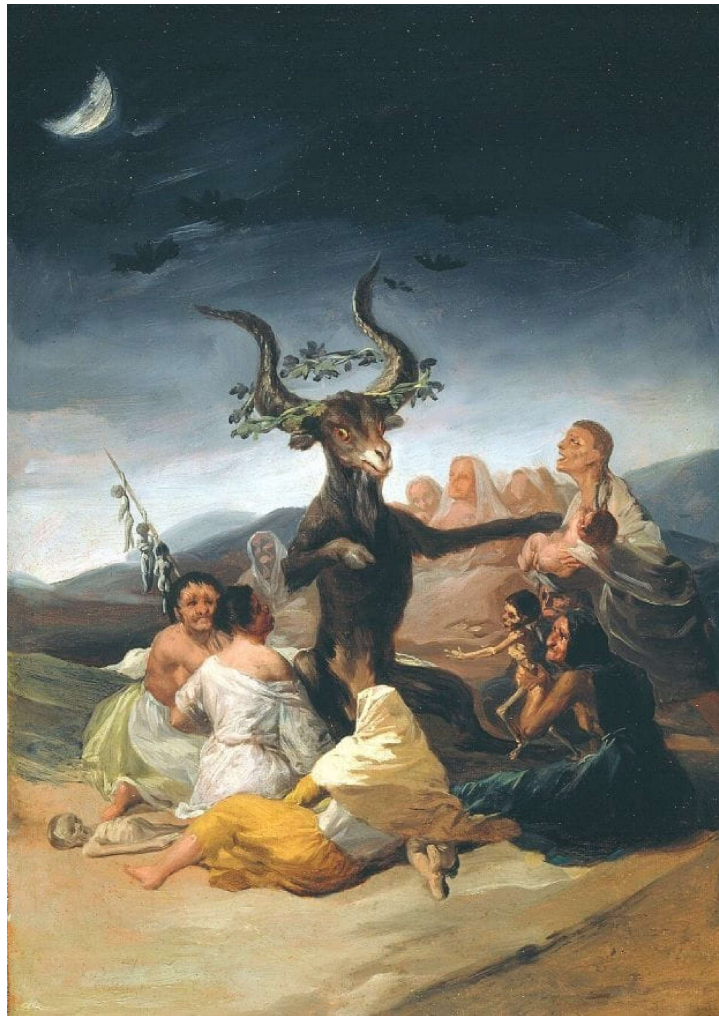


تیم ترجمه پیامد

جادوگران و دشمنان

کارلو گینزبورگ



گاهی یک سند غیرعادی می‌تواند بیش از انبوه اسناد متعارف تاریخ را از نو بنویسد. سخنرانی کارلو گینزبورگ دربارهٔ جادوگران و شمن‌ها از همین امکان آغاز می‌شود: از مواجهه با پرونده‌ای ظاهراً نامعمول در آرشیو ونیز که مسیر پژوهش او را از محاکم تفتیش عقاید در شمال‌شرقی ایتالیا تا گسترهٔ فرهنگی اوراسیا بسط داد. کارلو گینزبورگ که در ۱۷ ژوئن امسال درگذشت، کارآگاهی بود که می‌توانست روایتی از همین اسناد به ظاهر نابهنجار بیرون بکشد، گینزبورگ قصه‌گویی بود که می‌توانست از دل جزئیاتی حاشیه‌ای، باورهای کلان را به چالش بکشد. سخنرانی جادوگران و شمن‌ها که در نوامبر ۱۹۹۲ در توکیو و به مناسبت انتشار ترجمهٔ ژاپنی *تاریخ شبانه: رمزگشایی سبت جادوگران* ایراد شده، مروری است بر مسیری که گینزبورگ برای نوشتن این کتاب و پژوهش دربارهٔ جادوگری به طور کلی طی کرده است. کتاب *تاریخ شبانه* در پی رمزگشایی از چگونگی شکل‌گیری تصور سبت جادوگران است: تصویر گردهمایی شبانه، ضیافت و عیش، آمیزش، پرستش ابلیس و توطئه علیه نظم مسیحی. تز محوری گینزبورگ در کتاب این است که این تصویر را نباید گزارش شفافی از باورهای مردمی یا اعترافات خود متهمان دانست. سبت تا حد زیادی محصول دستگاه شیطان‌شناسی و بازجویی بود؛ قضات کلیسایی و عرفی با پرسش‌های القایی، فشار روانی و در بسیاری موارد شکنجه، متهمان را به بازگویی الگویی وا می‌داشتند که از پیش در ذهن نهاد تعقیب شکل گرفته بود. با این‌حال، در شکاف‌های زبان قضایی و در جزئیات ناهمخوان پرونده‌ها، می‌توان نشانه‌هایی از باورها و آیین‌های مردمی را یافت که با الگوی رسمی کلیسا یکی نبودند. دستاورد مهم گینزبورگ دقیقاً در همین جابه‌جایی زاویه دید است: او به جای تمرکز بر سازوکار سرکوب، می‌کوشد صدای قربانیان را از دل اسناد قدرت بیرون بکشد. نقطه عطف مسیر به روایت خودش، کشف بازجویی منیکینو دلا نوتا، چوپانی از اهالی لاتیزانا در سال ۱۵۹۱ بود. این مرد خود را یکی از «بنادانته‌ها» می‌دانست؛ کسانی که خود می‌گفتند چهار بار در سال در حالت خلسه و با خروج روح از بدن، برای باروری زمین با جادوگران می‌جنگند. بنادانته‌ها با شاخه‌های رازیانه و جادوگران با ساقه‌های ذرت خوشه‌ای به نبرد می‌رفتند، پیروزی آنان نشانهٔ محصول فراوان و شکستشان عامل قحطی بود. این روایت برای بازجویان نامفهوم بود، آنان حتی واژه «بنادانته» را نمی‌شناختند. اما در طول حدود پنجاه سال، فشار بازجویی‌ها باعث شد تصور سبت نزد مفتشان، به تدریج به روایت‌های خود بنادانته‌ها نفوذ کند. گینزبورگ از این فرآیند نتیجه می‌گیرد که الگوی سبت احتمالاً در نقاط دیگر اروپا نیز بر لایه‌هایی از باورهای مستقل و نامرتبب تحمیل شده است. او دست آخر از شباهت‌های میان بنادانته‌ها و شمن‌ها سخن می‌گوید: خلسه، سفر روح، دگردیسی حیوانی، ویژگی‌های مرتبط با تولد و نقشی که سعادت جمعی به آن وابسته است. سخنرانی پیش‌رو همچنین صورت‌بندی روش‌شناختی کار گینزبورگ هم است. او با الهام از جملهٔ مارسل گرانه که «روش راهی است که پس از پیمودنش می‌بینیم» می‌گوید پژوهش واقعی با سردرگمی، شکست، تصادف و مواجهه با

امر پیش‌بینی‌ناپذیر پیش می‌رود. نابهنجاری به زعم او فقط حاشیه بی‌فایده تاریخ نیست و مطالعه دقیق یک مورد نابهنجار می‌تواند هنجارهای پنهانی را آشکار کند که جامعه بر آن‌ها استوار است. با این‌حال، گینزبورگ در دام مقایسه‌ای صرفاً صوری نمی‌افتد. مسأله او تنش میان دو رویکرد است: از یک سو تاریخ انتقال و اشاعه باورها، از جمله امکان گسترش آیین‌های شمنی از آسیای مرکزی به اروپا و از سوی دیگر تحلیل ساختاری یا ریخت‌شناختی شباهت‌های پایدار میان فرهنگ‌ها. نتیجه او نه انتخاب یکی و حذف دیگری، بلکه درهم‌بافتن این دو صداست: تاریخ و ساختار باید همزمان با هم گفتگو، مناقشه و سازش کنند.

موضوعی که امروز برای صحبت پیرامونش به اینجا دعوت شده‌ام، یعنی جادوگران و شمن‌ها، درون‌مایه محوری کتابم *تاریخ شبانه: رمزگشایی از سبب جادوگران* [1] [Storia notturna. Una decifrazione del sabba] است، [۲] کتابی که حالا چندسالی پس از انتشار به زبان ایتالیایی به ژاپنی نیز ترجمه شده است. به جای این‌که خلاصه‌ای از کتاب در شکل نهایی‌اش ارائه کنم، ترجیح می‌دهم با سخن گفتن از پژوهش‌های مقدماتی که به من امکان نوشتن این کتاب را داد، شنوندگان را به خواندنش دعوت کنم. دوست دارم مسیر را بازگو کنم، مسیری کمابیش پریپیچ‌وخم که هرچند به نحوی استعاری، اما من را از شمال‌شرقی ایتالیا که پژوهشم در باب جادوگری از آن‌جا آغاز شد، به استپ‌های آسیای مرکزی رساند.

