

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, Autumn and winter 2020-2021, Serial Number 38

Analysis of the Meaning of Ethos in the Views of Heraclitus (Case Study: Fragment B119 Heraclitus)

Camellia Talei Bafghei*

Maryam Soltani Kouhanestani**

Esmail Saadati Khamseh***

Decoding the fundamental concepts of ancient Greek's ontology has always been of interest to philosophers. The Greek way of thinking about the universe has established a relation to nature, objects, and even self-thinking through language, and in the experience of this relationship with objects philosophical thought has formed, and from its heart new concepts emerged. Since Greek philosophy is closely linked to its ontology, it will not be possible to have knowledge of ancient Greek philosophy without a proper understanding of what these concepts are making.

One of these Greek ontological concepts is the word "ethos". The term "ethos" is derived from the Greek word "ἦθος, ἔθος, plurals: (ἦθη), (ἦθεα)" which has a close meaning to the spirit and the morality, and words such as "custom", "habit" just refer to a part of the meaning of the word. In the eighth to fifth centuries B.C., "ethos" was addressed as the way of life which was based on the will of the gods and it became a common attitude among artists. Accordingly they perfected their technical skills in presenting tangible personality and spiritual (ethos) moods and characters in the artworks. According to the

* PhD student, Department of Philosophy of Art, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran .

**Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh ardabili, Ardabil, Iran.

***Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

analysis of the poems of archaic era, the commentators and scholars believe that "ethos" in Homer's poems first implied concepts such as "the place of habit" and most of all on the animal residence; the residence in which human has tried to train animals and impose his desired order and habits, contrary to their nature. However, contrary to human thought, the animal does not easily violate its nature or at least not be completely subjected to the imposition of order on itself. Later in the poems of poets such as Hesiod, Theognis and Pindar, ethos is interpreted from animal residence to "human residence," "habits," "customs," "deceptive nature" and "temperament". In fact, according to these poets and writers, the way a human being adapts to the environment arising from his ethos depends on the habits and moods he shows from himself. Therefore, in the ancient Greek literature, ethos was construed as a quality of living, like habit which creates predictable behaviors.

In addition to literature, the word "ethos" has been used in the thoughts of Greek philosophers, including Heraclitus. The purpose of this descriptive-analytical study was to understand Heraclitus concept of ethos and for this purpose, the B119 fragment of Heraclitus along with its two key terms, "ethos" and "daimon", is analyzed. By analyzing this fragment, it became clear that Heraclitus had a deeper impression of daimon than the archaic literature, which is not the same as the Homeric goddess or the external force involved in human destiny. In Heraclitus' view, daimon is the highest level of human existence that man can be achieved it by knowing the principles of his own nature and the cosmos order. In addition to presenting a new impression of the human nature of the literature of the archaic era, Heraclitus offers both a fuller impression of the divine nature and the evolution of human nature over divine nature. Thus it becomes apparent that ethos and daimon have close links, and man, as a whole, enjoys the nature of God, and human is the focus of relevance and bond between Ethos, Daimon, Wisdom and Logos. According to Heraclitus, the difference between divine and human nature is in the absence of wisdom. From his point of view, man can never have the same ethos as divine Ethos, but only he has the ability to gain a degree of divine wisdom; because man has a spark of Deity. It is daimon who has the potential to gain wisdom, and the existence of demonic human is a prerequisite for gaining wisdom. Human nature obtains its reinforcement force only through its daimonian activity, but divine ethos is forever beyond man's reach. According to Heraclitus, the soul can be both dry and fiery but it is wiser when the spirit is at its driest or warmest; because it's more like its divine nature. In other words, when the spirit is dry, it has wisdom, a wisdom that is sovereign over everything and in this case more like logos or eternal fire; for the Fire of Eternity is sovereign over all things, and it descends upon all things, condemning and seizing them. Therefore, a relationship can be established between ethos (human nature) and Daimon (divine nature) with Logos as a more inclusive cosmos- system than human intellect and wisdom. This means that in its highest form as a system, Logos has given a special intellect and wisdom to any being in accordance with his ontological rank. In this way, a degree can be assumed for the animal to be donated in part of the logos (Intellect and wisdom). That's why animals have minimal dignity of ethos and we can regulate its mood and habits through the manger. For man, as much as his acquired virtue, there are levels of Ethos and Logos from the animal stage to the divine constant.

Therefore, it can be said that reason and wisdom are as a partial and underlying part of the cosmos-Logos-system, which regulates humans relationships with each other, man with nature and man with gods, and even the gods themselves are forced to follow this system with each other and in relation to human beings. As is evident in the teachings of Christianity, man is in the ranks of humanity, but through the gift given to human nature, he can ascend to the position of Deity. Therefore, in the philosophical system of Heraclitus, his words can be interpreted as such that despite the stark differences in the rank of ethos (human nature) and Daimon (divine nature) in adherence to reason and wisdom, it is possible that man rises to the highest stage in the world, but achieving the perfect divine nature is not possible.

Key words: Ethos, Heraclitus, Daimon, Wisdom, Logos.

References

- Aristotle, *Rhetoric*, Translated by E. Saadat, Tehran, Hermes Publications; 2013. [In Persian]
- Cartledge, Paul, Millett, Paul, Todd, Stephen, *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*, New York: Harper and Brothers, 1957.
- Chamberlain, Charles, Haunts to character, *Helios 11*, No.2, pp. 97-179, 1984.
- Curd, Patricia, a New Empedocles? Implications Of The Strasburg Fragments For Pre-Socratic Philosophy, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Volume 17, ed. by John J. Cleary & Gary M. Gurtler, pp. 27-55, 2002.
- Darcus, Shirley, "Daimon" as a Force Shaping "Ethos" in Heraclitus, *Phoenix 28*, No. 4 pp.390-407, 1974.
- Drozdek, Adam, *Greek philosophers as theologians: the divine arche*, England: Ashgate, 2007.
- Finkelberg, Aryeh, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*, Leiden: Brill, 2011.
- Frobish, Todd, an Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric Iliad with that Found in Aristotle's Rhetoric, *Rhetoric Review 22* (1), pp. 16-30, 1982.
- Geldard, R. G., *Remembering Heraclitus*, United States of America: Lindisfarne Books, 2000.
- Halloran, Michael, Aristotle's Concept of Ethos, or If Not His Somebody Else's, *Rhetoric Review 1*(1), pp. 58-63, 1982.
- Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- Heraclitus, *Heraclitus: fragments*, Translated by T.M. Robinson, Canada: University of Toronto press, 1991.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated by S. Jamadi, Tehran, Ghoghnoos Publications; 2010a. [In Persian]
- Hesiod, *Theogony*, Translated by F. Farnoodfar, Tehran, University of Tehran Press, 2009. [In Persian]

- Hesiod, *Works and Days*, Translated by E. Eghlidi, Tehran, Markaz Publications, 2009. [In Persian]
- Homer, *Iliad*, Translated by S. Nafisi, Tehran, Parmis Publications; 2007a. [In Persian]
- Homer, *Odyssey*, Translated by S. Nafisi, Tehran, Parmis Publications; 2007b. [In Persian]
- Jaeger, Werner, *The theology of the early Greek philosophers*, Tehran, Hekmat Publications, 2014. [In Persian]
- Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol 1 & 3, Kharazmi Publications, 2015. [In Persian]
- Kahn, Charles. H., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge university press, 1979.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge university press, 1984.
- Khorasani, Sharafedin, *Early Greek Philosophy*, Tehran, Markaz Publications, 2009. [In Persian]
- Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, NY: New York University press, 1967.
- Mallin, S. B. *Art Line Thought*, London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Maniatis, Yiorgo N., Δαίμων In Heraclitus: God, Destiny, Or Man's Highest Degree, *Review Journal of Political Philosophy* (9), pp. 87-105, 2007.
- Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, 1996.
- Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, NY: New York University press
- Pindar, *the Complete Odes*, Translated by Stephen Instone and Anthony Verity, Oxford University press, 2007.
- Pollitt, J. J., *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge, 1972.
- Pollitt, J. J., *the Ancient View of Greek Art*. New Haven, 1974.
- Rist, John M., *Human value: a study in ancient philosophical ethics*, Leiden: Brill, 1982.
- Robb, Kevin, Psyche" And "Logos" In the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul, *the Monist* 69 (3), pp. 315-351, 1986.
- Sandywell, Barry, *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age*, Vol 2, USA: Routledge, 2003.
- Schmidt, Stefan W., *Physis and Ethos Heidegger's Metontological Ethics*, University of Memphis, 2011.
- Thegonis, *Greek Eleaiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* Translated by Douglas Gerber, Loeb Classical Library, 1999.
- Waldstein, Charles, *Greek Sculpture and Modern Art*, London: Generic, 2013.
- Xenophon, *Memorabilia*, Translated by E. C. Marchant, Harvard University Press, 1997.

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صفحات ۲۰۳-۲۳۰

تحلیل معنای اتوس در آرای هراکلیتوس

(مطالعه موردی: قطعه ۱۱۹ اب هراکلیتوس)

- * کاملیا طالعی بافقی
 ** مریم سلطانی کوهانستانی
 *** اسماعیل سعادت‌تی خمسه

چکیده

هنرمندان قرن‌های هشتم تا پنجم پ.م مهارت‌های تکنیکی خود را در ارائه محسوس حالات و منش شخصیتی و روحی (اتوس) در آثار هنری به کمال رسانده بودند. واژه اتوس علاوه بر ادبیات آخایی در آرای فیلسوفان یونانی از جمله هراکلیتوس نیز استفاده شده است. برای فهم تلقی هراکلیتوس از اتوس، لازم است قطعه ۱۱۹ اب هراکلیتوس به همراه دو اصطلاح کلیدی آن، یعنی اتوس و دایمون تحلیل و تحدید شوند. با تحلیل قطعه مذکور مشخص شد، هراکلیتوس، نسبت به ادبیات آخایی، تصور عمیق‌تری از «دایمون» فرادید داشته است که با الهه‌ی هومری یا نیروی بیرونی دخیل در سرنوشت انسان یکسان نیست. دایمون در نظر هراکلیتوس عالی‌ترین مرتبه هستی است که اگر انسان به اصل ماهیت خود یا کوسموس و نظم جهان

* دانشجوی دوره دکتری، گروه فلسفه هنر، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.

