است با ادای غرامت این گناه، بار دیگر رها شود و به‌سوی آسمان‌ها اوج گیرد:

«من از پاکی محض و از نزد ایزدان نامیرا می‌آیم
من از نژاد پاک شما خدایانم
اما تقدیر و دیگر ایزدان بر من غالب آمدند و بر من تندر فروفرستادند و من از چرخهٔ تألم و اندوه عمیق
[به‌سوی رهایی] پرواز کردم
و به یمن گریز پایی‌ام به تاج [قلمرو پادشاهی] رسیدم
و بر دامان بانو و ملکهٔ جهان زیرین فروافتادم...
شاد باش و مبارک باد!
تو اینک می‌توانی ایزدی [نامیرا] باشی نه [موجودی] فانی...
و من از رهن گناهم رهیدم، خواه تقدیر بر من غالب آید یا تندر و رعد
اینک استغاثه‌کنان به پیشگاه پرسفون می‌آیم
باشد که او بر من رحمت آرد و مرا به جایگاه پاکان بازگرداند...» (گاتری، ۱۹۹۳: ۱۷۳).

همین چشم‌انداز در هستی‌شناسی و فرجام‌شناسی افلاطون نیز ادامه یافت و در نظام فکری او جذب شد و ارتقا یافت.

---

[1]. Tartarus
[2]. Cocytus
[3]. Styx
[4]. Oceanus
[5]. βίος
[6]. مهم‌ترین مرجع تعلیمات اورفئوسی

افلاطون از الهی‌دانان باستان یاد می‌کند؛ کسانی که از نفسی سخن گفته‌اند که به جزا، به تن —به‌مثابه گور نفس– درآمده و تأکید می‌کند اینان بی‌شک آموزه‌های اورفه‌ای را در پس ذهن داشته‌اند. او بر این دیدگاه اورفه‌ای که تن مقبرهٔ نفس است صحه می‌گذارد: «این واژه *(soma)* معانی گوناگون دارد و اگر اندکی تغییر داده شود به معانی بیشتری دلالت می‌کند. بعضی می‌گویند به معنی سنگ گور *(sema)* است زیرا تن گور نفس است و نفس مادام که در تن است چون مرده‌ای است در گور. برخی دیگر آن را به معنی علامت *(sema)* می‌دانند زیرا نفس هرچه بخواهد نشان دهد به‌وسیلهٔ تن پدیدار می‌سازد. به عقیدهٔ من این نام را پیروان اورفئوس وضع کرده‌اند. آنان می‌گویند نفس برای اینکه کیفر ببیند در زندان تن به بند کشیده شده است و تن زندان *(sema)* است و نفس مادام که کیفری را که سزاوار اوست، ندیده در آن زندانی است» (کراتیلوس: ۴۰۰).

اما افلاطون صرفاً به تبیین آموزه‌های نظری آیین اورفه بسنده نکرد و مناسک عملی آیین را نیز به‌نحوی جدی به رسمیت شناخت. شیوهٔ خاص زندگی اورفه‌ای و الزامات و پرهیزهای آن در تصویری که افلاطون از زندگی و شخصیت سقراط ارائه می‌دهد، متجلی شده است. شیوهٔ شخصیت‌پردازی سقراط در محاورات را می‌توان تجسم جهان‌شناسی و انسان‌شناسی افلاطون دانست. نظامی که شاید بتوان گفت میراث به‌جامانده از تعلیمات محافل اسراری و ادیان یونانی در آن به بار نشست.

