

قربانی‌گری ژرژ باتای

به آنانی که تا این‌جا دنبالم کرده‌اند یک توضیح حسابی بدهکارم. من تصویری غیرانسانی از انسان ارائه دادم و می‌دانم که هرچه می‌گذرد دشوارتر می‌توانم هوای پیرامونم را نفس بکشم. با گفتن اینکه فانتزی‌های خونین قربانی‌گری معنایی برای مان دارند بت‌های کنعانی‌مان را در تاریکترین فانتزی‌هایشان توجیه کردم. گرچه صدایم طی گذر زمان با صدای سراینده‌گانی ناشناس درهم آمیخت ولی مطمئن‌ام که این صدا ظنینی خصمانه دارد. قطعاً هیچ کس ادعا نمی‌کند که آرزویم آغاز دور تازه‌ای از هلوکاست است؛ صرفاً دارم معنای رسم‌های باستانی را مهیا می‌کنم. قساوت‌های گذشته پاسخگوی آن دست نیازهایی بودند که می‌توانیم به روشی متفاوت از روش بربرها برآورده‌شان کنیم. با این حال باید بگویم که زندگی قدر وقف خود می‌آرد، که این هدیه به تشویشی مهلک می‌انجامد. من از آنانی‌ام که انسان را به چیزی جز افزایش ثابت تولید متعهد می‌کند و او را به دهشتی مقدس برمی‌انگیزاند. این مطالبه با عقل سلیم در تعارض است و باید با چیزی بیش از تصورات مبهم‌مان در مورد ستارگان توجیه شود.

و هنوز می‌توانم جایگاه‌ها را وارون کنم! گرچه شاید به عقل سلیم نیاز داشته باشم ولی در عوض می‌توانم وقتی زمانش برسد «انسان آرام و معقول» را به پرسش بکشم. اگر دیوانه‌ام، در هر صورت از راه انتخاب مسیرم، در توافق با آنانی که قربانی‌گری را باری پیش نهاده بودند، اینگونه‌ام. وقت تنهایی باید اولین نفری باشم که توضیح می‌دهد. اما پدران این «انسان آرام» قطعاً قربانی‌گری را پیش نهاده بودند. و من فقط در مورد این کشتار انسان‌ها و حیوان‌ها (که قطعاً روی داده‌اند) یادآور شدم که آن‌ها همان معمایی هستند که انسان باید حل‌شان کند، البته اگر اراده‌ای به نجات دارد، اگر می‌خواهند آن‌طور که هست بماند: یک انسان آرام عقلانی! چگونه بود که انسان‌ها همه‌جا، بدون هرگونه توافق دوطرفه، خود را در هماهنگی با عملی معمایی یافتند و همگی‌شان نیاز به کشتار آیینی موجودات زنده یا الزامش را حس کردند؟

«انسان آرام» قبل از آن‌که جوابی دهد فقط باید خوب به من گوش بسپارد. باید سنگینی این معما را با همان قوتی که من حس می‌کنم حس کند. باید همراه با من تصدیق کند که ربطی با مرگ، وحشت تراژیک، و خلسه‌ی مقدس دارد؛ باید بپذیرد که انسان‌ها بابت رسیدن به یک پاسخ از آنچه هستند غافل مانده‌اند.

نباید روی پاسخ‌هایی که قبلاً پذیرفته شده‌اند معطل شویم. باستانی‌ان فکر می‌کردند که جهان الهی را می‌توان با پرداخت یا هدایا راضی کرد؛ مسیحیان این ایده را از باستانی‌ان گرفتند. سر جیمز فریزر، یک نجیب‌زاده‌ی آکسفوردی، ایده‌ی آنانی را بسط داد که در از خودگذشتگی راهی برای رسیدن به نتایج پربرابر می‌بینند. جامعه‌شناس‌های فرانسوی دریافتند که مناسک قربانی‌گرانه به پیوندی اجتماعی بین انسان‌ها شکل داده و وحدت اشتراکی‌شان را بین‌شان بنا نهاده است. این توضیحات اثرات قربانی‌گری را توضیح می‌دهند ولی نمی‌گویند که چه چیز انسان‌ها را به کشتن هم‌نوعان‌شان در مراسم دینی مجبور کرد. باید گفت که این کشتار موقعیت معما را معین می‌کند و خود این معما کلید سرتاسر وجود انسانی‌ست.

باید نادیده گرفت هر توضیح فرعی دیگر را که چرایی چیزها را به امکانی خاص تقلیل می‌دهند. پرسش قربانیگری را باید در مقام آخرین پرسش طرح کرد. به همین منوال، هر تلاش برای پاسخ به آخرین پرسش آشکارا باید معنی قربانیگری را هم حل کند. سخن از هستی و متافیزیک بی‌معناست اگر بازی ضروری زندگی با مرگ را نادیده بگیرد.

مسأله‌ی کشتار آئینی موجودات زنده را باید در رابطه با مسأله‌ی سرشت‌شان قرار داد. وقت آن شده که بدون ترس از دشواری یا دلسردی به قلب چیزها بزنیم. مفاهیم برآمده از «جامعه‌شناسی فرانسوی» را تعدا به‌عنوان نقطه‌ی آغازم در نظر می‌گیریم. جامعه‌شناسی فرانسوی، با تاکیدش بر اهمیت مطالعه و تفسیر قربانیگری، این عمل را به مفهوم «موجود اجتماعی» ربط می‌دهد. این فهم تکان‌دهنده است، اما همین‌که درمی‌یابیم این موجود مرکب است آن فهم نیز راحت پذیرفته می‌شود. یک قبیله، شهر، یا دولت به اشخاص می‌مانند، به موجوداتی در مالکیت یک آگاهی واحد. ایده‌ی یک «آگاهی جمعی» در مغایرت با اصول یک موجودیت روان‌شناختی یکپارچه قرار دارد. اما راحت نمی‌توان از این اصول دفاع کرد. آگاهی به‌حتم میدان محض تمرکز است، میدان نامعلوم تمرکزی نه هرگز کامل و نه هرگز بسته؛ این میدان صرفاً همگرایی بازتاب‌ها در آینه‌های متکثر زندگی‌ست.

و حتی دقیق‌تر از قبل، این میدان همچون عملی چندگانه ظاهر می‌شود، هر بازتاب وقتی پیش می‌آید که این بازتاب، این بازی آینه‌ها، از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، از یک سلول حساس به سلولی دیگر می‌رود. در این بازی هرگز نمی‌توان به نقطه‌ی توقف رسید؛ با حرکت، فعالیت، و گذاری مدام طرف‌ایم. موجود، بنا بر تعریف انسان و آن‌طور که وی نمونه‌ای از آن را به دست داده، نه هرگز همچون ریگی در رودخانه، بلکه به صورت جریان آب یا جریانی الکتریکی حاضر است. اگر درون این حضور قطعا وحدتی وجود دارد، آنگاه این همان وحدت گرداب‌ها یا مدارهایی‌ست که به سوی پایداری و فرجام میل می‌ورزند.

