



ΑΝ ΘΡΩ ΠΟΣ

ΤΕΥΧΟΣ 11
ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2023-ΙΑ-
ΝΟΥΑΡΙΟΣ 2024

Αφιέρωμα στον Μιχαήλ Μπαχτίν

ΚΑΡΟΛ ΝΙΟΥΣΟΜ

Ο Μπαχτίν, η Βίβλος και η Διαλογική Αλήθεια
Μετάφραση: Θεοδόσης Φαρδής

ΚΑΡΥΛ ΕΜΕΡΣΟΝ

Η σχέση του Τολστόι με τον Μπαχτίν
Μετάφραση: Ματίνα Παρασκευά

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΙΟΥΡΤΣΑΚΗΣ

Όταν ο διάλογος με το μυθιστόρημα γίνεται μαθητεία ελευθερίας

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΑΚΗΣ

Ο Μιχαήλ Μπαχτίν και το γέλιο της ρομαντικής ειρωνείας

ΜΙΧΑΗΛ Σ. ΚΑΛΑΒΡΟΣ

(Ορθόδοξη) Θεολογία και Μ. Μ. Μπαχτίν: Δώρα και αντίδωρα

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΑΠΑΘΕΟΔΩΡΟΥ

Οι ατελείωτες ιστορίες του μυθιστορήματος

ΧΡΗΣΤΟΣ ΠΟΖΙΔΗΣ

Το Καρναβάλι του Αριστοφάνη



ΕΥΓΕΝΙΑ ΜΑΡΙΝΑΚΟΥ

Νόστιμον ήμαρ-Μόρσιμον ήμαρ στον Νεκρό ταξιδιώτη του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη

Βιβλία, γράμματα & τέ-
χνες

Γιώργος Κρασιδιώτης, Γιάννης
Αντωνόπουλος, Γιώργος Φα-
ράκλας, Μιχάλης Πάγκαλος

Τρία κείμενα για τον Αντρέι Ταρκόφσκι

ΜΠΑΜΠΗΣ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ

Η αποσιωπημένη ανάγκη μιας ζωής

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΣΑΚΙΡΗ

Για τη Θυσία του Αντρέι Ταρκόφσκι: Μερικές σκέψεις

ΑΝΔΡΕΑΣ ΒΙΤΟΥΛΑΣ

Η κατηγορία του ανοίκειου στον Στάλκερ του Αντρέι Ταρκόφσκι

Ποιήματα και Διηγήματα

Νίκος Γριπονησιώτης, Γιάννης Πατσώνης, Δημήτρης Μαγριπλής, Γουέντελ Μπέρρου, Αλέξανδρος Κόρδας, Μώρις Μαίτερλινγκ



Κάρολ Νιούσομ

Ο Μπαχτίν, η Βίβλος και η Διαλογική Αλήθεια¹

Μετάφραση: ΘΕΟΔΟΣΗ ΦΑΡΔΗΣ

Ένα συμβάν, το οποίο έλαβε χώρα τον περασμένο χειμώνα προσέφερε ένα πολύ οικείο παράδειγμα για το αδιέξοδο στο οποίο έχουν την τάση να καταλήγουν οι συζητήσεις ανάμεσα στους μελετητές της Βίβλου και στους θεολόγους. Η περίπτωση υπήρξε μια συνέντευξη για έναν υποψήφιο διδάσκοντα στην Παλαιά Διαθήκη (η διαδικασία πρόσληψης νέων διδασκόντων είναι μια από τις λίγες περιπτώσεις όπου θεολόγοι και μελετητές της Βίβλου υποχρεούνται να μιλήσουν μεταξύ τους σχετικά με ουσιαστικά ζητήματα). Ο θεολόγος ρώτησε τον βιβλικό ερευνητή ποιο θεωρούσε πως είναι κατά τη γνώμη του το θεολογικό κέντρο της Παλαιάς Διαθήκης. Ο βιβλικός ερευνητής αρνήθηκε την έννοια ενός κέντρου, επιμένοντας αντ' αυτού στην ετερογένεια της Βίβλου. «Ναι, φυσικά», είπε ο θεολόγος, «αλλά σίγουρα πρέπει να υπάρχει κάποιο πρωταρχικό θέμα ή θέματα που διατρέχουν την ποικιλότητα -η διαθήκη; η δημιουργία;». «Μπορεί να υπάρχουν κάποια προεξάρχοντα ανάμεσα σε συγκεκριμένα μεγάλα τμήματα υλικού», παραδέχτηκε ο βιβλικός ερευνητής, «αλλά προσδιορίζοντας ένα ή δύο από αυτά ως τα ενοποιητικά θέματα της Παλαιάς Διαθήκης προδίδουμε την αξιοθαύμαστη ποικιλομορφία της και διαστρέφουμε την ιστορική μοναδικότητά της». «Λοιπόν, τότε», είπε ο θεολόγος, «εάν θεωρούσαμε όλες τις διαφορετικές και πολυποίκιλες εκφορές ως ισχυρισμούς για μια μοναδική αναφορά -τον Θεό;». «Ακόμα και τότε», αντέτεινε ο βιβλικός θεολόγος, «προσchrούμε σε ύφαλο εάν αναλογιστούμε τη φύση των βιβλικών θρησκευών και τις διάφορες τοπικές φανερώσεις της θεότητας. Η σύγχρονη σύλληψη του «Θεού» είναι προβληματική σε αυτά τα κείμενα». «Δεν προσπαθώ να παραχαράξω την ιστορική μοναδικότητα της Βίβλου ή τα πολιτιστικά συμφραζόμενά της», είπε ο ολοένα και περισσότερο αγανακτισμένος θεολόγος. «Απλώς προσπαθώ να βρω κάτι το οποίο η θεολογία να μπορεί

¹ Ευχαριστώ θερμά τον Κωνσταντίνο Λερούνη για τη βοήθεια και τις παρατηρήσεις του κατά τη μετάφραση του δοκιμίου.

να χρησιμοποιήσει».

Σε αυτή την συζήτηση έπεινα να συμερίζομαι και να έχω μεγαλύτερη κατανόηση για τις απόψεις του βιβλικού ερμηνευτή, που υπερασπιζόταν την «πολύχρωμη ομορφιά» του ποικιλόμορφου βιβλικού κειμένου απέναντι στην απλουστευτική αναζήτηση για ένα κέντρο. Παρ' όλα αυτά, με ανησύχησε το γεγονός πως η στάση του βιβλικού ερευνητή ήταν, ουσιαστικά, μια στάση αντίστασης και μόνο. Η προσδοκία του θεολόγου πως οι βιβλικές σπουδές παράγουν «κάτι με το οποίο η θεολογία μπορεί να δουλέψει», μου φάνηκε ως μια εντελώς νόμιμη προσδοκία. Μα πώς μπορεί να γίνει αυτό με έναν τρόπο που σέβεται τη ριζική ιδιαιτερότητα των βιβλικών κειμένων; Οι παραδοσιακές βιβλικές θεολογίες έχουν επιχειρήσει να συμφιλιώσουν τις εντάσεις ανάμεσα «στο ένα και στα πολλά», αλλά με έναν τρόπο που θεωρεί τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του θεολογικού λόγου δεδομένες. Ο καθένας μπορεί να το αφουγκραστεί στον τρόπο με τον οποίο η γλώσσα της ενότητας, του κέντρου ή του συστήματος εμφανίζεται στους ορισμούς για το έργο των βιβλικών θεολόγων: «η θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης μπορεί να οριστεί ως η συστηματική καταγραφή των συγκεκριμένων θρησκευτικών ιδεών, οι οποίες μπορούν να ανιχνευθούν σε όλη την Παλαιά Διαθήκη και συγκροτούν τη βαθιά και ουσιαστική ενότητά της» (Έντμουντ Τζέικομπ) [Edmund Jacob].² «Κάθε «θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης» έχει την αποστολή να παρουσιάσει τι λέει σχετικά για τον Θεό η Παλαιά Διαθήκη ως συνεκτικό σύνολο» (Βάλτερ Τσίμμερλι) [Walther Zimmerli]. «Η θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης έχει την αποστολή να συνοψίσει και να δει συνολικά τι λέει σχετικά για τον Θεό η Παλαιά Διαθήκη ως σύνολο, σε όλα τα τμήματά της» Κλάους Βέστερμαν [Claus Westermann].