رایانامه: taleic@yahoo.com

** (نویسنده مسئول) دانشیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی، . اردبیل، ایران. رایانامه:

m.soltani.philosophy@gmail.com

*** دانشیار، گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، . اردبیل، ایران. رایانامه:

e.skhamseh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۲

هستی دست یابد، می تواند بدان نائل شود. هراکلیتوس علاوه بر ارائه برداشتی نو از اتوس یا سرشت انسانی مورد نظر ادبیات دوره آخائی، هم تصویری کامل تر از ذات الهی ارائه می دهد و هم از مفسور بودن سرشت انسانی بر فطرت الهی خبر می دهد. بدین سان آشکار می شود که اتوس و دایمون پیوند نزدیکی دارند و انسان به مثابه یک کل بهره مند از سرشت (اتوس) الهی است؛ سرشتی که کانون ربط و پیوند میان اتوس، دایمون، حکمت و لوگوس است. علی رغم تفاوت فاحش مرتبه اتوس و دایمون در تبعیت از عقل و خرد که خود جزئی از نظام لوگوس کوسموسی است و فضیلت شمرده می شود، این امکان وجود دارد که انسان به مرحله دایمون در حد دنیوی عروج نماید؛ اما نیل به سرشت کامل الهی در دنیا متفی است.

کلیدواژه‌ها: اتوس، هراکلیتوس، دایمون، حکمت، لوگوس.

۱. مقدمه

«نخستین وضعیت انسان به سبب این موهبت‌های ممتاز، عالی بود: خرد، فهم، تدبیر و داوری نه فقط برای اداره این زندگی خاکی کفایت می کند، بل انسان باید از طریق آن‌ها به فراسوی خود حتی تا رسیدن به خدا و بهجت ابدی عروج کند» (هایدگر ۱۳۸۹: ۱۶۲). هایدگر، هستی و زمان

بر مبنای برخی منابع یونانی، اتوس، نخست در ادبیات آخایی، در آثار هنرمندان قرن هشتم تا قرن پنجم پ. م به کار می رفته است، به گونه‌ای که آن‌ها مهارت‌های تکنیکی خود را در ارائه محسوس کیفیات شخصیتی و روحی یا همان اتوس ($\eta\theta\omicron\varsigma$) در اثر هنری به کمال رسانیده بودند، به عنوان مثال گزنفون در کتاب *ممورابیلیا* (*Memorabilia, III, X, 1-5*) با اشاره به محاوره‌ای بین سقراط و پارهازیوس^۱ نقاش، به این موضوع پرداخته است که هنر می تواند خصوصیات نفس را نمایش دهد؛ بدین معنی که با پرداختن به شخصیت و بازنمایی احساسات در چهره، این هدف حاصل می گردد (Xenophon, 1997: 233). به گفته پولیت^۲، «پلینی^۳ هم در کتاب تاریخ طبیعی (*Natural History XXXV, 98*) نقاشی به نام آریستیدس طبسی^۴ را بدین خاطر می ستاید» (Pollitt, 1972: 44). به اعتقاد پولیت و مالین^۵ «کلمه اتوس^۶ با کلمه اتو^۷ به معنی (عادت داشتن به^۸) و کلمه هتوس^۹ به معنی (عرف^{۱۰}) دارای ریشه

واحدی هستند و به نظر می‌رسد ابتدا بر مفاهیمی همچون «جایگاه عادت»^{۱۱} یا «محل عادت»^{۱۲} دلالت داشته است. این واژه را هومر در معنای اقامتگاه حیوانات^{۱۳} (ستورگاه) و هزیود در معنای «اقامتگاه انسان‌ها»^{۱۴} به کار برده است. احتمالاً، از آنجایی که عادات رفتاری انسان‌ها ناشی از ماهیت آن‌هاست، اتوس نیز به همین دلیل، مفهوم «ماهیت یا سرشت»^{۱۵} و «شخصیت»^{۱۶} انسان‌ها چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی پیدا کرده است» (Ibid: 196-197; Mallin, 1996: 86) اما اتوس علاوه بر ادبیات یونانی در آرای فلاسفه آن زمان و بیش از همه در آثار هراکلیتوس دیده می‌شود که البته معنای اتوس نزد این متفکر همواره محل اختلاف محققان و مفسران او بوده است. از آنجایی که این محل اختلاف، بیش از همه در قطعه ۱۱۹ اب دیده می‌شود؛ از این‌رو پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و به صورت موردی بررسی این مسئله را در قطعه ۱۱۹ اب هراکلیتوس برعهده دارد و در پی پاسخ به این پرسش است که بر مبنای آثار خود فیلسوف، چه معنایی از اتوس را می‌توان مد نظر او دانست؟

قبل از پاسخ به پرسش فوق، نخست ضروری است اتوس در ادبیات آخایی و بیش از همه در *ایلیاد* و *اودیسه* که به‌عنوان «یک دائره‌المعارف شفاهی استانداردهای اخلاقی و رفتار اجتماعی که هویت اجتماعی، سیاسی و فکری تمدن کلاسیک یونان و هلنیستی را تعیین می‌کند» (Havelock; 1963: 319)، به نحو بسیار اجمالی بررسی شود؛ زیرا هومر برای شناخت ارزش‌های فرهنگی و هویت قومی و تمایزات اجتماعی و روانی جامعه تلاش بسیاری کرده و «ارزش‌های موروثی را که به‌عنوان پایه‌های جامعه یونانی عمل می‌کنند برای شنوندگان و مخاطبان شعری بازآفرینی می‌کند» (Nagy, 1996: 42-43). در واقع، دو حماسه مذکور ارزش‌ها و ایدئال‌های یک نظام اجتماعی قهرمانی را به‌طور استعاری بیان می‌کنند و یونانیان باستان به معنای واقعی کلمه، زندگی اجتماعی خود را بر مبنای ساختارهای نحو و روایی این اشعار جامع و دائره‌المعارف‌گونه بنا کردند که به تعبیر ورنر یگر،^{۱۷} هومر را به پایدایی^{۱۸} برای مردم یونان تبدیل کرد (ر.ک: یگر، ۱۳۹۳: ۳۴).

۲. اتوس در ادبیات آخایی

در ادبیات آخایی واژه ἦθος (اتوس) نخست، بیش از همه در *ایلیاد* و *اودیسه* هومر و آن هم به صورت اسم و صفت^{۱۹}، مشاهده می‌شود، به‌طور مثال، در سه قطعه ذیل، این واژه کاربرد اسمی دارد و به معنای اقامتگاه حیوانات (ستورگاه) است:

ایلیاد، سروده ششم: «پاریس) مانند تکاوری بود که زمان دراز بر آخور - ἥθεα (éthea) مانده» (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۴۶)

ایلیاد، سروده پانزدهم: «هکتور) به همان گونه که تکاوری جان بر کف نهاده که از دیرباز بر آخور (ἥθεα) مانده است» (همان: ۴۹۴)

اودیسه، سروده چهاردهم: «ایشان جانوران را در ستورگاه (ἥθεα) جای دادند» (هومر، ۱۳۹۶ ب: ۱۲۳).

اما برای فهم بهتر اتوس، در آثار هومر برای نمونه، نگاهی داریم به سروده ششم / ایلیاد که در آنجا هومر می گوید:

پاریس پسر پیام که جوشن پوشیده و مانند آفتاب سرپای درخشان بود از بالای بارو فرود آمد و دلش پر از شادی دلیرانه بود، پاهای چابک وی او را به میدان جنگ می برد. مانند تکاوری بود که زمانی دراز بر آخور مانده و جو دو سرسفید خورده، بند خود را می گسلد، پا بر زمین می کوبد و به بیابان می رود؛ بدان خوی گرفته است که در آب روان رود زیبایی شنا کند، سر می افرازد، سر را به سوی آسمان بلند می کند، یالش را روی شانه هایش تکان می دهد، از دلربایی و زیبایی خود شادمان است، پاهای نرم رو وی در یکدم او را به بیشه های گرمی و چراگاه های مادیا ن هایش می رساند (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۴۶).

چامبرلین^{۲۰}، در تفسیر اتوس این ابیات، از مثال اسب و آخور استفاده کرده و می گوید: «برای اینکه اسب را وابسته یا اهلی کنند، آن را در یک آخور محصور می کردند. هدف از حصر، این بود که، به باور انسان، با تغییر الگوی تغذیه می توان عادات اسب را به گونه ای تغییر داد که آخور را همچون خانه ی خود بدانند؛ اما برای مأنوس ساختن حیوان و مغلوب ساختن نیروی مقاومتش به نیروی بیشتری نیاز خواهد بود» (Chamberlain, 1984: 98). چامبرلین معتقد است، هومر برای نشان دادن قدرت مقاومت اسب در خوگیری، تأکید می کند، اگر اسب برای مدت طولانی در آخور خود بماند احساس ناراحتی کرده و سعی در شکستن حصارها و رهایی خواهد داشت. بنابراین هومر در ابیات فوق به مفهوم تغییر خوی و عادت می پردازد، مثل بیت «بدان خوی گرفته است که در آب روان رود زیبایی شنا کند». (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۴۶).

چامبرلین در ادامه، تلاش انسان برای تغییر عادات اسب را حتی اگر با استفاده از ترفند تغذیه صورت گیرد، مادامی که پای عادات قدیمی همچون آزادی و شنا کردن در بستر رودخانه در میان باشد، اگر نگوییم بی فایده، ولی به غایت دشوار می داند. او می گوید، «ترک عادت دشوار است ولی غیرممکن نیست. به عبارت دیگر، هومر در تمثیل اسب

چگونگی تأثیرات زیستگاه را بر روی یک موجود زنده به ما نشان می‌دهد» (Chamberlain, 1984: 98).