سقراط: نقطهٔ تلاقی اسطوره و فلسفه در اندیشهٔ افلاطون

جدا از آموزه‌های نظری یعنی باور به ماهیت الهی انسان و نامیرایی نفس، آداب عملی تطهیر و پرهیز اورفه‌ای نیز که بنیاد مناسک و اعمال نحله را شکل می‌داد، در فلسفهٔ افلاطون جذب شد و تعالی یافت و در سیمای سلوک یا مشی عملی[1] سقراط ارائه شد. تصویری که افلاطون از سقراط ارائه می‌دهد، یادآور یک حکیم اورفه‌ای است. دینداری او، ندایی که از معبد دلفی به گوش می‌رسد و دربارهٔ سقراط به عنوان داناترین مردمان سخن می‌گوید و الهامات او ما را وامی‌دارد تا سقراط را شاعر و خنیاگری اورفه‌ای بدانیم که صبغهٔ فلسفی یافته است. او در کوچه پس کوچه‌های آتن پرسه می‌زد و از سوی لوگوس، سخنان وحی‌گونه به زبان می‌آورد. شاید بتوان چنین گفت که افلاطون شخصیت سقراط را به‌عنوان معیار تازهٔ فضیلت به جای قهرمان هومری به جامعهٔ یونانی عرضه می‌کند. قهرمانی که عرصهٔ درخشش دیگر نه میدان جنگ بلکه جولانگاه تفکر فلسفی است. در نظام هومری مرگ قهرمان تراژدی دانسته می‌شود. زندگی سقراط نیز پایانی تراژیک دارد اما افلاطون طرحی نو درمی‌اندازد و از این تراژدی یک پیروزی خلق می‌کند. مرگ برای قهرمان افلاطونی، رهایی از حبس تن است و زندگی فیلسوفانه، ضامن رهایی از چرخهٔ زایش و میرش. از این رو قهرمان افلاطونی به مرگ خوش‌آمد می‌گوید. به‌ویژه مرگ قهرمانی فضیلت‌مند که فیلسوفانه زیسته و با مرگ، نه تنها دو ساحت رهایی را دریافته، از آن فراتر نفس خود را به جایگاه اصلی یعنی قلمرو الوهیت باز رسانده است. افلاطون فضیلت را در این شیوهٔ مواجههٔ فیلسوفانه با مرگ، در مثال می‌آورد. در تصویری که او از ماجرای مرگ سقراط ترسیم می‌کند، تلویحی به آموزهٔ مشهور آیین اورفه، نهفته است: تن زندان نفس است و مرگ رهایی از آن؛ سقراط با مرگ، همزمان از زندان تن و زندان آتن یک‌جا رهایی می‌یابد. در حالی که پیش از آن مرگ را مشق کرده است. او در گفت‌وگوهای افلاطونی چنان ترسیم می‌شود که نه تنها در مرگ بلکه در شیوهٔ زیست نیز نقش فیلسوفی اورفه‌ای را با تمام اقتضائات نظری و عملی آن ایفا می‌کند. در واقع آموزهٔ نفس افلاطون را می‌توان روایت فلسفی زندگی، مرگ و فرجام یک حکیم اورفه‌ای تفسیر کرد.

بازخوانی نظریهٔ نفس افلاطون در پرتو آموزهٔ نفس در آیین اورفه

پس از خدایان الهی‌ترین چیزی که آدمی داراست، نفس اوست که به‌راستی بیش از همه چیز متعلق به اوست (قوانین، ۷۲۶). این پارهٔ آشکارا ازوتریکی را می‌توان جوهرهٔ دیدگاه افلاطون دربارهٔ نفس به شمار آورد: پارهٔ الهی و نامیرای وجود آدمی و حقیقت راستین او. افلاطون اما در بحث از نامیرایی نفس به این رویکرد بسنده نمی‌کند و به رسم فیلسوفی از استدلال نیز کمک می‌گیرد.

استدلال افلاطون مبنی بر نامیرایی نفس

در محاورهٔ *فایدون* که گزارشی است از واپسین ساعات زندگی سقراط، موضع افلاطون دربارهٔ نفس در قالب چندین استدلال، صورتبندی شده است. استدلال‌های چهارگانهٔ مشهور افلاطون که برای اثبات بقای نفس از زبان سقراط بیان می‌شوند، در طول تاریخ فلسفه موضوع شرح و تفسیرهای فراوانی بوده‌اند. این استدلال‌ها به‌اجمال به این شرح‌اند:

[1]. βίος

۱) استدلال نخست بقای نفس را مبتنی بر اصل پیدایش اضداد از اضداد –که طنینی هراکلیتی دارد– ثابت می‌کند؛ جان‌مایهٔ این استدلال بر این ایده استوار است که چون همه چیز از ضد خود می‌آید چنان‌که مرگ از زندگی، پس زندگی نیز باید از مرگ بیاید و از این رو نفس نمی‌تواند نابود شود (فایدون: ۷۲–۷۰) و آن را به استدلال دوم که بر اساس نظریهٔ تذکار تبیین می‌شود، منضم می‌سازد.