تغییر درونی وضعیت وقتی به آسانی به دست می‌آید که با دیگری ارتباط می‌گیرم، وقتی حرف می‌زنم یا می‌خندم، یا خودم را درون گروهی سرکش گم می‌کنم. و هر مردی که معشوق زنش را در آغوش می‌گیرد این را می‌داند. این تغییر را گذار جریانی زنده از یکی به دیگری سبب شده است، اما در اغلب موارد این گذارها بدون شکلگیری هرگونه مدار پایدار همچون قبیله، شهر، یا دولت روی می‌دهند. حالا فقط وقتی می‌توانیم از وجود حرف بزنیم که استمرار حیات‌مان طی زمان تضمین شده باشد، درست مثل یک صورت‌بندی اجتماعی که افراد بی‌شماری را متحد می‌کند (تقریباً به همان صورتی که یک حیوان اتحاد بی‌شمار سلول است).

مایلم این ملاحظات را که بر ایده‌های جامعه‌شناسی فرانسوی استوار شده‌اند بسط دهم تا در نتیجه آخرین پرسش وجود را برملا کنم. جامعه‌شناس‌ها این ملاحظات را به تحلیل پدیده‌های دینی ربط می‌دهند و خود این پدیده‌ها را هم از بیرون می‌فهمند؛ آن‌ها نمی‌توانند مضامینی را که اینگونه مطرح شده‌اند با یکدیگر هماهنگ کنند.

بالین‌حال، اگر وضعیت‌های متغیر وجود را بی‌بگیریم، اگر ناظر بر گروه‌هایی باشیم که این وضعیت‌ها را به وجود می‌آورند، تشکیل و سپس منحل می‌شوند، آنگاه مسیری را می‌یابیم که تنها برخی اعمال دینی ردش را گرفته‌اند، یعنی آن‌دست اعمالی که در لحظه‌ی قربانیگری به اوج خود می‌رسند.

و نه فقط مسیر، که آن ضرورت گذر از این نقطه و نه نقطه‌ای دیگر. هیچ دلیلی برای تعجب نیست. وقتی درنگ انسان بر خود و جهان به سرحدش می‌رسد، گام برداشتن چشم‌پسته و بی‌لغزش آنانی را درمی‌یابد که پیچیدگی‌های عقل سردرگم‌شان نکرده است. در بی‌نیازی از شناخت است که انسان خودش را در پیشینیان دورش بازمی‌شناسد.

باید به سمت این واقعیت برویم که هر وجود شناخته‌شده برای ما مرکب است. قطعا در صورت لزوم از ذرات بنیادی (الکترون‌ها یا سایر ذرات) حرف می‌زنیم، اما خیلی کم از طبیعت‌شان می‌دانیم؛ آن‌ها پدیده‌هایی را توضیح می‌دهند که گاهی اثر اجزاء یا اثر ذرات آشکارا متمایز انرژی و گاهی اثر حرکات پیوسته و موج‌وار را دارند. توصیف ذرات بنیادی حتی وقتی مبهم‌تر می‌شود که ظرافت هویت‌شان را در نظر بگیریم. به نظر می‌رسد عناصر باید به درجه بالایی از پیچیدگی برسند تا بتوان به هر کدام‌شان گفت: «این یکی، نه آن یکی، که گرچه مطلقا مشابه است، اما همان نیست». از یک الکترون خاص همان‌قدر می‌توانیم حرف بزنیم که از یک موج خاص. حشرات، همچون واحدهای منزوی، از قانون احتمال عام تبعیت می‌کنند. تصور کنید دو حشره‌ی مشابه داریم در قفسی که با تیغه‌ای متحرک به دو نیم شده، یکی با چند لکه‌ی آبی و دیگری با چند لکه‌ی سبز. با این فرض که هیچ چیز جذابی در اطراف حشره‌ها نباشد تا آنان را به بخش مفروضی از قفس بکشد، با بستن بخش مقسم می‌بینیم که چهار توزیع با امکانی یکسان داریم. هر دو حشره در سمت چپ، یا هر دو در سمت راست؛ یا حشره‌ی سبز در سمت چپ و حشره‌ی آبی در سمت راست. در نهایت، حشره‌ی آبی در سمت چپ و حشره‌ی سبز در سمت راست. الکترون‌ها تابع این قانون نیستند. در آزمایشی برابر، با یکی بودن همه‌ی شرایط دیگر، فقط سه وضعیت ممکن‌اند: دو الکترون سمت چپ، یا دو الکترون سمت راست، یا یکی سمت چپ و دیگری سمت راست. این یعنی هیچ تفاوت منطقی قابل تشخیص بین دو حالت وجود ندارد: از یک سو الکترون الف به راست و الکترون ب به چپ می‌رود و از سوی دیگر الف به چپ و ب به راست می‌رود. این عدم تفاوت یعنی الف را واقعا نمی‌توان از ب تشخیص داد، همان‌قدر که دو موج را هم نمی‌توان. موج ب، اندکی پس از گذر موج الف از همان نقطه، همان حجم آب را با خود بلند می‌کند. آیا این موج ب است که هویت موج الف در آن نقطه را حفظ می‌کند یا این هویت به حرکت موجی که تعقیبش می‌کند تعلق دارد؟

پاسخی صریح و معنادار به این پرسش وجود ندارد. اما احتمال یک آشفتگی دائمی برطرف شده باشد. یک ارگانسیم، در مقام تکه‌ای منجمد، عناصر بسیار زیادی را نمایندگی می‌کند که می‌توانند یک‌بار و برای همیشه سوا شوند: از سوی دیگر یک الکترون یا یک موج را می‌توان سوا کرد، اما در یک زمان مفروض — نه یک‌بار و برای همیشه، بلکه فقط یک‌بار و برای همین بازه‌ی زمانی مفروض و نه در دوره‌ای دیگر. در این سو جدایی و انزوا سیطره می‌یابد و در سوی دیگر با سیطره‌ی مشارکت و امتزاج طرف‌ایم طوری که عناصر مگر در یک پدیداری موقتی از هم جدا نیستند. مسیر انسان به سوی حقیقت بنیادی را قانونی معین می‌کند که شباهت دارد به آنچه احتمالات را در مورد جایگاه الکترون‌ها مقرر می‌کند. حبس شدن درون انزوایی که با تأمل دقیق انسان کامل شده (مثل وقتی که اعلان می‌کند می‌اندیشم پس هستم، و این‌گونه من را به اندیشه، همین‌طور به ذره‌ی بنیادی اندیشه ربط می‌دهد) نه قانون سرتاسر طبیعت، بلکه قانون جنبه‌ای محدود از طبیعت است.