چین‌شناس برجسته فرانسوی، مارسل گرانه، زمانی گفته بود «روش راهی است که پس از پیمودنش می‌بینیم». [۳] در حقیقت واژه روش (Method) از زبان یونانی می‌آید، اگرچه ریشه‌شناسی گرانه از آن

metà-odòs- یا پس از راه [۴]- بالکل تخیلی است. اما اشاره مطایبه‌آمیز گرانه مضمونی جدی و مسلماً جدلی نیز در خود دارد: گفتار دربارهٔ روش در هر حوزهٔ علمی فقط وقتی ارزش دارد که تأملی پسینی بر یک پژوهش انضمامی باشد، نه این‌که خود را در قالب مجموعه‌ای از تجویزات پیشینی مطرح کند (که البته در اغلب موارد چنین است). امیدوارم روایتی که می‌خواهم به شما دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری و تکوین پژوهشم ارائه دهم، تصدیقی هرچند فی‌نفسه حداقلی و ناچیز بر اظهارات طعنه‌آمیز گرانه باشد.

وقتی پژوهشی به نتیجه رسیده است (حتی اگر بنا بر تعریف نتیجه‌ای موقت باشد)، بدیهی است که روایت خط سیرش همیشه مخاطره‌ای به همراه دارد: مخاطرهٔ غایت‌انگاری. تردیدها و لغزش‌ها در بازنگری گذشته رنگ می‌بازد یا به پله‌های نردبانی تبدیل می‌گردد که یک‌راست به هدف ختم می‌شود: گویی مورخ از ابتدا می‌داند چه می‌خواهد، پیاپی می‌رود و در پایان به آن دست می‌یابد. اما در پژوهشی واقعی اوضاع ابداً به این نحو پیش نمی‌رود. همان‌طور که مورخانی هم‌چون برونو لاتور فرانسوی در سال‌های اخیر با استفاده از مدلی انسان‌شناسانه توصیف کرده‌اند، زیست آزمایشگاهی [۵] بسیار بی‌سامان‌تر و آشفته‌تر از این حرف‌هاست.

سرخوشی بی خبری

تجربه‌ای که می‌خواهم بازگو کنم، خود نیز کمابیش آشفته و بی‌سامان است، حتی اگر این بار نه به یک جمع، بلکه به یک فرد – یعنی شخص خودم – مربوط باشد. در بدو امر، نوعی اشراق و جرقه‌ای ناگهانی پیش می‌آید که نشان می‌دهد چطور موضوع پژوهش، خود را در اواخر دهه ۱۹۵۰ به دانشجویی بیست‌ساله در دانشگاه پیزا نمایاند. تا لحظه‌ای پیش از آن، حتی مطمئن نبودم که می‌خواهم مورخ شوم، اما همین که موضوع به ذهنم خطور کرد، دیگر هیچ تردیدی نداشتم. موضوع همین بود؛ موضوعی که آماده بودم سال‌ها رویش کار کنم، هرچند تصوری هم نداشتم چند سال.

بارها از خود پرسیده‌ام که انگیزه‌های این شور و اشتیاق نامنتظره چه بود؛ شوری که در بازنگری گذشته به نظم تمام خصلت‌های عاشقی را با خود دارد: ناگهانی بودن برق‌آسایش و شیفتگی و ناآگاهی‌اش (دست‌کم ناآگاهی ظاهری‌اش). از تاریخ جادوگری هیچ نمی‌دانستم: نخستین کارم (که بعدها بارها در مورد دیگر موضوعات پژوهشی نیز تکرارش کردم) این بود که مدخل «جادوگری» را در دانشنامه ایتالیانا [۶] باز کنم تا اطلاعاتی مقدماتی درباره‌اش به دست آورم. شاید برای نخستین بار واقعاً چیزی را لمس کردم که مایلم «سرخوشی بی خبری» بنامم: حس هیچ

ندانستن و در آستانهٔ آموختن چیزی بودن. گمان می‌کنم حظّ وافری که با این لحظه گره خورده بود کمک کرد تا به پژوهشگری متخصص بدل نشوم و خود را در حوزه‌ای بسیار محدود و تنگ غرق نکنم. کشش درونی به رویارویی هر از گاه با آن موضوعات و حوزه‌های پژوهشی که یکسره از آن‌ها بی‌خبرم، نه فقط از میان نرفت، بلکه با گذشت سالیان پررنگ‌تر هم شد.

بی‌خبری مطلق از موضوع پژوهشی برگزیده‌اش برای دانشجویی در سال دوم دانشگاه عادی است. شاید آنچه کمتر عادی باشد استنباط این موضوع است که احتمالاً ویژگی تمام انتخاب‌های واقعاً مهمی که فرد در طول عمرش می‌کند، عدم تناسبی مشابه میان دانش مقدماتی اندک یا اساساً ناموجود و اهمیت خود موضوع دارد (و همین عدم تناسب است که در بازنگری گذشته نامش را «سرنوشت» می‌گذاریم). اما چه چیز فرد را به سوی این انتخاب سوق می‌دهد؟ در پس آن شور و شیفستگی آن زمان برای موضوع پژوهشی که به ناگه در برابر دیدگانم پدیدار شده بود، امروز گمان می‌کنم می‌توان رد شبکه‌ای از خاطرات و تجارب کودکانه را بیابم که به طور مبهمی با عواطف شدید و پیش‌داوری‌های بسیار متأخرترم درهم آمیخته بودند.

قصه‌های پریانی که در کودکی برایم نقل می‌کردند، چقدر در این انتخاب وزن داشته‌اند؟ مادرم عادت داشت قصه‌های پریانی را برایم بخواند که لوئیجی کاپوآنا [۷]، نویسندهٔ سیسیلی، در اواخر قرن نوزدهم گردآوری

کرده بود؛ داستان‌هایی مشحون به هر گونه سحر و وحشت: مادر-
 ازدهایانی با دهان‌هایی خون‌آلود از دریدن گوشت «بره‌ها و بزغاله‌هایی
 که شبیه نوزادان آدمی بودند»، موجودات ریزنقشی با چهره‌ای معصوم
 که به محض ورق خوردن صفحه، به گرگینه‌هایی غول‌آسا با آرواره‌هایی
 درنده بدل می‌شدند. کروچتا، دختری از اهالی آبروتسو که در همان
 روستایی زندگی می‌کرد که خانواده‌ام سه سال در آن سکونت داشتند،
 برای من و برادرم داستان‌هایی تعریف می‌کرد که چندان تفاوتی با
 قصه‌های گردآمده کاپوآنا نداشتند (این نکته را از نوشته‌ای از مادرم،
 ناتالیا گینزبورگ، با عنوان زمستان در آبروتسو [۸] دریافت‌ام). در یکی از
 این قصه‌ها، کودکی به دست نامادری‌اش کشته می‌شود و گوشتش
 غذای پدر می‌گردد، آن‌گاه استخوان‌های بدون گوشت آغاز به آوازخوانی
 می‌کنند: «و نامادری سنگدلم مرا در دیگ پخت / و پدر شکم‌بارهام مرا فرو
 داد / ضیافت خوبی از من برپا کرد». [۹] از رهگذر ابهام شوم و دهشت‌بار
 قصه‌های پریان بود که من نیز مثل همه کودکان، شروع به رمزگشایی از
 واقعیت و در وهله نخست از جهان اسرارآمیز بزرگسالان کرده بودم.