۲) این استدلال بر آن بخش از دانش آدمی متمرکز است که به نظر می‌رسد آن را در زندگی فعلی‌اش نیاموخته ولی به‌سادگی به یاد می‌آورد پس اگر آموختن جز به یاد آوردن نیست، باید آنچه در این زندگی به یاد می‌آوریم پیش‌تر در زندگی قبلی آموخته باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نبود اگر نفس ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید وجود نمی‌داشت، و همین خود دلیلی است بر اینکه نفس باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند (فایدون: ۷۳–۷۲).

۳) افلاطون سومین استدلال را بر بساطت نفس بنا می‌کند، و نفس را از آن رو که گرایش به شناخت صور یا ایده‌های مجرد و نامیرا و تغیرناپذیر دارد، تحول‌ناپذیر و حاکم بر تن و در نتیجه الهی معرفی می‌کند. به بیان دیگر این استدلال مبتنی بر سطوح دوگانهٔ هستی یا واقعیت نزد افلاطون است. برای افلاطون واقعیت یا ابدی و تغییرناپذیر است یا گذرا و متغیر، و هستی راستین آنی است که دستخوش دگرگونی نیست. اما نفس به آنچه ابدی است همچون صور یا ایده‌های خیر، حقیقت، زیبایی و حقایق ریاضی مایل و مشتاق است. بنابراین نفس باید خود نیز جاودانه باشد (فایدون: ۸۴–۷۸).

۴) استدلال پایانی افلاطون از زبان سقراط در پاسخ به نقد کبس شکل می‌گیرد: یک صورت، صورت متضاد خود را برنمی‌تابد و نفس از صورت حیات بهره‌مند است پس نفس نمی‌تواند پذیرای صورت مرگ باشد. این استدلال با بحثی دربارهٔ نسبت میان اضداد آغاز می‌شود و به آنجا می‌رسد که سقراط تأکید می‌کند نفس چنان است که به هر تنی نزدیک شود و به آن احاطه یابد همواره برای آن زندگی می‌آورد پس نفس نه‌تنها خود زنده است بلکه زندگی‌بخش نیز هست؛ چراکه به بدن زندگی می‌بخشد، بنابراین بی‌واسطه با جوهرهٔ زندگی ارتباط دارد و از این رو نمی‌تواند که خود میرا باشد. پس هنگامی که مرگ به آدمی روی می‌آورد جزء فناپذیر آدمی می‌میرد و جزء مرگ‌ناپذیرش از فنا و نابودی مصون می‌ماند (فایدون: ۱۰۷–۱۰۲).

پس از اشاره‌ای اجمالی به این استدلال‌ها، به واکاوی رویکرد ازوتریکی افلاطون به مسئلهٔ نفس می‌پردازیم. ما این رویکرد را به استناد اشارات پیدا و پنهان افلاطون در محاورات، متأثر از آموزه‌های آیین اورفه تلقی می‌کنیم.

چیستی نفس نزد افلاطون

سقراطِ افلاطون، اگرچه براهینی در اثبات بقای نفس ارائه می‌کند، اما گفت‌وگو از چیستی آن را خارج از حیطهٔ دانش و توان خود می‌داند: «برای توصیف ایدهٔ روح (نفس)، به بیانی الهی و مفصل نیاز است و ما با بیان بشری و کوتاه تنها می‌توانیم تمثیلی بیاوریم» (فایدروس: ۲۴۶). پس تبیین چیستی نفس کاری خدایی است و از انسان صرفاً آن اندازه برمی‌آید که به کمک تمثیل، دست به توصیف آن زند. از این رو در محاورات پاره‌های پراکنده‌ای اینجا و آنجا یافت می‌شود که تا اندازه‌ای ما را به تصور افلاطون از نفس –و نه چیستی آن– نزدیک می‌کند. برای نمونه افلاطون پس از تصدیق ناتوانی کلام بشری در تبیین چیستی نفس، به شرح تمثیل ارابه‌ران روی می‌آورد و در آن نفس را به ارابه‌ای بالدار تشبیه می‌کند که به‌کمک دو اسب یکی نجیب و رام و دیگری سرکش، پیش می‌رود. ارابه ران نمادی از جزء عقلانی نفس و اسب نجیب نمایندهٔ جزء همت و اراده و اسب سرکش تمثیلی از تمناها و تمایلات آدمی است (فایدروس: ۲۴۶).