Παρά τις εκπεφρασμένες δεσμεύσεις όσον αφορά την ολότητα του βιβλικού κειμένου, η αναζήτηση για συστηματοποίηση και ενότητα συχνά καταλήγει εκ του αποτελέσματος σε έναν σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στο κέντρο και την περιφέρεια, εάν όχι στον απόλυτο αποκλεισμό των κειμένων που αντιστέκονται στη συστηματοποίηση του βιβλικού θεολόγου. Ένα σχόλιο του Ντίτελμ Μίτσελ [Diethelm Michel]

² Αντλούμε αυτό απόσπασμα και όσα ακολουθούν από τον B. C. Ollenburger, «Old Testament Theology: A Discourse on Method», στο *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, επιμ. C. Ollenburger, Abingdon Press, Νάσβιλ 1995.

αποτελεί παράδειγμα των συνεπειών αυτού του είδους σκέψης. Σε μια πολύ εμβριθή μελέτη του για τον *Εκκλησιαστή*, δεν μπορεί να αντισταθεί στο πειρασμό να τοποθετήσει το βιβλίο στο θεολογικό του πλαίσιο: «Ο «Θεός [του Κοέλεθ], ο οποίος είναι στον Παράδεισο» δεν είναι ο Θεός του Αβραάμ ούτε ο Θεός του Ισαάκ ούτε ο Θεός του Ιακώβ ούτε ο Θεός του Ιησού Χριστού. Πράγμα το οποίο, παρά τη γοητεία που εκπηγάζει απ' αυτόν τον στοχαστή, κανείς δεν μπορεί να παραβλέψει». ³ Εδώ, μια σωτηριολογική-ιστορική θεολογία αντιμετωπίζεται εμμέσως ως το κέντρο της βιβλικής θρησκείας, και ό,τι δεν είναι σύμμορφο με τα άλλα τμήματα, τίθεται στο περιθώριο ή αποκλείεται. Σχετικά με το αδιέξοδο που συχνά αναπτύσσεται ανάμεσα στους θεολόγους και στους βιβλικούς μελετητές, θέλω να προτείνω πως μέρος του προβλήματος αποτελεί το γεγονός πως ο τύπος του λόγου που είναι προσφυής στους θεολόγους και που συχνά έχει εισαχθεί στη βιβλική θεολογία δεν είναι επαρκής ώστε να αναμετρηθεί με το βιβλικό κείμενο. Υπάρχει, ωστόσο, ένα άλλο μοντέλο λόγου, το οποίο θεωρώ πως είναι επαρκές ώστε να αναμετρηθεί με το βιβλικό κείμενο και που δίνει στη θεολογία κάτι που να μπορεί να χρησιμοποιήσει. Αυτό το εναλλακτικό μοντέλο το βρίσκω στη διάκριση του Μιχαήλ Μπαχτίν ανάμεσα σε μια μονολογική έννοια της αλήθειας και σε μια διαλογική έννοια της αλήθειας, όπως τα πραγματεύεται στο βιβλίο του *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*⁴ και στο δοκίμιό του «Ο λόγος στο μυθιστόρημα».⁵

Η κατανόηση της μονολογικής σύλληψης της αλήθειας είναι αρκετά εύκολη, επειδή ακριβώς η σύλληψη αυτή έχει κυριαρχήσει στη μοντέρνα σκέψη εδώ και κάποιο καιρό, χαρακτηριστικό όχι μόνο της φιλοσοφίας και της θεολογίας, αλλά και της λογοτεχνίας. Υπάρχουν τρία σημαντικά χαρακτηριστικά της μονολογικής έννοιας της αλήθειας. Πρώτον, το βασικό δομικό στοιχείο της μονολογικής αλήθειας είναι η «αποκομμένη σκέψη», μια εκφορά που η αλήθεια της, εν τέλει, δεν

³ D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Walter de Gruyter, Βερολίνο και Νέα Υόρκη 1989, σ. 289.

⁴ M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, επιμ. και μτφρ. C. Emerson, University of Minnesota Press, Μινεάπολις και Λονδίνο 1984. (Ελληνική μετάφραση: Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, μτφρ. Αλεξάνδρα Ιωαννίδου, επιμ. Βαγγέλης Χατζηβασιλείου, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2008.

⁵ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, επιμ. M. Holquist, μτφρ. C. Emerson και M. Holquist, University of Texas Press, Όστιν 1981, σ. 259-422.

εξαρτάται από αυτόν που την εκφέρει. Συνήθως αποκαλούμε «πρόταση» αυτό το είδος «ξεχωριστής σκέψης». Πραγματολογικά, φυσικά, αυτός που τη λέει έχει εξαιρετική σημασία, αλλά το περιεχόμενο αυτής της σκέψης δεν καθορίζεται από αυτόν που τη λέει. Επαναλαμβάνεται από άλλους και είναι εξίσου αληθής (ή ψευδής) όταν εκφέρεται απ' αυτούς. Ο Μπαχτίν αποκαλεί αυτές τις σκέψεις «σκέψεις του κανενός (no man's thoughts)». Το δεύτερο χαρακτηριστικό αυτής της μονολογικής έννοιας της αλήθειας είναι πως έχει την τάση να κλίνει προς ένα σύστημα. Αναζητά την ενότητα. Αυτά μπορεί να είναι μεγαλύτερα ή μικρότερα συστήματα, αλλά οι μονολογικές εκφορές προσφέρονται για συστημική ταξινόμηση. Το τρίτο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της μονολογικής έννοιας της αλήθειας είναι πως κατ' αρχήν μπορεί να κατανοηθεί από μία και μοναδική συνείδηση. Ανεξαρτήτως πόση περιπλοκότητα ή πόσες αποχρώσεις υπάρχουν σε μια υπόθεση ή σε ένα σύστημα, ένας άνθρωπος που κατέχει μια επαρκή διανοητική ικανότητα μπορεί να τη σκεφτεί. Ίσως θα ήταν πιο κατάλληλο να πούμε πως η υπόθεση ή το σύστημα είναι δομημένα με τέτοιο τρόπο που ακόμα και αν είναι το προϊόν πολλών νόων, παρουσιάζεται ως ικανό να εκφραστεί από μία και μοναδική φωνή.

Παρ' όλο που τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα της μονολογικής έννοιας της αλήθειας έμελλε να είναι τα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα του 19^{ου} αιώνα, ο Μπαχτίν επιμένει πως αυτό το είδος αντίληψης της αλήθειας είναι, στην πραγματικότητα, εξαιρετικά διάχυτο. Είναι η έννοια της αλήθειας που υποβαστάζει όλα τα είδη της κριτικής δραστηριότητας, αλλά είναι επίσης η έννοια της αλήθειας που έχει ενσωματωθεί σε ένα μεγάλο μέρος της λογοτεχνίας. Ο Μπαχτίν θεωρεί το λυρικό ποίημα ως ένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικό παράδειγμα μονολογικού λόγου, καθώς λειτουργεί αποτελεσματικά μέσα από την κατασκευή μιας μοναδικής φωνής ή συνείδησης, μέσα απ' τις οποίες οργανώνονται όλες οι αντιλήψεις και οι εκφορές. Αλλά και τα περισσότερα μυθιστορήματα είναι μονολογικά. Παρά το γεγονός ότι μπορεί να έχουν πολλούς διαφορετικούς χαρακτήρες, σκιαγραφημένοι πολύ διαφορετικά και οι οποίοι αντιπροσωπεύουν διαφορετικές ιδεολογίες, είναι, εν τέλει, η ιδεολογία και η ματιά του συγγραφέα αυτή που συντονίζει όλα τα μέρη του μυθιστορήματος, δίνοντάς του ενότητα.

Ο καθένας μπορεί να διαπιστώσει πώς η λειτουργία αυτών των προ-

ϋποθέσεων έχει δημιουργήσει προβλήματα για την κατανόηση της Βίβλου και για τον διάλογο ανάμεσα στη θεολογία και τις βιβλικές σπουδές. Η κριτική βιβλικής έρευνας θεμελιώνεται πάνω στην αντίληψη πως η Βίβλος δεν είναι μονολογική. Στερούνταν ακριβώς αυτά τα γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν τον μονολογικό λόγο. Η βιβλική κριτική χρησιμοποίησε τα στοιχεία της αντινομίας, του διαχωρισμού, των πολλαπλών προοπτικών, και ούτω καθεξής, για να υποστηρίξει την ετερογένεια της Βίβλου. Η Βίβλος δεν ήταν ένα βιβλίο που θα μπορούσε να κατανοηθεί ως το προϊόν μιας μοναδικής συνείδησης. Ο Μωυσής δεν έγραψε την Πεντάτευχο.