آدم‌خواری و دگردیسی به کالبد حیوانات در کانون کتاب تاریخ شبانه قرار
 دارند. تصمیم به پژوهش در باب جادوگری برای من بلافاصله و پیش از
 هر چیز به معنای تمرکز بر اعترافات جادوگران بود؛ اعترافاتی که از جهاتی
 بی‌شباهت به همان قصه‌های پریان دوران کودکی‌ام نبودند. اما
 انگیزه‌های این انتخاب که در آن زمان وقوف چندانی به آن نداشتم، با
 محرک‌های دیگری از سنخی متفاوت، محرک‌هایی هم عاطفی و هم

ایدئولوژیک، همراه شده بودند. من در خانواده‌ای با گرایش سیاسی چپ متولد شدم. پدرم، لئونه گینزبورگ که اصالتاً روس (و متولد اودسا) بود و بعدها به همراه خانواده‌اش به ایتالیا مهاجرت کرد، به دلیل سرپیچی از سوگند وفاداری به رژیم فاشیستی، کرسی تدریس ادبیات روسی را در دانشگاه تورین از دست داد. در آن زمان بیست و پنج ساله بود. او از ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ به دلیل فعالیت‌های ضدفاشیستی دو سال را در زندان گذراند. وقتی ایتالیا در سال ۱۹۴۰ همراه با آلمان نازی وارد جنگ شد، پدرم به روستای کوچکی در منطقه آبروتسو تبعید شد و همسر و فرزندان نیز آنجا به او پیوستند؛ با سقوط رژیم فاشیستی، او راهی رم شد و فعالیت سیاسی را از سر گرفت؛ اما آنجا دستگیر و سپس شناسایی شد و سرانجام در سال ۱۹۴۴ در آن بخش از زندان رجینا چلی که تحت کنترل نازی‌ها بود، جان باخت. فرانکو و نتوری، مورخ تورینی، در کتاب کلاسیکش به نام *پوپولیسم روسی*، از نوشته‌ها و شخصیت پدرم که او را در محافل مهاجران ضدفاشیست در پاریس از نزدیک می‌شناخت، به مثابه «تجسم بدیع و اصیل» روحیه نارودنیک‌ها [۱۰] سخن می‌گوید. [۱۱] چنان‌که می‌دانیم، همدلی عمیق اخلاقی و فکری با ارزش‌های برآمده از جامعه دهقانی در کانون تجربه نارودنیک‌ها قرار داشت. من رویکردی مشابه را در کتابی یافت‌م که پس از جنگ منتشر شد و بلافاصله به زبان‌های زیادی ترجمه گردید: *مسیح در ابولی توقف کرد*. [۱۲] مولفش، کارلو لوی نویسنده و نقاش بود که او نیز از دوستان پدرم به شمار می‌رفت و درست مانند پدرم ابتدا در تشکیلات مخفی ضدفاشیستی در تورین فعالیت داشت و سپس رژیم به روستای کوچکی

در جنوب ایتالیا تبعیدش کرد. گمان می‌کنم این شباهت‌ها در تأثیر عمیق این کتاب بر من در دوره نوجوانی نقش بسزایی داشت. نوعی احساس هم‌ذات‌پنداری اجتناب‌ناپذیر بود، حتی اگر روستای لوکانیا که لوی توصیفش می‌کرد، به‌غایت تک‌افتاده‌تر و دست‌نخورده‌تر از روستای آبروتسو بود که من بخشی از طفولیت‌م را در آن گذرانده بودم. اما صرفاً وضعیت نگارش کتاب نبود که مرا تحت‌تأثیر قرار داد. لوی هرگز تمایز خود با دهقانان جنوب و عقاید و باورهایشان را پنهان نمی‌کند، اما هیچ‌گاه موضعی از سر نخوت و برتری‌جویی به آنان ندارد: او همه‌چیز را جدی می‌گیرد، از جمله طلسم‌ها، وردها و تعویذهای جادویی را. گمان می‌کنم از مسیح در *ابولی* توقف کرد آموختم که فاصله‌گذاری فکری و مشارکت عاطفی، عقلانیت و احترام به تفاوت‌های فرهنگی، نگرش‌هایی هستند که نه تنها با یکدیگر سازگارند، بلکه می‌توانند یکدیگر را بارور کنند. و البته از مادرم نکته‌ای باز هم مهم‌تر آموختم (نکته‌ای که صرفاً به کار پژوهشی‌ام محدود نمی‌شود): این‌که هیچ نسبتی میان هوش با برخورداری از امتیازات اجتماعی و فرهنگی وجود ندارد.



لئونه و ناتالیا گینزبورگ در ۱۹۳۸

از منظر قربانی

حال در بازنگری گذشته، گمان می‌کنم هم ردپای ماندگار قصه‌های پریانی که در خردسالی شنیده بودم و هم آن خلق‌گرایی که در محفل خانوادگی فراگرفتم، خیلی زود دست‌به‌دست هم دادند تا پژوهش‌م را نه به سوی بررسی نفس آزار و تعقیب، بلکه به سوی مطالعهٔ قربانیانش سوق دهد. این انتخاب در تاریخ‌نگاری نابهنجاری مضاعفی داشت. جادوگری اگرچه دیرزمانی در تاریخ‌نگاری موضوعی پذیرفته به شمار می‌رفت، اما از نظر

اکثریت مورخان (همان‌طور که کیت توماس، مورخ انگلیسی، به خونسردی و طعنه‌آمیز متذکر شده است) در اواخر دهه ۱۹۵۰ هنوز موضوع حاشیه‌ای و غریبی برای پژوهش محسوب می‌شد. [۱۳] حداکثر مشروعیتی که برای تحلیل موضوع تعقیب جادوگران قائل می‌شدند، مواجهه با آن به مثابه برهه‌ای کثروانه در تاریخ فکری اروپا در اواخر قرون وسطی و آغاز دوران مدرن بود. جادوگری در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بدل به موضوعی کاملاً باب روز در تاریخ‌نگاری شد؛ اما توجه مورخان، حتی زمانی که اشکالی بسیار پیچیده‌تر از گذشته به خود گرفت، کماکان تقریباً منحصر بر آزار و تعقیب و سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی‌اش متمرکز ماند. قربانیان تقریباً همواره در سایه ماندند.

به برخی از دلایلی که مرا مشخصاً به این سو کشاندند، اشاره کردم. در این‌جا باید نکته دیگری را اضافه کنم درباره دشواری چنین پژوهشی. برخی از جدی‌ترین موانع به تدریج و در گذر سال‌ها رخ نمود؛ اما در آن زمان مانعی مشخص در برابرم بود: یعنی اشکال ظاهراً مشابهی که جادوگری در زمان‌ها و مکان‌های دور از هم به خود می‌گرفت (و البته اشکال تعقیب و آزار چنین نبود). با خود می‌گفتم باید جادوگری را به درون تاریخ بازگرداند و خصلت‌های به ظاهر غیرزمانی‌اش [۱۴] را تاریخمند کرد. در میل به دست زدن به چنین چالش شناختی‌ای، بی‌گمان تا حدی عامل اجتناب‌ناپذیر غرور جوانی نهفته بود: میل به اثبات توانایی‌های خویش به دیگران و بیش از همه به خود، بر روی همان «مرز سایه» [۱۵] که جوزف کنراد از آن سخن می‌گوید.

عامل دیگری را به آخر موکول کرده‌ام که تنها سال‌ها بعد بدان وقوف یافتیم؛ زمانی که دوستی به من یادآور شد انتخاب مطالعه جادوگری و به ویژه مطالعه قربانیان تعقیب جادوگران، برای فردی یهودی که خود طعم آزار و تعقیب را چشیده چندان هم غریب نیست. این تذکر ساده مرا در بهت فرو برد. چطور ممکن بود چنین واقعیت آشکاری از نظرم پنهان مانده باشد؟ با این‌همه، سال‌ها حتی به ذهنم خطور نکرده بود که میان یهودی و جادوگر شباهتی برقرار است و شاید از همین‌رو با موضوع پژوهشم هم‌ذات‌پنداری کرده باشم. امروز ترجیح می‌دهم در همه این‌ها اثر واپس‌رانی [۱۶] را ببینم. آنچه در عین وضوح پنهان است، همان‌طور که فروید به ما آموخته، همان چیزی است که نمی‌خواهیم ببینیم.