اشاره به اجزای سه‌گانهٔ نفس در محاورات دیگری نیز تکرار می‌شود. در کتاب چهارم *جمهوری* از اجزای سه‌گانه‌ای در نفس سخن به میان می‌آید که گاه با هم سر ناسازگاری دارند (جمهوری: ۴۴۴). همین‌طور در محاورهٔ *تیمائوس* با «کل»ی مواجه هستیم متشکل از اجزاء ابدی و فانی که جزء ابدی یا خدایی را خدای صانع جهان یا دمیورژ از همان اجزاء مقومی برآورده که نفس جهان را ساخته و آفرینش اجزاء فانی را به ذواتی سپرده است که مخلوق او هستند و آن ذوات مخلوق آن مایهٔ جاودانی نفس را که از خدا گرفته بودند، در کالبدی فناپذیر دمیدند و در آن تن که مَرکب نفس است، نوع دیگری از نفس را که فانی است جای دادند. در ادامه افلاطون روشن می‌کند که «آن نوعِ دیگر نفس» که فانی است، همان قوهٔ اراده و نیروی شهوت است (تیمائوس: ۶۹). در محاورهٔ *گرگیاس* می‌بینیم که این جزء نفس که جایگاه میل‌ها و هوس‌هاست، همواره در حال جذب و دفع و زیر و رو شدن است (گرگیاس: ۴۹۳)Y اما از آنجا که افلاطون در استدلالی که به آن اشاره شد (فایدون: ۸۰–۷۸) از تحول‌ناپذیری نفس که برآمده از بساطت آن

است سخن گفته، روشن است که مراد او از جاودانگی نفس بقای جزء عقلانی آن است نه آن اجزایی که «جایگاه میل‌ها و هوس‌هاست».

صبغهٔ رازورزانهٔ آموزهٔ نفس در محاورات

چنان‌که دیدیم نزد افلاطون، فناناپذیری نفس صرفاً ناظر به مرتبهٔ ابدی یا پاره‌ای از نفس است که نه به واسطهٔ خدایان مخلوق بلکه به دست دمیورژ ساخته شده است. تأکید بر نامیرایی جزء عقلانی و تفکیک آن از دیگر ابعاد نفس، آن طرحی است که افلاطون با درانداختن آن، توانست آموزهٔ نفس اورفه را از آن خود کند. این مدعا به استناد پاره‌های دیگری از محاورات قوت گرفته و تأیید می‌شود (تیمائوس: ۴۱). در *جمهوری* نظم و هماهنگی نفس که به برقراری عدالت و ظهور فضایل منجر می‌شود به فرمانروایی این پارهٔ الهی بر دو جزء دیگر منوط شده است (جمهوری: ۴۴۴)؛ فضیلتی که همهٔ زر و سیمی که زیر زمین یا روی زمین است، در برابر آن پشیزی نمی‌ارزد (قوانین: ۷۲۸). البته اجزاء لحاظ‌شده برای نفس را باید صورت‌ها یا عملکردها یا اصول عمل تلقی کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۱) و نه جزء به معنای مادی که از اجتماع آنان یک کل مرکب پدید آید، تا همچنان بتوان از ایدهٔ بساطت نفس نزد افلاطون دفاع کرد.