Καθοδηγούμενη από τους «αυταπόδεικτους (self-evident)» ισχυρισμούς της μονολογικής αλήθειας, παρ' όλα αυτά, η βιβλική κριτική επιχειρήσε να ξεδιαλύνει τις διάφορες φωνές, έτσι ώστε κάποιος να μπορεί να διακρίνει τις διαφορετικές ανεξάρτητες μονολογικές φωνές. Αυτός έμοιαζε να είναι ο μόνος τρόπος να αντιμετωπίσεις το φαινόμενο ενός κειμένου, του οποίου η πολυφωνία αντιμάχεται τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί συγγραφικής πατρότητας. Στην πορεία, όμως, η βιβλική έρευνα συνειδητοποίησε πως η ίδια στερούνταν σε μεγάλο βαθμό ένα θεωρητικό πλαίσιο για την κατανόηση του όλου. Ούτε η κριτική της σύνταξης, η οποία εξέταζε τα τελικά στάδια της σύνθεσης και της επεξεργασίας ούτε η κριτική της παράδοσης, η οποία ερευνούσε τα βαθύτερα στρώματα της παράδοσης και της επανεπεξεργασίας, παρείχε έναν επαρκή τρόπο για την κατανόηση του όλου. Φιλολογικές αναγνώσεις της νέας κριτικής επιχειρηματολογίας προσφέρθηκαν να αντιμετωπίσουν την τελική μορφή του κειμένου, αλλά το έπραξαν μέσα από την ανάγνωση του κειμένου «σαν να ήταν» το προϊόν ενός και μοναδικού συγγραφέα. Οι προσεγγίσεις που βασίζονταν στη θεωρία της αναγνωστικής ανταπόκρισης εντόπισαν την ενοποιητική συνείδηση ως επί το πλείστον στον αναγνώστη. Με την εξαίρεση συγκεκριμένων αποδομιστικών προσεγγίσεων, όλες αυτές οι προσπάθειες έχουν ξεκινήσει με την απόλυτη προϋπόθεση μιας μονολογικής έννοιας της αλήθειας.

Αλλά εάν η μονολογική σύλληψη της αλήθειας δεν είναι η μόνη δυνατότητα; Ο Μπαχτίν ανέπτυξε τις ιδέες του σχετικά με τη διαλογική αλήθεια και πολυφωνία για να εξηγήσει αυτό που αντιλαμβανόταν ως ριζική ιδιαιτερότητα στα μυθιστορήματα του Φιόντορ Ντοστογιέφσκι. Είδε τον Ντοστογιέφσκι ως τον προάγγελο ενός νέου τρόπου γρα-

φής και ενός νέου τρόπου αναπαράστασης των ιδεών. Υπάρχει ακόμη μια ισχυρή ηθική συνιστώσα στο έργο του Μπαχτίν. Η διαλογικότητα δεν είναι μόνο περιγραφική συγκεκριμένων ειδών της λογοτεχνίας· είναι ένα κανονιστικό μοντέλο για την κατανόηση ατόμων και κοινωνιών και για την καθοδήγηση του λόγου. Αυτός ο διπλός προσανατολισμός της σκέψης του ταιριάζει απόλυτα με την ανάδειξη του προβλήματος σχετικά με το πώς (μπορούμε) να κατανοήσουμε τη Βίβλο σε σχέση με τον θεολογικό λόγο.

Εν συγκρίσει με τον μονολογισμό, είναι λιγότερο εύκολο να περιγράψουμε τι εννοεί ο Μπαχτίν με μια διαλογική έννοια της αλήθειας, σε μεγάλο βαθμό επειδή δεν είμαστε εξοικειωμένοι να σκεφτόμαστε με αυτούς τους όρους. Το πρώτο και πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της διαλογικής έννοιας της αλήθειας είναι ότι, σε αντίθεση με τον μονολογικό λόγο, «απαιτεί μια πληθώρα συνειδήσεων [...] [η οποία] κατ' αρχάς δεν χωράει στα όρια μία και μοναδικής συνείδησης».⁶ Μια διαλογική αλήθεια υπάρχει στο σημείο διασταύρωσης πολλών ξεχωριστών φωνών. Το κατ' εξοχήν παράδειγμα, φυσικά, είναι αυτό της συνομιλίας. Κανείς δεν μπορεί να έχει μια γνήσια συνομιλία με τον εαυτό του. Απαιτούνται τουλάχιστον δύο ξεχωριστές φωνές για να μπορεί να υπάρξει μια συνομιλία.

Ένα δεύτερο σημαντικό χαρακτηριστικό είναι η ενσώματη, σχεδόν προσωπική ποιότητα της διαλογικής αλήθειας σε αντίθεση με το χαρακτηριστικό της αφαιρετικότητας της μονολογικότητας. Και πάλι, το κατ' εξοχήν παράδειγμα της συνομιλίας είναι διαφωτιστικό. Οι συμμετέχοντες σε μια συνομιλία δεν είναι οι προτάσεις ή οι διαβεβαιώσεις, αλλά οι άνθρωποι που τις εκφέρουν. Σε αντίθεση με τον μονολογικό λόγο, ο Μπαχτίν λέει, «ύστατη αδιαχώριστη ενότητα δεν αποτελούν [...] οι περιορισμοί της αντικειμενοποιημένης σκέψης, οι θέσεις, οι ισχυρισμοί, αλλά η ολοκληρωμένη άποψη, η εξ ολοκλήρου τοποθέτηση της προσωπικότητας».⁷ Συνεπώς, αυτή είναι ρητά μια μη αφαιρετική κατανόηση του λόγου και της αλήθειας. Σε μια συνομιλία, οι δηλώσεις δεν είναι «σκέψεις του κανενός». Είναι πολύ σημαντικό ποιος τις λέει.

Τρίτον, δεν υπάρχει τάση προς το συστηματοποιημένο στη διαλογική αλήθεια. Αυτό που προκύπτει δεν είναι ένα σύστημα, αλλά «ένας

⁶ Μπαχτίν, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, σ. 128.

⁷ *Ο.π.*, σ. 148.

ορισμένος συγκερασμός οργανωμένων ανθρώπινων θέσεων και φωνών».⁸ Το «γεγονός» και όχι το «σύστημα» είναι αυτό που δίνει στη διαλογική αλήθεια την ενότητά της. Είναι μια δυναμική, όχι μια προτασιακή ενότητα. Ένα από τα πράγματα που είλκυσαν τον Μπαχτίν στην ικανότητα του Ντοστογιέφσκι να αναπαριστά την «απεικόνιση μιας ιδέας» στις αλληλεπιδράσεις των χαρακτήρων του ήταν ο τρόπος με τον οποίο συνελάμβανε τη διαλογική φύση των ίδιων των ιδεών. Μια ιδέα δεν επιζητεί μέσα στην απομονωμένη ατομική συνείδηση ενός ανθρώπου, αλλά μόνο αφ' ης στιγμής εισέλθει σε διαλογικές σχέσεις με άλλες ιδέες και με τις ιδέες των άλλων.⁹ Μπορεί να επιχειρήσει να εκτοπίσει άλλες ιδέες, να επιζητήσει να στρατολογήσει άλλες ιδέες, να προσδιοριστεί από άλλες ιδέες, να αναπτύξει νέες δυνατότητες αντιμετωπίζοντας ξένες ιδέες. Αυτός είναι ο τρόπος που ζει. Όλες οι αλληλεπιδράσεις μιας ιδέας είναι μέρος της ταυτότητάς της. Η αλήθεια σχετικά με μια ιδέα δεν μπορεί να κατανοηθεί από μία και μοναδική συνείδηση. Απαιτεί τον πλουραλισμό της συνείδησης που μπορεί να εισέλθει σε μια σχέση μαζί της μέσα από την ποικιλία μη-εναλλάξιμων σημείων θέασης.