باید عذر بخواهم که این همه از اوضاع و احوال شخصی‌ام گفتم. مایل‌م بر این وسوسه خودشیفتگی که در تکتک ما وجود دارد غلبه کنم و به این خاطرات به مثابه داده‌هایی در محیط آزمایشگاهی بنگرم. این‌که زندگی‌نامه یک مورخ - از اوضاع و احوال خانوادگی‌اش گرفته تا آموزشی که دیده و دوستی‌هایش - در درک نوشته‌های او بی‌اثر نیست، موضوعی بدیهی است یا باید باشد. اما معمولاً افراد از این مشاهده فراتر نمی‌روند. می‌خواهم از آنچه عرفاً و در معنایی توأمان زیست‌شناختی و اداری «این‌همانی» [۱۷] نامیده می‌شود (هرچند واژه‌ای چون «پیوستگی» ارجح است) میان من امروز و من آن روزگار بهره بگیرم تا ببینم در

بازنگری گذشته، این عوامل چطور بر پژوهش انضمامی‌ام اثر گذاشتند. آنچه تا اینجا برشمردم، در گزینش موضوع (جادوگری) از زاویه‌ای خاص (قربانیان تعقیب و آزار) نقش داشت. اما هیچ‌یک از آن‌ها، از واپس‌رانده‌ترین‌شان (یهودی‌بودن) گرفته تا آگاهانه‌ترین‌شان (میل به گذر از مرزهای رشته‌ای)، متضمن فرضیه پژوهشی مشخصی نبودند. فرضیه‌ای که پژوهشم با آن آغاز شد – یعنی این‌که شاید جادوگری در مواردی شکلی خام و ابتدایی از مبارزه طبقاتی بوده باشد – امروز به نظرم تلاشی می‌رسد تا پژوهشی را که فاقد مشروعیت واقعی تاریخ‌نگارانه بود، در چشم خود و دیگران موجّه جلوه دهم. خلاصه بگویم، میل به گذر از مرزهای رشته‌ای آن‌قدرها هم بی‌حد و حصر نبود.

مطالعه جستارهای مورخ مارکسیست انگلیسی، اریک هابسبام، در پس فرضیه‌ام نهفته بود؛ چه مقالات گردآمده در شورشیان بدوی (۱۹۵۹) و چه بیش از همه، مطالعه‌ای که او در سال ۱۹۶۰ در نشریه سوسیپتا (Societa)، نشریه نظری حزب کمونیست ایتالیا، تحت عنوان «برای تاریخی از طبقات فرودست» منتشر کرده بود، عنوانی که انعکاسی از اصطلاح گرامشی در دفترهای زندان را در خود داشت. برای من نیز همچون شمار کثیری از پژوهشگران ایتالیایی هم‌نسل، مطالعه نوشته‌های گرامشی رویدادی سرنوشت‌ساز بود. آن گرامشی که هابسبام مطرح می‌کرد، گرامشی‌ای بود که در چارچوب انسان‌شناسی اجتماعی بریتانیا خوانده و تأویل می‌شد. اما کتاب‌های انسان‌شناختی که من در آن سال‌ها خود را بدان‌ها نزدیک احساس می‌کردم، از سنخ متفاوتی

بودند: در وهله نخست آثار لوی استروس بود، کسی که سی سال بعد به مخاطب انتقادی اصلی کتاب *تاریخ شبانه* بدل شد.

من شروع به خواندن پرونده‌های محکمه‌های تفتیش عقاید کردم که در آرشیو دولتی شهر مودنا در شمال ایتالیا نگهداری می‌شد. در میان آن اسناد به پرونده‌ای از سال ۱۵۱۹ برخوردم: محاکمه زنی دهقان به نام آناستازیا لا فراپونا که متهم شده بود کوشیده با جادو مرگ بانوی خانه را رقم بزند، چون او و همسرش را از زمینی که روی آن کشت می‌کردند رانده بود. مورتون اسمیت، مورخ آمریکایی یهودیت و مسیحیت، [۱۸] می‌نویسد: «مورخان معمولاً همان چیزی را می‌یابند که در پی‌آند و این مطلب واقعیتی است که مرا نگران می‌کند». مطمئن نیستم که با دیدن این تأیید نامنتظره بر فرضیه‌ام درباره جادوگری به مثابه سلاحی ابتدایی در مبارزه طبقاتی، احساس شرمندگی کرده باشم. اما به واقع پژوهش‌م ناگاه مسیر دیگری در پیش گرفت.

تا پایان مقاله‌ای که درباره آن محاکمه نوشتم، بر امکان رمزگشایی از اسناد تفتیش عقاید تأکید کردم؛ این‌که در این اسناد نه فقط می‌توان چیزی را که قضات بر واقعه تحمیل کرده بودند بازشناخت، بلکه می‌توان (و این نکته بسیار کمتر بدیهی انگاشته می‌شد) صداها را نیز شنید، صداهایی که تجلیات فرهنگی کاملاً متفاوت بودند. [۱۹] مبارزه و منازعه کماکان در کانون کار باقی ماند، اما به ساحتی فرهنگی انتقال یافت که از خلال خوانش دقیق متون قابل رمزگشایی بود. برای پیش

رفتن در این مسیر، نوشته‌های فیلولوژیست‌های زبان‌های رومی نظیر اریش آورباخ، لئو اشپیتزر و جان فرانکو کونتینی مشوقم بود. کوشیدم هنر «به آهستگی خواندن» را از آنان بیاموزم (چیزی که رومن یاکوبسن یادآور می‌شود همان فیلولوژی است) [۲۰] و در مورد متون غیرادبی به کارش ببندم.

چالش تصادف و نابهنجاری

تمام این‌ها را از سر علمی می‌گویم که بعد از واقعه به دست آوردم؛ قصد ندارم بصیرتی را به گذشته نسبت دهم که آن زمان ابداً از آن برخوردار نبودم. در سال‌های ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲، در پی ردپای آرشیوهای تفتیش عقاید سراسر ایتالیا را زیر پا گذاشتم. لحظاتی آکنده از تردید و نومیدی را از سر گذراندم؛ حس می‌کردم دارم وقتم را تلف می‌کنم. فرضیه اولیه‌ام درباره جادوگری به مثابه شکلی ابتدایی از مبارزه طبقاتی دیگر ارضایم نمی‌کرد، اما در وضعی هم نبودم که فرضیه قانع‌کننده‌تری را جایگزینش کنم. اتفاقاً گذرم به ونیز افتاد که در آرشیو دولتی‌اش یکی از غنی‌ترین مجموعه‌های تفتیش عقاید نگهداری می‌شود: بیش از ۱۵۰ صندوق بزرگ، پر از برگه‌های بازجویی و پرونده‌های محاکم که بازه‌ای دو قرن و نیمه را در برمی‌گیرد (از میانه قرن شانزدهم تا پایان قرن هجدهم، یعنی وقتی بساط تفتیش عقاید برچیده شد). هر پژوهشگری هر روز می‌توانست فقط شمار محدودی صندوق درخواست کند؛ گمانم آن زمان هم سقفش

سه صندوق بود. از آنجا که به معنای واقعی کلمه نمی‌دانستم دنبال چه می‌گردم، شماره‌هایی کاملاً الله‌بختی می‌دادم - مثلاً صندوق‌های شماره ۸، ۱۵، ۳۷ - و بعد شروع می‌کردم به ورق زدن برگه‌های محاکمات. حس می‌کردم در حال قمار در کازینو هستم. بر این جزئیات پیش‌پاافتاده تأکید می‌کنم، چون اجازه می‌دهند بر سرشت مطلقاً تصادفی کشف دست بگذارم: کشف صورت‌جلسه بازجویی‌ای در سال ۱۵۹۱ از چوپان گاودار جوانی اهل لاتیزانا، آبادی کوچکی نه‌چندان دور از ونیز. چوپان منیکینو دلا نوتا نام داشت و می‌گفت سالی چهار بار شبانه به شکل روح، همراه با دیگری که مثل او با «پرده جنینی» به دنیا آمده بودند - و «شب‌گردها» یا «بناندانته‌ها» [۲۱] نامیده می‌شدند (واژه‌ای که آن زمان برایم کاملاً ناشناخته و نامفهوم بود) - بیرون می‌رود تا در دشتی پهناور و سرشار از گل‌های رُز شکفته، یعنی «مرغزار یهوشافاط» [۲۲] با جادوگران بجنگد. اگر بناندانته‌ها پیروز می‌شدند، محصول سال پربار می‌شد و اگر جادوگران غلبه می‌کردند قحطی می‌آمد.

دقیقاً به یاد دارم که پس از خواندن این سند (که بیش از سه یا چهار صفحه هم نبود)، دچار چنان هیجان شدیدی شدم که ناچار کار را متوقف کردم. در حالی که جلوی ساختمان آرشو بالا و پایین می‌رفتم، با خود فکر کردم که چه بخت و اقبال فوق‌العاده‌ای به من رو کرده است. هنوز هم چنین فکر می‌کنم، اما امروز این نگاه دیگر به نظرم نابسنده می‌آید. بخت و اقبال سندی یکسره نامنتظره را پیش رویم گذاشته بود، اما (از خود می‌پرسم) چرا واکنش من چنان سریع و سرشار از شیفتگی

بود؟ گویی ناگهان سندی را بازشناخته بودم که تا لحظه‌ای پیش بالکل برایم ناشناخته بود – و فقط این موضوع نبود، بلکه با تمام محاکمات تفتیش عقایدی که تا آن روز به آن‌ها برخورد کرده بودم تفاوتی بنیادین داشت و دقیقاً می‌خواهم به تأمل در همین نکته پردازم.