گذشته از تأکید افلاطون بر نامیرایی جزء عقلانی نفس، شیوهٔ استدلال‌آوری او نیز گویای آن است که افلاطون در بحث از مسئلهٔ نفس، از روش اثبات فلسفی به معنای متداول درمی‌گذرد و به‌جای اثبات آن، به نشانه‌هایی اشاره می‌کند که نمایانگر تحقق این باور در زندگی عملی سقراط است. به‌واقع استدلال‌ها و نیز توصیفاتی که گذشت اگرچه بر تأکید افلاطون بر نامیرایی نفس و لزوم باور به آن دلالت دارد، اما هیچ یک از آن استدلال‌ها به معنای دقیق و منطقی اثباتی بر فرض جاودانگی نفس و دربردارندهٔ آن نیست و افلاطون بی‌شک از این موضوع آگاه است. در واقع طرح این استدلال‌ها نه به شیوه‌ای مستقیم بلکه مبتنی بر آموزهٔ تذکار یا یادآوری[1] است که ما را به اعتقاد به نامیرایی نفس نائل می‌سازد؛ آموزه‌ای که معرفت‌شناسی افلاطون — چنان‌که از فضای کلی محاورات برمی‌آید – بر آن بنا شده است. استدلال یا صغری و کبری‌های منطقی فقط تا آنجا به کار می‌آید که توجه ما را به آنچه از پیش می‌دانیم و در غبار غفلت، از یاد برده‌ایم بازگرداند. از نظر افلاطون هیچ استدلالی آن اندازه رسا نیست تا آموزه‌ای چون نامیرایی نفس را چنان در باور آدمی بنشاند که به‌نحوی شهودی به آن بینش پیدا کنیم. چه بسا آوردن دسته‌ای استدلال نه‌چندان قانع‌کننده در اثبات نامیرایی نفس، صرفاً زمینه‌ساز تأملی اجمالی بر نفس و از این رهگذر دستیابی به دریافتی از طبیعت جاودانهٔ آن باشد. اگرچه سقراط در خلال این استدلال‌ها و پس از گذر از نقد سیمیاس و کبس، حکم به نامیرایی نفس می‌دهد (فایدون: ۱۰۷–۷۰). با این همه فضای محاوره، فارغ از آن استدلال‌ها، با هاله‌ای رازورزانه دربرگرفته شده است: سقراط، همچنان که در زندان در انتظار اجرای حکم دادگاه آتن و نوشیدن جام زهر است، جان او دم به دم بیشتر مشتاق رهایی از زندان تن می‌شود چنان‌که این اشتیاق همراهان ساعات پایانی عمر فیلسوف را به شگفتی وامی‌دارد. سقراط این شور و شوق را به آواز قویی در آستانهٔ مرگ تشبیه می‌کند. قوها از آنجا که پرستندگان و خادمان آپولون، خدای پیشگو، هستند قدرت پیشگویی دارند و «چون نیکی‌های جهان دیگر را پیش‌بینی می‌کنند، در واپسین روز عمر شادمان‌تر از روزهای دیگر می‌گردند و زیباتر از اوقات دیگر می‌خوانند» (فایدون: ۸۵). لیکن مردم که خود از مرگ می‌هراسند، چنین می‌پندارند که این آواز خوش به دلیل ترس از مرگ است و سقراط هم از خادمان همین خداست، از این رو نه در پیشگویی دستی کمتر از قو دارد و نه در روز مرگ ترسوتر از آن است (فایدون: ۸۵).

این شیوهٔ افلاطون در پرداخت به مسئلهٔ نفس و ارزشی که برای آن قائل می‌شود، غیرقابل‌توجیه می‌ماند اگر از توجه آیین اورفه به درون و تأکید آن بر نامیرایی نفس چشم بپوشیم (یگر، ۱۳۹۲: ۱۵۵). افلاطون در راستای تأکید بر جاودانگی نفس، به آموزه‌هایی استناد می‌کند که از چهره‌های مورداعتماد و «مردان و زنانی که از اسرار الهی آگاه‌اند» به جا مانده است؛ خدمتگزاران خدایان و شاعرانی چون پیندار که از خدایان الهام می‌گیرند. آنها می‌گویند نفس آدمی مرگ‌ناپذیر است هرچند اقامت او در این جهان پایان می‌یابد (منون: ۸۱). پس به گواهی خود افلاطون آموزهٔ نامیرایی نفس میراثی است که از «فرزانگان کهن» به او رسیده است. در *گرگیاس* سقراط از قول اوریپیدس نقل می‌کند: «که می‌داند شاید زندگی مرگ است و مرگ زندگی!» و ادامه می‌دهد: شاید ما در حقیقت مردگانیم. روزی از «مردی فرزانه» شنیدم که می‌گفت ما مردگانیم و تن‌های ما گورهای ماست... (گرگیاس: ۴۹۳–۴۹۲). می‌توان چنین پنداشت که فرزانه‌ای که برای سقراط از گور تن سخن گفته حکیمی اورفه‌ای بوده است.