Η τέταρτη όψη της διαλογικής αλήθειας είναι πως παραμένει για πάντα ανοιχτή. Ο όρος του Μπαχτίν γι' αυτό μπορεί να είναι πιο κομψός στα ρωσικά, αλλά στα αγγλικά έχει μεταφραστεί ως «μη ολοκληρώσιμος» [unfinalizability]. Όπως το θέτει ο Μπαχτίν, «Τίποτα το τελειωτικό δεν έχει συμβεί ακόμα στον κόσμο, ακόμα δεν έχει ειπωθεί η τελευταία λέξη του κόσμου ή η τελευταία λέξη για τον κόσμο· ο κόσμος είναι ανοιχτός κι ελεύθερος, είναι ακόμα μπροστά και θα είναι πάντα μπροστά μας».¹⁰ Υπάρχει μια ηθική συνιστώσα σ' αυτήν την παρατήρηση. Εφόσον η ιδέα και το άτομο που την αρθρώνει δεν είναι διαχωρισμένα, είναι τα άτομα που δεν είναι ολοκληρώσιμα (finalizable). Ενώ οι μονολογικές συλλήψεις καθιστούν δυνατή τη «σύνοψη» (συγκεφαλαίωση) ενός ατόμου, ο διαλογικός προσανατολισμός έχει επίγνωση ότι τα άτομα δεν έχουν πει ποτέ την τελευταία τους λέξη και έτσι παραμένουν ανοιχτά και ελεύθερα.

Αυτές οι έννοιες είναι ευκολότερο να κατανοηθούν με ένα συγκεκριμένο παράδειγμα. Εξετάζοντας το *Έγκλημα και Τιμωρία*, ο Μπα

⁸ Ο.π.

⁹ Ο.π., σ. 137-140.

¹⁰ Μπαχτίν, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, σ. 268.

χτίν σημειώνει πως πριν από τη δράση του μυθιστορήματος ο χαρακτήρας του Ρασκόλνικοφ έχει δημοσιεύσει ένα άρθρο στην εφημερίδα (ένα μονολογικό είδος), θέτοντας τις θεωρητικές βάσεις της ιδέας που τον απασχολεί. Αλλά ο Ντοστογιέφσκι δεν θέτει ποτέ αυτό το άρθρο μπροστά στον αναγνώστη. Αντ' αυτού, το περιεχόμενο αυτού του άρθρου μάς γνωστοποιείται από έναν άλλο χαρακτήρα, τον Πορφύριο, ο οποίος το περιγράφει με προκλητικές υπερβολές σε μια συνομιλία με τον Ρασκόλνικοφ, ο οποίος απαντά σε διάφορα σημεία. Τα σχόλια του Ρασκόλνικοφ, παρ' όλα αυτά, εμπεριέχουν τα ίδια μια σειρά από πιθανές ενστάσεις απέναντι στη δική του αντίληψη. Εσωτερικεύουν ένα είδος διαλόγου σχετικά με τις δικές του ιδέες. Ένας τρίτος χαρακτήρας προσχωρεί στη συζήτηση εισάγοντας και άλλες αντιλήψεις. Αργότερα στο βιβλίο άλλοι με εντελώς διαφορετικές στάσεις ζωής πραγματεύονται την ιδέα του Ρασκόλνικοφ, αποκαλύπτοντας νέες όψεις και δυνατότητες εγγενείς σ' αυτή, υιοθετώντας την ως δική τους ή αποκηρύσσοντάς την. Όπως λέει ο Μπαχτίν, «Η ιδέα του Ρασκόλνικοφ αποκαλύπτει στο διάλογο αυτό διάφορες πλευρές της, διάφορες αποχρώσεις και δυνατότητες, ενώ υπόκειται σε ποικίλες επιδράσεις άλλων ζωτικών θέσεων. Χάνοντας τη μονολογική, αφηρημένη-θεωρητική της τελειότητα, που χαρακτηρίζει τη μία και μοναδική συνείδηση, η ιδέα αποκτάει την αντιφατική πολυπλοκότητα και τη ζωντανή ποικιλία της ιδέας-ισχύος που γεννιέται, ζει και ενεργεί μέσα στον μεγάλο διάλογο της εποχής, ανακαλύπτοντας και αποκρούοντας συγγενείς ιδέες άλλων εποχών. Μπροστά μας ορθώνεται η εικόνα της ιδέας».¹¹

Τα κείμενα, φυσικά, δεν είναι συνομιλίες. Ακόμα και τα μυθιστορήματα, παρόλο που μπορεί να περιέχουν σκηνοθετημένες συνομιλίες ανάμεσα σε χαρακτήρες, συνήθως δεν είναι αληθινές συνομιλίες με την έννοια που εννοούσε ο Μπαχτίν. Τα περισσότερα λογοτεχνικά έργα είναι μονολογικά με την έννοια πως οι φωνές που εμφανίζονται σ' αυτά, ελέγχονται από την προοπτική του συγγραφέα. Δεν μπορούν να απευθυνθούν στον αναγνώστη με άμεσο τρόπο, εφόσον προσεγγίζονται μόνο μέσα από την αξιολογική προοπτική του συγγραφέα. Ο Μπαχτίν, παρ' όλα αυτά, πίστευε πως ήταν δυνατό να παραγάγεις σε ένα λογοτεχνικό έργο κάτι που θα προσέγγιζε έναν γνήσιο διάλογο, ένα είδος γραφής που αποκαλούσε πολυφωνικό. Αυτός είναι ο τρόπος γραφής που

¹¹ Ο.π., σ. 141.

πίστευε πως ενσάρκωνε ο Ντοστογιέφσκι. Η πολυφωνική γραφή επιφέρει διάφορες αλλαγές στη θέση του συγγραφέα, στον ρόλο του αναγνώστη, στην υπόσταση της πλοκής, και στη φύση της κατάληξης του έργου. Η σχέση ανάμεσα στον συγγραφέα και στους χαρακτήρες του βιβλίου αλλάζει ως προς το ότι ο συγγραφέας πρέπει να παραιτηθεί από το είδος του ελέγχου που ασκείται στα μονολογικά έργα και να επιχειρήσει να δημιουργήσει διάφορες συνειδήσεις, οι οποίες θα είναι εντελώς ανεξάρτητες απ' αυτή του συγγραφέα και θα αλληλεπιδρούν με γνήσια ελευθερία. Αυτό δεν σημαίνει πως ο συγγραφέας παραιτείται ως παρουσία μέσα στο έργο, αλλά πως η προοπτική του συγγραφέα γίνεται μόνο μία ανάμεσα σε άλλες, χωρίς προνόμια. Ο ίδιος ο Μπαχτίν προβαίνει σε μια θρησκευτική αναλογία. Η σχέση του συγγραφέα με αυτούς τους ελεύθερους χαρακτήρες είναι όπως αυτή του Θεού που δημιουργεί ανθρώπινα όντα ως ηθικά ελεύθερους πράττοντες.¹² Η θέση του αναγνώστη απέναντι σε ένα πολυφωνικό έργο αλλάζει, εν μέρει επειδή η λειτουργία της πλοκής έχει επίσης αλλάξει. Σε ένα μονολογικό μυθιστόρημα αυτό που ζητείται από τον αναγνώστη είναι να αναλύσει χαρακτήρες, πλοκή και συνθήκες.¹³ Αλλά σε ένα πολυφωνικό κείμενο, το διαλογικό παιχνίδι των ιδεών δεν είναι απλώς μια λειτουργία της πλοκής και του χαρακτήρα, αλλά η κινητήρια δύναμη ολόκληρου του έργου. Όπως το θέτουν οι Γκ. Σ. Μόρσον [G.S. Morson] και Κ. Έμερσον [C. Emerson], οι πιο σημαντικοί ερμηνευτές του Μπαχτίν, «Κάποιος δεν πρέπει να διαβάσει προς χάριν της πλοκής, αλλά να διαβάσει προς χάριν των διαλόγων, και το να διαβάσεις προς χάριν των διαλόγων σημαίνει να συμμετέχεις σ' αυτούς».¹⁴ Τελικά, το σχήμα ενός πολυφωνικού έργου είναι διαφορετικό. Θα ήταν αντιφατικό να αναμένεις κάποιο κλείσιμο σε ένα τέτοιο έργο, επειδή ο διάλογος, από τη φύση του, είναι ανοιχτός, «μη ολοκληρώσιμος». Από την οπτική του Μπαχτίν, ο Ντοστογιέφσκι δεν έλυσε ικανοποιητικά αυτό το δημιουργικό πρόβλημα, με την εξαίρεση των Αδελφών Καραμάζοβ. Εκεί, το μυθιστόρημα τελειώνει «πολυφωνικά και ανοιχτά», προσκαλώντας τον αναγνώστη να «σχεδιάσει διακεκομμένες γραμμές προς μια μελλοντική, άλυτη συνέχεια».¹⁵ Η τελική λέξη, όπως

¹² G. S. Morson και C. Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια 1990, σ. 240.