شمیدت^{۲۱}، نیز نظری مشابه به چامبرلین داشته و معتقد است، «برخلاف رفتار حیوانات که بدون کنترل لوگوس صورت می‌گیرد، موجودات انسانی این ویژگی را دارند که بر اساس منطق به‌عنوان اصلی معین و قانونی رفتار کنند. هرچند که بازگشت مداوم حیوان به آخور، به باور چمبرلین، خود نیز بیانگر نوعی نظم است. [در اینجا، بهره‌گیری از تمثیل] *ethea* اسب اتفاقی نیست، هومر از اسب به‌عنوان سمبل وجودی عقلانی و در عین حال غیرعقلانی استفاده می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، در موجودی اساساً غیرعقلانی نیز مقداری نظم و لوگوس وجود دارد اگرچه همیشه نافرمانی سرشت، با نظم حاکم شده از طریق لوگوس منافات دارد» (Schmidt, 2011: 8).

اما هالوران^{۲۲}، از اتوس در معنای «محل خوگرفتن» تعبیری متفاوت از چامبرلین و شمیدت داشته و بر این باور است که منظور از «محل خو گرفتن» در یونان باستان، همان اجتماعات مردم در مکان‌های عمومی و انتقال تجارب و تفکراتشان در بین یکدیگر است که این را می‌توان نوعی شکل‌دهی شخصیت تعبیر نمود. درواقع، «داشتن اتوس به معنای تجلی فضیلت‌هایی است که بالاترین «ارزش» را برای فرهنگ و خواننده‌ی آتی همچون عدالت، شجاعت، منش، عظمت، بزرگواری، آزادی، نرم‌خویی، حزم و احتیاط، حکمت داشته است» (Halloran, 1982: 60). هالوران بر اساس چنین برداشتی از اتوس، این اتوس را «اتوس قومیتی^{۲۳}» می‌نامد و سعی دارد نظری کامل‌تر از چامبرلین و شمیدت درخصوص اتوس ارائه دهد، از این‌رو او از عادات و رفتار انسانی فراتر رفته و اتوس را در قالب آداب و رسومی که بر زندگی اجتماعی افراد جامعه حاکم است، معرفی می‌نماید. البته نباید از نظر دور داشت که نظریه «اتوس قومیتی» که توسط هالوران مطرح می‌شود نیز همچون نظریه چامبرلین به این مسئله توجه دارد که انسان‌ها چگونه در زیستگاهشان اقامت می‌کنند و چگونه آداب و رسوم، تبدیل به ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها می‌شود و همان‌طور که شمیدت نیز به این مطلب اذعان دارد «بعدها، سقراط، دموستن و افلاطون سعی نمودند جایگاه اتوس را از محیط خارجی به داخل روح انتقال بدهند» (ibid).

افزون بر نظر محققان، آنچه در اشعار هومر برای خواننده مشهود است، تلاش دائمی قهرمان داستان برای درک آداب و رسوم اجتماعی است اما نوموس^{۲۴} جامعه،

به ناچار او را به سمت درک الگوهایی شخصیتی و رفتاری که با زندگی اجتماعی عجین شده‌اند، سوق می‌دهد، ولی اینکه اصطلاح نوموس در یونان باستان چه معنایی داشته و چگونه از قدرت جاذبه‌ای اجتناب‌ناپذیر در رفتار انسان یونانی برخوردار بوده است، مقوله‌ای پیچیده و چند بعدی است. افرادی نظیر کارتلج^{۲۵}، تاد^{۲۶} و میله^{۲۷}، هرچند واژه «قانون» را معادل مناسبی برای نوموس دانسته‌اند اما معانی دیگری همچون: راه و رسم، عرف، آیین، دستورالعمل یا آنچه در اثر تکرار موجب عادت (Cartledge, Todd & Millett 1990:11-12)، می‌شود هم برای آن در نظر گرفته‌اند که در صورت پذیرش نظر آن‌ها، واژه نوموس و اتوس از قرابت معنایی بسیار نزدیکی با یکدیگر برخوردار خواهند بود، به این معنا که اگر آحاد جامعه نسبت به عرف و عادت توجه بیشتری نشان دهند این توجه باعث بقای آن عادات می‌گردد و برعکس، بی‌اعتنایی به آن‌ها منجر به تغییر و یا حتی جایگزینی آن‌ها می‌شود. بنابراین، نظام اجتماعی برای بقا و دوام خویش به افرادی نیاز دارد که نقش‌ها و الگوهای ساختاری آن جامعه را عملیاتی نمایند و به آن‌ها تحقق ببخشند؛ نقش‌ها و الگوهایی که در *ایلیاد* و *ودیس* شاهد آن هستیم. در این دو منظومه، عوامل انسانی و یزدانی، اعمال و کارها، روش‌ها و الگوها، سبک و سیاق خاصی از زندگی را در برابر مخاطبان به تصویر می‌کشند که به دلیل نقش تعلیم و تربیتی شعر در یونان باستان، عامه مردم خود را ملزم به تبعیت از آن الگوها می‌دانند.

پس از هومر، اتوس را در اشعار هزیود می‌یابیم. هزیود در اشعار خود، اتوس را به صورت جمع $\eta\theta\epsilon\alpha$ -(Ethea) و در سه معنای؛ الف. «محل سکنی گزیدن انسان» (هزیود، ۱۳۸۸: ۲۹، ۴۳)؛ ب. «عادت مرسوم خدایان و انسان‌ها» (نک به همان: ۲۸ و ۴۹؛ هزیود ۱۳۸۷: ۴۴) و ج. «سرشتی فریبکارانه» ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\omicron\pi\omicron\nu \eta\theta\omicron\varsigma$) که از بدو خلقت از سوی خدایان به انسان اعطاء شده و تغییرناپذیر است (نک به هزیود ۱۳۸۸: ۲۰، ۴۹)، به کار برده است.

بعد از هزیود، در میان شعرای عهد باستان تنوگنیس، اهل مگارا، نیز همچون هزیود، اتوس را سرشتی بد و فریبنده می‌داند که با گذشت زمان بر ملا گشته و برای انسان‌های نادرست، سرخوردگی به بار می‌آورد. در اشعار او، اتوس با صفت‌هایی همچون ناپاک [$\kappa\acute{\iota}\beta\eta\lambda\omicron\varsigma$] (بیت ۹۶۵) (Thegonis, 1999: 150)، متلون [$\pi\omicron\iota\kappa\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$] (بیت ۲۱۳ و ۱۰۷۰) (ibid: 116, 154)، فریبکار [$\delta\acute{\omicron}\lambda\iota\omicron\varsigma$] (بیت ۱۲۴۴) (ibid: 163-164)، شیریر

[σχήτλιος] (بیت ۱۳۰۲) (ibid: 166)، توصیف می‌شود. اوصافی که با معنای سرشت فریبکار اشعار هزیود، هم هم‌سویی معنایی و هم بار منفی دارند. پس از تئوگنیس، اتوس در سروده‌های پیندار در معنای «سرشتی تغییرناپذیر» (المپیان^{۲۱} ۱۱، ابیات ۱۹-۲۰) (Pindar, 2007: 34) که از بدو تولد همراه انسان است (المپیان^{۱۳}، بیت ۱۳) (ibid: 36)، به کار رفت. پیندار در نمین^{۲۹} ۱، ابیات ۳۶-۳۵، به درگاه خدایان دعا می‌کند که از شر اتوسی فریبکار در امان باشد و در عوض در «مسیرهای ساده زندگی» گام بردارد (ibid: 110).

وجه مشترک آرای مطروحه درباره اتوس آن است که اتوس در ادبیات آخایی، نخست بر مفاهیمی همچون «جایگاه عادت» یا «محل عادت» و بیش از همه بر اقامتگاه حیوانات دلالت داشته است؛ اقامتگاهی که در داخل آن، آدمی سعی در انقیاد حیوانات و تحمیل عاداتی طبق خواست خود و برخلاف طبیعت حیوانات به آن‌ها را داشته است، درحالی که برخلاف این تفکر او، حیوان از طبیعت خود تخطی نمی‌کند و یا حداقل به طور کامل تحت سیطره تحمیل نظم بر خود قرار نمی‌گیرد. اما بعدها اتوس از اقامتگاه حیوانات به «اقامتگاه انسانی»، «عادات»، «آداب و رسوم»، «سرشتی فریبکارانه» و «خلق و خو» تغییر معنا یافته و به باور شاعران یونان باستان، شیوه تطبیق‌پذیر شدن یک انسان با محیط که از اتوس او ناشی می‌شود، وابسته به عادات و خلق و خویی است که او از خود نشان می‌دهد.

۳. تحلیل اتوس در تفکر هراکلیتوس

به هراکلیتوس (هرقلیطوس) فیلسوف نامدار پیشاسقراطی تنها یک اثر به نام درباره طبیعت^{۳۰} را نسبت می‌دهند که به شرط اصالت اثر، از بین جملات هراکلیتوس درباره اتوس، بیش از همه با استفاده از قطعه ۱۱۹ اب، می‌توان به تلقی و تصور او در مورد اتوس دست یافت. اما فهم این قطعه که عبارت است از:

"ἦθος ἀνθρώπων δαίμων" (ethos anthropoi daimon)

کار آسانی نیست و شاید بتوان گفت، قطعه فوق از دشوارترین سخنان هراکلیتوسی برای ترجمه است؛ زیرا این قطعه، مبهم، چندپهلوی و نیازمند تفسیر است. همچنین ساختار جمله به شیوه‌ای است که بیش از یک معنا بر آن متصور است و این باعث شده است که مفسران در ترجمه واژگانی مثل ἦθος (ethos) و δαίμων (daimon) با یکدیگر اتفاق نظر نداشته باشند^{۳۱}؛ به‌طور مثال دارکوس^{۳۲}، معتقد است، نمی‌توان

پذیرفت که هراکلیتوس در قطعه ۱۱۹ب، معنای واحدی برای اتوس همچون سرشت یا عادت/ آداب و رسوم، منش و فطرت و غیره - مانند آنچه در آثار شعرا دیده می‌شود- در نظر گرفته باشد (See Darcus, 1974: 399). اغلب مفسرین، قطعه ۱۱۹ب را به این شکل ترجمه کرده‌اند: «شخصیت [ethos, ἦθος] سرنوشت [daimon, δαίμων] است»^{۳۳} (Heraclitus, 1991: 69) اما برخی همچون کرک^{۳۴} و ریون^{۳۵} به خاطر ابهامات موجود در این قطعه، دایمون را عامدانه ترجمه نکرده‌اند؛ زیرا آن‌ها معتقدند، به کارگیری واژگانی به عنوان واژه معادل، مثل سرنوشت^{۳۶} و تقدیر^{۳۷} مشکلات جدی فلسفی به بار می‌آورد و از طرف دیگر، چنین واژگانی را باید به عنوان معنای تعدیل‌یافته این اصطلاح در نظر گرفت (Kirk & Raven, 1984: 213). به باور گلدارد^{۳۸} نیز «برخی از مترجمان نیز که توجه کم‌تری به جنبه‌های فلسفی ترجمه دارند و تنها مایل هستند متن یونانی را به بهترین و روان‌ترین شکل ممکن ترجمه کنند، چشم به روی پیچیدگی‌های فلسفی می‌بندند [و ترجمه‌ای تحت‌اللفظی ارائه می‌کنند] این قضیه در مورد جونز^{۳۹}، فریمن^{۴۰} و برنت^{۴۱} صادق است» (Geldard, 2000: 65).