[1]. ἀνάμνησις

رنگ و گوهر اورفه‌ای آموزهٔ جاودانگی نفس نزد افلاطون را در پاره‌های پایانی محاورهٔ *دفاعیه* یا *آپولوژی* نیز می‌یابیم؛ جایی که سقراط قصد دارد برای گرفتن حکمش که احتمال می‌دهد اعدام است، در دادگاه حاضر شود در حالی که اگر بخواهد می‌تواند به جایی دور بگریزد اما می‌گوید که از مرگ نمی‌هراسد چراکه سقراط علاوه بر پایبندی به قانون و گزینش خیر، ایمان دارد که نفس نامیراست و مرگ به او دسترسی ندارد (آپولوژی: ۴۱-۴۰).

سقراط شادمان است چراکه معتقد است نه‌فقط مرگ پایان زندگی انسان نیست بلکه چه بسا سرآغاز آن است و او پس از مرگ در پناه خدایان مهربان و معاشر مردمان عادل و نیکبخت خواهد بود چراکه در آن زندگی، نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند (فایدون: ۶۳). از سوی دیگر برای فیلسوفی که همهٔ عمر کوشیده تا نفس را از گرفتاری تن رها سازد تا بتواند تا آنجا که میسر است دور از تن وقف جست‌وجوی حقیقت شود، زندگی پس از مرگ که در آن نفس از قید تن رسته و چشم و گوش و سایر حواس آزاد شده‌اند، مطلوب است چراکه می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند (فایدون: ۶۵) در واقع حال سقراط همچون کسی است که عزیزی را از دست داده و سخت مشتاق است که به جهان دیگر بشتابد به این امید که گمشدهٔ خویش را در آنجا بیابد، فیلسوف نیز که عاشق حقیقت است و همواره بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت، مشتاق مرگ است. با این حال آیا ابلهی نیست اگر چنان کسی از مرگ بترسد؟ (آپولوژی: ۶۸-۶۷)

می‌بینیم که بر یقین استوارِ سقراط هیچ برهانی اقامه نمی‌شود و به‌جای آن به صحبتی که با دایمونش داشته، اشاره می‌کند؛ همان همراهی که غالباً به او هشدار داده است و به گفتهٔ سقراط مقارن روزهای نزدیک مرگش بیشتر از قبل با او سخن گفته است اما هیچ هشداری بابت مرگ قریب‌الوقوع از او دریافت نکرده است (آپولوژی: ۴۱-۴۰). افلاطون این بخش از محاوره را چنان صورتبندی می‌کند که تأکید بر باور به نامیرایی نفس و دعوت به تجربهٔ الهام درونی سقراط و پیامد آن یعنی اطمینان و آرامش در رویارویی با مرگ در آن مشهود است. اینجا سقراطی ترسیم می‌شود که به‌جای گریز از مرگ، در جست‌وجوی آن است چراکه مأموریتش را روی زمین به انجام رسانده است و این می‌تواند شاهدی از یک تجربهٔ دینی یا نوعی ایمان باشد که می‌تواند یقینی ورای اطمینان‌بخشی یک استدلال به ما ببخشد.

به‌جز اینها و استدلال‌هایی که به نقل از محاورهٔ *فایدون* آمد، در دیگر گفت‌وگوها نیز اشارتی به نامیرایی نفس دیده می‌شود. محور سخنان مشهور دیوتیما در محاورهٔ *مهمانی*، جاودانگی است. در این گفت‌وگو پیش از طرح بحث جاودانگی نفس به معنای دینی، به معانی متعدد جاودانگی مانند فرزندآوری و در میان گذاشتن ایده‌ها و فضیلت با دیگر مردمان پرداخته شده است که این یادآور مراحل تطور نفس در اندیشهٔ یونانی است.

به نظر می‌رسد در نگاه افلاطون، بشر اشتیاق عظیمی به جاودانگی دارد و بخش اعظم زندگی خود را مصروف تلاش برای دستیابی به آن می‌کند و این ممکن نیست مگر آنکه جاودانگی به نوعی قابل تحقق باشد (مهمانی: ۲۱۲-۲۰۱). افلاطون با این شیوهٔ بیان، گویی بر امکان این جاودانگی تأکید می‌ورزد.