وانگهی!

در این حوزه‌ی جزئی به نظر می‌رسد که جنبه‌ی مشارکت و امتزاج بر جدایی و انزوای اجزایی که به‌سستی برقرار شده‌اند غلبه می‌کند. در جهان جامدات و جهان واحدهای ارگانیک پایدار که اندیشه‌ی انسان درون‌شان شکل گرفته ماجرا کاملاً معکوس است؛ اکثر فعالیت‌ها را می‌توان تا مراکز علی کاملاً متمایز (اشخاص و/یا نیروها) رد گرفت. اما همین که در جهان ارتباط محدود جدایی عناصر از پیش مشخص شد، این جهان هم که افراد قسمتش کرده‌اند بی‌وقفه با دغدغه‌ی حفظ آن قسمت‌ها و دغدغه‌ای مخالف برای ارتباط به پیش رانده می‌شود؛ هر کدام از ما دائماً باید گردن بنهیم به ازدست‌دادن خود — چه جزئی چه تمام‌وکمال — که همان ارتباط با دیگران است. اولین تقابل بین دو جهان (جهان نور و نیروی الکتریکی، جهان انسان‌ها و جامدات) با دومین تقابل که هر کدام از ما با خودش دارد پیچیده می‌شود. اما برای ما درون جهان انسان‌ها و جامدات، این تقابل انتزاعی نیست، ما تقابل را زندگی می‌کنیم؛ تقابل نبرد زندگی و مرگ ماست، نبرد اسراف و آز، نبرد استیلای خود و وقف خود.

انگار هر کدام‌مان در انزوایی تنگ غرق شده‌ایم. به هیچ مگر خودمان اهمیتی نمی‌دهیم. حس ما از چیزی که از خارج می‌آید اغلب به برداشتی مطلوب یا نامطلوب تقلیل می‌یابد. مرگ یگانه حد رادیکال این انزوای اساسی‌ست؛ تنها انکار جدی و هم است، چون اگر بمیرم، جهان هم دیگر به روحم که جهان را بازمی‌تاباند تقلیل‌پذیر نیست. همه چیز به من داده شده تا بفهمم که فقط من مهم‌ام. اما مرگ هشدارم می‌دهد که این دروغ است. چراکه من هیچ اهمیتی ندارم؛ فقط جهان مهم است. من تا آن‌جا اهمیت دارم که در جهان هستم، اما نه همچون غریبه‌ای در انسداد و انزوای خود به دست خود، بلکه همچون یک ذره‌ی انرژی که دارد به نور سرشته می‌شود. پس می‌بینم که اگر هستم تا زندگی کنم، از سر این وضیت تراژیک است که با وانهادن این زندگی‌ام خود را به چیزی می‌سپارم که هیچ از من نمی‌داند و نسبت به من خارجی‌ست. هرچند در همین اثنا بیهودگی آن ازدست‌دادنی را حس می‌کنم که، از منظر جایگاه انزوای ناگزیرم، با نابودی سرتاسر عالم معادل است.

پس هر انسان باید هم حبس‌کردن خودش در انزوا و هم گریختن از آن زندان را در نظر بگیرد. انسان از یک سو آنچه را شالوده است، آنچه را بی‌آن هیچ چیز وجود نخواهد داشت، به صورت وجودی ویژه، خودخواه، و تهی می‌بیند. او از سوی دیگر جهانی را می‌بیند که شکوهش در هم‌سانی عناصری‌ست که مانند زبانه‌های یک آتشدان یا امواج دریا در هم می‌آمیزند. یک آگاهی راسخ در اعماقش پنهان می‌ماند: بیرون تسریع حرکتی کور و وفور زندگی‌ست. در میانه‌ی این قطب‌های آشتی‌ناپذیر، انسان ضرورتاً از هم می‌گسلد، چون نمی‌تواند هیچ یک از دو جهت را انتخاب کند. او نه می‌تواند وجود منزوی‌اش را ترک کند، نه وفور جهانی را که هیچ اهمیتی برای آن وجود قائل نیست و آماده‌ی نابودی‌اش است. تنازعی هرروزه بین چاردیواری کوچک و فضای آزاد ادامه دارد: پیش از همه، بین خود دیگران و خود خود، بین سخاوت و طمع. اما انسان برای بیرون‌زدن از درون باید از گذرگاه باریکی که تشویش نام دارد رد شود.

قلمرو انزوا را می‌توان با زندانی قیاس کرد که حتی وقتی در حبس می‌گذارد از خطر بیرونی حراست می‌کند. این زندان تماماً بسته نیست؛ مجرای باریک، پنهان درون دیوار، تعبیه شده است. اما این مجرا واقعا یک دررو نیست؛ تقریباً غیرقابل عبور است. زندانی‌ای که می‌کوشد داخلش شود بی‌رحمانه زخم می‌بیند؛ در بیرون نگهبان‌های مسلح مراقب‌اند و آماده‌ی کشتن؛ طوفان بالا می‌گیرد. نه مرگ، بلکه

همواره سایه اندازی یا تصویرش، یا همان سرآغازش، آن تنگنایی است که موجود درونی را به فضای آزاد وصل می‌کند. آنچه بعداً همچون فاتح مسلم زندگی ظاهر خواهد شد در ابتدا همچون دهستی تهدیدگر برای همین موجود منزوی ظاهر می‌شود که در اعماق انزوایش خودش را شرط ضروری تمام آنچه هست می‌داند.

زندگی در ارتباط، نه در انزوا

از منظر درونی، من چه هستم؟ فعالیتی که عناصر بسیاری را که من از آن‌ها تشکیل می‌شوم و ارتباط درونی پیوسته بین این عناصر را یکی می‌کند. زندگی ارگانیک من سرایت انرژی، حرکت، یا حرارت است. نمی‌توان در نقطه‌ای مفروض جاگیرش کرد و، درست همچون درون شبکه‌ی نیروهای الکتریکی، با گذار سریع از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر (یا از چندین نقطه به بی‌شمار نقطه‌ی دیگر) تولید شده است. همین‌که سعی کنم جوهرم را به چنگ آورم، تنها لغزیدن را حس می‌کنم.

