

باطنی‌گرایی در یونان باستان

ایمان شفیع‌بیک^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۰۴/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۰۷/۱۴)

چکیده

دو اصطلاح «باطنی» و «باطنی‌گرایی» معنای گسترده‌ای دارند، ولی به نحو خاص بر مکتب‌های دینی و عرفانی و فلسفی رازورز اطلاق می‌شوند. در یونان باستان، پیش از دوران یونانی‌مآبی، به مکتب‌هایی با گرایش باطنی برمی‌خوریم. از نوشته‌های گوناگون برجای مانده از آن دوران چنین برمی‌آید که یونانیان خود خاستگاه این مکتب‌ها را بیرون از یونان، در مصر یا آسیا، می‌جستند. مکتب‌های باطنی یونانی تا پیش از روزگار افلاطون عبارتند از: ادیان الیوسیسی و دیونوسوسی و اورفیوسی و مکتب فلسفی - دینی فیثاغورس. غایت مشترک این مکاتب، رستگاری از راه تطهیر است. این غایت در ادیان باطنی یونان، یعنی ادیان الیوسیسی و دیونوسوسی و اورفیوسی، از رهگذر گرویدن به دین و به جا آوردن مراسم آیینی به دست می‌آید. دین اورفیوس پیروان خود را به برخی اوامر و نواهی نیز پایبند می‌سازد و به خوارداشتن جهان خاکی برمی‌انگیزد. فیثاغوریان با حفظ جنبه‌های دینی، باطنی‌گرایی خود را بر معرفت‌مبتنی می‌سازند و بدین‌سان باطنی‌گرایی فلسفی منحصر به فردی بنیاد می‌نهند.

کلیدواژه‌ها: آیین‌مداری، باطنی‌گرایی، دوگانه‌انگاری (ثنویت)، دین اورفیوسی، روح، معرفت، مکتب فیثاغوری.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری فلسفه (گرایش قدیم و قرون وسطی)، دانشگاه شهید بهشتی.
Email: ishafibeik@yahoo.com

مقدمه

باطنی‌گرایی مفهومی چندبعدی و ابهام‌آمیز است که متناسب با برداشت ما از آن می‌تواند مکتب‌های دینی و عرفانی و جریان‌های فکری بسیاری را دربرگیرد. این مقاله کوششی است برای تبیین این مفهوم و خط سیر و ویژگی‌های آن در یونان باستان. مراد از دوران یونان باستان^۱ دوره نخستین آثار برجای مانده از فرهنگ یونانی تا پیش از کشورگشایی اسکندر است؛ دورانی که در پی آن می‌آید، «دوران یونانی‌مآبی»^۲ است که با تأثیرپذیری از اندیشه شرقی، باطنی‌گرایی یونانی را به اوج شکوفایی می‌رساند. پیش از ورود به موضوع اصلی، معنای دو اصطلاح «باطنی» و «باطنی‌گرایی» و تاریخ کاربرد آنها و دیدگاه برخی از صاحب‌نظران را درباره آنها باز می‌گوییم. سپس، شواهد و قرائن درون فرهنگ یونانی را درباره خاستگاه جریان‌های باطنی بررسی می‌کنیم. پس از آن، ویژگی‌های باطنی‌گرایی را در ادیان و مکتب‌های فلسفی یونان باستان تبیین می‌کنیم تا ببینیم که ادبیات و اساطیر، ادیان الیوسیسی^۳ و دیونوسوسی^۴ و اورفیوسی^۵ و مکتب فیثاغورسی، هر یک از چه ویژگی‌های باطنی‌گرایانه‌ای سهم برده‌اند. افلاطون نیز گرچه به دوران یونان باستان تعلق دارد و از مکتب‌های باطنی تأثیر پذیرفته است، بررسی ابعاد باطنی‌گرایی او در حیطه این مقاله نمی‌گنجد؛ با این حال، مجموعه نوشته‌های او در شمار منابع اصلی این پژوهش می‌آید، چرا که نشانه‌های ارزشمندی از جریان‌های باطنی پیش از او را در بر دارد.^۶

-
1. Hellenic
 2. Hellenistic
 3. Eleusinian
 4. Dionysiac/Bacchic
 5. Orphic

۶. در این مقاله، نقل قول‌های مستقیم از آثار یونانی، ترجمه از متن اصلی آنهاست. در این کار، از برخی ترجمه‌های این آثار باری گرفته‌ایم، ولی از آنها به جای متن یونانی پیروی نکرده‌ایم. کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. در این نقل قول‌ها، همه تأکیدها، به صورت ایرانیک/ایتالیک، از ماست. تأکیدهای دیگر در نقل آراء معاصران، از خود ایشان است. در ارجاع به آثار یونانی، اگر به نام آنها در متن مقاله تصریح نشده باشد، عنوان لاتین آنها را همراه با شماره‌هایی می‌آوریم که بنا به رسم در ویرایش‌ها و ترجمه‌های گوناگون به کار می‌رود. این شماره‌ها در آثار منظوم، شماره مصرع‌هاست (آثاری که در فهرست منابع آورده، ولی در متن به آنها ارجاع نداده‌ایم، شامل متون یونانی و ترجمه‌های آنهاست که به شیوه متداول مذکور به آنها ارجاع داده‌ایم).

دو اصطلاح «باطنی» و «باطنی‌گرایی»

دو واژه «باطنی» و «ظاهری» به ترتیب معادل دو اصطلاح “esoteric” و “exoteric” اند، که اصل آنها دو صفت یونانی و متضاد $\epsilon\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ، به معنی «درونی» یا «باطنی»، و $\epsilon\delta\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ، به معنی «بیرونی» یا «ظاهری» است. این دو صفت، از دو قید $\epsilon\sigma\omega/\epsilon\iota\sigma\omega$ و $\epsilon\delta\omega$ ، به ترتیب به معنی «درون» و «بیرون»، ترکیب یافته‌اند و این دو قید نیز به ترتیب از دو حرف اضافه $\epsilon\iota\varsigma/\epsilon\iota\varsigma$ ، به معنی «به» و «به‌سوی» و «به‌درون»، و $\epsilon\kappa/\epsilon\kappa$ ، به معنی «از» و «بیرون از» و «فراسوی»، اشتقاق یافته‌اند [15, pp 600–1, 700].

بر اساس گزارش هانگراف^۱، واژه «باطنی» را نخستین بار کلیمنس اسکندرانی^۲ در پیوند با رازورزی^۳ به کار برد و از پیروان ارسطو نقل کرد که می‌گویند برخی از رساله‌های آنان باطنی است و برخی دیگر ظاهری.^۴ هیپولوتوس^۵ رومی نخست بار این اصطلاح را درباره پیروان فیثاغورس، که گویی به دو گروه ظاهری و باطنی انشعاب یافته‌اند، به کار برد.^۶ یامبلیخوس^۷ نیز همین نکته را در زندگانی فیثاغورس بر زبان راند. از آن پس، نویسندگانی چون اوریگینس^۸ و گرگوریوس نوسایی^۹ نیز صفت «باطنی» را بر آموزه‌های سری مختص به اهل راز و عارف‌مسلکان برگزیده اطلاق کردند. حالت اسمی برآمده از این صفت، «باطنی‌گرایی»^{۱۰} است که آن را مدت‌ها بعد، نخست بار ژک مَتر^{۱۱} در ۱۸۲۸ به زبان فرانسه^{۱۲} به کار برد و به حکیمان گنوسی مسیحی^{۱۳} در سده دوم نسبت داد^{۱۴} [10, pp 336–7].