بدیهی است، برای داشتن ترجمه‌ی دقیقی از یک متن، باید این نکته را نیز توجه داشت که هر کلمه به‌تنهایی و خارج از متن می‌تواند معانی متعددی داشته باشد؛ اما وقتی همان کلمه در جمله و در ارتباط با کلمات دیگر قرار گیرد، جایگاه و معنی مشخصی می‌یابد. به عبارت دیگر، می‌توان مفهوم هر واژه را در ارتباط با دیگر واژگان و در یک نظام معنایی تعیین نمود؛ لیکن مسئله اینجاست که استخراج روابط معنایی میان مفاهیم در جملات قصار هراکلیتوس، پیچیده است؛ مطلبی که ارسطو نیز در کتاب سوم خطابه، (۱۶۰۷ ب ۱۵) به آن اشاره کرده است: «به‌خوبی نمی‌توان دریافت که فلان کلمه به آنچه بعداً می‌آید مربوط است یا آنچه قبلاً آمده است» (ارسطو، ۱۳۹۲: ۳۴۱). بر این اساس، برای فهم قطعه ۱۱۹ب، راه‌حلی جز تحلیل دو اصطلاح کلیدی در آن، یعنی کلمات «اتوس» و «دایمون» باقی نخواهد ماند که در ادامه به نظر مفسران این قطعه، با تأکید بر دو اصطلاح مذکور پرداخته خواهد شد.

۳-۱. تفسیر قطعه ۱۱۹ ب با تأکید بر مفهوم "دایمون"

بسیاری از مفسران معاصر، همچون دارکوس و کاهن^{۴۲} معتقد هستند که در قطعه ۱۱۹ب، عامل فعال در این عبارت، دایمون است و مفهوم جمله نیز وابسته به معنایی است که به دایمون اطلاق می‌شود (Darcus, 1974: 399;) (Kahn, 2001: 260) و ساده‌ترین تعریف دایمون این است که آن را به‌عنوان سرنوشت، سعادت یا شقاوت یک فرد بپذیریم، هرچند در اشعار هومر^{۴۳} این واژه اغلب به‌عنوان معادلی برای واژه تئوس^{۴۴} یا الهه یا کسی که «سهم مقرر یا سرنوشت مقدر را تعیین می‌کند» به کار می‌رود که از منظر ریشه‌شناسی نیز، دو واژه ائودایمون^{۴۵} به معنی خوشبختی، نیکبختی یا سعادت و کاکودایمون^{۴۶} که به بدشانسی و بدبختی تعبیر می‌شود، از آن مشتق شده‌اند (Peters, 1967: 33; Kahn, 2001: 261) این در حالی است که برخی مفسران با استناد به قطعه ۲۰ب معتقدند:

γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μάλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

«هنگامی که زاییده می‌شوند آرزوی زندگی کردن دارند و سرنوشت (مرگ) خود را پذیرفتن یا بیشتر از آن آسودن- و فرزندانی پشت سر می‌نهند که بار دیگر با سرنوشت (مرگ) روبرو می‌شوند (قطعه ۲۰ب به نقل از خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۳۷)».

هراکلیتوس در قطعه ۲۰ب، «دیدگاه نسبتاً ساده و همان باور عامیانه از سرنوشت را ارائه می‌دهد» (Coburn, 2017: 115). هراکلیتوس در این قطعه و قطعه ۲۵ب، واژه مُروس (μόςρος=μόρους) را به معنای «سرنوشت» به کار برده است که این واژه (μοῖρα) در اشعار هومر نیز به معنای «سرنوشت» و «مرگ» به کار رفته است؛ به‌طور مثال، در /یلیاد، سروده نوزدهم آشیل می‌گوید:

«می‌دانم [این سرنوشت من است = μόρος [ἐστὶν] ὀλέσθαι] که در این کرانه،

دور از پدری گرامی و مادر جاودانه‌ام نابود شوم» (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۶۳۵).

یا در اودیسه، سروده اول زئوس در رابطه با سرنوشت انسان‌ها چنین می‌گوید:

«آه! چه نکوهش‌هایی آدمی‌زادگان به انسان نمی‌کنند! و اگر سخنانشان را بشنویم

دردهای ایشان از ماست؛ اما از بی‌خردی ایشان است که بیش از آنچه سرنوشت

(μόρον ὑπέρ) خواستار آن بود آزار بردند» (هومر، ۱۳۹۶ ب: ۱۳).

گلدارد، علت ترجمه اصطلاح دایمون به «سرنوشت» را فضای فرهنگی افسوسی دانسته که هراکلیتوس در آن می‌زیسته است. او معتقد است، قطعاً هراکلیتوس به دلیل برخوردار از چنین فرهنگی، از دیدگاه هلنی نسبت به قدرت خدایان و شباهت آن با فلسفه کارمایی آگاهی داشته است. گلدارد در ادامه به تحلیل اصطلاح کارما پرداخته و می‌گوید، در زبان سانسکریت^{۴۷} اصطلاح سامسارا^{۴۸} یا «چرخه زندگی»^{۴۹} تجسم مفهوم

شرقی از چرخه‌ی عظیم است که در آن افراد کارمای خود را به‌کار می‌اندازند. ریشه‌ کارما در زبان سانسکریت، «کری»^{۵۰} به معنای «عمل»^{۵۱} (گُنش) است. در هندوئیسم، رهایی آدمی از بار گناهان گذشته‌اش برای بازگشت به مطلق، امری ضروری است و مفهوم یونانی کارما نیز نشانگر سرنوشت چرخه‌ای مشابهی است. اسطوره‌های شگرفی که مبنای افسانه‌ی هومری و درام تراژیک یونانی هستند، مبتنی بر رفع گناهان و عقوبتی است که خانواده‌ی فرد، مرتکب شده‌اند و بار آن از پدران به پسران و از مادران به دختران رسیده است. گلدارد بر مبنای چنین تحلیلی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که در یونان باستان از اصطلاح دایمون برای تصویر این دین و عقوبت استفاده می‌شود. خاندان آرتوس^{۵۲} و طبس^{۵۳} نماد انتقال عقوبت گناهان گذشته به فرزندان به اصطلاح معصوم خود هستند (Geldard, 2000: 67).

اگر با دارکوس، کاهن و گلدارد همراهی کنیم و مفهوم «سرنوشت» را برای دایمون بپذیریم، شاید بتوان ترجمه قطعه ۱۱۹ب را به این شکل بیان کرد: «اتوس انسان سرنوشت اوست». اما چگونه اتوس انسان سرنوشت او است؟ و آیا بر این اساس می‌توان گفت که نیرویی الهی در سرنوشت انسان دخیل است و نسبت انسان به دایمون، همانند عروسک خیمه شب‌بازی است؟ به نظر می‌رسد، چنین تعبیری با افکار هراکلیتوس به‌عنوان فیلسوفی که نسبت به عقاید و باورهای گذشتگانش بی‌اعتماد است به‌طوری که آن را «بازیچه کودکان می‌نامد» (۷۰ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۴۰)، سازگار نیستند؛ به باور او «ما نباید فرزندانوارانه کردار و گفتار والدینمان را انجام دهیم: همان‌طور که به ما رسیده است» (B 70, Heraclitus, 1991: 44). هراکلیتوس در قطعه ۴۰ب نیز رویکرد گذشتگانش را نقد کرده و می‌گوید: «اندیشه و فهم آنان چیست؟ به ترانه‌سازان عامیانه باور دارند و عوام را آموزگار خود می‌شمارند.» (۴۰ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۳۸)؛ «بسیاردانی، هوشمندی نمی‌آموزد؛ و گرنه به هزیود، فیثاغورث و کسنوفانس و هکاتایوس آموخته بود» (همان: ۲۳۸) یا در قطعه ۵۶ب در مورد هومر می‌گوید: «آدمیان در شناسایی چیزهای آشکار فریب می‌خورند درست همانند هومر که از همه یونانیان داناتر بود... آنچه را که دیده‌ایم و گرفته‌ایم پشت سر می‌گذاریم و آنچه را که ندیده‌ایم و نگرفته‌ایم با خود می‌آوریم» (همان: ۲۳۹). در تحلیل نظرات هراکلیتوس باید بدانیم که کسنوفانس و هکاتایوس محققانی در حوزه پدیده‌های طبیعی و تاریخی بودند. هزیود و فیثاغورث نیز در رابطه با دین و روح