اگر حالا کل زندگی‌ام را در نظر بگیرم، می‌بینم که محدود به این تحرک درونی نیست. جریان‌های درگذرنده‌اش نه فقط درون، که بیرون نیز به سیلان درمی‌آیند؛ این زندگی گشوده است به روی نیروهایی که از طرف دیگر موجودات به سویش می‌آیند. می‌توانم این زندگی‌ام را چون گردابی نسبتاً پایدار ببینم؛ این گرداب مدام برمی‌خورد به گرداب‌های مشابه دیگر طوری که نه تنها حرکت این گرداب عوض می‌شود، بلکه حرکت گرداب‌های دیگر را هم عوض می‌کند. تبادل نیرو یا نور بین خودم و دیگران قدر تشنج درونی وجود (و در نهایت بیش از آن) اهمیت دارد. گفتار، حرکت، موسیقی، نمادها، مناسک، ژست، و نگرش‌ها مسیرهای بسیار زیاد برای این سرایت بین افرادند. یک شخص منزوی در کنار حرکاتی که برای بسیاری معنادار می‌شوند اهمیتی ندارد (دیدگاهش مقبول نیست). شخصاً در قیاس با کتابی که می‌نویسم هیچ‌ام؛ اگر کتاب چیزی را که مصرف کرده هم‌رسانی کند، آن وقت زندگی خواهم کرد تا آنرا بنویسم. اما خود کتاب اهمیت کمی دارد اگر به قلمرویی مجزا همچون سیاست، علم، یا هنر محصور شود. ارتباط می‌تواند سرتاسر زندگی را به راه اندازد.

اگر بین انواع مختلف ارتباط آن سنخ ارتباطی را در نظر بگیریم که خصوصاً همچون عشق تریستان و ایزولده به مناسبات بین فقط دو فرد شکل می‌دهد، آنگاه هر کدام از دو عاشق اگر بیرون اشتیاقی که به هم گره‌شان می‌زند دیده شود هیچ اهمیت بیشتری از هیچ کس دیگری ندارد. از عشق و نه از هویت‌شان است که نام‌هایشان قدرت‌شان را به دست می‌آورند. در هر صورت، این ارتباط درونی سرتاسر هستی‌شان معنای کمتری برای‌مان می‌داشت اگر دریافته بودیم که سرتاسر زندگی‌هایشان که تا سرحد مرگ مصرف‌شان کردند به واسطه‌ی همین ارتباط محل مخاطره است. ارتباط اگر محدود باشد اهمیت کمی دارد، و حتی ارتباط تریستان و ایزولده، با وجود ویژگی تشنج‌آمیزش، ناچیز به نظر می‌رسد وقتی با خلسه‌ی فردی تک‌وتتها یا با اشتیاقاتی که کل مردمان را با هم متحد می‌کنند قیاس می‌شود.

هر کدام از ما، در حرکت بی‌حد و حصر همه‌ی جهان‌ها، نقطه‌ی صرف توقف‌ایم که امکان بازگشت به جای اول را با خود دارد. انزوایمان توقف را روا می‌داند، اما این توقف تنها در شدت افزایش یافته‌ی حرکتی مستمر معنا دارد. وجود مجزا صرفاً وضعیت ارتباط عقب‌افتاده ولی منفجرشونده است. ممکن نخواهد بود آن عقب‌نشینی چندباره به درون خود که همان آگاهی ماست وقتی فقط ارتباط بی‌مانع در

کار باشد، وقتی هیچ جریان گردابی سد راه جریانات تند نمی‌شود و کندشان نمی‌کند. این نظم نسبتاً پایدار چیزها، این سرشت ظاهراً نهایی انزوا، در شکلگیری آگاهی بازتابی الزامی است. خود حرکت فقط در صورتی می‌تواند بازتاب یابد که آینه نیز به‌نوبه‌ی خود ثابت شده باشد. خطا وقتی سر می‌رسد که این آگاهی بازتابنده وقفه‌ی کوچک ناشی از اقتضائات را جدی می‌گیرد. این وقفه صرفاً وقفه‌ای برای شارژ دوباره است. آگاهی فقط وقتی معنا دارد که هم‌سانی شده باشد. شدت حرکت ارتباط/هم‌سانی، وقتی از سر گرفته می‌شود، فقط به خاطر شکل انفجاری تحمیل‌شده از طرف مانع موقتی انزوا نیست؛ توقف معنی عمیق آگاهی مضطرب یک انسان منزوی را به ارتباط می‌دهد. در دقایق ارتباط که ما را با هم‌نوع‌مان یکی می‌کند تشویشی آرام، آگاه، و مهلک را می‌یابیم. دقایق ارتباط وقتی حادث‌ترین دقایق‌اند که ارتباط سرتاسر وجود را به جریان می‌اندازد، وقتی زندگی یک مردم و حضور عالم به آن دقایق پیوند می‌خورد.

خنده

نوع عمده‌تری از ارتباط وجود دارد که به‌وسیله‌اش همه‌چیز خشونت‌بار به پرسش کشیده می‌شود. زندگی قطعاً تنها وقتی به ملتهب‌ترین نور می‌رسد که مرگ محل بحث باشد. با این حال، جستجوی سختگیرانه و همواره‌نگران این دقایق به سنگینی روح می‌انجامد. احتمالاً تأکید را باید بر خلاف نیاز تسکین‌دهنده به ازدست‌دادن خود گذاشت؛ وقتی زندگی‌ام زیر سیطره‌ی دغدغه‌ی وسواسی خلسه است، حیرت می‌کنم اگر خلسه‌بزه‌ی اراده‌ام نباشد تا همچون کسی که قدرتی سزاوار احترام را در اختیار می‌گیرد در تملک و اختیارش داشته باشم. وقتی نیاز به ارتباط به‌واسطه‌ی ازدست‌دادن خود به تملک بیشتر تقلیل می‌یابد، آنگاه می‌فهمیم که هیچ چیز والایی نمی‌تواند بدون خنده‌ی ضرورتاً برانگیزاننده‌اش در انسان وجود داشته باشد. حال، از بین تمام انواع ارتباط شدید، هیچ‌کدام از خنده‌ای که ما را به‌طور جمعی (در همراهی با هم) زیر و رو می‌کند رایج‌تر نیست. در خنده‌ی ما، زندگی‌هایمان دائماً به شکل آسان ارتباط آزاد می‌شوند، و این به‌رغم اثر احتمالاً منزوی‌کننده‌ی دغدغه‌مان برای اشکال والای ارتباط است.