برای مفهوم باطنی یا باطنی‌گرایی نمی‌توان تعریفی یافت که همگان درباره همه

1. Hanegraaff
2. Clemens of Alexandria
3. secrecy
4. *Stromata* v. 58, 3–4
5. Hippolytus
6. *Refutation of all Heresies* i. 2, 4
7. Iamblichus
8. Origenes
9. Gregorius Nyssenus
10. esotericism
11. Jacques Matter
12. *l'ésotérisme*
13. The gnostic 'theosophers of Christianity'

۱۴. کتابی که ژک متر نخست‌بار این اصطلاح را در آن به کار برده است (به نقل از هانگراف):

Histoire critique du gnosticisme et de son influence

جنبه‌های آن اجماع داشته باشند. برخی از صاحب‌نظران معنایی بسیار گسترده بدان می‌بخشند و برخی دیگر می‌کوشند تا آن را از لحاظ معنا یا گستره تاریخی و جغرافیای فرهنگی محدود سازند. بنابراین، چه بسا هرگز نتوان به تعریفی جامع و مانع از آن دست یافت. واژه باطنی در معنای گسترده آن، بر هر گونه آموزه رازآمیز، یا هرگونه تفسیر رمزی از یک آموزه، یا حتی هرگونه معنا و تلقی غیر ظاهری دلالت دارد. هنگامی که صفت باطنی به مکتبی دینی یا عرفانی یا فلسفی اطلاق می‌شود، مجموعه‌ای از آیین‌های رازآمیز یا آموزه‌های سری و پنهانی را در بر می‌گیرد که راه‌یابی به آنها، نجات و سعادت آدمی را، یا در گیتی یا در مینو، رقم می‌زند؛ اما برخی از این مکتب‌ها آدمی را در این جهان بیگانه و در حسرت پیوستن به اصل می‌یابند و از این رو، نگاه بدبینانه‌ای به زندگی این جهانی دارند و راه نجات و رهایی از آن را می‌جویند. ریشه مشترک این بدبینی، باور به دوگانگی (یا ثنویت) هستی‌شناختی است، دوگانگی‌ای که در وجود آدمی نیز راه یافته؛ بدین معنا که وجود او در زندگی این جهانی از دو عنصر متضاد ایزدی و زمینی سرشته شده است.^۱ بر مبنای این اندیشه، روح آدمی، که عنصر الوهی در وجود اوست، در این جهان غریب و اسیر است و دنیا و جسم او، زندان روح اوست؛ البته میزان این دوگانه‌انگاری، در مکتب‌های گوناگون یکسان نیست؛ برخی از آنها، همچون گنوسی‌ان و مانویان، بر اساس این اندیشه ثنوی که هستی از دو بن‌مایه هم‌سستیز و مستقل خیر و شر سرچشمه گرفته است، جهان مادی و جسم آدمی را اهریمنی و آفریده اصل شر می‌دانند و به همین دلیل با نهایت بی‌زاری بدان می‌نگرند، اما برخی دیگر از اندیشه‌های باطنی، همچون فلسفه نوافلاطونی، از لحاظ نظری وحدت وجودی، و با ثنویت گنوسی آشکارا در تقابل‌اند؛ ولی نوافلاطونیان نیز کم و بیش ماده را اصل تاریکی و عامل شر، و مایه جدایی آدمی از مبدأ نورانی هستی می‌شمرند، هر چند شر را مبدأ هستی‌شناختی مستقلی نمی‌شناسند.

نجات یا رهایی، با تطهیر روح از آلودگی‌های دنیوی و جسمانی حاصل می‌آید؛ ولی این مکتب‌ها راه‌های گوناگونی برای دست‌یابی به تطهیر و نجات فراروی پیروان خود

۱. آمیختگی دو عنصر الوهی و زمینی در وجود آدمی، می‌تواند علت‌های گوناگونی در مکتب‌های باطنی داشته باشد؛ علت‌هایی چون ضرورت، و کشمکش در ساحت یزدانی، مانند باوری که در دین اورفیوس (Orpheus) می‌یابیم؛ یا راه یافتن ناپاکی یا گناهی آغازین در الوهیت، و هبوط موجودی از ساحت الوهی، همچون آنچه در نظریه والتینوس (Valentinus) گنوسی می‌بینیم.

می‌نهند؛ در پاره‌ای از آنها صرفِ گرویدن به دین و شرکت در مناسکِ آن، به تطهیر می‌انجامد و رستگاری پس از زندگانی کنونی را تضمین می‌کند. این‌گونه آیین‌ها گاه به شور و شیدایی و بی‌خویشتنی می‌انجامد تا از این راه تسلط بر نفس زوال گیرد و روح تحت تسلط الوهیت درآید. در شماری از مکتب‌های باطنی عشق محوریت می‌یابد و در شماری دیگر معرفت است که راه رستگاری و پیوستن به الوهیت را هموار می‌سازد. گاه سه عنصر آیین و عشق و معرفت یا دو عنصر از آنها در برخی از این مکتب‌ها در هم می‌آمیزد؛ همچون عشق و شیدایی آیینی در برخی، یا عشق مبتنی بر معرفت در برخی دیگر. با این حال، در هر مکتب اغلب یکی از این سه عنصر اولویت می‌یابد و عنصر یا عناصر دیگر تابع آن می‌گردند. در مکتب‌های باطنی معرفت‌محور نیز معرفت معنای یکسانی ندارد و راه رسیدن به آن یکسان نیست؛ هر چند در همه آنها از نوع حضوری است؛ در پاره‌ای از آنها از راه شهود به دست می‌آید، و در پاره‌ای از راه اشراق؛ در پاره‌ای به صورت آنی، و در پاره‌ای دیگر به نحو تدریجی. همچنین، این پرسش که در زندگی این جهانی به چه حدی از این معرفت می‌توان رسید، پاسخ یکسانی در مکتب‌های گوناگون باطنی ندارد.^۱

یکی از ویژگی‌های باطنی‌گرایی رازورزی است. در مکتب‌های باطنی آیین‌محور، مراسم آیینی خود رازآمیز و نمادین است. شرکت‌کنندگان در این آیین‌ها به نوعی الهام یا رؤیت دست می‌یابند که ارزش معرفتی چندانی ندارد. در مکتب‌های معرفت‌محور، رازورزی جنبه‌های گوناگونی دارد. معرفت باطنی معرفتی نهانی و سری است و به صورت راز جلوه می‌کند؛ چرا که آن را نمی‌توان از طریق ابزارهای شناختی ظاهری، یعنی حس‌ها و عقل استدلال‌گر، به دست آورد. بنابراین، هر روشی برای دستیابی به آن، نوعی رازگشایی یا کشف راز است. جنبه دیگر رازورزی در بیان یا انتقال معرفت به دست‌آمده به کار می‌آید. برخی از باطنیان، زبان را که خود ابزاری مادی است، در آموزش باطنی ناکارآمد می‌یابند و در نتیجه از نوشتن نیز روی می‌گردانند. گاه بدین منظور که نوشته آنان به دست ناهلان نیفتد، از نوشتن می‌پرهیزند؛ چرا که معرفت را مختص برگزیدگان

۱. اشتوکراد (Stuckrad) دو راه عمده برای رسیدن به چنین معرفتی برمی‌شمرد: یکی میانجی‌گری یا واسطگی (mediation) از طریق میانجیان یا واسطگان (mediators) که ذواتی برین یا میانی، اعم از ایزدان و ایزدبانوان یا فرشتگان‌اند. راه دیگر، تجربه (experience) است که گاه آمیخته با راه پیشین روی می‌دهد و می‌تواند نوعی رؤیت یا الهام باشد [23, p 609].

و منحصر به حلقهٔ درونی و خصوصی یاران خود می‌دانند؛ از این رو، پیروان خود را به رازداری متعهد می‌سازند. گاه برای محافظت از اسرار و در عین حال، از میان رفتن و امکان انتقال آن به برگزیدگان درون گروه، نوشته‌های خود را به زبان رمز می‌نویسند تا تنها محرمان راز بتوانند آنها را به کار برند و ناهلان چیزی از آن درنیابند.^۱ برخی از باطنیان نیز به نوشتن و انتشار اندیشه‌های خود دست می‌زنند؛^۲ ولی اغلب از آن جا که زبان تک‌معنایی را در خور بیان یافته‌های خود نمی‌بینند، به سبک نمادین و تمثیلی و اسطوره‌ای روی می‌آورند.

گاه صفت باطنی به قرائت یا تفسیر تعلق می‌گیرد؛ بدین معنی که برخی معنای ظاهری یک متن مقدس را خرسندکننده نمی‌یابند و می‌کوشند تا با تفسیر باطنی، به معنای حقیقی آن متن دست یابند. این کار گذر از علوم ظاهری و شریعت یا پوستهٔ ظاهری یک دین است که گاه به شاخه‌ای عرفانی در آن دین راه می‌یابد و گاه به پایه‌گذاری مذهبی باطنی می‌انجامد (همچون مسیحیت گنوسی^۳ یا مذهب کاتولیک).^۴ هانگراف می‌گوید که اصطلاح باطنی‌گرایی در پژوهش‌های دانشگاهی کنونی، در دو چشم‌انداز اصلی *سنخ‌شناختی*^۵ و *تاریخی*^۶ به کار می‌رود. در معنای *سنخ‌شناختی*، واژه‌های «باطنی» و «باطنی‌گرایی» بر ساختارهای دینی ویژه‌ای دلالت دارد و با مفهوم

۱. چنان که یانگ (Jong) می‌گوید، نمونهٔ این‌گونه معرفت رازآمیز را می‌توان در نوشته‌های هرمتسی (*Corpus Hermeticum*) یافت. بر پایهٔ این نوشته‌ها، معرفت راستین تنها در خاموشی و رازورزی حاصل می‌آید؛ چرا که مستلزم سرکوب همهٔ حس‌هاست، همچنین، متن‌های گنوسی نیز در شمار نوشته‌های رازآمیز و باطنی می‌گنجد [12, p 1052].