¹³ *Ο.π.*, σ. 249.

¹⁴ *Ο.π.*

¹⁵ *Ο.π.*, σ. 253.

επιμένει ο Μπαχτίν, δεν μπορεί να ειπωθεί.

Αυτό που ο Μπαχτίν έχει να πει σχετικά με την πολυφωνία στον Ντοστογιέφσκι και σχετικά με τη διαλογική αλήθεια ως μια εναλλακτική στις μονολογικές μορφές σκέψης μπορεί να έχει κάποιο ενδιαφέρον, αλλά το ζήτημα που ενδιαφέρει εδώ είναι πώς αυτές οι παρατηρήσεις μπορούν να χρησιμεύσουν στις βιβλικές σπουδές και συγκεκριμένα στον διάλογο ανάμεσα στη Βίβλο και τη θεολογία.¹⁶ Ως περιγραφική κατηγορία, η πολυφωνία είναι ένα χρήσιμο μοντέλο για την κατανόηση της φύσης του βιβλικού κειμένου, ένα μοντέλο που μπορεί να αποφύγει κάποιες από τις παραμορφώσεις των διάφορων προσπαθειών να αδράξουν την ενότητά του με όρους κέντρου, συστήματος και αφαιρετικής περίληψης. Από τότε που τα πολυφωνικά κείμενα, από τη φύση τους, καλούν τον αναγνώστη να εγκύψει στο περιεχόμενο των ιδεών τους, αυτός ο τρόπος ανάγνωσης της Βίβλου μπορεί επίσης να οδηγεί σε μη μονολογικές μορφές της βιβλικής θεολογίας που θα μπορούσαν να παρακάμψουν το αδιέξοδο που συχνά αναπτύσσεται ανάμεσα στις βιβλικές σπουδές και τη θεολογία.

Πρώτον, ας αναλογιστούμε τα περιγραφικά θέματα. Η Βίβλος σίγουρα δεν είναι ένα μονολογικό κείμενο. Δεν υπάρχει κάποιος «συγγραφέας» που να συντονίζει και να ελέγχει το νόημα σε όλο το έργο. Η ταυτοποίηση ενός πλήθους ξεχωριστών φωνών στη Βίβλο είναι πολύ εύκολη. Αυτό δεν σημαίνει, παρ' όλα αυτά, πως είναι ένα πολυφωνικό κείμενο κατά τον ίδιο τρόπο που ο Μπαχτίν ισχυρίζεται πως είναι οι *Αδελφοί Καραμάζοβ*. Για τον Μπαχτίν, το πολυφωνικό κείμενο είναι μια σκόπιμη καλλιτεχνική αναπαράσταση της διαλογικής φύσης μιας ιδέας. Ότι και αν είναι η Βίβλος, δεν είναι αυτό, εκτός εάν κάποιος θέλει να υποστηρίξει πως το Άγιο Πνεύμα είναι ο πολυφωνικός συγγραφέας της Βίβλου με τον ίδιο τρόπο που ο Ντοστογιέφσκι είναι ο πολυφωνικός συγγραφέας των *Καραμάζοβ*: τότε αυτός θα πρέπει να παραδεχτεί πως οι κατηγορίες του Μπαχτίν πρέπει να χρησιμοποιηθούν μόνο με έναν ευρετικό τρόπο. Παρ' όλο που υπάρχουν κάποια πράγματα που μπορεί να πει κανείς σχετικά με όλη τη Βίβλο μέσα από το φως των κατηγοριών του Μπαχτίν, είναι ευκολότερο να αξιολογήσεις τις δυνατότητες του Μπαχτίν

¹⁶ Ένα διαφορετικό είδος οικειοποίησης του Μπαχτίν για τη φιλολογική σπουδή της Βίβλου έχει προταθεί από τον Walter Reed, *Dialogues of the World: The Bible as Literature according to Bakhtin*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη και Οξφόρδη 1993.

ξεκινώντας από μεγαλύτερες, όσο το δυνατόν, συγγραφικής σύνθεσης. Αυτές θα συμπεριλάμβαναν την Αρχική Διήγηση (από τη Γένεση μέχρι των Βασιλειών Β') και τη Μεταγενέστερη (Παραλειπομένων Α' και Β', συν ο Έσδρας Α', Β' και ο Νεεμίας). Πέρα απ' αυτό, οι μονάδες συγγραφικής σύνθεσης θα ήταν, πρωτίστως, τα ξεχωριστά βιβλία της Βίβλου. Σε ό,τι ακολουθεί, μπορούμε μόνο σχηματικότατα να προσεγγίσουμε το ερώτημα πώς μια θεώρηση βασισμένη στη διαλογικότητα θα μπορούσε να συνεχίσει να αναπτύσσεται. Υπάρχουν, παρ' όλα αυτά, τέσσερα διαφορετικά παραδείγματα τα οποία δίνουν μια ιδέα των δυνατοτήτων.

Το πρώτο παράδειγμα είναι ένα βιβλίο που, στην πραγματικότητα, φθάνει πολύ κοντά στο μοντέλο του πολυφωνικού κειμένου του Μπαχτίν – το βιβλίο του Ιώβ. Εάν κάποιος –όπως εγώ– κάνει την ευρετική υπόθεση ότι ένας και μοναδικός συγγραφέας έγραψε το βιβλίο, τότε μπορεί να διαβαστεί πολύ εύκολα σαν ένα πολυφωνικό κείμενο. Ο συγγραφέας έχει δημιουργήσει μια σειρά από ελεύθερες και ξεχωριστές φωνές (τον αφηγητή, τους τρεις φίλους, τον Ιώβ, τον Ελιού, τον Θεό). Το βιβλίο είναι ένα έντονα ιδεολογικό και ρητά διαλογικό έργο. Ιδέες που στην αρχή παρουσιάζονται μονολογικά, γρήγορα υποβάλλονται σε μια πολύ ισχυρή διαλογική διάθλαση καθώς απαντώνται, αντηχούν, λαμβάνουν διάφορες αποχρώσεις, παρωδούνται και τοποθετούνται σε νέες σχέσεις με άλλες ιδέες.¹⁷

Ο τρόπος με τον οποίο οι χαρακτήρες χρησιμοποιούν τη γλώσσα στον Ιώβ είναι ένα κλασικό παράδειγμα των διαλογικών χαρακτηριστικών του λόγου που ο Μπαχτίν αποκαλεί «διπλή-ομιλία». Οι φίλοι γειμίζουν τον λόγο τους με σχηματοποιημένες αναπαραστάσεις, κατά τον τρόπο έκφρασης, τους τόνους και το στυλ του παραδοσιακού ηθικού και λειτουργικού λόγου. Η φωνή του άλλου μπορεί να ακουστεί μέσα

¹⁷ Ο ίδιος ο Μπαχτίν αναγνώρισε το βιβλίο του Ιώβ ως μια από τις επιδράσεις στο διαλογικό στυλ του Ντοστογιέφσκι: «Η επίδραση του διαλόγου του Ιώβ στον Ντοστογιέφσκι και σε αρκετούς ευαγγελικούς διαλόγους είναι αδιαμφισβήτητη, ενώ οι πλατωνικοί διάλογοι απλώς βρίσκονται έξω από τα ενδιαφέροντά του. Ως προς τη δομή του, ο διάλογος του Ιώβ είναι εσωτερικά απεριόριστος, καθώς η αντίθεση της ψυχής προς τον Θεό – είτε αυτή η αντίθεση είναι εχθρική είτε σεμνή – κατανοείται ως κάτι αμετάκλητο και αιώνιο. Παρ' όλα αυτά, ο βιβλικός διάλογος δεν θα μας οδηγήσει στα πιο βασικά καλλιτεχνικά χαρακτηριστικά του ντοστογιέφσκιου διαλόγου». Βλ. Bakhtin, «Three Fragments from the 1929 Edition *Problems of Dostoevsky's Art*», app. 1 στο *Problems of Dostoevsky's Poetics*, σ. 280.