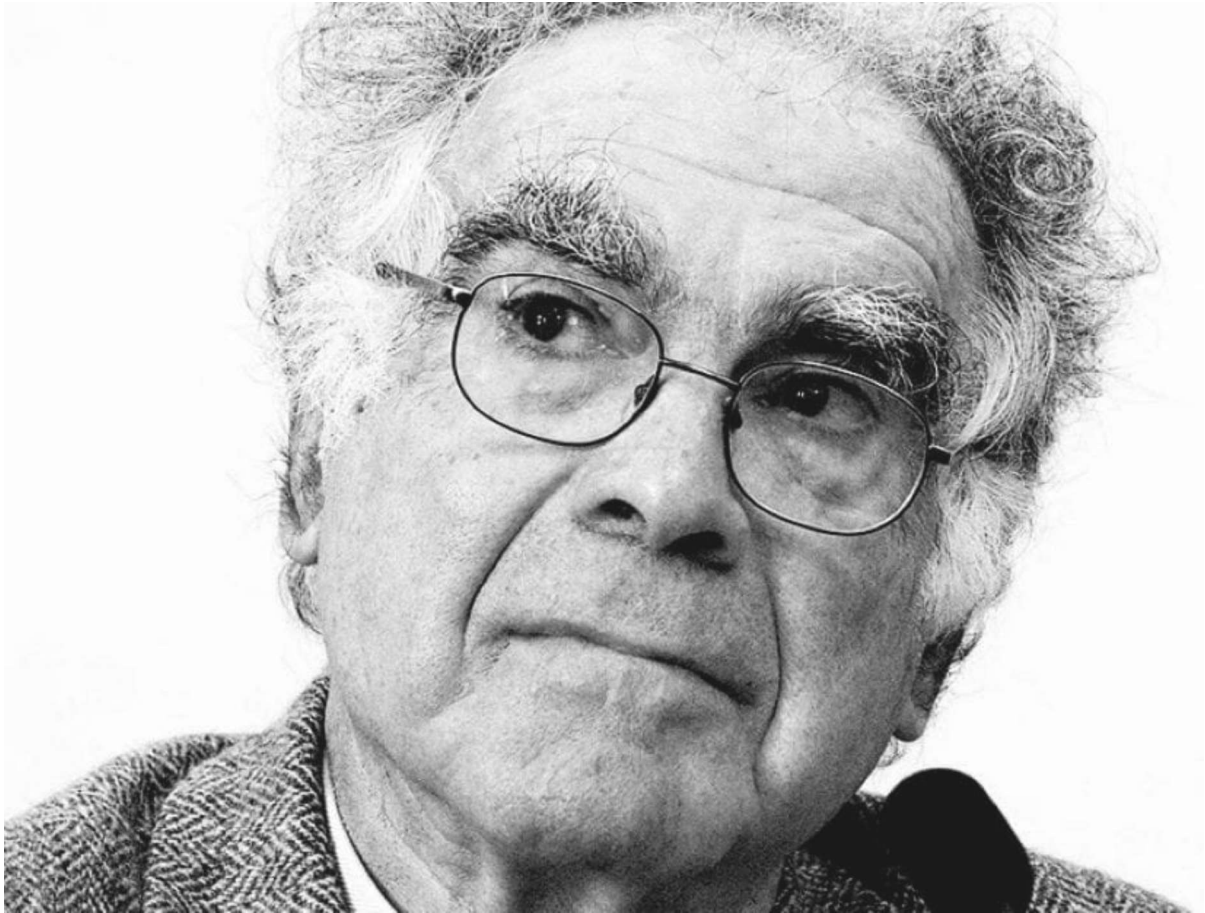
در دوران دانشجویی توانستم در سمیناری از جان فرانکو کونتینی شرکت کنم. این فیلولوژیست بزرگ داستان‌گوی قهاری هم بود. کونتینی نقل می‌کرد که دو فیلولوژیست زبان‌های رومی بودند، هر دو فرانسوی، اما از جهات دیگر از زمین تا آسمان با هم متفاوت. اولی مردی با ریشی بلند بود، شیفته بی‌قاعدگی‌های ریخت‌شناختی، دستوری و نحوی؛ هر بار که به موردی خلاف قاعده برمی‌خورد، دستی به ریشش می‌کشید و با لحنی سرشار از لذت زیر لب می‌گفت: «چقدر غریب» (C'est bizarre). دومی نماینده راستین سنت دکارتی، با سری طاس و ذهنی به غایت شفاف و منضبط، از هر راه ممکن می‌کوشید هر پدیده زبانی را به یک قاعده تقلیل دهد و هرگاه موفق می‌شد، دست‌هایش را به هم می‌مالید و می‌گفت: «ذهن را قانع می‌کند» (C'est satisfaisant pour l'esprit). باید اذعان کنم که منازعه میان این دو فیلولوژیست کونتینی (نزاعی که بیش از دو هزار سال پیش با صرف‌ونحونویسان اسکندریه آغاز شد) [۲۳]، نزاعی صرفاً ظاهری است: در حقیقت با نگرش‌هایی مکمل هم روبرویم. با این‌همه، باید اعتراف کنم که من ذاتاً با آن فیلولوژیست ریش‌بلند و شیفته نابهنجاری‌ها احساس هم‌ذات‌پنداری می‌کنم و دلیلش تمایلی روانی است، هرچند احساس می‌کنم می‌توانم در سطحی

عقلانی هم توجیهش کنم. تخطی از هنجار، خود هنجار را نیز در بر دارد (چرا که وجود هنجار پیش‌فرض آن است)؛ اما عکس این قضیه صادق نیست. هرکس کارکرد یک جامعه را با عزیمت از مجموع هنجارهایش یا از بر ساخته‌های آماری‌ای چون متوسط مرد یا زن بررسی کند، ناگزیر در سطح باقی می‌ماند. من معتقدم تحلیل فشرده و ژرف یک مورد نابهنجار [۲۴] به مراتب پرمتر است (و البته تماشای صرف موردهای غریب و منفرد برایم جذاب نیست).

در نهایت راهی که در پرونده جادوگری پیمودم همین بود. من از سندی نابهنجار (بازجویی از منیکینو دلا نوتای بناندانته) شروع کردم تا پدیده‌ای نابهنجار و از حیث جغرافیایی حاشیه‌ای (باورهای بناندانته‌های منطقه فریولی) را بازسازی کنم، پدیده‌ای که به نوبه خود کلید رمزگشایی از خاستگاه‌های سبت جادوگران را در مقیاسی عظیم، یعنی در مقیاس قاره اوراسیا به دست من داد. کتاب تاریخ شبانه، درست مانند کتاب بناندانته‌ها/ [۲۵] که بیست سال پیش از آن منتشر شده بود، به معنای واقعی کلمه از دل همین سه صفحه‌ای زاده شد که سال‌ها پیش تصادفاً در آرشیو دولتی ونیز پیدا کردم. چه چیز مرا واداشته بود تا به سندی کاملاً نامنتظره چنین مشتاقانه واکنش نشان دهم؟ گمانم پاسخ این باشد: همان خصلت‌هایی که شاید دیگری را واداشت که این سند را فاقد اهمیتی جدی بداند، اگر نگوییم یکسره کنارش بگذارد. امروز و با دلایلی حتی بیشتر از سی سال پیش هم بسیار محتمل است که روایتی سرشار از تعابیر افسانه‌وار و سراسر نابهنجار از تجربه

خلسه‌آور[۲۶] یک چوپان قرن شانزدهمی، از دید مورخی جدی صرفاً شاهدی جذاب و فولکلوریک بر جهالت و بی‌خبری کسانی تلقی شود که سرسختانه از تن دادن به تعالیم مقامات کلیسایی می‌گریختند.[۲۷]

تصادفی که مرا به بازجویی از منیکینو دلا نوتای بناندانته رساند، می‌توانست هیچ‌گاه رخ ندهد. با این حال پیش آمده گاهی با خود فکر کنم که آن سند آن‌جا منتظر من بود و تمام زندگی گذشته‌ام مرا مهیا کرده بود تا به آن بربخورم. باور دارم که در این خیال نامعقول، حدی از حقیقت نهفته است. همان‌طور که افلاطون به ما آموخته، دانستن همواره همان بازشناختن است.[۲۸] تنها آنچه از پیش می‌دانیم و آنچه بخشی از باروبنه تجارب ماست، به ما امکان می‌دهد امر نو را بشناسیم و آن را از میان توده داده‌های آشفته و نامرتبی که مدام بر سرمان می‌بارد، بیرون بکشیم.