۲. چنان‌که اشتوکراد می‌گوید برخی از باطنیان بر جنبهٔ پوشیدگی آموزه‌های باطنی تأکید می‌ورزند، در حالی که بسیاری از این آموزه‌ها انتشار یافته و موضوع بحث و گفتگوی آشکار قرار گرفته است [23, p 606]. هانگراف نیز می‌گوید از آن جا که درونی بودن آموزه‌ها تنها در برخی از مکتب‌های باطنی به چشم می‌خورد و نمی‌تواند ویژگی همهٔ آنها باشد [10, p 338].

3. gnosticism

۴. دربارهٔ نسبت میان دو مفهوم esotericism و mysticism در غرب، روس-لکوردر (Rousse-Lacordaire) می‌گوید این دو واژه، چه از لحاظ معنای ریشه‌شناختی (etymologically) و چه از لحاظ تاریخی، در پیوندند. هر دو مفهوم از تجربهٔ بعدی از هستی‌حکایت دارند که از فهم متعارف حاصل از حواس و عقل برمی‌گذرد. در سنت غربی و به‌ویژه در مسیحیت، برخی کسان این دو مفهوم را در تناظر با یکدیگر می‌یابند و برخی دیگر میان آن دو تمایز می‌گذارند [22, pp 818-9].

4. *typological*

5. *historical*

«رازورزی» و معرفتِ نجات‌بخشِ مختص به گروندگان برگزیده سنخیت می‌یابد. پس، در معنای سنخ‌شناختی، این دو واژه را می‌توان آزادانه درباره معرفتِ رازآمیز و پنهانی و ویژه برگزیدگان، با هرگونه درون‌مایه دینی، در سرتاسر تاریخ و در جای‌جای جهان به کار برد. همچنین، این معنای سنخ‌شناختی می‌تواند دال بر جنبه‌های ژرف‌تر و درونی یا هسته حقیقی یک دین، در مقابل جنبه‌های بیرونی یا «ظاهری» آن باشد؛ اما در معنای تاریخی، واژه باطنی‌گرایی نه به معنی نوعی دین تلقی می‌شود و نه جنبه‌ای از یک دین، بلکه بر جریان‌های خاصی در فرهنگ غربی اطلاق می‌شود که همانندی‌های ویژه‌ای با هم دارند و از لحاظ تاریخی در پیوند با یکدیگرند. هانگراف می‌گوید که بیشتر صاحب‌نظران امروز این معنای تاریخی را «باطنی‌گرایی غربی» می‌خوانند. هر چند معنا و گستره تاریخی باطنی‌گرایی غربی محل مناقشه است، صاحب‌نظران درباره جریان‌هایی که قلمرو کانونی آن را تعیین می‌کند، اجماع دارند. این باطنی‌گرایی تاریخی در دوران متأخر باستان و قرون وسطی، مکتب‌های گنوسی و هرمتسی^۱ و کراماتِ نوافلاطونی^۲ و علوم غیبی^۳ و سحر و جادو را تا رنسانس در بر می‌گیرد [10, pp 337-8].

بر اساس تقسیم‌بندی هانگراف، «باطنی‌گرایی تاریخی» یا «غربی» مکتب‌های باطنی پس از دوره یونانی‌مآبی را در بر می‌گیرد؛ اما این تقسیم‌بندی اشکال‌هایی پیش می‌آورد، زیرا از یک سو، نمی‌توان مکتب‌های باطنی یونان باستان را از تاریخ اندیشه غرب جدا ساخت و از سوی دیگر، معنای «سنخ‌شناختی» را نیز نمی‌توان از معنای «تاریخی» تفکیک کرد؛ چرا که مکاتب و مذاهب باطنی در دوره یونانی‌مآبی و پس از آن، از ویژگی‌های معنای سنخ‌شناختی نیز برخوردارند.

خاستگاه باطنی‌گرایی یونانی

در این بخش می‌کوشیم تا زمینه باطنی‌گرایی را از درون فرهنگ یونانی ردیابی کنیم. مراد ما تنها این است که ببینیم خود یونانیان چه دیدگاهی درباره سرچشمه باطنی‌گرایی یونانی داشتند و نوشته‌های یونانی چه سرنخ‌هایی از خاستگاه این مکتب‌ها به دست می‌دهند. داوری نهایی درباره اینکه آیا نگرش باطنی در اندیشه‌های شرقی (از جمله ایرانی و هندی) یا هر نقطه دیگری در فراسوی مرزهای جغرافیایی و فرهنگی

1. hermetism
2. neoplatonic theurgy
3. occult sciences

یونانِ باستان ریشه دارد یا نه، و اینکه این نگرش بر اثر چه برخورد فرهنگی و از چه مسیری به یونان راه یافته است، در حیطه کار ما نمی‌گنجد و موضوع پژوهش‌های مستقل دیگری تواند بود. بنابراین، ما تنها از نشانه‌هایی در درون فرهنگ یونانی یاد می‌کنیم که ما را به پنداشتِ یونانیانِ باستان درباره سرچشمه غیر یونانی باطنی‌گرایی رهنمون می‌شود.

دو مکتب بزرگ باطنی‌گرایی در یونان پیش از سقراط، یعنی مکتب‌های اوریوس و فیثاغوری، هر یک به طریقی بیرون از مرزهای فرهنگی یونان سرچشمه گرفته بود. اوریوس را به تراکیا^۱ نسبت می‌دادند. از آنجا که تراکیا از سرزمین‌های شرقی یونان، و در معرض تبادل بیشتری با فرهنگ‌های مشرق‌زمین بود، احتمال تأثیرپذیری اوریوس از اندیشه‌های شرقی دور از ذهن نیست. به‌ویژه، دیونوسوس^۲، که اوریوس دین خود را بر مبنای روایت خاص خود از اسطوره زایش او بنیاد نهاده بود، در یونان باستان ایزدی غیر یونانی به شمار می‌آمد.

در نمایشنامه مهم ایوریپیدس^۳ به نام *باکخای* یا *زنان باکخوسی* (یا *دیونوسوسی*)^۴، نشانه‌های بسیاری از خاستگاه شرقی دیونوسوس می‌یابیم: بنا به روایت ایوریپیدس، دیونوسوس در اشاره به سرگذشت خویش، از سرزمین‌های شرقی لودیا^۵ و فروگیا^۶ و ماد و پارس و بلخ^۷ و حتی عرب و سراسر آسیا یاد می‌کند که آنها را پشت سر نهاده و سرانجام به شهر یونانی تب/تیبای^۸ رسیده است (7-13). او لودیا را میهن خود می‌خواند (664). همچنین، در این نمایشنامه، در اشاره به برگزاری مناسک دیونوسوسی، نکته‌هایی درباره سرزمین‌های لودیا و فروگیا و نیز سوریه و لبنان می‌آید (141, 144, 159) و از دیونوسوس با عنوان «بیگانه»^۹، به معنی غیر یونانی، سخن می‌رود (643, 800, 1047, 1063, 1068, 1077) و شخصیت‌هایی که با او سخن می‌گویند، در خطاب به او (در حالت ندایی) لفظ «بیگانه»^{۱۰} را به کار می‌برند (441, 453, 1059). افزون بر

1. Thrace
2. Dionysus
3. Euripides
4. *Bacchae*
5. Lydia
6. Phrygia
7. Bactria
8. Thebes
9. ξένος
10. ξένη

این، تصریح می‌شود که او رازهای آیین خود را به یونان آورده است (465).^۲ دیونوسوس به پنتیوس، مخالف سرسخت آیین خود، می‌گوید همهٔ بربرها در مناسک او شرکت می‌جویند؛ پنتیوس در پاسخ می‌گوید آنان بسی کم‌خردتر از یونانیان‌اند؛ دیونوسوس مخالفت می‌ورزد و جانب آنان را می‌گیرد و می‌گوید بسیار خردمندترند، هر چند که آداب آنان متفاوت است (482-4). او زنان پیرو خود را که از آسیا به همراه آورده است، «زنان بربر»^۳ می‌خواند. همچنین، سخنگویان نمایشنامه، آنان را «پیروان آسیایی دیونوسوس»^۴ می‌خوانند. همهٔ این نشانه‌ها بر منشأ شرقی دیونوسوس دلالت دارد.