στην ίδια τους την ομιλία μέσα από μια αμοιβαία ενισχυτική διαλογική συναίνεση. Ο Ιώβ χρησιμοποιεί τη διπλή-ομιλία για τις λέξεις με έναν διαφορετικό τρόπο. Για παράδειγμα, χρησιμοποιεί τις λέξεις του ψαλμικού λόγου, όμως τις επικαλύπτει με τις δικές του προθέσεις, έτσι ώστε οι αξιώσεις και οι ιδεολογικές δεσμεύσεις που ήταν δυσνόητες όταν αυτές οι λέξεις εκφέρονταν μονοφωνικά, ξαφνικά γίνονται εμφανείς. Δεν είναι τυχαίο, επίσης, πως η κρίσιμη στιγμή του βιβλίου είναι διαλογική. Το κάθε τι στο βιβλίο εξαρτάται από την απάντηση του Ιώβ, μια φωνή που πρέπει να επιβεβαιώσει, να απορρίψει, ή να αντιτείνει.

Το βιβλίο του Ιώβ τα καταφέρνει καλύτερα από τον Ντοστογιέφσκι στο να αντιμετωπίσει το καλλιτεχνικό πρόβλημα της επινόησης ενός πολυφωνικού συμπεράσματος. Το τέλος του βιβλίου υπονομεύει κάθε μονολογική τάση εμποδίζοντας κάθε απόπειρα εναρμόνισης των διαφορετικών στοιχείων του βιβλίου. Αντιμετωπίζουμε την απροσδιοριστία των θεϊκών λόγων, τη σημασιολογική ασάφεια της απάντησης του Ιώβ, την ανησυχητική μετάβαση στην πρόζα με την οποία ο Θεός ρητά αποκηρύσσει ό,τι είπαν οι φίλοι και επιβεβαιώνει ό,τι είπε ο Ιώβ· και όμως, στον αφηγηματικό επίλογο ο Θεός δρα, και τα γεγονότα ξεδιπλώνονται, όπως οι φίλοι είχαν υποσχεθεί. Η φαινομενική μονολογική διευθέτηση είναι μια ψευδαίσθηση, και η συνομιλία προεκτείνεται πέρα από τα όρια του βιβλίου. Η μορφή του βιβλίου παρέχει μια δόση αλήθειας σε κάθε προοπτική και έτσι κατευθύνει την προσοχή μας στο σημείο συνάντησης αυτών των ξεχωριστών φωνών.

Ποια είναι η διαφορά της ανάγνωσης του Ιώβ μέσα από ένα μπαχτινικό μοντέλο; Αντιμετωπίζει επαρκέστερα τη φιλολογική μορφή του βιβλίου και τον τρόπο με τον οποίο κάνει τον διάλογο θεματικό. Αντιστέκεται στην απόπειρα αναγωγής του Ιώβ σε έναν ισχυρισμό, ενθουλάκωσης του «νόηματος» σε μια δήλωση, πράγμα το οποίο παραμένει η τάση στην έρευνα. Προτείνει ένα μοντέλο στο οποίο η «αλήθεια» σχετικά με ένα δύσκολο ζήτημα μπορεί να διακριβωθεί μόνο μέσα από μια κοινότητα διαφορετικών προοπτικών, όχι από μία και μοναδική φωνή ούτε καν από τη φωνή του Θεού. Τιμά την ίδια τη διεισδυτική αντίληψη του βιβλίου σχετικά με τον μη-αφηρημένο χαρακτήρα των δηλώσεων, την οικεία σχέση ανάμεσα σε μια δήλωση και στο πρόσωπο που την αρθρώνει. Η ταιριαστή προσαρμογή ανάμεσα στον Μπαχτίν και στον Ιώβ είναι η ίδια μια ένδειξη της παραγωγικότητας της σχέσης,

όμως άλλα τμήματα της Βίβλου δεν διαπνέονται από μια τόσο συνειδητή προσήλωση στον διάλογο. Παρ' όλα αυτά, μια μπαχτινική προσέγγιση προσφέρει χρήσιμες δυνατότητες.

Η Αρχική Διήγηση, από τη Γένεση μέχρι το Βασιλειών Β', προσφέρει ένα δεύτερο παράδειγμα, παρόλο που είναι δυνατό να δούμε μόνο ένα πολύ μικρό μέρος του. Εδώ, ακόμα και ο ευρετικός μύθος ενός μοναδικού συγγραφέα δεν ταιριάζει. Δεν πρόκειται για πολυφωνική γραφή με τη μπαχτινική έννοια. Πολλά πράγματα είναι γνωστά σχετικά με τις συγγραφικές πρακτικές των γραφέων, τόσο επαγωγικά από την ίδια τη Βίβλο και από εμπειρικά τεκμήρια από τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θάλασσας, όσο και από αρχαίες μη-ισραηλιτικές πηγές της Μέσης Ανατολής. Ήταν η πρακτική των γραφέων να ενσωματώνουν προγενέστερο υλικό μέσα στις δικές τους συνθέσεις, με τρόπους που συχνά (αλλά όχι πάντοτε) αφήναν τις φωνές αυτού του υλικού διαχωρισμένες. Έτσι, ενώ μια αφήγηση, όπως η αφήγηση της Αρχικής Διήγησης δεν είναι ένα ενσυνείδητα πολυφωνικό κείμενο, υπάρχει ένα είδος πρωτοεκδηλούμενης πολυφωνίας στις πολιτιστικές και διανοητικές πρακτικές που έκαναν χρήση μιας πληθώρας διακριτών και ξεχωριστών φωνών κατά την παραγωγή μιας πολύπλοκης αφήγησης.

Άλλη μια αντίρρηση στη δυνατότητα εφαρμογής της προσέγγισης του Μπαχτίν θα μπορούσε να είναι η έλλειψη σαφούς διαλογικής διαπλοκής ανάμεσα στις διάφορες φωνές που ανιχνεύονται στην Αρχική Διήγηση. Σε αντίθεση με την εντατική διαπλοκή ενός ντοστογιεφσκικού μυθιστορήματος ή ακόμα και ενός διαλόγου του *Ιώβ*, η Αρχική Διήγηση παρουσιάζει περισσότερο μια «παρατακτική» παρουσίαση των διαφορετικών κειμενικών φωνών, ή, σε κάποιες περιπτώσεις, μια φωνή που εισάγει ή πλαισιώνει μια άλλη αφηγηματική φωνή. Όμως, δεν έχουμε συχνά την ενσυνείδητη «πλάγια ματιά» σε ένα άλλο κείμενο, την επιλογή των λέξεων που αντανakλούν επίγνωση της ύπαρξης μιας άλλης φωνής, που ο Μπαχτίν πολύ συχνά παρατηρεί στον Ντοστογιέφσκι. Παρ' όλα αυτά, η ίδια η αντιπαράθεση μπορεί να παραγάγει μια μορφή διαλογικότητας. Ο Μπαχτίν χρησιμοποιεί την αναλογία ενός πίνακα, στον οποίο ο τόνος του χρώματος επηρεάζεται από τα περικείμενα χρώματα.¹⁸ Δεν διερευνά την αναλογία, αλλά ένα από τα συμπεράσματά της είναι ότι ο θεατής (ή, στην περίπτωση ενός κειμένου, ο αναγνώστης)

¹⁸ Μπαχτίν, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, σ. 141-142.

μπορεί επίσης να παίζει έναν ρόλο στο να φέρνει σε διάλογο χρώματα/φωνές που αντιπαρατίθενται μόνο στον πίνακα/κείμενο.