دیدگاه‌هایی داشتند که این به‌وضوح هراکلیتوس را می‌رنجانند. به‌عنوان نمونه، هزیود داستان مفصلی درباره روز و شب می‌گوید که هراکلیتوس با اظهار نظر کنایه‌آمیزی در قطعه ۵۷ ب او را ریشخند کرده و می‌گوید: «هزیود آموزگار بیشتر مردمان است و ایشان باور دارند که وی از همه بیشتر می‌دانست، او همواره در شناخت روز و شب ناتوان بود چرا که هر دوی آن‌ها یکی هستند» (B 57, Heraclitus, 1991: 39). یا کسنوفانس را فیلسوفی با تفکری سنتی می‌داند که به دلایل اشتباه از پدیده‌های طبیعی سوءاستفاده می‌کند تا فعالیت چیزی را که در مفاهیم دینی به‌عنوان یک الهه یا نیمه خدا در جهان توضیح داده می‌شود، توجیه کند (Curd, 2002: 36). افزون بر این، هراکلیتوس در قطعات دیگری همچون ۱۴ ب، ۵ ب، ۱۲۷ ب و ۱۲۸ ب؛ مخالفت خویش را نسبت به آیین و تشریفات سنتی ابراز نموده، آنان را رد کرده و می‌گوید:

«تشریفات که آدمیان در آیین‌های سری پذیرفته‌اند نامقدس‌اند» (۱۴ ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۳۷)؛ «ایشان پالودگی را از راه آلودن خود به خون تازه می‌جویند. مانند اینکه کسی در گل گام نهد تا پایش را از گل بشوید. اما اگر انسانی وی را می‌دید که چنان می‌کند، او را دیوانه می‌پنداشت. ایشان به این تندیس‌ها (مجسمه‌ها) نماز می‌گذارند، چنانکه گویی کسی با خانه خود گفتگو کند؛ زیرا خدایان و قهرمانان را آن‌گونه که هستند نمی‌شناسند» (۵ ب، همان: ۲۳۶)؛ «اگر خدایان هستند، چرا برای ایشان زاری می‌کنید؟ اما چون بر ایشان زاری می‌کنید، دیگر آنان را خدایان نمی‌شمارید!» (۱۲۷ ب، همان: ۲۴۳)؛ «بر مجسمه‌های خدایان که نمی‌شنوند، نماز می‌گذارند، چنانکه گویی می‌شنوند. آنان که نه چیزی می‌بخشند و نه چیزی درخواست می‌کنند» (۱۲۸ ب، همان: ۲۴۴).

بر مبنای فقرات مذکور، بدیهی است که هراکلیتوس نه تنها مخالف هرگونه تقلید کورکورانه و پیروی از روش و سنت گذشتگان بوده است، بلکه معتقد است که گذشتگان از حقیقت بهره‌ای نداشته‌اند؛ حال چگونه ممکن است فردی که خود را از پیشینیان خود عاقل‌تر می‌داند و بر این باور است که آن‌ها تمامی عمر خود را در جهل به حقایق و خدایان به سر برده‌اند و تقلید از چنین افرادی نهایت حماقت آدمی است، دایمون را در معنای «سرنوشتی مقدر شده برای آدمی» بپذیرد؟ از این رو، به نظر می‌رسد در فقره ۱۱۹ ب، هراکلیتوس به نسبت هومر، مفهوم عمیق‌تری از «دایمون» مد نظر داشته است. اما اگر دایمون را به‌عنوان الهه هومری یا نیرویی بیرونی که در سرنوشت انسان دخیل است، در نظر نداشته باشیم چه معنای دیگری از آن می‌توان استنباط کرد؟

الف. دایمون یا نیروی درونی

برخی محققان و پژوهشگران با توجه به آرای هراکلیتوس درباره آیین و تشریفات گذشتگان و رد سنت آن‌ها، بر این باور هستند که نمی‌توان دایمون را دقیقاً در همان معنای «سرنوشت» و «سرشت» هومری به کار برد. به اعتقاد ریست^۴، «هراکلیتوس در [۱۰۱ب] در جستجوی خویشتن بود و این بدین معنا است که او به دنبال وجود حقیقتی است که فراتر از سرشت انسانی است و آن یک دایمون است. در واقع دایمون درونی ما مسئله مهمی است» (Rist, 1982: 71). دارکوس، کاهن و کورنفورد، «دایمون» را در قطعه ۱۱۹ ب به‌عنوان نیرویی «درونی» که شکل‌دهنده سرشت انسان است، در نظر گرفته‌اند. به باور دارکوس، «دایمون نیروی فعالی است که در پی شکل‌دهی به زندگی و آشکارسازی ماهیت درونی هر انسان است. در قطعه ۱۱۹ب، هراکلیتوس طبیعت انسانی هدایت‌گر را درون‌سازی کرده است. [به‌طوری‌که،] آدمی، دیگر نیازی به ترسیدن از تأثیر مطلق یک دایمون بیرونی ندارد؛ زیرا او آن را در درون خود خواهد یافت... انسان طبق رفتار و منش عادت یافته خویش عمل می‌کند (بر مبنای اتوس خود). همچنین اعمال او کارکرد دایمونش را منعکس می‌کند» (Darcus, 1974: 399). کاهن نیز معتقد است: «در واقع، «اتوس [همان] نیروی درونی است که بر اعمال انسان، سرنوشت خیر یا شر او حاکم است. این انسان است که تصمیم می‌گیرد با چه کیفیتی زندگی کند یا چه عاداتی را برای خود برگزیند» (Kahn, 1979: 261). کورنفورد نیز در تفسیر خود از قطعه ۱۱۹ب چنین آورده است: «وقتی هراکلیتوس می‌گوید شخصیت انسان دایمون اوست، منظور او این است که نیرویی از درون او را وادار می‌سازد که سرنوشتش را بسازد، نه نیرویی از برون» (Cornford, 1957: 110). همان‌طور که مشهود است، محققان مذکور، منظور هراکلیتوس از اتوس، را نیرویی درونی دانسته‌اند که سرشت آدمی بر مبنای اوست و با اعمال انسان به منصفه ظهور می‌رسد. حال اگر نظریه آن‌ها را در رابطه با نیرو یا دایمون درونی بپذیریم، در رابطه با این دایمون درونی می‌توان چه توضیحی داد و چگونه آن را توجیه کرد؟

برخی افراد نظیر گلدارد، معتقد هستند، «دایمون در معنای ارفئه‌ای (فیثاغورثی) را می‌توان با آن ساختار از روح یا نفس که هراکلیتوس با واژه اتوس برمی‌سازد یکی دانست» (Geldard, 2000: 67) که این دایمون بعد از هراکلیتوس به‌صورت نظریه ارفئه‌ای روح یا نفس، نزد امپدکلس نیز مطرح می‌شود (See Peters, 1967: 33;)

Rist, 1982: 71) هراکلیتوس باورهای رایج در رابطه با کلمه روح^{۵۵} را تغییر داد. در زمان هومر، روح یا نفس، «سایه یا شبیحی فاقد جوهر بود که پس از مرگ، در میان مردگان ناتوان و نامرئی عالم هادس سرگردان می‌شد... قبل از مرگ، روح در مکان مبهمی از بدن و دنده‌ها قرار داشت و نفس کشیدن هم نشانه‌ای از آن بود... بنابراین هیچ انسانی بدون روح نمی‌توانست زنده باشد... پس از مرگ، روح از راه دهان یا از درون زخم یا نقطه‌ای نامعلوم، بدن را ترک می‌کرد» (Robb, 1986: 317) اما به کارگیری کلمه روح نزد هراکلیتوس تغییر کرد و او جایگاه جدیدی به روح بخشید. هراکلیتوس معتقد بود که «این نصیب همه آدمیان شده است که خود را بشناسند و درست بیندیشند» (۱۱۶ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۴۳) اما انسان‌ها نمی‌توانند مرزهای روح را ببینند حتی اگر تمامی راه شناخت را هم بپیمایند چراکه «روح دارای معنای ژرفی است» (۴۵ب، همان: ۲۳۸) اما «روح دارای لوگوسی (معنایی) است که خود را افزایش می‌دهد» (۱۱۵ب، همان: ۲۴۳). راب نیز با ارتباط دادن بین روح، لوگوس و اتوس، معتقد است، در قطعه ۱۱۵ب، «تأکید هراکلیتوس بر این است که لوگوس روح افزایش پیدا می‌کند که این فرآیندی درونی است و از برون آشکار نمی‌شود؛ دست‌یابی به چنین ادراکی از خودآگاهی ناشی می‌شود و این خودآگاهی در روح، بدون کمک گرفتن از الهگان یا همان استانداردهای مفهوم‌سازی نظام هومری تعیین پیدا می‌کند. خود افزایش دهندگی لوگوس، علاوه بر این‌که به خودآگاهی از کوسموس درونی می‌انجامد که شامل اعمال و گفتار انسانی می‌شود، به کشف کوسموس بیرونی نیز می‌انجامد» (Robb 1986: 339).