فیثاغورس نیز، هر چند خود یونانی است، به گواه نوشته‌هایی که به یونانی دربارهٔ او برجامانده، از اندیشه‌های غیر یونانی تأثیر پذیرفته است. به گزارش دیوگنس لائرتیوس، او که شیفتهٔ آموختن بود، به هر گونه آیین یونانی و غیر یونانی (یا بربر) روی آورد. از این رو، رهسپار مصر شد و با کلدانیان و مغان آشنایی گزید. او پس از سفری به کرت^۵، دیگر بار روی به مصر نهاد تا در تحصن گاه‌های^۶ آن‌جا «در رازهای ناگفتنی»^۷ دربارهٔ ایزدانِ آنان آموزش ببیند [6, pp 908-9 (*Diogenes Laertius* 8.1-5)].

۱. البته واژهٔ ξένος در اطلاق به دیونوسوس، با توجه به قرینه‌های دیگر است که معنای «غیر یونانی» را به ذهن می‌رساند؛ ولی این تنها معنای آن نیست. نخستین معنای این واژه «مهمان» است که اغلب همراه با واژهٔ «دوست» می‌آید (ξένος καὶ φίλος)؛ یا «مسافر مهمان». معنای دیگر آن «خانه به دوش» یا «آواره» یا «پناهنده» است. معنای سوم آن «بیگانه» است که یا به معنی کسی است که یونانی است، ولی همشهری نیست؛ یا کسی که «غیر یونانی» یا «بربر» است [15, p 1189]. در رسالهٔ مهمانی افلاطون، از زنی فرزانه به نام دیوتیما (Diotima) سخن می‌رود که اسرار عشق را به سقراط آموخته است. سقراط او را «زنی بیگانه و اهل مانتینیا (Mantineia)» می‌شمارد (ἡ Μαντινικὴ ξένη, 211d1-2)، و در خطاب به او، او را «ای بیگانه» (ὦ ξένη, 204c7) می‌خواند. مانتینیا در مرکز سرزمین‌های یونانی و در غرب آتن است و از این شهر چندان دور نیست؛ بنابراین، اطلاق ξένη بر دیوتیما می‌تواند بر بیگانه یا دوره‌گردی غیر آتنی دلالت داشته باشد، نه بر بیگانه‌ای غیر یونانی. با این حال، از آن‌جا که احتمال می‌رود شخصیت دیوتیما آفریدهٔ تخیل افلاطون باشد [11, pp 37 (n 143), 75]، این نکته تأمل برانگیز است که یونانیان همواره استاد آموزه‌های باطنی را شخصیتی اسرارآمیز و اسطوره‌ای و افسانه‌ای، و به‌ویژه «بیگانه» می‌انگاشتند.

۲. پنتیوس (Pentheus) از او می‌پرسد: «ز کجا این رازها را به یونان می‌آوری؟» (πόθεν δὲ τελετὰς πένθειος ἄγεις ἐς Ἑλλάδα;).

3. βάρβαροι γυναῖκες (604)

4. Ἀσιάδες Βάρβαροι (1168)

5. Crete

6. ἄδυστα

7. ἐν ἀπορρήτοις

اما نظریه‌های اورفیوسی - فیثاغوری درباره روح، مستلزم فناپذیری روح و تناسخ است. چه بسا سرچشمه این اندیشه نیز شرقی باشد. اگر چنین باشد، بن‌مایه علم‌النفس اورفیوسی - فیثاغوری شرقی خواهد بود. هرودوتوس گواهی می‌دهد که منشأ این دو نظریه مصری است. او بر آن است که نخست مصریان بودند که گفتند روح آدمی نامیراست و در چرخه‌ای از بازپیدایی‌ها، در تن جانداران گوناگون مأوا می‌گیرد؛ برخی از یونانیان زودتر و برخی دیرتر این آموزه را پذیرفتند، چنان که گویی از آن خود آنان است. هرودوتوس در پایان سخن خود می‌گوید با اینکه نام این یونانیان را می‌داند، آنها را نمی‌نویسد [6, pp 914-5 (Herodotus ii.123)].

از این گذشته، همانندی‌هایی میان شماری دیگر از آموزه‌های فیثاغوریان با اندیشه‌های شرقی می‌توان یافت، تا آن‌جا که برخی کوشیده‌اند میان اندیشه فیثاغوری و ایرانی یا هندی یا حتی چینی پلی برقرار سازند؛ اما صرف همانندی دو اندیشه دلیل تأثیرپذیری یکی از دیگری نمی‌تواند بود. در نوشته‌های یونانی و لاتینی درباره تأثیر ایرانیان گواهی‌های بیشتری در دست است؛ اما همه آنها از آن نویسندگان دوره یونانی‌مآبی به بعد است و هم‌چنان که گاتری^۱ می‌گوید، چه بسا این‌گونه گواهی‌ها از گرایش فراگیر آن دوران به ریشه‌یابی آموزه‌های عرفانی و رمزی در اندیشه‌های شرقی مصون نباشد [9, p 252].^۲

در نوشته‌های افلاطون نیز گاه به اشاره‌هایی به سرچشمه غیر یونانی اندیشه‌ها برمی‌خوریم. او نه تنها بی‌تعصب، بلکه به دیده اقبال در آموزه‌های بیگانگان می‌نگرد. او در *کراتولوس*^۳ واژگان کهن را درست‌تر از واژگان کنونی می‌شمرد و احتمال می‌دهد که دلیل درستی آنها این باشد که آنها را یا ایزدان ساخته‌اند یا بیگانگان (425d6-e2)؛ چرا که «بیگانگان از ما باستانی‌ترند»^۴. نباید از یاد برد که نزد افلاطون «باستانی‌تر» بودن،

1. Guthrie

۲. گاتری گواهی‌های خاص این نویسندگان به تأثیرپذیری فیثاغورس از زرتشت، و گواهی‌های عام آنان به تأثیرپذیری از ایران و مغان را نقل کرده است. او در دنباله ارجاع‌های خود می‌گوید روایت محکمی هست که به احتمال قوی اصل آن به ارسطو بازمی‌گردد، مبنی بر اینکه فیثاغورس در دین تحت تعلیم مستقیم زرتشت یا برخی از مغان ایرانی بوده است؛ هر چند در این باره نیز نکته‌های جزئی تنها از نویسندگان دوره یونانی - رومی (Graeco-Roman) به دست آمده است [9, pp 253-4].

3. *Cratylus*

4. εἰσι δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι, e2-3.

هم‌تراز با برتری معرفتی است. برتر شمردن پیشینگان به فضل و کمال، گرایشی رایج در فرهنگ یونانی است که افلاطون نیز از آن سهم برده است. او در ضمن حکایتی در *تیمایوس*^۱ نیز این نکته را بازمی‌گوید که مصریان کهن‌تر از یونانیان‌اند و دانش‌هایی بس دیرینه‌سال‌تر از آنان داشته‌اند، دانش‌هایی که یونانیان پاک از آن بی‌خبرند (22a). در این حکایت، یکی از کاهنان سالخوردهٔ مصری به سولون^۲ می‌گوید: «شما یونانیان همواره کودک هستید؛ یک یونانی پیر [در میان شما] نیست... شما جوان‌اید... جملگی روح‌های جوانی دارید؛ در روح‌های خود نه هیچ گونه باور سنتی از اخبار باستانی دارید، نه هیچ آموزشی که با [گذشت] زمان کهن شده باشد.»^۳

اما در *فایدروس*^۴ (274c5–275b2)، افلاطون به نکته‌ای اشاره می‌کند که از ویژگی‌های باطنی‌گرایی به شمار می‌آید. او عیب‌های آموزش مبتنی بر نوشته‌ها را در قالب اسطوره‌ای مصری به هم‌سخن خویش، فایدروس، بازمی‌گوید. ولی گویی فایدروس سخن سقراط را دربارهٔ خاستگاه این اسطوره نمی‌پذیرد؛ چرا که به او می‌گوید تو می‌توانی از مصر یا هر کشور دیگری که می‌خواهی، به‌آسانی افسانه‌هایی بسازی (275b3–4). کوپر^۵ نیز با استناد به این گفتهٔ فایدروس، احتمال می‌دهد که این داستان ساختهٔ افلاطون باشد [4, p 551 (n 63)]. با این حال، تصریح افلاطون بر خاستگاه مصری این اسطوره، می‌تواند گواهی بر آگاهی او از آموزش باطنی و سری در میان فرهنگ‌های بیرون از یونان باشد. در پاسخ سقراط به گفتهٔ مذکور فایدروس نیز قرینه‌هایی می‌بینیم دال بر اینکه افلاطون حقیقت را در آموزه‌های غیر بومی می‌جوید، و از این حیث تعصب میهنی و نژادی را به یک سو می‌نهد. او حتی بر برخی از باورهای یونانیان خرده می‌گیرد و آموزه‌های بیگانگان را بر آنها برتری می‌بخشد. سقراط در پاسخ به فایدروس (275b5–c2)، از پیشینیان خود به طعنه یاد می‌کند که برای دریافت حقیقت و پیشگویی، «از روی ساده‌دلی»^۶ به درخت بلوط یا سنگ گوش می‌سپردند. سپس می‌گوید: «اما گویی، اینکه گوینده کیست و اهل کجاست، نزد تو تفاوت دارد. چرا

1. *Timaeus*

2. Solon

3. ... "Ἕλληνες αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέρον δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν... νέοι ἐστέ ... τὰς ψυχὰς πάντες οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνον πολὺν οὐδέν. (22b4–8).