کارلو گینزبورگ

خلسه و باروری

در محاکمات جادوگری که در بازه‌ای بیش از دو قرن و نیم، یعنی از آغاز سده پانزدهم تا میانه سده هفدهم و پس از آن، در سراسر اروپا برگزار می‌شد، تقریباً همواره شاهد نوعی ارتباط یک‌سویه‌ایم؛ ارتباطی که از طریق تلقین روانی و شکنجه تحمیل می‌شد. قضات، اعم از قضات عرفی و قضات کلیسایی، می‌دانستند چه پاسخی از متهم انتظار دارند و با پرسش‌های تلقین‌کننده و/یا توسل به زور در پی دستیابی به همان

پاسخ بودند. البته همیشه هم به مقصودشان نمی‌رسیدند؛ گاه زن یا مرد متهم سرسختانه بر بی‌گناهی‌اش پافشاری می‌کرد یا زیر شکنجه جان می‌باخت. مسلماً هر آنچه متهمان اعتراف می‌کردند حاصل تحمیل دستگاه قضایی نبود: توصیف وردها و طلسم‌هایی که با هدف جلب عشق یا مرگ خوانده می‌شدند، آشکارا از فرهنگی دیگر و فرهنگ خود متهمان می‌آمد. اما در قضیه سَبَت – همان گردهمایی شبانه با عیاشی‌ها، ضیافت‌ها و بیعت با ابلیس – زنان و مردان متهم گویی کار خود را به بازتکرار الگویی محدود می‌کردند که با اندک تغییراتی همراه بود؛ الگویی که شیطان‌شناسان [۲۹] تدوین کرده بودند و سپس از طریق تعقیب جادوگران در بخش اعظم اروپا و (به برکت استعمار) در قاره آمریکا [بر متهمان] تحمیل شد.

چشم‌اندازی که از محاکمات بناندانته‌ها رخ می‌نماید کاملاً متفاوت است. در این محاکمات (به ویژه در نمونه‌های اولیه‌اش)، فقدان مطلق هرگونه ارتباط میان قضات و متهمان حرف اول را می‌زند. بناندانته‌ها غالباً بدون آن‌که تحت فشار قرار گیرند، خود از نبردهایی برای باروری سخن می‌گفتند که شب‌هنگام و در هیئت روح و مسلح به ساقه‌های سبز رازیانه، علیه زنان و مردان جادوگری به راه می‌انداختند که به شاخه‌های جاروی ذرت مسلح بودند. تمام این حرف‌ها برای بازجویان تفتیش عقاید نامفهوم بود؛ حتی خودِ لفظ «بناندانته» برایشان ناآشنا بود و در طول پنجاه سال مدام می‌پرسیدند این واژه به چه معناست. دقیقاً همین فقدان ارتباط است که لایه‌ای از باورهای عمیق و نهان را به

سطح می‌آورد: آیینی خلسه‌انگیز بر مدار باروری، که در فاصله سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۶۰۰ هنوز در میان مردان و زنان دهقان در منطقه‌ای چون فریولی واقع در مرزهای شمال‌شرقی ایتالیا و در آن دوران بخشی از قلمرو جمهوری ونیز، بسیار زنده بود.

بازجویان پس از سردرگمی اولیه کوشیدند موقعیت خود را بسنجند و سر رشته کار را به دست گیرند. از آن‌جا که روایت‌های نبردهای شبانه برای باروری آنان را به یاد سبّت می‌انداخت، کوشیدند (البته بدون توسل به شکنجه) بناندانته‌ها را وادارند تا به جادوگری اعتراف نمایند. بناندانته‌ها در برابر این فشارها سرسختانه اعتراض می‌کردند؛ اما رفته‌رفته تسلیم شدند. آرام‌آرام می‌بینیم که چگونه تصویر سبّت جادوگران در داستان‌هایشان که در بازه‌ای پنجاه‌ساله جریان داشت، جا خوش می‌کند. این دگرگونی که می‌توانیم گام به گام و گویی با دور گُند دنبالش کنیم، مرا به فکر انداخت که پدیده‌ای مشابه – یعنی تحمیل تصویر سبّت بر لایه‌ای از باورهایی که هیچ ربطی به آن نداشتند – شاید در بیرون از فریولی نیز رخ داده باشد.

اما چنین فرضیه‌ای که کوشیدم در کتاب *تاریخ شبانه* درستی‌اش را محک بزنم، هنوز چیزی درباره آن تجارب خلسه‌آمیزی نمی‌گوید که بناندانته‌ها با چنین وفور شگفت‌انگیزی و با جزئیات ملموس روایت می‌کردند. من برخلاف مفتشان عقاید در موقعیتی نبودم که بر روایت‌های بناندانته‌ها اثر بگذارم. اما من هم درست مثل همان

مفتشان کوشیدم با گنجاندن این امر نابهنجار در مجموعه‌ای مناسب، آن را به یک قیاس و شباهت بدل کنم و درست همین‌جا بود که شباهت‌های میان بناندانته‌ها و شمن‌ها با شواهدی انکارناپذیر خود را بر من تحمیل کردند. در هر دو مورد با افرادی سروکار داریم که خصلت‌های جسمانی یا روانی‌شان که غالباً به نحوه تولد گره خورده است، آنان را تبدیل به افرادی حرفه‌ای در کاربست خلسه می‌کند. در هر دو مورد، خلسه با ظاهر شدن روح در کالبد یک حیوان همراه است و در هر دو مورد، روح (روح شمن یا بناندانته) در تجاربی پرمخاطره وارد می‌شود که سعادت اجتماع به آن وابسته است.

در مقدمه کتاب *بناندانته‌ها* توضیح داده بودم که چرا از بحث پیرامون پیوند میان بناندانته‌ها و شمن‌ها پرهیز کرده‌ام، حتی با این‌که این پیوند را «بی‌چون و چرا» دانسته بودم: می‌خواستم وارد مقایسه‌ای صرفاً نوع‌شناسانه [۳۰] نشوم. تصریح کرده بودم که در این کار از سرمشق مارک بلوخ پیروی می‌کنم که در کتاب *پادشاهان معجزه‌گر* [۳۱] میان دو سنخ مقایسه تمایز نهاده بود: مقایسه‌ای حقیقتاً تاریخی میان پدیده‌های متعلق به جوامعی که پیوند و تماسی تاریخی با یکدیگر داشته‌اند و مقایسه‌ای انسان‌شناختی که پدیده‌های متعلق به جوامعی را می‌کاود که هیچ پیوند تاریخی مستندی میان‌شان نبوده است. بلوخ که متن خود را در سال ۱۹۲۴ می‌نوشت، در مورد سنخ دوم مقایسه، جیمز فریزر را مثال می‌زد. نزدیک به نیم‌قرن بعد، دیگر نمی‌شد این مسأله را با همان تعبیر حل کرد. آن مقایسه ناوابسته به تاریخ که باید با آن

دست‌وپنجه نرم می‌شد (آن‌طور که می‌پنداشتم)، مقایسه لوی‌استروس بود. در همان دورانی که بناندانته‌ها را می‌نوشتیم، مدتی با این ایده کلنجار رفتم که اسناد و مدارکم را به دو شیوه متفاوت عرضه کنم: یکی تاریخی و دیگری صوری-ساختاری. حس می‌کردم که اگر شیوه نخست را برگزینم (کاری که در نهایت کردم)، نخواهم توانست به شکلی شایسته به عواملی پردازم که از منظر تاریخی گویی متمرّد و سرکش بودند: پیش و بیش از همه، به همان شباهت‌های میان بناندانته‌ها و شمن‌ها.