اگر می‌خواهم پاسخی برای معمای قربانیگری دست‌وپا کنم باید سنجیده و زیرک باشم. اما می‌دانم و هرگز برای لحظه‌ای شک هم نداشته‌ام که معمایی چنین خطرناک بیرون از گستره‌ی روش آکادمیک قرار دارد؛ باید با ترفند، با نمایش قدرتی بی‌باک و تخطی‌گر، به مراسم سری مقدس نزدیک شد. پاسخ معما باید در سطحی معادل با سطح اجرای برگزارکنندگان مراسم صورت‌بندی شود. آرزوی من است که این پاسخ به بخشی از تاریخ قربانیگری، و نه تاریخ علم، بدل شود. این آرزوی کلی شاید توضیحی باشد برای پیشنهادم به حل معما در بستر خنده. با این گفته، فقط معمای دومی را مطرح می‌کنم: چه در درون برخی می‌گذرد که با دیدن افتادن یک آدم از قهقهه به خود می‌پیچند؟ آیا می‌تواند این‌طور باشد که بدیاری هم‌نوع‌شان موجب سرخوشی‌شان می‌شود؟

به گمانم ضوابط معمای اول در معمای دوم جابه‌جا شده‌اند. یک قربانی که کشته می‌شود با آدمی که سهواً می‌افتد عوض می‌شود و سرخوشی مشترک خنده نیز سرخوشی مشترک ارتباط مقدس است. هیچ وقت هیجان مکزیکی‌ها را از اینکه مرگ انسان در دستان کشیش باشد نفهمیده‌ایم و با این حال

همگی مان به محض دیدن افتادن یک هم‌نوع همواره خندیده‌ایم. هرچند به‌عنوان کودک به ما گفته بودند که «نباید به هیچ چیز خندید» اما در هر صورت باز از قهقهه به خود می‌پیچیم. دلایل سرخوشی ما به هیچ‌رو جدی‌تر از دلایل مکزیکی‌ها برای ارضایشان نبود. سحر ارتباط‌پذیر تجربه‌شده تنها عنصر واضح این ماجرا بود. با هم خندیدیم، خنده‌ای سرشار و بی‌امان، خنده‌ای که در آن، همراه با هم، به مکان‌های مخفی چیزها رخنه کردیم. سرخوشی خنده با سرخوشی زیستن یکی شد. بارقه‌ی سحرآمیز خنده‌ای غران معنای سپیده‌دم، معنای نوید غریب شکوه را می‌دهد (به روشی بسیار حیاتی). همیشه باید برای ادای درخشش مکشوف در خنده مراقب بود؛ چراکه از خودبی‌خودی پنجره‌ای نورانی را می‌گشاید که رو به جهان سرخوشی وقیح می‌تابد. تابش این جهان عملاً طوری‌ست که انسان‌ها چشم‌هاشان را سریع برمی‌گردانند. به نیرومندی زیادی برای تمرکز بر این نقطه‌ی لغزنده و سرگیجه‌آور نیاز است. خنده در رساله‌های پژوهشی یک مکانیسم در نظر گرفته می‌شود. پژوهشگران خسته چرخ‌دنده‌های ریزنمره‌ی خنده را بی‌وقفه پیاده می‌کنند انگار خنده واقعا با آن‌ها بیگانه بوده باشد؛ آنان از افشای بی‌واسطه‌ی طبیعت چیزها و زندگی‌هایشان در خنده‌هایشان اجتناب می‌کنند.

دروازه‌های خنده دائماً درون روح دانشوری سالخورده چنان‌که درون روح کودکی ساده‌دل باز می‌شوند. حتی اگر خنده خسته و فرسوده شود (مثل وقتی که انسان ترش می‌کند و با تلخی به درون خودش عقب می‌نشیند)، باز چنان به‌ناگاه حرکت مشارکت را (برای آنانی که واقعا می‌خندند) به ارمغان می‌آورد که آنان شرمسار می‌مانند. این سحر درخشان خنده که خود را در آن از دست می‌دهیم هیچ محل قاطعی ندارد؛ هیچ نقطه‌ی آغاز دقیقی، هیچ جهت معینی ندارد، اما وقتی روی می‌دهد جدایی فرد عقب‌نشسته از جهان حرکت نورانی و ناگهانی هم‌آنا متوقف می‌شود. افتادن فرد فقط باید طبیعت وهمی پایداری را برملا کند، و شاهدان آن افتادن نیز همراه با او از جهانی یکسره پایدار به جهانی از لغزیدن‌ها و سریدن‌ها می‌روند. حصارها فرومی‌باشند، و دقایق تشنج‌آور آنانی که می‌خندند آزاد می‌شوند و با هم به طنین می‌افتند. نه تنها هر انسان قطعا در جریان بی‌حدوحصر عالم مشارکت می‌جوید، بلکه خنده‌اش با خنده‌های دیگران در هم می‌رود طوری که یک فضا نه چندین خنده بلکه تک‌موج شعف را دربرمی‌گیرد. انزوای یخی هر فرد خندان انگار اینگونه پالوده می‌شود؛ تمام زندگی‌ها آب‌هایی هستند که درون یک تنداب در جریان‌اند.

باری، انتقال این اجتماع چنان نیرومند است که انسان‌ترین در میان‌شان نمی‌تواند به اراده‌ی خود تناقض‌آمیزتر یا ژرفتر عمل کند. همه آگاه‌اند که وضعیت‌شان، در غریب‌ترین و مهیج‌ترین سویه‌اش، به افتادن از سر بدیاری ربط دارد. این افتادن برای تمام این آدم‌ها یک الوهیت تابنده است که انتقال می‌یابد و در صمیمیتی بیان‌شدنی بی‌چون‌وچرا ستایش می‌شود. جز آنچه یک مرد و زن تنها با هم به دست می‌آورند، هیچ شکل دیگری برای هماهنگی وجود ندارد که چنین مرئی موثق باشد. حتی او که دیر سررسیده و افتادن را ندیده، تن به سرایت می‌دهد! خنده چندوچون تحریک خنده را دارد. شعف پرده از افتادن (که رخ داده) یا از علتی هم‌سنگ برای سرخوشی برمی‌دارد، از حضور معین دورنماهای رهایی روح. دشوار بتوان در برابر این دعوت مقاومت کرد. انزوا همواره اثر دل‌تنگی، خستگی، یا سنگینی‌ست؛ روح وقتی به پیوستن به «رقص دیوانه‌وار رهایی» دعوت می‌شود، بی‌پروا و با شتاب به حرکت می‌افتد.