4. *Phaedrus*

5. Cooper

6. ὑπ' εὐηθείας, b8

تنها بدان نمی‌نگری که آیا آنچه او می‌گوید درست است یا نه؟^۱ اینکه افلاطون دیدگاه خود را درباره نوشتار در قالب اسطوره‌ای بیگانه بازمی‌گوید، و در کنار آن از ناخرسندی خود از سنت‌های یونانی یاد می‌کند، و نیز تصریح او بر اینکه باید فارغ از جانبداری قومی، به‌درستی یک آموزه نگرست، نشانه‌هایی است از اینکه او آموزه‌های باطنی را در فرهنگ‌های بیگانه می‌جوید.

در پیش‌درآمد رساله خارمیدس^۲ نیز حکایتی هست که از جنبه نسبت آن با گرایش باطنی و ریشه شرقی آن، جای تأمل دارد. در این رساله، پیش از ورود به موضوع اصلی گفتگو، خارمیدس از سردرد می‌نالند. سقراط می‌گوید داروی این درد برگ است که اگر هنگامی که بیمار آن را به کار می‌برد، افسون یا ورد^۳ ویژه‌ای نیز خوانده شود، او درمان خواهد شد؛ ولی به کار بردن آن برگ بدون آن افسون، بی‌فایده است (155e1-3). سقراط می‌گوید آن درمان را از پزشکی تراکیایی آموخته است و در خبر آمده که آن پزشکان می‌توانند به آدمیان زندگی جاویدان ببخشند. سپس، از زبان آن پزشک نقل می‌کند که پادشاهشان، زالموکسیس^۴، که یکی از ایزدان است، گفته است همان گونه که نباید چشم‌ها را جدا از سر، و سر را جدا از تن درمان کرد، درمان تن نیز جدا از روح روا نیست. علت ناتوانی پزشکان یونانی از درمان بسی بیماری‌ها، همین غفلت آنان از کل است؛ حال آنکه اگر کل سالم نباشد، ممکن نیست که جزء آن سالم شود. روح، هم منشأ تندرستی و هم بیماری جسمانی است. پس، اگر می‌خواهیم اجزای سر یا اندام‌های تن سلامت یابند، لازم است که پیش از هر چیز، روح را درمان کنیم، درمانی که در گرو افسون‌های خاصی است. بدین‌سان، آن پزشک در حالی که سقراط را با آن دارو و افسون‌ها آشنا می‌ساخت، به او سفارش می‌کرد که نگذارد هیچ کس او را وادارد که با این دارو سرش را درمان کند، پیش از آنکه نخست روح خود را برای درمان با این افسون، به او بسپارد. زیرا سلامت بخشیدن به تن، جدا از روح، خطایی است که امروز از برخی پزشکان در درمان بیمارانشان سر می‌زند (156d-157b).

اینکه سقراط می‌گوید این نکته را از پزشکی تراکیایی شنیده است، و به‌خصوص تصریح او بر اینکه پزشکان یونانی از آن غافل‌اند، می‌تواند حاکی از تأثیرپذیری از آموزه

1. σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει; (375c1-2).

2. *Charmides*

3. ἐπωδή

4. Zalmoxis

شرقی اهمیت و برتری روح نسبت به تن باشد؛ به‌ویژه که سخن از خواندن افسون در درمان بیماری‌ها نیز در میان است، که می‌تواند از آشنایی سقراط با گرایش‌های رمزی و باطنی شرقی حکایت داشته باشد.^۱ این داستان گرچه اندیشه خوارداشتن تن را در بر ندارد، خالی از هرگونه گرایش باطنی نیز نیست؛ چرا که اولویت بخشیدن به روح و توسل به افسون، نمونه‌هایی از کم‌اعتباری ارزش‌ها و دانش‌های ظاهری است. گذشته از این، با توجه به اینکه تراکیا در سده پنجم پیش از میلاد پاره‌ای از پادشاهی پهناور پارسی بود، آن منطقه در معرض برخورد فرهنگی بیشتری با بخش‌های شرقی شاهنشاهی قرار می‌گرفت و احتمال انتقال آموزه‌های ایرانیان از طریق تراکیا به اقوام غربی قوت می‌یافت. نزد ایورپیپیدس نیز اشاره‌ای به لوحه‌های درمانی تراکیایی می‌یابیم، و اینکه این لوحه‌ها آموزه‌های اورفیوسی را در بر دارند (Alcestis 966-9). پس، از آنجا که خود اورفیوس را نیز به منطقه تراکیا نسبت می‌دهند و شعر ایورپیپیدس روش پزشکان تراکیایی را به دین باطنی اورفیوس پیوند می‌دهد، نمی‌توان هرگونه نسبتی را میان پزشکی در تراکیا با آموزه‌های باطنی به‌آسانی انکار کرد. به‌ویژه آنکه، چنان که رابینسون^۲ می‌گوید، احتمال می‌رود که اندیشه برتری روح بر جسم از طریق اورفیوس به جهان یونانی راه یافته باشد [21, p 115].

در نتیجه، بنا بر مجموع گواهی‌هایی که در متن‌های یونانی می‌یابیم، در فرهنگ یونانی خاستگاه جریان‌های باطنی یا بیرون از یونان، یا سرزمین‌های شرقی یونان به شمار می‌آید.

باطنی‌گرایی آیینی و معرفتی

همان‌گونه که در بخش نخست گفته آمد، پیروان یک دین یا فلسفه باطنی نجات یا رستگاری را از طریق تطهیر، غایت کوشش‌های فکری و عملی خود می‌سازند.^۳ اما

۱. فایدروس در اثنای گفتگو با سقراط، این روش درمان بر مبنای اولویت کل بر جزء را به بقراط (Hippocrates) نسبت می‌دهد (Phaedrus 270c1-5)؛ ولی کوپر یادآور می‌شود که هیچ یک از آثاری که با نام بقراط به دست ما رسیده است، چنین اندیشه‌ای در بر ندارد [4, p 547 (n 59)].

2. Robinson

۳. بندلین (Bendlin) بر آن است که پاکی (purity) و آلودگی (pollution) متضاد یکدیگر نیستند، بلکه هر دو با وضعیت هنجاری (normality) در تضادند. بر این مبنای، بازگشت به زندگی روزمره مستلزم موقت بودن پاکی و ناپاکی است [2, p 178].

مکتب‌های باطنی راه‌های گوناگونی را برای رسیدن به این غایت در پیش می‌گیرند. از میان این مکتب‌ها در یونان باستان، در ادیان الیوسیسی و دیونوسوسی رستگاری تنها از رهگذرِ گرویدن به آیین و پیوستن به مناسکِ رازآمیزِ وجد و جذب به دست می‌آمد. دیونوسوس در اسطوره‌های یونان، ایزدِ سرمستی و خلسه، و الوهیتِ محوری در نوشته‌های اورفیوسی و آیین‌های رازآمیز بود [19, p 235]. او می‌توانست به دلخواه خود از یک سیما به سیمای دیگر درآید و هویت خود را دگرگون سازد؛ چنین دگرگونی‌هایی در حالت نیایشگران او نیز راه می‌یافت. بدین‌سان او، در مقام ایزدِ دگردیسی‌ها، پل میان زندگی و مرگ و نیز منشأ دیوانگی آیینی^۱ و تطهیرِ حاصل از آن بود [7, pp 334, 339-40].