دوراهی «تاریخ یا ساختار» در اواسط دهه هفتاد خود را به من نشان داد، وقتی تصمیم گرفتم در مقیاسی بسیار وسیع‌تر از ناحیه فریولی، با مسائلی مواجه شوم که کتاب بناندانته‌ها حل‌ناشده باقی گذاشته بود. در همین اثنا، رویکرد من در دو مسیر ظاهراً متضاد دگرگون شده بود: از سویی دیگر مایل نبودم پیوندهای احتمالاً غیرتاریخی را از مدار پژوهشم کنار بگذارم و از سوی دیگر، دیگر چندان هم مطمئن نبودم که پیوند میان بناندانته‌ها و شمن‌ها ماهیتی مطلقاً نوع‌شناختی داشته باشد. مسیر نخست مرا از تاریخ‌نگاری دور می‌کرد و دومی مرا به همین راه بازمی‌گرداند، اما مشکلی را به میان می‌آورد که هر مورخی آن را قطعاً ناموجه و غیرقابل‌طرح می‌دانست.

در جست‌وجوی سرشت انسان؟

کتابی که پس از آن نوشتم -یعنی همین تاریخ شبانه- برآیند همین فشارهای متناقض بود. این اثر با بخشی قطعاً تاریخی آغاز می‌شود که در قلبش پیدایش ایده توطئه یا همان سنگ‌بنای کلیشه تفتیش عقاید درباره سبب، جای گرفته است. سپس بخش دوم می‌آید که بر پایه معیارهایی یکسره ریخت‌شناسانه [۳۲] سامان یافته است: بخشی که به تحلیل مجموعه‌ای از آیین‌های شمنی‌گون می‌پردازد که وجودشان در بخش قابل‌توجهی از اروپا مستند شده است. بناندانته‌های فریولی در این زمینه بار دیگر رخ می‌نمایند: شاخه‌های درختی که چهره‌هایی چون «کرسنیک‌ها» [۳۳] در شبه‌جزیره بالکان، «بورکودزئوته‌ها» [۳۴] در قفقاز، «تالتوش‌ها» [۳۵] در مجارستان، «نوایدی‌ها» [۳۶] در لاپلند و نظایر آن‌ها را در بر می‌گیرد. حضور مجارستان و لاپلند به ویژه اهمیتی حیاتی دارد، زیرا این دو مناطقی متعلق به حوزه زبانی فینو-اوگری [۳۷] هستند که اقوامی در آن‌ها ساکن بوده‌اند که نیاکان دورشان یا از آسیای مرکزی آمده‌اند یا می‌توانستند آمده باشند. در مورد تالتوش‌های مجار و نوایدی‌های لاپلند، شباهت چشم‌گیرتری به شمن‌ها وجود دارد. می‌توان آن‌ها را پلی دانست میان آسیای مرکزی و مناطقی چون فریولی، شبه‌جزیره بالکان و اوستیای قفقاز که مسکن اقوام هندواروپایی‌زبان بوده‌اند. این پراکندگی جغرافیایی را چگونه باید تبیین کرد؟ فصل نخست

از بخش سوم تبیینی تاریخی مطرح می‌کند و پای امکان اشاعهٔ باورها و مناسک شمنی از آسیا به اروپا را به مدد سکاها به میان می‌کشد؛ قومی ایرانی‌زبان (و در نتیجه متعلق به خانوادهٔ هندواروپایی) و شاید برخاسته از آسیای مرکزی که چند قرن پیش از میلاد مسیح در منطقهٔ شمال دریای سیاه مستقر شدند و ابتدا با یونانیان و سپس با سلت‌ها تماس پیدا کردند. اما این فصل با عنوان «حدسیات اوراسیایی» هم با تأکید بر محدودیت‌های نظریه‌های اشاعه‌گرایانه پایان می‌پذیرد؛ همان‌طور که کلود لوی‌استروس نوشته است انتقال فرهنگی را می‌توان با تماس‌های بیرونی تبیین کرد، اما تنها پیوندهای درونی قادرند خصلت دیرپای آن‌ها را توضیح دهند. این ایراد بار دیگر دوراهی «تاریخ یا ساختار» را پیش چشم می‌آورد. مدت‌ها به نظر می‌رسید که ناممکن بودن انتخاب میان این دو، با کم‌رنگ شدن انگیزه‌های ایدئولوژیکی در درون من (و پیرامونم) پیوند دارد که در گذشته مرا وامی‌داشت در پی تبیینی بر حسب تاریخ برآیم. بارها خود را به خر بوریدان [۳۸] تشبیه می‌کردم که ناچار از گرسنگی می‌مرد (یعنی از تمام کردن کتابم دست می‌شستم)، آن‌هم بر سر دوراهی دو تأویل که از حیث اسناد و مدارک به یک اندازه معتبر بودند.

اخیراً این دوراهی در پرتو نوری تازه پیش چشمم پدیدار شده است. این احتمال را آدریانو سوفری به من پیشنهاد کرد، آن‌گاه که پیوندی برقرار کرد میان گفتهٔ من در کتاب دربارهٔ سَبَت دال بر قصدم بر اثبات تجربی

وجود «سرشت انسان» و آنچه «آموزه شخصی حقوق طبیعی» مادرم
نامیده شده است. [۳۹]

با خود می‌اندیشیدم: آیا آن تز متضادی که بیست‌وپنج سال پیش کارم را
با آن آغاز کرده بودم، به تاریخ‌گرایی پدرم باز نمی‌گشت؟ گمان نمی‌کنم
بتوانم چنین احتمالی را منتفی بدانم، حتی اگر آن تاریخ‌گرایی که در ابتدا
راهنمای پژوهش‌هایم بود، تاریخ‌گرایی کروچه [۴۰] نبود (که نسخه‌های
متعلق به پدرم را در کتابخانه‌اش می‌خواندم و دلبستگی عمیقی به او
داشت)، بلکه روایتی رادیکال از آن - و از همین رو مطرود نزد کروچه -
بود که ارنستو دِ مارتینو در کتاب *جهان جادویی* مطرح کرده بود. [۴۱]
وجود این بعد روانی که من بالکل از آن بی‌خبر بودم، می‌توانست از دو
طریق بر پژوهش‌م اثر بگذارد: نخست این‌که در فلج‌کننده ساختن
دوراهی‌ای نقش داشته باشد که مدتی مدید در آن دست‌وپا می‌زد
(همان‌گونه که کودک وقتی از او می‌پرسند مادرش را بیشتر دوست دارد
یا پدرش را، احساس فلج‌شدن می‌کند) و در مرتبه دوم از این طریق که
مرا وادارد در پی راه‌حلی برآیم که نه فقط با الزامات اسنادی، بلکه با
نیازهای روانی‌ام نیز سازگار باشد.

بگذارید روشن بگویم: بسیار از این اندیشه دورم که پاسخ‌های مشخصی
که در پژوهش‌م بدان‌ها رسیدم، تعینی روان‌شناختی داشتند. اما از خود
می‌پرسم آیا این پاسخ‌ها برای پذیرفته‌شدن، ناگزیر نبودند با نوعی حق
وتوی ناخودآگاه روانی کنار بیایند که می‌توانست آن‌ها را پوچ و بی‌اساس

بیانگارد و رد کند؟ اگر چنین وتویی وجود داشته باشد – که من باور دارم وجود دارد (و مسلماً فقط در مورد من صادق نیست) – در بازنگری گذشته می‌توانم بفهمم چرا تصمیم برای فرار از آن دوراهی مذکور در درونم پذیرفته شد. فصل دوم از بخش سوم (که طولانی‌ترین فصل کل کتاب است) می‌کوشد با تحلیل عنصری تکین در مجموعه باورهایی که در کلیشه سَبَت گرد هم آمدند، یعنی لَنگی ابلیس، این دو چشم‌انداز تاریخی و چشم‌انداز ساختاری یا ریخت‌شناسانه را در هم بیامیزد. نمی‌توانم آن استدلال بسیار پیچیده‌ای را خلاصه کنم که مرا به یافتن رشته پیوندی مشترک میان چهره‌هایی ظاهراً بسیار متفاوت چون اودیپ و سیندرلا رهنمون شد. اما حتی همین بازگویی شتابزده از تاریخ شبانه هم نشان می‌دهد که در این اثر، تاریخ و ریخت‌شناسی صرفاً کنار هم نشانده نشده‌اند (چنان‌که در آن طرح رهاشده برای انتشار دو نسخه همزاد از بناندانته‌ها در نظر داشتم)، بلکه در یکدیگر تنیده شده‌اند: دو صدا که به نوبت سخن می‌گویند، به مباحثه می‌پردازند و دست آخر به تفاهمی دست می‌یابند. این انتخاب بازتاب همان گفت‌وگوی درونی است که در طول آن پانزده سالی که برای نوشتن تاریخ شبانه بدان نیاز داشتم، بی‌وقفه در درونم جریان داشت.