وقتی ناگهان با کسی مواجه می‌شوم که او را می‌شناسم ولی ندرتا می‌بینم، ما در بازشناسی متقابل، در رهایی ناگهانی از تنهایی و در ارتباط با هم به خنده می‌افتیم، هرچند در میان آنانی که با ما ناآشنا نیستند، با آنانی که هیچ تبادل نمی‌داریم، منزوی می‌مانیم. وقتی شکم من در کودکی غلغلک داده می‌شد، آن غلغلک حرکاتی غیرارادی و ناگهانی را بر آن شکم فاش کرد که با گریزشان مرا به قهقهه‌های بلند در انداختند. من از عقب‌نشینی‌ام خلاص شده بودم چنان‌که آن حرکات از من خلاص شده بودند. غلغلک‌دهنده و من به تشنجی مشترک وارد شدیم وقتی این شکم کوچک از آن پایداری که باورش داشتم گریخت. خنده افزایش می‌یافت اگر خود غلغلک نیز حتی تا حد لطمه افزایش می‌یافت، و هرچه با درماندگی بیشتری فریاد می‌زدم بیشتر هم می‌خندیدم. دقیقه‌ی خلاصی در خنده بیشتر در افزایش خنده تا حد شدتی حیرت‌آور است تا در آغاز خنده. در آن دقیقه، پریشانی، که معمولاً عمل را از کار می‌اندازد، خشونت تهییجی توقف‌ناپذیر را افزایش می‌دهد. خنده‌ی بازشناسی هرگز به جای اولش بر نمی‌گردد، چون یک مواجهه‌ی مطلوب شانس کمی برای بسط ناراحتی آشکاری دارد که سبب افزایش خنده می‌شود. تشویش علت خنده نیست. اگر حین ملاقات یک دوست بخندم، دلیلش (برعکس) این است که تنش نزدیک به تشویش بالا زده است؛ گاه چنان سرزنده می‌خندیم که انگار ملاقات از پی تشویشی واقعی روی داده باشد، انگار از خطری که برای مدتی طولانی تهدیدمان می‌کرده پیشگیری کرده باشیم (که مواجهه در این حالت حتی نباید تعجب‌آور باشد). تشویش آشکارا خنده را خلاص نمی‌کند، اما تشویش به هر صورت ضروری است: وقتی تشویش بالا می‌زند، خنده هم آغاز می‌شود.

«رویه‌ها»ی رفع تشویش خنده را وخیم‌تر نمی‌کنند. اگر در یک ماشین بابت رسیدن به بیش‌ترین سرعت به خنده بیافتم، از سر آنست که در من لذت سریع‌رفتن بسیار عظیم‌تر است از اضطراب موجه بابت خطر (اگر به سرعت بیش‌تر عادت داشتم یا اگر یکسره ترس خورده بودم، دیگر نمی‌خندیدم). می‌توانم بسیار بخندم، البته اگر نه من بلکه کسی دیگر دچار ترس شده باشد، کسی چون سالخورده‌ای متظاهر که با جهان حرکت پرشدت که ذوق من است سرتاسر مغایرت دارد. هرچه او بیش‌تر اعتراض می‌کند، ماشین هم سریع‌تر رانده می‌شود. تشویش مورد بحث نه به من، که به دیگری تعلق دارد؛ ممکن است احساسش کنم، اما با فرض خصومت هیچ احساسی از آن ندارم. در شرایط معمولی، یک تشویش درک‌ناپذیر را می‌توان با لذت رفع کرد. کودکان به افتادن کسی که از او می‌ترسند با تمام وجود می‌خندند — وقتی سیب‌ها را می‌دزدند، به مالک درخت‌ها که در تعقیب‌شان فریاد سر می‌دهد می‌خندید. خود امکان تشویش است که برطرف شده و نه تجربه‌ای واقعی یا حقیقی از خود تشویش. ولی کودکان اگر افتادن را سقوط نبینند همچنان نمی‌خندند. قانون تصادف (که قبلاً در بستر هدیه‌ی زندگی بحث شد) برای خنده صحت دارد.

از دست‌دادن یا سقوط معمولاً خنده را از روی فردی که می‌افتد بر نمی‌انگیزاند؛ فرد هیچ چیز از خنده به دست نمی‌آورد. اما کودکی که شاهد یک افتادن است با برتردیدن خودش چیزی به دست می‌آورد، چون او ایستاده باقی می‌ماند. این به رفع آن تشویش کمک می‌کند، تشویشی که می‌تواند باعث شود بین آدمی که می‌افتد و خودش شباهتی ببیند، و اینکه خودش نیز می‌تواند بیافتد. به بی‌تفاوتی یا خصومت (یا غیاب مشهود جاذبه در افتادن) نیاز است. درصدی از نفع از دست‌دادن را باید در تن‌دادن به از دست‌دادن همانطور که در خود از دست‌دادن مراعات کرد. اگر از دست‌دادن افراطی باشد یا اگر نفع ناموجود یا بسیار کم باشد، تشویش برطرف نمی‌شود؛ یک زن جوان انگلیسی‌زبان به خبر خنده‌دار و بیمارگون مرگ آنانی که می‌شناخته ادای احترام می‌کند. این رفتار — نابهنجار از منظر پرورش شایسته

و طبع دلپذیرش — آشکارا تاکیدیست بر آنچه در خنده‌مان بر ملا می‌شود؛ یک هماهنگی بنیادی بین سرخوشی‌مان و تکانه‌ای برای خودتخریب‌گری. با این حال، بر دشواری این هماهنگی نیز تاکید می‌شود.

باید بگویم خنده‌ی این زن جوان نه‌چندان متوجه مرگ‌های اعلام‌شده بلکه بیشتر معطوف به تشویشی بود که از این تصور می‌آمد که او باید به هر هزینه‌ای شده از خندیدن دست بکشد وقتی واقعا نمی‌توانست نخندد. به همین منوال، یک بازیگر می‌تواند برخلاف اراده‌اش به طریقی بخندد که روی صحنه‌ی نمایش تحمل‌ناپذیر باشد. این تشویش دوم، که با فرو خوردن خنده تشدید می‌شود، نیرومندتر از تشویش اول است. شاید کافی باشد که زن جوان در ابتدا معنی درهم‌شکننده‌ی مرگ را کاملا نفهمیده باشد. او بعدا با درک معنی مرگ شروع کرده به خندیدن، و خنده‌ای که دیگر آغاز شده، حتی بیش از خنده‌ی آغازین، توان رفع تشویش را دارد. اگر راست است که خنده تکانه‌ایست که تشویش با آن رفع می‌شود، پس اگر دلایل سرکوبش متوقف نشوند (یا افزایش یابند) ادامه یا افزایش خواهد یافت؛ چراکه این تکانه باید بازگشت و تجدید بی‌وقفه‌ی تشویش را برطرف کند. این فرایند، که نمی‌تواند در آن مواجهاتی روی دهد که در آنها بازشناسی یکجا ملال را می‌زداید، منشأ و گستره‌ی خنده را نیز می‌زداید. این فرایند می‌تواند در خنده‌ی غلغلک روی دهد (اولین غلغلک با سبکی نسبی‌اش فقط تشویشی بی‌معنا را که به‌آسانی رفع شده باعث می‌شود، هرچند سریعا هم می‌تواند پرخاشگرانه شود). بنا بر تفسیرم از خنده‌ی غذای زن جوان، تشویش از بطن خودش از درون شخص خندان گسترش می‌یابد. ولی این فرایند در قصدمندی بی‌دلیل جناس و صحنه‌های کمیک مشهودتر و پیچیده‌تر است.