شاهد دیگر او این است که به نظر می‌رسد انسان ظرفیتی بی‌نهایت برای کسب دانش دارد که اگر قائل به خلود نفس نباشیم این ظرفیت بی‌نهایت دانش‌اندوزی، بیهوده خواهد بود (مهمانی: ۲۱۲-۲۰۱).

گذشته از اشتیاق انسان به جاودانگی، تحقق عدالت نیز منوط به این جاودانگی است؛ در کتاب دهم *جمهوری* دربارهٔ عدالت بحثی آمده که پاداش و جزای اعمال را به جهانی دیگر موکول می‌کند. با این استدلال که اگر یک انسان شرور بتواند با مرگ از مجازات اعمالش شانه خالی کند، خلاف عدالت خواهد بود پس باید مواجههٔ ناگزیر با نتیجهٔ اعمال را به زندگی بعدی موکول کرد (جمهوری، کتاب دهم: ۶۱۴). این گویای نقش نظام‌مند آموزهٔ نفس، در فلسفهٔ افلاطون است.

نتیجه

اورفئوس مصلح آیین دیونیسوسی و شخصیتی شناخته می‌شود که تفسیرش از مناسک دیونیسوسی، به تأسیس آیین اورفه منجر شد. او با نظر به پاره‌های الهی برجامانده در خاکستر تیتان‌ها، ایدهٔ امکان جاودانگی انسان را در افق فکر یونانی افکند و برای تحقق این جاودانگی، طریق و منسکی وضع کرد. آیین اورفه با تأکید بر نامیرایی نفس و مضامین و اسطوره‌های معادشناسانه‌اش، تأثیری جدی بر انسان‌شناسی‌های پس از خود داشته است؛ حلقه‌های اورفه‌ای بر این باور بودند که نفس منشأ الهی دارد و به مجازات، در دام تن درافتاده است و پس از طی این دوره و پاک شدن (تطهیر) به‌سوی خدا باز می‌گردد. آموزهٔ نفس افلاطون برای نمونه مهم‌ترین ثمرهٔ طرحی است که این نحله از متفکران قرن ششم پیش از میلاد در فضای اندیشهٔ یونان باستان درانداختند، آموزه‌ای

که تمام قلمروهای اندیشه از آن پس به نوعی از آن متأثر گردید. این آموزه نه‌فقط در شکل‌گیری نظریهٔ نفس افلاطون نقشی اساسی دارد بلکه در هماهنگی کامل با کل منظومهٔ فلسفی او قرار می‌گیرد، چنان‌که می‌توان آن را به نوعی مبنای طرح مباحثی همچون تشبّه به اله، نظریهٔ مثل و آموزهٔ تذکار او دانست. نظام الهیاتی که به‌ویژه در آثار متأخر افلاطون شکل گرفت، مرهون آموزه‌هایی است که هستی‌شناسی اورفه‌ای در اختیار او گذاشت. مهم‌ترین آموزهٔ اورفه‌ای یعنی مسئلهٔ نفس، واقعیت بنیادین نظام افلاطونی را شکل داده است. افلاطون با هنرمندی، منشأ الهی نفس را در برابر دیدگان ما می‌گذارد و سفر نفس به عالم حواس، اشتیاقش به بازگشت از تبعید و رسیدن به خانه، جایی که وجود به معنای حقیقی آنجاست، تلاش او را در راستای این بازگشت، به کمک تطهیر فلسفی شرح می‌دهد. افلاطون کوشید تا مسیر این بازگشت را به شیوه‌ای فلسفی تبیین کند و در این راستا قالب اسطوره و استدلال و عمل و نظر را به موازات هم به خدمت گرفت.

فیلسوف افلاطونی بر تفکر نظریِ صرف پای نمی‌فشارد و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او در هم‌سویی با یکدیگر و در زیستی فلسفی به هم می‌پیوندند و اینجاست که اهمیت رعایت دستورهای عملی و انجام مناسک آیینی در شکل‌گیری آنچه نزد افلاطون، فیلسوف نامیده می‌شود، رخ می‌نماید. و سقراط با تمام شوقی که برای رهایی از تن دارد، تجسم ایدهٔ آرمانی فیلسوفی می‌شود که افلاطون در طی حیات فلسفی‌اش و در خلال گفت‌وگوها در پی ارائهٔ آن است، چراکه «فلسفه مشق مرگ است». پس بر اساس آنچه گذشت گمان می‌رود اورفئیسم، آیینی که بر محور اسطورهٔ اورفئوس شکل گرفته و الواح زرین مهم‌ترین مأخذ برای شناخت آن است، نظامی است که در فلسفهٔ افلاطون به‌ویژه در بحث نفس‌شناسی و فرجام‌شناسی او به شیوه‌ای فلسفی ادامه یافته است..