Εδώ μπορούμε να κάνουμε μόνο μια πολύ συνοπτική υπόδειξη του τρόπου με τον οποίο η μπαχτινική διαλογικότητα μπορεί να καταλάβει το βιβλικό κείμενο της Αρχικής Διήγησης. Η αρχή αυτής της εξιστόρησης προσφέρεται ιδιαίτερα σε μια τέτοιους είδους προσέγγιση, εφόσον μας παρουσιάζει τις εξαιρετικά διακριτές και ξεχωριστές φωνές που συνήθως αναγνωρίζονται ως Ι (οι ιερατικές πηγές) και ως Γ (γιαχβιστικές). Η πρώτη φωνή που ακούει κανείς είναι αυτή ιερατικών πηγών, μια φωνή στην οποία βασιλεύει η ιδέα της δημιουργίας. Μια σημαντική πτυχή αυτής της ιδέας στην αρχική της έκθεση έχει να κάνει με τη φύση των ανθρωπίνων όντων «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του Θεού». Αυτός ο ισχυρισμός είναι ενσωματωμένος σε μια ξεχωριστή αναπαράσταση της δημιουργίας ως δομημένη και εύτακτη, γεμάτη από μορφολογικές συμμετρίες, ρυθμικές επαναλήψεις, όπου βουλήσεις των δημιουργημάτων συντονίζονται και ανταποκρίνονται. Χωρίς να ξέρουμε περισσότερα, αισθανόμαστε πως ένας τέτοιος ισχυρισμός όντως εκκινεί από μια ακέραιη και συνολική σκοπιά και πως είναι, μεταξύ άλλων, γεμάτη συνέπειες για τη φύση της ανθρώπινης κοινότητας που δεν έχουν εκφραστεί ακόμη.

Μόλις η ίδια αρθρωθεί, όμως, σε αυτή τη φωνή απαντά μια άλλη φωνή, μια ειρωνική, σκεπτική φωνή, η οποία πρεσβεύει πως η «ομοίωση με τον Θεό», ως προς το ζήτημα της ηθικής δράσης, δεν είναι μόνο ένα ενδεχομενικό ζήτημα, αλλά ταυτόχρονα και εξαιρετικά ασαφές. Το μείγμα κωμικών και τραγικών στοιχείων στην αφήγηση των Γ επίσης υπαινίσσεται πως η γενική της ιδέα εκκινεί από μια συνολική προοπτική εξαιρετικά διαφορετική από αυτή της φωνής των Ι, και στην οποία εγκυμονεί προεκτάσεις για μια πολύ διαφορετική κατανόηση της ιστορίας και της κοινότητας.

Καθεμιά από αυτές τις φωνές, αν θεωρηθεί μεμονωμένα, είναι μονολογική. Κάθε φωνή διακατέχεται από μια ιδέα που είναι έτοιμη να αναπτυχθεί σε μια πειστική έκθεση. Αντιπαρατιθέμενες, παρ' όλα αυτά, σε μια σύνθετη αλλά συνεχή αφήγηση, γίνονται διαλογικές, με κάθε μια να απλώνει τη σκιά της στην άλλη ιδέα, με κάθε μια να φωτίζεται από την άλλη ιδέα. Το ανοιχτό και μη-οριστικό ζήτημα σχετικά με τη φύση του ανθρώπινου όντος σε σχέση με την υπόλοιπη δημιουργία έχει

πολύ μεγαλύτερη σπουδαιότητα ακριβώς εξαιτίας της αντιπαραβολής, συγκριτικά με το αν υπήρχε μόνο μία φωνή. Η έλλειψη μιας συγγραφικής φωνής που να συντονίζει τις ιδέες των δύο «χαρακτήρων» τούς επιτρέπει την αδιαμεσολάβητη σημασιολόγηση και έτσι προσκαλεί τον αναγνώστη σε μια πιο άμεση και ενεργή εμπλοκή με αυτό το ζήτημα, εν συγκρίσει με ένα μονολογικό κείμενο.

Κάθε κείμενο υφίσταται ως πρόκληση στο άλλο –«δηλαδή, πώς θα προχωρούσες από αυτό το σημείο;» Οι γιαχβιστικές πηγές συνεχίζουν με ιστορίες βίας, αυτοσχεδιασμού, δημιουργικότητας, ενδεχομενικότητας. Η αίσθηση των ιερατικών πηγών όσον αφορά την τάξη της δημιουργίας συνεχίζεται στην τάξη της γενεαλογίας. Πράγματι, τόσο οι ιερατικές πηγές όσο και οι γιαχβιστικές χρησιμοποιούν τη φόρμα της γενεαλογίας, αλλά με τρόπους που αναπτύσσουν τη διαλογική διερεύνηση των αντιφερόμενων ιδεών. Η γενεαλογία των γιαχβιστικών πηγών είναι το σημείο εκκίνησης του σχολιασμού πάνω στις επιπτώσεις της ανθρώπινης ενέργειας, και συγκεκριμένα σχετικά με τη βία και την πολιτιστική δημιουργικότητα. Η γενεαλογία των ιερατικών πηγών είναι η αφορμή της συνήχησης της τάξης της δημιουργίας: η ομοίωση του ανθρώπου προς τον Θεό και η θεία ευλογία.

Όπως ο ίδιος ο Μπαχτίν επιμένει, η ουσία του διαλόγου δεν είναι μόνο η διαφωνία. Η συμφωνία, επίσης, είναι διαλογική, επειδή η συμφωνία είναι μια διαρκής διαδικασία δοκιμασίας, αφομοίωσης, και επανατονισμού της εκφοράς.¹⁹ Το εκπληκτικό «ντουέτο» της ιστορίας του κατακλυσμού στη *Γέν.* 6-9 είναι μόνο ένα παράδειγμα της διαλογικής συμφωνίας. Οι δύο φωνές λένε την ίδια ιστορία, συμφωνώντας σε σημαντικό βαθμό μεταξύ τους, φθάνοντας στο σημείο να προσαρμόζει η κάθε μια στοιχεία της άλλης στην εξιστόρηση της ιστορίας (οι γιαχβιστικές πηγές εκφράζουν ανησυχίες σχετικά με την ανάμειξη των γενών στη *Γέν.* 6:1-4 και αναφέρουν ειδικά τις κατηγορίες των καθαρών και των μη καθαρών γενών· οι ιερατικές πηγές δίνουν έμφαση σε θέματα βίας). Η εξιστόρηση της ιστορίας από καθεμιά φωνή, παρ' όλα αυτά, κουβαλά τις διακυμάνσεις που αναμφίβολα προσιδιάζουν σε κάθε φωνή, και τα ιδεολογικά ενδιαφέροντα που είναι αδιαχώριστα από αυτή. Η εξιστόρηση των ιερατικών πηγών, για παράδειγμα, έχει ένα περισσότερο μυθικό και κοσμικό πλαίσιο αναφοράς και μια αίσθηση πως η σημασία της ιστορίας

¹⁹ Morson και Emerson, σ. 220.

έχει να κάνει με τον εξαγνισμό και την ανανέωση της γης.

Η Αρχική Διήγηση, ακριβώς επειδή έχει δυο διακριτές φωνές, προσφέρεται για διαλογική ανάγνωση, παρ' όλο που είναι δυνατή η ένσταση πως δεν χρειάζεται τον Μπαχτίν για να στρέψει την προσοχή του στις διαφορετικές θεάσεις του κόσμου στις δύο φωνές της Αρχικής Διήγησης. Τέτοιες παρατηρήσεις μπορούν να βρεθούν σε κάθε σχολιασμό. Εκεί που θα διέφερε μια μπαχτινική προσέγγιση, παρ' όλα αυτά, είναι στην ικανότητά της να συλλαμβάνει την ενότητα του κειμένου ως ένα γεγονός της διαλογικής αλήθειας. Ο θεολόγος που επικαλέστηκε στην αρχή αυτού του άρθρου μπορεί να ρωτούσε τον βιβλικό ερευνητή ποια είναι η θεολογία της δημιουργίας στη Βίβλο, αναζητώντας μια σύνθεση. Ο βιβλικός ερευνητής μπορεί να απαντούσε, «λοιπόν, για τον ιερατικό συγγραφέα είναι Χ· και για τον γιαχβιστικό είναι Ψ». Και οι δυο θα συνέχιζαν να σκέφτονται μονολογικά· και οι δυο θα συνέχιζαν να σκέφτονται με όρους ενός πράγματος που θα μπορούσε να χωρέσει και να αρθρωθεί από μια και μοναδική συνείδηση. Αλλά μια μπαχτινική προσέγγιση ενδιαφέρεται για αυτό που αντιστέκεται τόσο στη σύνθεση, όσο και στο ξεδιάλυμα και αυτό είναι η ίδια αντιδικία. Ή, για να το πούμε διαφορετικά, η διαλογικότητα φέρνει στο προσκήνιο τον άδειο χώρο που καθιστά δυνατό τον διάλογο, τα άλυτα και μη επιλύσιμα ερωτήματα σχετικά με τη φύση του ανθρώπινου όντος, την εύτακτη και αυτοσχεδιαστική ποιότητα του κόσμου, ο βαθμός στον οποίο συγκεκριμένα αποσταθεροποιητικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου χαρακτήρα (επιθυμία, ζήλια, λάγνα περιέργεια, ανασφάλεια) είναι οι δυνάμεις που εξωθούν την ανθρώπινη φύση να πυροβολεί το ίδιο της το πόδι, ή ο βαθμός στον οποίο είμαστε πλάσματα της τάξης που βρίσκουμε την ολοκλήρωση σε εύτακτες δομές. Η αλήθεια σχετικά με την ανθρώπινη φύση, τον κόσμο, και τον Θεό δεν μπορεί να αρθρωθεί από μία και μοναδική φωνή, αλλά μόνο από μία κοινωνία διακριτών φωνών, και αυτό είναι που βρίσκει την καλλιτεχνική του αναπαράσταση στη μορφή της Πρωταρχικής Ιστορίας. Κατά τον ίδιο τρόπο, μια μπαχτινική ανάγνωση καθιστά πολύ δύσκολο να βάλουμε το κείμενο σε απόσταση. Η αντιδικία έχει την τάση να εμπλέκει και θεατές.