تا اینجا فقط از خنده‌ی طبیعی حرف زده‌ام. انسان‌ها اکنون دیگر خنده را انگار که گل زندگی بوده باشد پروارنده‌اند. هیچ پیچش، چرخش، یا تمهیدی برای افزایش و گسترش خنده کنار گذاشته نشده است. این رویه عبارت است از تجدید منشأ خنده تقریبا به همان طریقی که آتش را روشن می‌کنیم. آتش را با سوخت تازه تغذیه می‌کنیم، و هرچه حرارت تولیدشده بالاتر باشد آتش هم سریع‌تر می‌سوزد. قسمت‌های متوالی سوخت عموما فقط افزایشی و از یک نوع هستند، اما تشنج خنده‌ی غیرقابل کنترل گاهی او که آن خنده را برانگیخته و امی دارد تا به سرحد دل‌آشوبه، به نقطه‌ی سرگیجه برود. حالا دوست دارم برای آنکه خودم را شیرفهم کنم چنان وضعیتی را باعث شوم، و مجبورم تکه‌ای از یک فیلم (جویندگان طلا) را یادآوری کنم.

در دورنمایی کوهستانی، دو شخصیت که به نحوی نامعقول سبک‌مغزند درون یک کلبه کوچک چوبی در حال نبردند (نبردی آنقدر عجیب و غریب که اصولا نمی‌توان به آن‌ها نخندید)؛ ناگهان خانه که با کتک‌کاری تکان خورده به سرایشی پوشیده از برفی می‌لغزد که خانه به‌طور متزلزلی روی آن قرار گرفته بود، و فوری به لبه‌ی پرتگاهی سر می‌خورد که خانه روی آن تاب می‌خورد، هرچند نهایتا معلق می‌ماند و کنده‌ی یک درخت کهنسال مانع می‌شود. این موقعیت سرگیجه‌آور باید در خودش صرفا ناراحتی بی‌اندازه‌ای تولید کرده باشد. درست است که شخصیت‌ها که مرگ تهدیدشان کرده از مرگ ناآگاه‌اند؛ آن‌ها مدام در کوری‌شان این سو و آن سو می‌پرند انگار که بر زمینی سخت بوده باشند. خطایشان، وهم پایداری‌شان که حتی وقتی مغاک زیر پایشان باز می‌شود باقی می‌ماند، در خودش عنصری کمیک همچون دیگر عناصر است و خنده‌ای را که پیشاپیش آغاز شده تغذیه می‌کند.

اما در آن موقعیت‌های معمولا خنده‌آور، تاکید نه هرگز بر عنصر تشویش بلکه همواره بر خطاست، خصوصا اگر تهدید مرگ هم در نظر باشد. این تهدید، که بر آن تاکید شده و با اصراری غیرقابل تصور

تجدید شده، حتی مولد سرگیجه‌ای تحمل‌ناپذیر است. همین‌که سرگیجه افزایش می‌یابد و تهدید واژگونی تشدید می‌شود تشنج خنده نیز به شدتی بی‌حد و حصر می‌رسد. برای کسی که در این نوع بحران از زندگی‌اش جدا شده، امکان جهان‌ها به‌طور نامحدود به روی نقطه‌ای گشوده می‌شود که او می‌میرد. چون در آن نوع فراسو که او اکنون درونش ظاهر می‌شود و می‌تواند برخلاف اراده‌اش به آن وارد شود، دیگر نمی‌تواند خودش را از آنچه برایش ترسناک‌ترین است متمایز کند؛ او دیگر از مرگ، از آنچه برایش مهلک است، جداشدنی نیست، چون آستانه را با خنده‌ای فرونشاندنی و درنده درنوردیده و به این هم‌آوایی سهمگین وارد شده است.

اگر اینطور نباشد، تقریباً اینطور است. به این دلیل دقیقاً اینطور نیست که برای کاهش تشویش به ترفندی نیاز بود. تهدید نه فقط درون جهان ساختگی خیال (یا این، فرقی ندارد: برای شخصیت‌های خیالی دیگر می‌توانم به رعشه بیافتم)، بلکه به جهان کم‌ارج شده‌ی کمیک نیز وارد شده است؛ تهدید بر امر غیرجدی سنگینی می‌کند (جایگاهم درون جهانی‌ست که در آن قدر خندیدنم بر آن‌ها سنگینی دارد). با این حال، وقتی تحت تاثیر خنده‌ای دوچندان بودم که بسیار حاد شده بود این تفاوت‌ها هم دیگر به همان شیوه اهمیت نداشتند؛ جز هماهنگی شهوانی و درونی بین خنده و سرگیجه هیچ چیزی را به روشنی درک نکرده‌ام. در خنده‌ی شدید، بالارفتن تشویش مستلزم موازنه‌ی بین سود و زیان نیست. با اندازه‌ی حرکت می‌توان در مسیر زیان نسبتاً تا دور دست‌ها رفت. وقتی تشنجی سر می‌رسد که مستلزم زیان است، وجود سود (معنی برتر بودن) ضرورت دارد، اما وقتی تشنج به شدت سرگیجه‌آور می‌رسد، آگاهی از آن دیگر نمی‌تواند به این طریق کارا باشد. شخصیت‌هایی که زیر تهدید مرگ‌اند قطعاً به «جدی نبودن» ادامه می‌دهند، وگرنه خنده از کار می‌افتد و تشویش و سرگیجه پیروز می‌شوند، اما کسی که می‌خندد دیگر این احساس را ندارد که از ابره‌های خنده‌اش جدی‌تر است. به همین معناست که او واقعاً مجذوب آن «فراسوی سنجش‌ناپذیر و بی‌حد و حصر» می‌شود که ابتدا در آسمان آنرا دیده بود. دست‌اندازی او به قلمروی الوهیت و مرگش برای خودش، چنان‌که گفتم، واقعاً رخ نمی‌دهند؛ آن‌ها معنای کامل‌شان را قطعاً در صورتی دارند که کسی که می‌خندد دیگر به جهان جدیت تعلق نداشته باشد. آن‌ها قطعاً همان‌طور که توصیف کردم اتفاق می‌افتند، اما پیشاپیش پست در نظر گرفته می‌شوند؛ آن‌ها برای انسان جدی که انسان خندان دیگر بار بدن بدل خواهد شد پوچ و توخالی‌اند.