بر مبنای مطالب مطروحه و با تحلیل آرای پژوهشگران، می‌توان گفت، هراکلیتوس، نسبت به ادبیات آخایی، تصور عمیق‌تری از «دایمون» فرادید داشته است که با الهه‌ی هومری یا نیروی بیرونی دخیل در سرنوشت انسان یکسان نیست. تا اینجا دایمون (روح) در نظر هراکلیتوس تجلی لوگوس است. از این رو به زعم هراکلیتوس، اتوس آدمی بر امری درونی استوار است و همواره در نظم حاکم بر نفس تعین می‌یابد و به نظر می‌رسد، در اینجا هراکلیتوس سعی دارد به درک جدیدی از طبیعتی^{۵۶} که «دوست دارد خود را پنهان کند» (۱۲۳ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۴۳) و طبیعت انسانی (اتوس) برسد و میان روح و کوسموس ارتباط برقرار کند. هراکلیتوس در قطعه ۳۰ب، در رابطه با کوسموس^{۵۷} می‌گوید: «این نظام جهانی را که برای همه همان است،

هیچ‌یک از خدایان و هیچ‌یک از آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود، آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی» (همان: ۲۳۸). هرچند در هیچ‌یک از جملات هراکلیتوس، روح و کوسموس در کنار یکدیگر به‌کاربرده نشده‌اند؛ اما جملات او در رابطه با روح و کوسموس، هر دو با لوگوس در ارتباط هستند. در واقع، لوگوس با تجلی در روح به ادراک کوسموس کمک می‌کند اما اغلب انسان‌ها، به‌جز آنان که «با فهم سخن می‌گویند» (۱۱۴ب، همان: ۲۴۳)، از درک لوگوس ناآگاه هستند.^{۵۸} در اینجا هراکلیتوس یک بُعد عقلانی برای روح در نظر می‌گیرد. در واقع، «عقلانیت»^{۵۹} روح، بازتاب خاصی از عقلانیت کوسموس است؛ عقلانیتِ اصل سازنده آن، یعنی آتش ابدی^{۶۰}؛ عقلانیت، وجه بصیرانه آتش است، یعنی لوگوس. این لوگوس را می‌توان در روح یافت و به همین دلیل، روح ذاتاً بخشی از کوسموس می‌گردد، نه تنها از لحاظ فیزیکی، بلکه نخست به دلیل وجه عقلانی آن. روح عقلانیت دارد؛ چون یک میکروکوسموس^{۶۱} است و چون تجسمی از لوگوس است، و نقش انسان کشف آن است که آگاهانه او را هدایت می‌کند» (Drozdek, 2007:35). بدین سان هراکلیتوس تلاش می‌کند پس از ترسیم منزلت انسان در هستی به عنوان موجودی بهره‌مند از لوگوس که بخشی از عقل جهانی و همگانی را در درون خود دارد، به تحلیل و نقد درک هومری از روح پرداخته و آن را بازاندیشی کند. به زعم او، برداشت هومری از مفهوم روح در معنای سایه یا شبیحی سرگردان، ضمن خرافاتی بودن آن، به استتار عملکرد واقعی روح می‌انجامد؛ زیرا روح دارای لوگوسی است که اصل سازنده آن و همسرخ کوسموس جهانی است که خود را افزایش می‌دهد و بدین وسیله فرد را به خودآگاهی و اتصال با عقل جهانی و در نهایت شناخت کوسموس جهانی البته در حد طاقت بشری می‌رساند.

ب. دایمون بالاترین درجه هستی‌شناسی انسان

برخی از محققان معاصر همچون منیاتیس^{۶۲}، نظریه دایمون به مثابه «روح» را رد می‌کنند. به باور منیاتیس «دایمون والاترین مرتبه هستی‌شناسی انسان، در درون انسان است نه الوهیتی خارج از انسان... و فقط در صورتی که انسان به عمیق‌ترین ماهیت خویش (ἦθος) یا کوسموس جهان هستی دست یابد، حاصل می‌گردد» (Maniatis, 2012:89,101).

منیاتیس برای اثبات نظریه خود به قطعه ۷۹ اب استناد می‌کند؛ زیرا هراکلیتوس در این قطعه نیز از واژه «دایمون» (daimon = δαίμων) استفاده کرده است:

ἄνῆρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς
ἄνδρός

انسان در برابر [دایمون] نوزادی (νήπιος) نامیده می‌شود، همان‌گونه که

کودک در برابر مرد (۷۹ ب، به نقل از خراسانی ۱۳۸۷: ۲۴۱).

منیاتیس معتقد است، هراکلیتوس در قطعه ۷۹ ب، از سه مرتبه هستی‌شناسی انسانی بر اساس سطح معرفتی نام می‌برد: کودک، انسان بالغ (مرد) و دایمون. از نظر او، انسان بالغ در برابر دایمون همان‌قدر جاهل است که یک کودک در برابر انسان بالغ (ibid: 97). منیاتیس با تأکید بر اینکه هراکلیتوس در قطعه ۷۹ ب از دو واژه کلیدی δαίμονος و νήπιος استفاده نموده است، می‌گوید: «در یونان باستان واژه νήπιος (nēpios=Nήπιος) هم به معنای کودک و هم استعاره از جهل و ناپختگی اندیشه است، هراکلیتوس در اینجا این کلمه را در معنای استعاری آن بکار برده است تا شکاف معرفتی و هستی‌شناسانه میان سه مرتبه هستی کودک، انسان بالغ و دایمون را نشان دهد» (ibid: 98). باید در نظر داشت که خواه دایمون را به‌مثابه روح و خواه بالاترین درجه هستی انسانی بپذیریم، در هر صورت، به نحوی تابع و زیرساختاری از لوگوس هستند و از یک آبشخور منشأ می‌گیرند و در نظریات فوق، روح به‌تناسب انطباقش با نظم لوگوسی می‌تواند برحسب خشکی روحش از کودک تا مرحله انسان بالغ و یا حتی به مرحله دایمون ارتقاء یابد.

۳-۲. تفسیر قطعه ۱۱۹ ب با تأکید بر مفهوم "اتوس"

اتوس در معنای سرشت

پیش‌تر بیان شد در ادبیات دوره آخابی، هزیود و تئوگنیس، واژه اتوس را در اشعار خود به معنای سرشتی فریبکارانه به‌کاربرده بودند؛ اما به نظر می‌رسد هراکلیتوس در قطعه ۱۱۹ ب، قصد دارد علاوه بر ارائه تبیینی جدید از سرشت انسانی، هم برداشتی مکفی از ذات الهی ارائه دهد و هم از وجود نوعی فطرت الهی در سرشت یا شخصیت انسانی خبر دهد. موضوعی که برخی محققان از جمله گلدارد نیز به آن معتقد هستند. به باور گلدارد، «مسأله‌ی اصلی، این همانی است که در این جمله میان اتوس و دایمون برقرار می‌شود... این جمله‌ی قصار می‌تواند دال بر این باشد که ماهیت بشر به‌مثابه یک کل، ذاتاً الهی است و انسان‌ها برخوردار از اتوس الهی واحدی هستند»

(Geldard 2000: 67). البته این موضوع زمانی آشکارتر می‌گردد که قطعه ۱۹ب را در ارتباط با قطعات دیگر هراکلیتوس، به‌ویژه قطعه ۷۸ب که در آن نیز واژه‌ی «اتوس» به کار برده شده است، بررسی کنیم. در این قطعه آمده است:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.
 «طبیعت [ἦθος = Ethos] انسان هیچ حکمتی (gnōmē=γνώμη) ندارد اما سرشت الهی واجد حکمت است» (Heraclitus, 1991: 49).

برخی نظیر دارکوس معتقد هستند، «طبیعت انسان به‌تنهایی هیچ هدف تعیین‌شده‌ای ندارد؛ اما سرشت الهی دارای هدف است. به بیانی دیگر، طبیعت انسانی (اتوس) به‌خودی‌خود بی‌معنی است؛ اما سرشت الهی دارای حکمت^{۳۳} است. در اینجا هراکلیتوس ἦθος ἀνθρώπειον (سرشت/ طبیعت انسان = anthropeion ethos) را در تقابل با θεῖον ἦθος (سرشت الهی = theion ethos) قرار می‌دهد. طبیعت انسان فاقد حکمت است اما ذات الهی آن را داراست» (Darcus, 1974: 400). اگر همانند دارکوس بپذیریم که سرشت آدمی فاقد حکمت است و واژه حکمت یا γνώμη (گنومه) چه مفهومی را در بردارد که فقط خداوند واجد آن است و سرشت انسانی از آن محروم است؟ پاسخ این پرسش را در قطعات زیادی همچون ۱۰۸ب، ۴۱ب و ۱۱۲ب می‌توان یافت. هراکلیتوس در قطعه ۴۱ب حکمت را امری حاکم بر هر چیز دانسته و می‌گوید: «[حکمت^{۳۴}] یک چیز است، فهمیدن اندیشه (یا قصدی) که بر همه چیز فرمانروا است» (۴۱ب، به نقل از خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۳۸) و در قطعه ۱۱۲ب، «درست اندیشی را بزرگترین فضیلت» و حکمت را «موافق با طبیعت عمل کردن و هماهنگ بودن با آن» می‌داند (همان: ۲۴۲). بر مبنای آرای هراکلیتوس، می‌توان حکمت را به عنوان بخشی جزئی و تحت انقیاد از نظام لوگوس کوسموسی دانست که متضمن تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر، انسان با طبیعت و انسان با خدایان است. اما چگونگی ارتباط میان اتوس انسان و حکمت همچنان لاینحل باقی می‌ماند و تا اینجا آشکار نمی‌شود که میان اتوس انسان و حکمت چه ارتباطی برقرار است. بنابراین برای فهم پیوند میان اتوس انسان و نیروی مطلق‌ی که «فرمانروای همه چیز است» لازم است مجدداً قطعه ۷۸ب بر مبنای نظرات هراکلیتوس و محققان بررسی شود. همانطور که دیدیم، در این قطعه تفاوت سرشت الهی و انسانی در فقدان حکمت است. به زعم دارکوس، «بشر هرگز نمی‌تواند یک اتوس همانند و منطبق با اتوس الهی داشته باشد؛ اما انسان این توانایی را دارد که درجه‌ای از حکمت را کسب کند؛ زیرا

انسان بارقه‌ای از الوهیت را در خود دارد (دایمون او). این دایمون است که توانایی بالقوه‌ای در کسب حکمت دارد و وجود دایمون در انسان شرط لازم برای داشتن حکمت است» (Darcus, 1974: 399). با توجه به فقرات هراکلیتوس درباره ارتباط میان اتوس و لوگوس و افزون بر تفسیر دارکوس، چنانچه دایمون را به‌عنوان روح بپذیریم، می‌توانیم رابطه‌ی میان روح و حکمت و در نتیجه رابطه میان اتوس و حکمت را در قطعه ۱۱۸ نیز مشاهده کنیم:

αὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη

درخشندگی یک روح خشک خردمندانه‌ترین و بهترین است.^{۶۵}

به باور هراکلیتوس، روح (psyche=ψυχή) می‌تواند هم خشک و آتشین (ب ۱۱۸، نقل از خراسانی، ۱۳۸۷؛ ۲۴۳) (αὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη) و هم تر باشد (B 77 and B 117, Heraclitus 1991: 49,69)، ولی طبق قطعه ۱۱۸ زمانی که «روح در خشک‌ترین یا گرم‌ترین حالت خود قرار دارد، خردمندتر است ... طبق قطعه ۷۸ زمانی که روح انسان در گرم‌ترین و خشک‌ترین حالت خود قرار دارد، بیشتر به طبیعت الهی خویش شباهت دارد» (Darcus, 1974: 405) همچنین وقتی روح خشک است دارای حکمت است، حکمتی، که بر همه‌چیز فرمانروا است (ب ۴۱) در این حالت بیشتر به لوگوس یا آتش جاویدان شباهت دارد؛ زیرا «آتش جاویدان هم بر همه‌چیز فرمانروا است» (B 64, Heraclitus, 1991: 43) و «بر همه‌چیز فرود می‌آید و همه را محکوم می‌کند و می‌گیرد» (B 66, Ibid: 45) و «همه چیز مبادله آتش است و آتش مبادله همه‌چیز، مانند کالاها برای طلا و طلا برای کالاها» (B 90, Ibid: 55)، همچنین هم در روح و هم در آتش دگرگونی‌هایی وجود دارد: «در حال دگرگونی آرمیده است (آتش اثری در تن انسان یا روح)» (ب ۸۴، به نقل از خراسانی، ۱۳۸۷؛ ۲۴۱).