به گفته مورگان^۲، پیش از روزگار افلاطون، آیین‌های وجد و خلسه و آیین‌های نجات‌بخش فردی و آیین سرمستانه دیونوسوسی رو به گسترش داشت. ویژگی اصلی آنها شوقِ تطهیر از شرارت‌های زمینی و برگزشتن از جهان خاکی و یگانگیِ جذب‌آمیز با الوهیت بود. این غایت در گرو نامیراییِ نفس و دسترسی به الوهیت بود (همان گونه که نزد پینداروس^۳، در دومین شعر غناییِ المپیایی او، می‌یابیم). بنابراین، در کنار دینداری رسمی در آتن، جریان‌های دیگری از دین‌ورزی نیز رواج داشت که بر مناسک خلسه‌آمیز و نجات‌بخش مبتنی بود و بر خلاف دین رسمی، شکاف میان آدمی و الوهیت را با اعتقاد به اینکه نفسِ آدمی ماهیتی شبه‌الوهی دارد و همانند الوهیت جاویدان است، پُر می‌کرد. بر اساس این‌گونه جریان‌های دین‌ورزی، برای خلاصی از دنیای مادی و محنت آن، باید تا جای ممکن الوهی شد و از طریق آیین‌های خلسه به رستگاری رسید. این خلسه در آیین‌های اورفیوسی - دیونوسوسی، از راه شور و وجدِ ناشی از موسیقی و پایکوبی فراچنگ می‌آید [19, pp 230-2].

دین اورفیوس افزون بر گرویدن و مناسک، پایبندی عملی به برخی امر و نهی‌ها را نیز لازمه رستگاری می‌شمرد. مکتب فیثاغوری در این راه آمیزه‌ای از دستورهای عملی و فلسفه سری را روش پیروان خود می‌سازد. بنابراین، فیثاغوریان به باطنی‌گرایی جنبه معرفتی می‌بخشند.

گاتری درباره سه مکتب الیوسیسی و اورفیوسی و فیثاغوری توضیح مختصر و

1. τελεστική, *Phaedrus* 265b4

2. Morgan

3. Pindarus

روشنگری می‌دهد و وجه اشتراک و افتراق آنها را می‌سنجد. به گفته او، در آغاز، حاکمیت جو هومری، آیین سری الیوسی را به حاشیه رانده بود؛ ولی هنگامی که (در حدود پایان سده هفتم) شهر کانونی آن به آتن الحاق یافت، از حاشیه بیرون شد و مناسک آن تحت حمایت آتن درآمد و در میان یونانیان اعتباری فراگیر یافت. گروندگان دیمتر^۱ و دخترش، پرسفونه^۲، بر این باور بودند که با تشریف به آیین‌های رازآمیز این ایزدبانوان، به‌راستی در خانواده ایزدان پذیرفته می‌شوند و از این راه سرنوشتی سعادتمندانه‌تر برای زندگی آینده خود رقم می‌زنند. از این رو، در الیوسی آنچه اهمیت داشت، گرویدن و تشریف به آیین بود. گرویدگان از الهام دیداری^۳ در مناسک سری فیض می‌بردند و سپس به خانه‌های خود بازمی‌گشتند و زندگی روزمره را از سر می‌گرفتند. اما آموزه نویسندگان اورفیوسی از این فراتر می‌رفت. آنان در پی باور به آمیختگی عنصر خاکی با عنصر ایزدی در سرشت آدمی، بر آن بودند که تنها با سخت‌کوشی بسیار در سراسر زندگی می‌توان عنصر ایزدی را نیرو بخشید و عنصر خاکی را مقهور ساخت. برای این منظور، آنان می‌بایست افزون بر گرویدن به دین اورفیوس و به جای آوردن آیین‌های دوره‌ای آن، به تحریم‌های آیینی نیز پایبند باشند، تحریم‌هایی چون پرهیز از گوشتخواری، که نزد فیثاغوریان هم اهمیت فراوان داشت. گاتری آموزه‌های دینی اورفیوس را، که در بردارنده چرخه پی‌درپی باززایی نیز بود، از جنبه دینی مکتب فیثاغورس جدایی‌ناپذیر می‌داند و بر آن است که هرگونه کوشش برای این کار، در مغایرت با تاریخ خواهد بود. فیثاغوریان نه تنها با نوشته‌های انتشار یافته تحت نام کهن اورفیوس سر و کار داشتند، بلکه اعضای اصلی مکتب آنان، در روزگاران متأخرتر، نویسندگان برخی از این نوشته‌ها به شمار می‌رفتند.^۴ خلاصه آنکه در دین الیوسی

1. Demeter
2. Persephone
3. visual revelation

۴. گاتری درباره همانندی‌های دو مکتب اورفیوسی و فیثاغوری می‌گوید هر دو راه و رسمی برای زیستن مقرر می‌داشتند و منحصر به نظامی آموزشی از اندیشه‌ها و عقیده‌های جزئی نبودند و هر دو راه زندگی یکسانی را دنبال می‌کردند، به‌گونه‌ای که در هر دو اصلی‌ترین الزام پرهیز از گوشت، و غایت زندگی تطهیر روح بود. تطهیر نزد پیروان اورفیوس وابسته به تناسخ و ثنویت جسم و روح بود، آموزه‌ای که فیثاغورس یا پیروان بلافصل او پذیرفتند. اما درباره ناهمانندی‌های این دو مکتب، گاتری می‌گوید ایزد فیثاغورس آپولون (Apollo) بود و نزد فیثاغوریان سخن‌چندانی از دیونوسوس به گوش نمی‌رسد. دیگر اینکه مکتب فیثاغوری هم فلسفه و هم دین بود. دیدگاه اورفیوسی درباره

جاودانگی از طریق الهام یکباره نمادهای سری به دست می‌آید و دین اورفیوس، افزون بر آیین‌های رازآمیز^۱، التزام همیشگی به مجموعه‌ای از تحریم‌ها و مراقبت‌های دینی و اخلاقی را واجب می‌سازد. اما در مکتب فیثاغورس، افزون بر آیین‌های رازآمیز، فلسفه است که راه رستگاری را هموار می‌سازد. پس، فلسفه، در معنای فیثاغوری آن، تنزیه و خلاصی از چرخه تناسخ است [9, pp 197-9, 203-5].

البته در پاپیروس درونی^۲، که حاوی تفسیری از شعری اورفیوسی درباره تبارشناسی ایزدان و پیدایی جهان در پرتو آموزه‌های طبیعت‌شناختی شماری از پیشاسقراطیان است، به نکته‌ای برمی‌خوریم که اگر آن را ملاک بگیریم، می‌تواند حاکی از اهمیت معرفت در به جای آوردن آیین نزد برخی از پیروان اورفیوس باشد. در این متن، پیش از آغاز تفسیر، نویسنده (در ستون پنجم پاپیروس، سطرهای ۹ تا ۱۲) گویی ناباوری به آیین‌ها را ناشی از ناآگاهی می‌داند و بدین‌سان باور و ایمان دینی را با آگاهی و دانایی برابر می‌گیرد: «... نه درمی‌یابند و نه باور می‌کنند. پس ناباوری همان نادانی است. زیرا اگر نه دریابند و نه بدانند، به هیچ طریقی به باور نخواهند رسید، حتی اگر بیننده باشند...»^۳ چنین می‌نماید که لزوم معرفت به کنه اسطوره‌های ایزدان دست‌مایه تفسیر این شعر است. ستون بیستم پاپیروس نیز آشکارا بازتابی است از نیاز معرفتی کسانی که مناسک آیینی را به جا می‌آورند با این امید که به معنای آنها پی ببرند [14, pp 101, 136]. بنابراین، چه بسا عنصر معرفت در دین اورفیوس، یا دست‌کم نزد برخی از پیروان آن، راه یافته باشد؛ ولی در مکتب فیثاغوریان است که محوریت می‌یابد و به شکوفایی می‌رسد.

یکی از ویژگی‌های برخی از مکتب‌های باطنی، تعیین راه زندگی برای پیروان است.

پیدایی جهان (cosmogony) اسطوره‌ای و مبتنی بر عوامل فردی چون ازدواج و زادآوری بود؛ نزد فیثاغورس نیز جهان منشأ یزدانی داشت و عاری از اسطوره نبود، ولی او کوشید تا تبیینی عقلانی و به‌ویژه ریاضی از آن به دست دهد. از لحاظ موسیقی نیز آوازه‌خوان افسانه‌ای با چنگ خوش‌آهنگش الهام‌بخش فیثاغوریان بود؛ و آزمون‌های موسیقایی بود که ایشان را به کشف نسبت‌های عددی و در نتیجه بنیادگذاری دانش ریاضی رهنمون شد [9, pp 217-20].