منابع

افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار*، ترجمه رضا کاویانی؛ محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات ابن‌سینا.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، جلد اول، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

یگر، ورنر، (۱۳۹۲). *الهیات نخستین فیلسوفان یونان*، ترجمه فریده فرنودفر، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

References

Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. Malden, MA: Blackwell.

Casadiegos, Yidy Páez. (2012). Orpheus or the Soteriological Reform of the Dionysian Mysteries. *American Journal of Sociological Research*, 2(3): 38-51

Clarke, Michael. (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*: *A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press.

Copleston, Frederick. (2001). *History of Philosophy*. 1st Vol. translated by Jalaladdin Mojtabavi, Elmi – va – Farhangi and Sorush Publication (In Persian)

Cornford, Francis MacDonald. (1912). *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. London: Edward Arnold.

Cornford, Francis MacDonald. (1923). *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*, London, and Toronto: J. M. Dent & Son's Ltd.; New York: E. P. Dutton & Co.

Cornford, Francis MacDonald. (1937). *Plato's Cosmology*. London: KeganPaul, Trench, Trubner & Co. Ltd; New York: Harcourt, Brace, and Company.

Guthrie, W. K. C. (1993). *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

Hesiod. Theogony. (1959). *Hesiod, the Homeric hymns, and Homerica*. Translated by Evelyn-White, Hugh G. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd. & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Hesiod. Theogony. (1973). *Hesiod: Theogony: Works and Days*, translated by Dorothea Wender, Theognis: Elegies. Penguin Books.

Homer. (1951). *Iliad*, translated by R. Lattimore, Chicago & London: University of Chicago Press.

Homer. (1991). *Odyssey*, translated by E. V. and D. C. H. Rieu, Penguin Books.

Hütwohl, Dannu. (2016). *Plato's Orpheus: The Philosophical Appropriation of Orphic Formulae*, Foreign Languages & Literatures ETDs, University of New Mexico.

Jaeger, Werner. (1965). The Greek Concept of Immortality, *in:* Stendhal, Krister (ed.). *Immortality and Resurrection*. New York: The MacMillan Company.

Jaeger, Werner. (1959). The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958. *Harvard Theological Review*, 52: 135-147.

Jaeger, Werner. (2013). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. translated by Faride Farnoodfar. Tehran: Hekmat Publication (In Persian).

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957). *The Presocratic Philosophers*: *A Critical History with a Selection of Texts*. 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Linforth, I. M. (1941). *The Arts of Orpheus*, Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

McGahey, Robert. (1994). *The Orphic Moment*: *Shaman to Poet-Thinker in Plato, Nietzsche, & Mallarme.* New York: State University of New York Press.

McNicholl, Stephen Peter. (2003). *Reason, Religion, and Plato: Orphism and The* Mathematical *Mediation Between Being and Becoming*, University of Canterbury.

Merkelbach, R.; West, M. L. (eds.) (1990). Fragmenta Selecta. In, *Solmsen F. Hesiodi Opera*. 3rd edition. Oxford.

Morgan, Michael L. (1990). *Platonic Piety*: *Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*. New Haven - London: Yale University Press.

Morgan, Michael L. (2006). *Plato and Greek Religion*, Cambridge Companions, Cambridge University Press, edited by Richard Kraut.

Otto, Walter F. (1965). *Dionysus, Myth, and Cult,* Translated with an Introduction by Robert B. Palmer. Indiana University Press, Bloomington and London.

Plato. (2001). *The Collected Dialogues*. translated by Reza Kavyani; MohammadHassan Lotfi. Tehran: Ibn Sina Publication (In Persian).

Rohde, Erwin. (2002). *Psyche: The cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, Rutledge, Londen.

West, M. L. (1983). *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press.

.