(یادداشت برداری حاشیه‌ای: بدل شدن به خدا — خنده‌ام زیر یک چتر.)

اینجا باید بر طبیعت خودکار و مهارنشده‌ی این فعل و انفعال‌ها ضمن گسترش‌شان تاکید کنم. آنچه مهار می‌کنیم، آنچه می‌توانیم بنا بر اراده‌مان تغییر دهیم، اگر نسبی حرف بزنم، معنای ناچیزی دارد. اگر بتوانیم عکس‌العمل‌های خنده‌ی آزادمان را دیگر پست نبینیم وضعیت‌مان نیز تغییر خواهد کرد؛ می‌توانیم جهانی دیگر بسازیم. اما نیروی لازم را نداریم؛ مقید شده‌ایم. نه می‌توانیم سنگینی جاذبه را بزدایم و نه می‌توانیم شرایطی را که براساس‌شان خنده سر می‌دهیم عوض کنیم. قواعد واقعاً چنان روشن تعریف شده‌اند که اگر از قضا کسی باید عوض‌شان کند دیگر نمی‌توانیم صد درصد او را یک انسان بنامیم — او اینگونه همانقدر با یک انسان فرق خواهد داشت که یک پرند با دود.

برای آنکه من را کاملاً بفهمید، باید توجه‌تان را جسورانه بر آن دقایقی متمرکز کنید که خنده (دست‌کم با یاد بازنمایی آن دقایق) تشدید می‌شود. تنها انسان می‌تواند چنان دقایقی را تاب آورد و

ممکن است حس کند که در این دقایق به خدا بدل می‌شود. اما او به معنی دقیق کلمه هرگز نمی‌تواند آن دقایق را به تسخیر درآورد؛ با این باور که آن دقایق را تسخیر کرده فقط خودش را فریب می‌دهد. تنها به شرطی می‌تواند خنده را دیگر حالتی پست از هستی نبیند که جدی‌اش بگیرد. حالا، خندیدن و جدی‌بودن در یک آن محال است. خنده سبکی‌ست، و مادامی که خندیدن به خنده را کنار می‌گذاریم خنده را از دست می‌دهیم.

در این وضعیت تعلیق — در مرز میان خنده و جاذبه‌ی ژرف تشویش — حس می‌کنم که مجبورم به معمای قربانیگری وارد شود و آنرا بگشایم. خنده‌ای را به خاطر می‌آورم که در هر صورت سرتاسر بر من چیره شده است، همچون غروب آفتاب که پس از فرارسیدن شب نیز ادامه می‌یابد تا چشم‌های نامانوس با تاریکی را خیره کند. اما آگاهی از قربانیگری یکجور دلبستگی ادامه‌دار به مرگ است؛ این آگاهی تنها می‌تواند دلسردمان کند. بی‌توجه به زور شهامت و ذکاوت‌مان، سکوت تشویش آغاز می‌شود.

از یک سو، وقتی خندیدم، نابودی تشویش از راه خنده‌ی دیگران به من هم‌سانی شده بود. از سوی دیگر، اگر به قربانیگری نزدیک شوم، همچنان‌که در میان انسان‌های خندان‌ام، به هیجانان هم‌نوعانم وابسته‌ام؛ اما کسی که در یک قربانیگری مشارکت دارد تنها تشویش را بدون بال‌بردنش به من هم‌سانی می‌کند. مجری قربانیگری و شاهدش طوری رفتار می‌کنند که انگار تنها یک ارزش معنادار وجود دارد، فقط یک ارزش که احتمالاً اهمیت دارد: تشویش. این تشویش قربانیگری ممکن است ضعیف باشد؛ با ملاحظه‌ی همه‌چیز، این واقعا نیرومندترین امکان است، چنان نیرومند که اگر این امکان اندکی نیرومندتر می‌بود ناظران قربانیگری هم دیگر نمی‌توانستند جمع شوند، قربانیگری معنی بیش‌تری نمی‌داشت، و رخ نمی‌داد. تشویش در سطوح مختلفی از تحمل‌پذیری حفظ می‌شود؛ وقتی قربانیگری هم‌سانی تشویش باشد (چنان‌که خنده هم‌سانی انتشار تشویش است)، پس سرجمع تشویش هم‌سانی‌شده از حیث نظری به سرجمع تشویش هم‌سانی‌پذیر نزدیک می‌شود. عکس‌العمل بسیار شدید این عملیات را بی‌ثمر می‌سازد و آنان که تابعش هستند قربانیگری را وامی‌نهند.

قربانیگری تاریخ دارد، و نوساناتش طریقی را رد می‌گیرد که در آن سطح تحمل عاقبت دشوارتر می‌شود. دهشت محسوس در مثله‌شدن سایر انسان‌ها به مرور زمان افزایش یافته است. آهو و گوسفندی که کالکس و ابراهیم عوض افیژنی و اسحاق سر بریدند این معنا را با خود دارند که قربانی‌کنندگان باید اراده‌ی انسان‌هایی را به خدایگان‌شان نسبت داده باشند که مشاهده‌ی هولوکاست انسانی عاقبت برای‌شان تحمل‌ناپذیر شد. روایت انجیل، با وجود اجتناب از توضیح، عظمت تراژیک این مناقشه را بیان می‌کند.

بعدها نیز بریدن سر حیوانات نتوانست به همین منوال از سرجمع تشویش‌های لازم خلاص شود. اما عدم تحمل رفته‌رفته با میل به خاتمه‌دادن به قربانیگری خونین همراه شد. انسان‌ها نیز اینگونه سر در پی آن‌دست اطوارهای دینی گذاشتند که کمتر تکان‌دهنده بودند. برخی اکنون به محض دیدن خونریزی تنها احساس بی‌زاری می‌کنند. از یک جهت، تشویش‌شان بیشتر ناکافی بود تا افراطی. الوهیت در تصورشان چندان انسانی نبود. به نظر خام رسید که بپوه از رایحه‌ی گوشت پخته لذت ببرد. در خاستگاه مسیحیت، خوراک عشای ربانی، که در آن قربانیگری صرفاً یادبود مرگ بود، از تشویشی اشباع شده بود که در قیاس با تشویش برآمده از حیوان سربریده به نسبت عظیم بود.

طبیعی بود که در لحظه‌ی کنار گذاشتن عمل خونین... [متن همین جا قطع می‌شود].

۱۹۴۰-۱۹۳۹

ترجمه سروش سمیعی

asabsanj.com

تیر ۹۶