1. ὄργια/τελεταί

2. Derveni

3. ... οὐ] μανθ[άνο]υσιν

[οὐδέ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θίη ταῦτόν· ἦν γὰρ]

[μὴ μα]νθάνωσι μὴ[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως]

[πιστεύου]σιν καὶ ὀρ[ῶντες... [14, pp 71, 130]

این ویژگی در برخی از مکتب‌های باطنی‌گرای آیین‌محور، همچون دین الیوسیسی و دین ابتدایی دیونوسوسی به چشم نمی‌خورد؛ زیرا پیروان این آیین‌ها پیش و پس از مراسم خلسه و بی‌خویشتنی و حصول تطهیر آبی، مانند عموم مردمان به زندگی عادی خود بازمی‌گشتند و پایبند شیوه خاصی از زندگی نبودند. اما پیروان دین اورفیوس موظف بودند که در کنار تکلیف‌های آیینی، شیوه خاصی از زندگی را در پیش گیرند. از این جنبه، فلسفه فیثاغورس نیز به دین اورفیوس می‌ماند. اما از آن‌جا که عنصر معرفت به باطنی‌گرایی فیثاغوریان راه می‌یابد، فلسفه اینان راه زندگی را با راه معرفت یگانه می‌سازد. معرفت در این فلسفه، تنها دانش نظری یا فن خاصی نیست، بلکه معرفتی است که نحوه وجودی آدمی را نیز دگرگون، و راه زندگی او را تعیین می‌کند. ارسطو نمونه فیلسوفی است که معرفت نظری و عملی را تمایز می‌بخشد. اما سقراط و افلاطون همچون فیثاغوریان قلمرو نظر و عمل را یکی می‌سازند. افلاطون خود، این نگرش فلسفی، یعنی پیوند نظر و عمل را در جمهوری (x. 600a9-b5) به فیثاغورس نسبت می‌دهد، آن‌جا که او را با هومر می‌سنجد و هومر را می‌نکهد که هیچ روش تربیتی یا «یک راه زندگی هومری»^۱ بر جای نهماده، حال آنکه فیثاغورس شیوه زندگی فیثاغوری را^۲ در میان پیروانش به یادگار گذاشته و به همین سبب ارج و اعتبار یافته است. این «شیوه»، جنبه‌های گوناگونی از انضباط و پرهیز را در بر می‌گرفت و این‌گونه کارها در کنار کسب معرفت، دوشادوش یکدیگر، به پاکسازی و رستگاری روح می‌انجامید.

یکی دیگر از اصلی‌ترین ویژگی‌های مکتب‌های باطنی رازورزی است که در ادیان الیوسیسی و دیونوسوسی به دو صورت رخ می‌نمود و به کسب سعادت می‌انجامید: یکی به صورت رازگشایی که از طریق مناسک خلسه‌آمیز و در پی تطهیر حاصل می‌آمد، و دیگر، به صورت رازداری که گروندگان را به محافظت از اسرار آیینی پابند می‌ساخت. معنای اخیر نزد پیروان اورفیوس و فیثاغورس، یا دست کم برخی از آنان، بر آموزش درون‌گروهی و پرهیز از نوشتن و افشا و انتشار اندیشه‌ها دلالت داشت. نزد فیثاغوریان رازهای هستی از راه کارکرد رمزگونه اعداد گشوده می‌شد و التزام به حفظ اسرار ریاضی رازداری آنان را تقوم می‌بخشید. رازورزی مستلزم برگزیده‌گرایی است، زیرا کشف اسرار

1. ὁδὸν τινα βίου Ὀμηρικὴν, b1-2

2. Πυθαγόρειον τρόπον τοῦ βίου, b3-4

تنها از گروندگان برگزیده برمی‌آید و کوشش در حفظ رازها و آموزه‌ها نیز بر خودداری از همگانی ساختن آنها دلالت دارد. به میزانی که در یک مکتب باطنی عنصر معرفت غلبه یابد، راز آیینی به راز معرفتی بدل می‌شود و به جای سرسپردگی به دین و به جای آوردن آیین، معرفت است که معیار برگزیدگی به شمار می‌آید.

آموزه‌های باطنی اورفیوسی-فیثاغوری مبتنی بر نظریه‌های آنان درباره روح، از قبیل تناسخ و جاودانگی و فرجام‌شناسی^۱ است. همه این نظریه‌ها مستلزم اولویت روح بر تن است که به گفته رابینسون، تحت تأثیر آیین اورفیوس به برخی از شاخه‌های اندیشه یونانی راه یافت، به گونه‌ای که رفته‌رفته روح به جای تن، خود اصلی آدمی تلقی شد [21, p 115].

سرآغاز باور به جاودانگی روح در یونان باستان چندان روشن نیست. همچنین، به سبب درهم‌تنیدگی نظریه‌های اورفیوسی و فیثاغوری، این مسئله که نظریه جاودانگی، و به ویژه تناسخ، از کدام یک از این دو مکتب در یونان باستان ریشه دوانده، محل اختلاف صاحب‌نظران بوده است. مورگان درباره پیشینه باور به جاودانگی روح در یونان می‌گوید جای تردید است که آیا شعر هومری بی‌مرگی روح را می‌پذیرد یا نه؛ ولی در سده پنجم این باور رواجی گسترده می‌یابد. با این حال، نزد هومر نیز اعتقاد به روحی که همچون بخار یا سایه‌ای از بدن است و پس از مرگ باقی می‌ماند، به چشم می‌خورد.^۲ همچنین، جای تردید است که یونانیان در دوره آرخایی^۳ به مفهومی از نفس که جایگاه آگاهی باشد، راه یافته باشند. اما چنین می‌نماید که اعتقاد به تناسخ، از راه آموزه‌های فیثاغورس در پایان سده ششم و سپس در نوشته‌های اورفیوسی در سده پنجم، پدیدار شده باشد [20, p 236]. مک‌فران^۴ نیز احتمال می‌دهد که نظریه تناسخ را — که پیش از افلاطون، پینداروس و امپدکلس^۵ نیز بدان اشاره کرده بودند و سقراط آن را در *فایدون*^۶ افسانه‌ای کهن (70c5-6) خوانده بود — فیثاغوریان به یونان معرفی کرده باشند [18, p 256]. لانگ^۷ می‌گوید رسم بر این است که تناسخ را به دین اورفیوس نسبت دهند و

1. eschatology

۲. بر طبق توصیف هومر در *اودیسه*، روح مردگان دیدنی، ولی همچون سایه یا رؤیا نابسودنی است (ix. 204-8).

3. Archaic

4. McPherran

5. Empedocles

6. *Phaedo*

7. Long

یکی از آموزه‌های اصلی آن قلمداد کنند؛ چنان که گویی فیثاغوریان آن را از پیروان آن اخذ کرده‌اند. اما پیش از دوره مسیحیت، هیچ مدرکی این آموزه را به اورفیوس نسبت نمی‌دهد. در حالی که برخی شواهد از دوره باستان نشان می‌دهد که فیثاغوریان این نظریه را آموزش می‌دادند. گرایش به بزرگ‌نمایی اهمیت اورفیوس نخست در میان خود اندیشندگان باستان پدید آمد؛ از جمله پروکلس^۱ که بر آن بود که یونانیان همه یزدان‌شناسی خود را از دین اورفیوسی آموخته‌اند؛ و این گرایشی بود که تا سده نوزدهم نیز کاستی نگرفت [16, p 154-5].

بر اساس روایت نوافلاطونیان از اسطوره زایش دیونوسوس و آفرینش آدمی در دین اورفیوسی، هرا، همسر زئوس، تیتان‌ها را، که ایزدانی دیرینه‌تر از ایزدان المپیایی بودند، به کشتن دیونوسوس برانگیخت؛ چرا که او فرزند زئوس از دخترش، پرسفونه، بود. تیتان‌ها فرمان بردند و دیونوسوس را کشتند و پیکر او را پختند و خوردند. زئوس با فرود آوردن آذرخش — که شیوه خاص او بود — آنان را سوزاند و از خاکسترشان — که آمیزه‌ای از تیتان‌ها و دیونوسوس بود — آدمی را آفرید. از این رو، آدمی از دو سرشت متضاد ساخته شده است: یکی سرشت نیک دیونوسوسی و دیگری سرشت بدنهاد تیتانی. بر مبنای دین اورفیوسی، در وجود آدمی روح عنصر ایزدی و تن عنصر تیتانی است. پس، بر اساس این دین — برخلاف دیدگاه هومری که زندگی اصیل را همین زندگی در این جهان می‌شمرد — روح در زندگی این جهانی در تبعید به سر می‌برد و در دام تن پادافره می‌بیند و مرگ آغاز رستگاری اوست و روح به میزانی که خود را از آلودگی‌های جسمانی پاک سازد، می‌تواند به اصل ایزدی خویش بازگردد.