[۱] Sabbath در اصل روز تعطیل و عبادت در شریعت یهود (شَبَّات) است، اما در اروپای اواخر قرون وسطی، دستگاه تفتیش عقاید این واژه

را در روندی یهودستیزانه تحریف و به گردهمایی شبانه جادوگران اطلاق کرد. آیینی ساختگی در الهیات کلیسایی که مدعی بود جادوگران شب‌هنگام برای بیعت با ابلیس، عیاشی و هتک حرمت مناسک مسیحی گرد هم می‌آیند. گینزبورگ نشان می‌دهد چگونه کلیسا با تعمیم نام عید یهودی به مناسک روستایی، الگوی واحدی از «توطئه شیطانی» برای سرکوب فرودستان ساخت. در انگلیسی این کتاب با عنوان «خلسه‌ها: رمزگشایی از سبت جادوگران» ترجمه شده است. [م.]

[۲] *Storia notturna*, Turin ۱۹۸۹؛ ویراست انگلیسی. *Ecstasies*. Deciphering the Witches' Sabbath, London ۱۹۹۰. متن حاضر سخنرانی‌ایست در نوامبر ۱۹۹۲ در توکیو به مناسبت انتشار ویراست ژاپنی همین کتاب.

[۳] منشأ این مطایبه ژرژ دومزیل است؛ نک به J. Bonnet, ed., *Georges Dumézil*, Paris ۱۹۹۱, p ۲۵.

[۴] ریشه واقعی *methodos* در زبان یونانی «در پی راه بودن» است، طنز گرانه به آن معنای پسینی می‌دهد. [م.]

[۵] اشاره به کتاب *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* نوشته برونو لاتور و استیو وولگار (۱۹۷۹). پژوهشی که لاتور در آن به عنوان انسان‌شناس دو سال در آزمایشگاه

عصب‌شناسیِ راجر گیلمن زیست و رفتار تجربی دانشمندان را ثبت کرد.
[م.]

Enciclopedia italiana [۶]

Luigi Capuana [۷] از پیشگامان گردآوری و ثبت علمی فولکلور
سیسیلی

Inverno in Abruzzo [۸]

N. Ginzburg, 'Inverno in Abruzzo' in *Le piccole virtù*, Turin [۹]
۱۹۶۲, p. ۱۸.

[۱۰] Narodniks برگرفته از واژه روسی نارود به معنای مردم، روشنفکران
سوسیالیست انقلابی روسیه در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ که باور داشتند
تحول سوسیالیستی می‌تواند مستقیماً بر شالوده کمون‌های سنتی
دهقانی (میر) و بدون گذار از سرمایه‌داری صنعتی محقق شود. شعار
اصلی آنان «رفتن به سوی مردم» بود. [م.]

[۱۱] F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, Turin ۱۹۵۲, p. ۱۱۶۳.

Christ Stopped at Eboli [۱۲]

K. Thomas, in M. Douglas, ed., *Witchcraft: Confessions [۱۳] and Accusations*, London ۱۹۷۰, p. ۶۸

Atemporal [۱۴]

[۱۵] خط سایه The Shadow-Line, ۱۹۱۷ رمان کوتاه جوزف کنراد، استعاره‌ای از مرز نامرئی و هشداردهنده‌ای که دوران سبکسری جوانی را از پختگی و پذیرش بار مسئولیت جدا می‌کند. [م.]

Repression [۱۶]

Identity [۱۷]

M. Smith, *The Secret Gospel. The Discovery and [۱۸] Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, New York ۱۹۷۳, p. ۹۶

Witchcraft and Popular Piety: Notes on a Modenese' [۱۹] *Trial of ۱۵۱۹'*, in *Myths, Emblems, Clues*, London ۱۹۹۰

[۲۰] این تعریف از آن ال. وی. شچربا [زبان‌شناس روس] است؛ نک به R. Jakobson, *Autoritratto di un linguista*, Bologna ۱۹۸۷, p. ۱۸۰.

[۲۱] Benandanti اعضای یک سنت رؤیاپرداز کشاورزی در ناحیه فریولی در شمال شرقی ایتالیا در طول قرن‌های شانزدهم و هفدهم بودند. ادعا می‌شد که در خواب از بدن خود خارج می‌شوند تا با جادوگران بدخواه مبارزه کنند. خود واژه به معنای «رهروان نیک» است. [م.]

the meadow of Josaphat [۲۲]

[۲۳] اشاره به مناقشه کهن زبان‌شناختی در عصر هلنیستی میان قاعده‌گرایان یا قیاس‌گرایان Analogists در مکتب اسکندریه (که زبان را بر پایه نظم و قواعد جهان‌شمول دستوری می‌دیدند) و نابهنجارگرایان Anomalists در مکتب پرگامون (که بر استثناءها، بی‌قاعدگی‌ها و شکل‌های متفاوت زبان تأکید داشتند). [م.]

anomalous case [۲۴]

[۲۵] ویراست انگلیسی ۱۹۸۳ *The Night Battles*, London.

ecstatic [۲۶]

[۲۷] K. Thomas, Religion and the Decline of Magic, London ۱۹۷۱, pp. ۱۶۳–۱۶۵
 و تعریض گزنده ای.
 E.P. Thompson, 'Anthropology and the Discipline of Historical Context', Midland History, vol. ۱, ۳ (۱۹۷۲), pp. ۴۱–۵۵.

[۲۸] To know is always to recognize

demonologists [۲۹]

typological [۳۰]

Rois thaumaturges [۳۱]

morphological [۳۲]

[۳۳] Kresniki به نوعی شمن یا شکارچی موجودات شیطانی و خون آشام‌ها اطلاق می‌شود. در افسانه‌ها، روح کرسنیک در شب به شکل یک حیوان سفید در می‌آید تا با نیروهای تاریکی جنگیده و از مردم و محصولات کشاورزی محافظت کند. [م.]

[۳۴] Burkudzäutä در منطقه قفقاز، به گروهی از جادوگران و غیب‌گویان یا شمن‌های سنتی اشاره دارد با رفتن به حالت خلسه یا شبه‌مرگ می‌توانند به جهان دیگر سفر کنند. [م.]

[۳۵] Táltos در اساطیر و فرهنگ عامه مجارستان به شخصیتی شبیه به یک شمن (پیشگو و جادوگر بومی) اشاره دارد که دارای قدرت‌های جادویی ذاتی است. [م.]

[۳۶] Noajdi شمن‌های قوم سامی یا لاپ

[۳۷] Ugro-Finnish language sphere زیرگروهی از زبان‌های اورالی است. بسیاری از زبان‌شناسان زبان‌هایی چون مجاری، فنلاندی، استونیایی و شماری دیگر را در این دسته جای می‌دهند. برخلاف بیشتر زبان‌هایی که در اروپا گویشورانی دارد، این زبان‌ها پیوندی با زبان‌های هند و اروپایی ندارند. [م.]

[۳۸] پارادوکس مشهور فلسفی منسوب به ژان بوریدان، فیلسوف مدرسی سده چهاردهم: خری که میان دو بسته یونجه کاملاً یکسان و با فاصله‌ای برابر قرار گرفته، به دلیل فقدان ترجیح عقلی میان دو محرک مساوی، از گرسنگی تلف می‌شود؛ تمثیلی از بلاتکلیفی مطلق ناشی از تساوی شواهد عقلانی. [م.]

A. Sofri, 'Il segreto di Natalia', L'Unità, ۱۶ November [۳۹]
 ۱۹۹۲; and Ecstasies, p. ۲۲

[۴۰] Benedetto Croce فیلسوف نامدار ایده‌آلیست و تاریخ‌نگار
 ایتالیایی. کروچه هر امر انسانی و روحی را منحصرأ در تکوین تاریخی آن
 تعریف می‌کرد و هرگونه سرشت ثابت، ساختار فرازمانی یا امر طبیعی
 فراتاریخی را منکر می‌شد. [م.]

See C. Ginzburg, 'Momigliano e De Martino', Rivista [۴۱]
 storica italiana ۱۰۰ (۱۹۸۸), pp. ۴۰۰-۴۱۳