بر مبنای تحلیل مطالب مطروحه، از نظر هراکلیتوس ارتباط بین اتوس آدمی و حکمت می‌تواند به دو شکل مطرح گردد: شکل ارتباطی نخست، زمانی که تحقق خواهد پیوست که روح آدمی توانسته باشد به یاری لوگوس، نظم حاکم بر روح خویش را حفظ کرده، آن را خشک نگه داشته و در نتیجه به شناخت قانون کلی و همگانی و کوسموس جهانی دست یابد. هرچه انطباق و هماهنگی انسان با طبیعت و لوگوس کیهانی بیشتر باشد، انسان به درجه بالاتری از فضیلت نائل می‌گردد و این فضیلت تاجایی امکان تحقق خواهد داشت که روح را تا بالاترین حد هستی انسانی، یا سطح حداقلی دایمون در این دنیا ارتقاء دهد. اما شکل ارتباطی دوم در صورتی محقق

خواهد گردید که روح به شهوات و هواهای نفسانی آلوده و در نتیجه تر شود و خشکی خود را از دست دهد. در چنین زمانی است که روح از ماهیت راستین خویش جدا گشته، نظم حاکم بر نفس را از دست داده، از خودشناسی غافل شده و در نهایت نه تنها به شناخت خویش نخواهد رسید، بلکه از لوگوس جهانی نیز بی بهره خواهد ماند و در این هنگام است که می توان گفت، طبیعت آدمی از هیچ حکمتی بهره مند نیست.

نتیجه گیری

از بین جملات هراکلیتوس درباره اتوس، بیش از همه با استفاده از قطعه ۱۱۹ب می توان به عقیده او در مورد اتوس دست یافت؛ اما برای فهم این قطعه نیز راهی جز تحلیل دو اصطلاح کلیدی آن، یعنی اتوس و دایمون نیست. در تحلیل این دو کلمه به این نتیجه رسیدیم که هراکلیتوس در قطعه مذکور، نسبت به ادبیات آخایی، مفهوم عمیق تری از «دایمون» مدنظر داشته است و نمی توان دایمون را به عنوان الهه‌ی هومری یا نیرویی بیرونی که در سرنوشت انسان دخیل است، در نظر گرفت. در واقع، هراکلیتوس مفهومی هستی‌شناسانه برای دایمون در نظر داشته است و آن والاترین مرتبه هستی‌شناسی است که انسان می تواند به آن برسد و بشود، فقط در صورتی که به عمیق ترین ماهیت خویش، یعنی اتوس یا کوسموس جهان هستی دست یابد. افزون بر این، در ادبیات دوره آخایی واژه اتوس در معنای سرشت انسانی فریکار به کار رفته بود؛ اما به نظر می رسد هراکلیتوس در قطعه ۱۱۹ب، قصد دارد علاوه بر ارائه تبیینی جدید از سرشت انسانی، هم برداشتی مکفی از ذات الهی ارائه دهد و هم از وجود نوعی فطرت الهی در سرشت یا شخصیت انسانی خبر دهد. در این قطعه میان اتوس و دایمون نوعی این‌همانی برقرار می شود و می تواند دال بر این باشد که ماهیت بشر به مثابه یک کل، ذاتاً الهی است و انسان‌ها برخوردار از اتوس الهی واحدی هستند. در نهایت اینکه، در تفکر هراکلیتوسی میان اتوس، دایمون، حکمت و لوگوس رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. طبق نظر هراکلیتوس، تفاوت سرشت الهی و انسانی در فقدان حکمت است. از منظر او آدمی هرگز نمی تواند اتوسی همانند و منطبق با اتوس الهی داشته باشد؛ اما این توانایی را دارد که درجه‌ای از حکمت را کسب کند؛ زیرا انسان بارقه‌ای از الوهیت را در خود دارد (دایمون او). این دایمون است که توانایی بالقوه‌ای

در کسب حکمت دارد و وجود دایمون در انسان شرط لازم برای داشتن حکمت است. طبیعت انسانی نیروی تقویت‌کننده خود را فقط از طریق فعالیت دایمون خویش به دست می‌آورد؛ اما اتوس الهی برای همیشه فراتر از دسترس انسان است. به باور هراکلیتوس، روح می‌تواند هم خشک و آتشین و هم تر باشد ولی زمانی که روح در خشک‌ترین یا گرم‌ترین حالت خود قرار دارد، خردمندتر است؛ زیرا بیشتر به طبیعت الهی خویش شباهت دارد. به عبارت دیگر، زمانی که روح خشک است دارای حکمت است، حکمتی، که بر همه چیز فرمانروا است و در این حالت بیشتر به لوگوس یا آتش جاویدان شباهت دارد؛ زیرا آتش جاویدان هم بر همه چیز فرمانروا است و بر همه چیز فرود می‌آید و همه را محکوم می‌کند و می‌گیرد.

بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان بین اتوس (سرشت انسانی) و دایمون (سرشت الهی) رابطه‌ای با لوگوس به عنوان نظام کوسموسی فراگیرتر از عقل و حکمت انسانی برقرار کرد. بدین معنا که لوگوس در عالی‌ترین شکل خود به مثابه یک نظام به هر موجودی فراخور و متناسب با مرتبه هستی‌شناسی او، لوگوس (عقل و حکمت) خاصی اعطا نموده است. به همین طریق برای حیوان می‌توان درجه‌ای مادون از لوگوس (عقل و حکمت) اهدایی فرض کرد و به دلیل همین شأنیت حداقلی اتوس حیوان است که می‌توان خلق و خوی و عادات آن را از طریق آخور تنظیم کرد. برای آدمی هم به قدر فضیلت اکتسابی او، مراتبی از اتوس و لوگوس از مرحله حیوانی تا دایمون الهی متصور است. پس می‌توان گفت که عقل و حکمت به عنوان بخشی جزئی و تحت انقیاد از نظام لوگوس است که متضمن تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر، انسان با طبیعت و انسان با خدایان است. حتی خود خدایان نیز در ارتباط با انسان مجبور به تبعیت از این نظام هستند. همان‌گونه که در آموزه‌های مسیحیت نیز مشهود است انسان در مرتبه انسانیت مادون خداوند است اما بواسطه موهبتی که به ذات انسان اعطا شده است، این امکان برای او وجود دارد که در حد بشری به ساحت ربوبی عروج کند. لذا در نظام فکری هراکلیتوس سخنان او را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که علی‌رغم تفاوت فاحش مرتبه اتوس (سرشت انسانی) و دایمون (سرشت الهی) در تبعیت از عقل و خرد که خود جزئی از نظام لوگوس است و فضیلت شمرده می‌شود، این امکان وجود دارد که انسان به مرحله دایمون در حد دنیوی عروج نماید؛ اما نیل به سرشت کامل الهی در دنیا منتفی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. پارهازیوس افسوسی (Parrhasius of Ephesus) از نقاشان بزرگ یونانی قرن ۵ پیش از میلاد است.

۲. پرفسور جروم پولیت (Jerome Pollitt)، استاد برجسته باستان‌شناسی کلاسیک و تاریخ هنر است. او تاکنون هفت کتاب از جمله هنر و تجربه در یونان کلاسیک، دیدگاه باستانی از هنر یونانی و هنر در دوران هلنیستی منتشر کرده است.

۳. گایوس پلینیوس دوم (Gaius Plinius Secundus)، (۲۳ - ۷۹ میلادی) معروف به پلینی بزرگ (Pliny the Elder)، تاریخ‌نویس رومی برجسته و مولف دانشنامه تاریخ طبیعی بوده است.

۴. Aristides of Thebes

۵. ساموئل ب. مالین (Samuel B. Mallin)، فیلسوف معاصر کانادایی در زمینه فلسفه هنر و پدیدارشناسی.

۶. Ethos

۷. Etho

۸. Be Accustomed

۹. Hethos

۱۰. Habit

۱۱. Accustomed Seat

۱۲. Accustomed Place

۱۳. Haunts

۱۴. Abodes

۱۵. Nature

۱۶. Character

۱۷. ورنر یِگر (Werner Jaeger)، فیلسوف و لغت‌شناس برجسته در حوزه کلاسیک در قرن بیستم میلادی.

۱۸. Paideia

۱۹. صفت واژه اتوس یعنی (ἠθεῖος, ἠθεῖος, ἠθεῖος, ἠθεῖ, ἠθεῖον) به معنی «کسی که در مکانی مشخص یافت می‌شود»، «ارجمند»، «قابل اعتماد» و یا «مفتخر» را می‌توانیم در متن‌های زیر مشاهده نماییم:

ایلیاد، سروده ششم؛ (پاریس خطاب به هکتور): «ای برادر ارجمند (ἠθεῖ)» (هومر، ۱۳۹۶ الف: ۲۴۶)؛ سروده دهم، (متلاش خطاب آگاممنون) «ای کسی که تو را بزرگ (ἠθεῖ) می‌دارم» (همان: ۳۳۲)؛ سروده بیست و سوم، (آشیل خطاب به پاتروکل) «ای پاتروکل [عزیزم] (ἠθεῖ)» (همان: ۷۱۳). اودیسه،

سروده چهاردهم، (اومه خوکبان طبق عرف و با تمام احساس از اربابش، توصیفاتی برای اودیسه ارائه می دهد): «دیگر هرگز خداوندگاری بدان نرم‌خویی (ἠθεῖον) نخواهم یافت» (هومر، ۱۳۹۶ ب: ۳۲۸).
۲۰. چارلز چامبرلین (Charles Chamberlain)، محقق معاصر در زمینه مطالعات اخلاقی و علوم بلاغی.