بر اساس این اسطوره، مک‌مین^۲ نظریه تناسخ را از آن دین اورفیوس می‌داند. او می‌گوید اسطوره مذکور دوگانگی ذاتی و شکاف ژرفی میان نفس و بدن برقرار می‌سازد. از این رو، پیوند نفس با بدن، پادافره ناپاکی او در گذشته یا در آغاز است و عملکردی تطهیری^۳ دارد. پادافره تجسد یا حلول نفس در تن، متناظر با اصل تناسخ است. پیرو اورفیوس که تن را اصل بدی می‌داند، باید از لذت‌های جسمانی پرهیزد و به گوهر ایزدی خویش بگراید؛ پس، باید پرهیزگار باشد و از منهیات یا محرّماتی چون قربانی

1 Proclus

2. McMinn

3. cathartic

کردن جانوران کران گیرد و برای رهایی از چرخه زایش‌ها، به آیین‌های پاک‌بخش^۱ روی آورد [17, pp 26–7].

یکی از سخنان اورفیوسی یا فیثاغوری که بر اولویت روح بر تن دلالت دارد، این است که ما در این زندگی مرده‌ایم و تن ما گور ماست. افلاطون در *گورگیاس*^۲ (493a1–3) احتمال می‌دهد که این سخن را از یک سیسیلی یا ایتالیایی شنیده باشد (493a5–6). بنابراین، چه بسا این آموزه از آن فیثاغوریان یا امیدکلس باشد؛ چرا که اینان در آن نواحی سکنی گزیده بودند. کینگزلی^۳ منتفی می‌داند که این سخن از امیدکلس باشد. او می‌گوید افلاطون راوی این سخن را «مردی نکته‌دان از اسطوره‌گویان»^۴ خوانده است؛ و دادز^۵ با استناد به این نکته، این احتمال را که گوینده آن امیدکلس باشد، کنار می‌گذارد؛ چرا که امیدکلس فیلسوف است نه اسطوره‌گو^۶. کینگزلی این دلیل را نمی‌پذیرد؛ زیرا افلاطون در دوره‌های شورمندی، مرزهای فیلسوف و اسطوره‌گو را بر هم می‌زند. با این حال، دادز را در نتیجه‌ای که گرفته است، بر حق می‌داند؛ بدین دلیل ساده که امیدکلس «گویی یک سیسیلی یا ایتالیایی» نیست، بلکه یک سیسیلی است [13, pp 113–4].^۷ افلاطون در *کراتولوس* (400c4–5) احتمال می‌دهد که پیروان اورفیوس نام گور را بر تن نهاده باشند.^۸

نتیجه

با توجه به معانی دو اصطلاح «باطنی» و «باطنی‌گرایی» که متخصصان درباره آنها اتفاق نظر دارند، می‌توان برخی از مکتب‌های دینی و فلسفی یونان باستان را «باطنی» خواند. به گواه متون گوناگون یونانی، خود یونانیان باستان سرچشمه باطنی‌گرایی یونانی را

4. purificatory rites

1. *Gorgias*

2. Kingsley

3. τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, 493a5

4. Dodds

5. myth-teller

۶. ارجاع کینگزلی به دادز:

Dodds, E. R. (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford, p. 297.

۷. کورنفورد (Cornford) می‌گوید در آیین اورفیوس، مراسم تشریف به آیین و آداب تطهیر (ceremonial purification/lustration) است که روح گرونده را از گور جسمانی می‌رهاند؛ و مرگ پاک‌بخش از تباهی خاکی را کامل‌تر می‌سازد [5, p 437].

بیشتر در بیرون از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی یونان می‌جستند؛ در نقاطی از آسیا یا مصر. در یونان باستان خط سیری از باطنی‌گرایی آیینی به باطنی‌گرایی معرفتی به چشم می‌خورد، بدین معنی که در ادیان آیین‌محور الیوسی و دیونوسی، تطهیر و رستگاری از راه گرویدن به دین و پیوستن به آیین، و در دین اورفیوس، افزون بر این، با پابندی به برخی پرهیزها، و در مکتب فیثاغوری، افزون بر اینها، از طریق معرفت حاصل می‌آید. به همین نسبت رازورزی در این مکتب‌ها، از رازورزی آیینی به معرفتی سیر می‌کند؛ بدین معنی که در گذار از ادیان باطنی آیین‌محور به مکتب معرفت‌محور فیثاغوری، رازورزی از گشودن اسرار آیینی و حفظ آنها، به رازگشایی از اسرار معرفت و رازداری درباره آنها دگرگون می‌شود. سرانجام اینکه هر چه از باطنی‌گرایی آیینی دور و به باطنی‌گرایی معرفتی نزدیک شویم، باطنی‌گرایی بیشتر و بیشتر با راه زندگی گره می‌خورد.

منابع

- [۱] لطفی تبریزی، م.ح (مترجم) (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*، ج ۱-۳، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کویانی، تهران، خوارزمی.
- [2] Bendlin, A (2007). 'Purity and Pollution'. in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Malden, Blackwell: 178-89.
- [3] Burnet, J. (ed.) (1900-1906). *Platonis opera* (vols i-iv). Oxford.
- [4] Cooper, J. M. (ed.) (1997). *Plato: The Complete Works*. D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- [5] Cornford, F. M. (1903). 'Plato and Orpheus'. *The Classical Review* 17: 433-445.
- [6] Graham, D. W. (ed. and trans.) (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (2 vols). Cambridge, Cambridge University Press.
- [7] Guettel Cole, S. (2007). 'Finding Dionysus'. in D. Ogden (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden, Blackwell: 327-41.
- [8] Guthrie, W. K. C. (1993). *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. Princeton, Princeton University Press.
- [9] (1985). *A History of Greek Philosophy* (vol. i: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*). Cambridge, Cambridge University Press.
- [10] Hanegraaff, W. J. (2006). 'Esotericism'. in W. J. Hanegraaff (ed., in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill: 336-40.
- [11] Howatson, M. C. and Sheffield, F. C. C. (eds.) (2008). *Plato: The Symposium*. M. C. Howatson (trans.). Cambridge, Cambridge University Press.
- [12] Jong, A. F. de (2006). 'Secrecy I: Antiquity'. in W. J. Hanegraaff (ed., in

- collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill: 1050–4.
- [13] Kingsley, P. (1995). *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- [14] Kouremenos, T. and Parásoglou, G. M. and Tsantsanoglou, K. (eds.) (2006), *The Derveni Papyrus*. Firenze, Olschki.
- [15] Liddell, H. G. and Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon* (revised and augmented by H. Stuart Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars). Oxford, Oxford University Press.
- [16] Long, H. S. (1948). 'Plato's Doctrine of Metempsychosis and Its Source'. *The Classical Weekly* 41: 149–55.
- [17] McMinn, J. B. (1960). 'Plato as a Philosophical Theologian'. *Phronesis* 5: 23–31.
- [18] McPherran, M. L. (2006). 'Platonic Religion'. in H. H. Benson (ed.). *A companion to Plato*. Malden, Blackwell: 244–59.
- [19] Morgan, M. L. (2006). 'Plato and Greek Religion'. in R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press: 227–47.
- [20] Murray, A. T. (trans.) (1974). *Homer: The Odyssey* (vol. i). London/New York, Loeb Classical Library.
- [21] Robinson, T. M. (2010). 'The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato'. in *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*. Academia Verlag: 115–36.
- [22] Rouse-Lacordaire, R. P. J. (2006). 'Mysticism'. in W. J. Hanegraaff (ed., in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill: 818–20.
- [23] Stuckrad, K. von (2006). 'Esotericism'. in K. von Stuckrad (ed.). *The Brill Dictionary of Religion* (vol. ii). Rev. ed. of C. Auffarth and J. Bernard and H. Mohr, R. R. Barr (trans.). *Metzler Lexikon Religion*. Leiden/Boston, Brill: 606–12.
- [24] Way, A. S. (trans.) (1928). *Euripides iv: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*. London/New York, Loeb Classical Library.
- [25] (1912). *Euripides iii: Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules, Phoenician Maidens, Suppliants*. London/New York, Loeb Classical Library.