۲۱. استفان شمیدت (Stefan W. Schmidt)، محقق و نویسنده معاصر آلمانی در زمینه پدیدارشناسی و زیباشناسی.

۲۲. مایکل هالوران (Professor Michael Halloran)، روانشناس و جامعه‌شناس معاصر استرالیایی و دانشیار دانشگاه لاتروب (La Trobe).

۲۳. Ethnic Ethos

۲۴. Nomos

۲۵. پرفسور پل کارتلیج (Professor Paul Cartledge)، استاد و محقق برجسته انگلیسی در دانشگاه کمبریج است. وی تالیفات زیادی در حوزه تاریخ و فرهنگ یونان باستان دارد.

۲۶. استفان تاد (Stephen Todd)، استاد و محقق برجسته انگلیسی در دانشگاه منچستر است. او در حوزه تاریخ و باستان‌شناسی یونان باستان تالیفات زیادی دارد.

۲۷. پل میله (Paul Millett) استاد و محقق برجسته انگلیسی در دانشگاه کمبریج است. او در حوزه تاریخ و فرهنگ یونان باستان فعالیت دارد.

۲۸. Olympian

۲۹. Nemean

۳۰. On Nature

۳۱. البته در برگردان فارسی این تناقضات کم تر مشاهده می شود و مترجمان در این ترجمه «خوی آدمی دمون (سرنوشت) اوست» اتفاق نظر دارند (نک به خراسانی ۱۳۸۷: ۲۴۳؛ یگر، ۱۳۹۳: ۲۵۶ و یگر، ۱۳۹۲: ۱۸۹).

۳۲. شرلی دارکوس سولیان (Shirley Darcus Sullivan) استاد و محقق معاصر انگلیسی در دانشگاه تورنتو است. او در زمینه فلسفه پیشاسقراطی، تاریخ و ادبیات یونانی تالیفات بسیاری دارد.

۳۳. "Character is fate".

۳۴. Kirk

۳۵. Raven

۳۶. Fate

۳۷. Destiny

۳۸. ریچارد جی. گلدارد (Richard G. Geldard) استاد و محقق برجسته آمریکایی در دانشگاه نیویورک است. او در زمینه فلسفه پیشاسقراطی تالیفات بسیاری دارد.

۳۹. Jones

۴۰. Freeman

۴۱. Burnet

۴۲. چارلز اچ. کاهن (Charles H. Kahn) استاد و محقق معاصر فلسفه یونان باستان در دانشگاه پنسیلوانیا آمریکا است.

۴۳. نک به /یلیاد سروده اول بیت ۱۲۲، /ودیس سروده سوم، بیت ۲۷.

۴۴. Theos

۴۵. Eudaimon

۴۶. Kakodaimon

۴۷. Sanskrit

۴۸. Samsara

۴۹. Cycle Of Life

۵۰. Kri

۵۱. Action

۵۲. Atreus

۵۳. Thebes

۵۴. جان مایکل ریست (John Michael Rist)، محقق و نویسنده معاصر انگلیسی در زمینه فلسفه و ادیان است.

۵۵. Psyche

۵۶. physis

۵۷. Cosmos

۵۸. هراکلیتوس در قطعه ۱ ب و قطعه ۷۳، این انسان ها را همچون خوابزدگانی می داند که «فراموش می کنند در بیداری چه می کنند، درست همانگونه که در خواب فراموش می کنند» (خراسانی ۱۳۸۷: ۲۳۵ و ۲۴۰). یا جملات دیگر در توصیف آن ها نوشته است: «مردمانی که نه شنیدن می دانند و نه سخن گفتن» (همان: ۲۳۷). «می شنوند و نمی فهمند، پس مانند کرانند. این مثل شاهد حال آنان است: حاضر و غایب» (۳۴ب، به نقل از همان: ۲۳۸).

۵۹. Rationality

۶۰. Everliving Fire

۶۱. Microcosm

۶۲. یورگو مینیاتس (Yiorgo Maniatis)، استاد و محقق یونانی در زمینه فلسفه غرب که مقالات زیادی در حوزه فلسفه پیشاسقراطی تألیف کرده است.

۶۳. یگر این واژه را به عنوان حکمت در نظر گرفته است (یگر، ۱۳۹۲: ۲۱۰). کرک و ریون، گنوماس (gnomas) را به «قضاوت حقیقی» ترجمه کرده اند؛ درحالیکه جونز «حکمت» را ترجیح داده است که

به نظر می‌رسد نسبت به آنچه این پاره منظور می‌کرده است، دارای سطح پایین‌تری از ادراک فکری باشد. اگر معرفت یا «حکمت» الهی همان قضاوت حقیقی باشد، می‌توان گفت که هراکلیتوس با تأیید محدودیت‌های شناخت بشری در مقایسه با معرفت الوهی، سلسله‌مراتبی از قضاوت و خرد در جهان بنا می‌گذارد. در این وضعیت محدود بشری ما بایستی با نشانه‌ها پیش برویم و برای غافلگیر شدن از جانب قلمروی مخفی اتوس الهی آماده باشیم. هراکلیتوس به ما می‌گوید که برای بدل شدن به بخشی از لوگوس بایستی از نیروی بینش الوهی برخوردار شویم (Geldard, 2000: 69).

۶۴. خراسانی، واژه wisdom را معادل کلمه «دانایی» گرفته است (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

۶۵. خراسانی این جمله را این گونه ترجمه نموده است: «روح خشک خردمندانه ترین و بهترین است» (ب ۱۱۸، نقل از خراسانی، ۱۳۸۷؛ ۲۴۳). Kahn در ترجمه انگلیسی این قطعه آورده است: «A dry gleam of light is the wisest and best soul» (Kahn, 2001: 77). همچنین Finkelberg در این جمله را بدین شکل به انگلیسی ترجمه نموده است: Dry radiance: a soul is wisest (Finkelberg, 2011: 117).

منابع

- ارسطو، خطابه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۹۲.
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، مرکز، ۱۳۸۷.
- هزیود و هومر، کارها و روزها، تبارنامه خدایان و نبرد غوک‌ها و موش‌ها، ترجمه ابراهیم اقلیدی، تهران، مرکز، ۱۳۸۸.
- هزیود، تئوگونی، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، پارمیس، ۱۳۹۶ الف.
- هومر، اودیسه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، پارمیس، ۱۳۹۶ ب.
- یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱ و ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۳.
- یگر، ورنر، الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه فریده فرنود فر، تهران، حکمت، ۱۳۹۲.
- هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹.
- Cartledge, Paul, Millett, Paul, Todd, Stephen, *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*, New York: Harper and Brothers, 1957.
- Chamberlain, Charles, Haunts to character, *Helios 11*, No.2, pp 97-179, 1984.
- Curd, Patricia, a New Empedocles? Implications Of The Strasburg Fragments For Pre-Socratic Philosophy, *Proceedings of the Boston*

- Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Volume 17, ed. by John J. Cleary & Gary M. Gurtler, pp27-55, 2002.
- Darcus, Shirley, "Daimon" as a Force Shaping "Ethos" in Heraclitus, *Phoenix* 28, No. 4 pp.390-407, 1974.
 - Drozdek, Adam, *Greek philosophers as theologians: the divine arche*, England: Ashgate, 2007.
 - Finkelberg, Aryeh, *Heraclitus and Thales' Conceptual Scheme: A Historical Study*, Leiden: Brill, 2011.
 - Frobish, Todd, An Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric Iliad with that Found in Aristotle's Rhetoric, *Rhetoric Review*, Vol. 22, No. 1, pp. 16-30, 1982.
 - Geldard, Richard G., *Remembering Heraclitus*, United States of America: Lindisfarne Books, 2000.
 - Halloran, Michael, Aristotle's Concept of Ethos, or If Not His Somebody Else's, *Rhetoric Review*, Vol. 1, No. 1, pp. 58-63, 1982.
 - Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
 - Heraclitus, *Heraclitus: fragments*, Trans. by T.M. Robinson, Canada: University of Toronto press, 1991.
 - Kahn, Charles. H., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge university press, 1979.
 - Kirk, G.S., Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge university press, 1984.
 - Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, NY: New York University press, 1967.
 - Mallin, S. B. *Art Line Thought*, London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
 - Maniatis, Yiorgo N., Δαίμων In Heraclitus: God, Destiny, Or Man's Highest Degree, *Review Journal of Political Philosophy* (9), pp87-105, 2007.
 - Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, 1996.
 - Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, NY: New York University press
 - Pindar, *The Complete Odes*, trans. By Stephen Instone and Anthony Verity, Oxford University press, 2007.
 - Pollitt, J. J., *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge, 1972.
 - Pollitt, J. J., *The Ancient View of Greek Art*. New Haven, 1974.
 - Rist, John M., *Human value: a study in ancient philosophical ethics*, Leiden: Brill, 1982.
 - Robb, Kevin, Psyche" And "Logos" In the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul, *the Monist*, Vol. 69, No. 3, pp. 315-351, 1986.
 - Sandywell, Barry, *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age*, volume 2, USA: Routledge, 2003.

- Schmidt, Stefan W., *Physis and Ethos Heidegger's metontological ethics*, University of Memphis, 2011.
- Thegonis, *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* Trans by Douglas Gerber, Loeb Classical Library, 1999.
- Waldstein, Charles, *Greek Sculpture and Modern Art*, London: Generic, 2013.
- Xenophon, *Memorabilia*, Trans by E. C. Marchant, Harvard University Press, 1997.