Αυτό που έχει λεχθεί σχετικά με την Πρωταρχική Ιστορία θα μπορούσε να επεκταθεί χωρίς καμιά δυσκολία σε ολόκληρη την Αρχική Διήγηση, από τη Γένεση μέχρι το Βασιλείων Β'. Καθώς η ιστορία

εξελίσσεται, οι αρχικές δύο φωνές ενώνονται με άλλες. Πώς κάποιος μπορεί να τις αναγνωρίσει, παραμένει ένα αναπάντητο ερώτημα στις βιβλικές σπουδές, αλλά το ζήτημα δεν χρειάζεται να διευθετηθεί για την ώρα. Παρόλο που οι φωνές εμπλέκονται συνεργατικά στην εξιστόρηση μιας ιστορίας με αρκετή συνοχή, εμπλέκονται σε μια σειρά από μη διευθετημένους διαλόγους σχετικά με ένα ευρύ φάσμα θεμελιωδών ζητημάτων. Η κεντρικότητα του νόμου στην ίδρυση της κοινότητας απασχολεί τόσο τον ιερατικό συγγραφέα, όσο και τον συγγραφέα του Δευτερονομίου, παρόλο που η συμφωνία τους είναι πλούσια διαλογική στις διαφορετικές θεάσεις που αρθρώνουν. Ζητήματα βίας, ασφάλειας, και κατάχρησης εξουσίας απασχολούν την εξέταση της σωστής μορφής διακυβέρνησης από το βιβλίο των Κριτών μέχρι το τέλος του Βασιλειών Β'. Η ανυπακοή του ανθρώπινου όντος, μία ιδέα που εισηγήθηκε ο Γιαχβιστής γίνεται το θέμα ενός πολύπλοκου και εσωτερικά ανεπίλυτου στοχασμού από τον συγγραφέα του Δευτερονομίου.

Μια από τις παρατηρήσεις του Μπαχτίν σχετικά με τα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι ήταν πως δεν ήταν οι διάλογοι υποπροϊόντα της πλοκής, αλλά ακριβώς το αντίστροφο. Η πλοκή έμοιαζε να είναι συχνά παράγωγο των ιδεών που απασχολούν τους χαρακτήρες, ένα φαινόμενο που ο Μόρσον και ο Έμερσον αποκαλούσαν ως «η επιστροφή του εμμοιικού».²⁰ Θα ήταν δυνατό, χωρίς να είναι εξαιρετικά αυθαίρετο, να διαβάσουμε το κείμενο της Πρωταρχικής Ιστορίας με όρους εμμοιικής επανάληψης συγκεκριμένων μη επιλύσιμων ερωτημάτων, τα οποία διερευνώνται στο γεγονός της αφήγησης και στον διάλογο. Με τρόπο αληθινά πολυφωνικό, επίσης, η Πρωταρχική Ιστορία σταματά ξαφνικά χωρίς κλείσιμο ή επίλυση. Θα μπορούσε κάποιος να σχεδιάσει πολλές «διακεκομμένες γραμμές» σε πιθανές συνέχειες της ιστορίας βασιζόμενος στις προοπτικές των διαφορετικών φωνών που έχουν ήδη αρθρωθεί, καμία εκ των οποίων δεν υιοθετείται με σαφήνεια από την ίδια την αφήγηση. Όντως, στη μεταγενέστερη ιστορία του Ισραήλ και στην ανάδυση του Ιουδαϊσμού, θα μπορούσε να δει μια πληθώρα τέτοιων δυνατών συνεχειών, ενσωματωμένες μη-καταληκτικό διάλογο σχετικά με το τι σημαίνει να είσαι ο λαός του Θεού.

Η προηγούμενη συζήτηση έχει δώσει έμφαση στα μέρη του βιβλικού κειμένου που ανταποκρίνονται σε μια μπαχτινική ανάλυση, τόσο

²⁰ Ο.π., σ. 251.

επειδή είναι πλούσια ιδεολογικά, αλλά και επειδή έχουν διακριτές φωνές που συνυφαίνονται παντού. Είναι δυνατό, επίσης, να αναλογιστούμε τρόπους με τους οποίους η διαλογικότητα θα μπορούσε να συνεισφέρει στην ανάγνωση του υλικού, τρόπους που δεν είναι τόσο καταδήλως ιδεολογικοί και στους οποίους η ύπαρξη πολλαπλών διακριτών φωνών δεν είναι και τόσο ξεκάθαρη. Οι πατριαρχικές αφηγήσεις που ακολουθούν την Πρωταρχική Ιστορία προσφέρουν ένα αρκετά καλό παράδειγμα. Όπως σημειώθηκε παραπάνω, το έργο του Μπαχτίν δεν ασχολείται μόνο με ένα συγκεκριμένο είδος καλλιτεχνικής αναπαράστασης, αλλά βασίζεται τελικά σε έναν ισχυρισμό σχετικά με τη φύση των ίδιων των ιδεών. Η διορατικότητα του Μπαχτίν για τον διάλογο μάς ειδοποιεί να αναζητήσουμε συγκεκριμένα πράγματα σε ένα κείμενο. Μια εκφορά, υποστηρίζει ο Μπαχτίν, είναι πάντα μια απάντηση. Πάντοτε παίρνει το σχήμα της εν μέρει ως απόκριση σε ό,τι έχει ήδη ειπωθεί, «το φόντο άλλων συγκεκριμένων εκφωνημάτων πάνω στο ίδιο θέμα, ένα φόντο κατασκευασμένο από αντικρουόμενες απόψεις, θεάσεις και αξιολογικές κρίσεις».²¹ Μια εκφορά διαμορφώνεται επίσης από έναν προσανατολισμό προς τον ακροατή σε προσδοκία του τι θα λεχθεί, όταν η εκφορά ακουστεί. Έτσι, ανεξαρτήτως του πόσο μονολογική είναι η μορφή της εκφοράς, μπορούμε να αναρωτηθούμε σχετικά με τον τρόπο που σιωπηρά διαλογοποιείται από τον προσανατολισμό του στο ήδη ειπωμένο και σε αυτό που δεν έχει ειπωθεί ακόμα. Υπάρχουν, φυσικά, πραγματολογικοί περιορισμοί στην ικανότητα κάποιου να διακρίνει αυτές τις δυναμικές σε κείμενα της αρχαιότητας. Παρ' όλα αυτά, η αντιμετώπιση τέτοιων ζητημάτων διανοίγει το κείμενο με τρόπους που έχουν ιδιαίτερη σημασία.

Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τις πατριαρχικές αφηγήσεις. Οι πατριαρχικές αφηγήσεις αναλώνονται με διάφορους τρόπους σε μια επίμονη ιδέα μπαχτινικής υφής -μια ιδέα σχετικά με την ταυτότητα. Μια ιδεολογία της ταυτότητας, η οποία απαντά στην ερώτηση «Ποιοι είμαστε;», είναι τέτοιου είδους που πρέπει ρητά να εκφραστεί στο πλαίσιο άλλων λόγων, κάτω απ' τον λεπτομερή έλεγχο άλλων προοπτικών. Μια τέτοιου είδους εκφορά πρέπει να γίνει σε απάντηση και σε προσδοκία αξιώσεων άλλων ανθρώπων σχετικά με το ποιοι είναι, ποιοι λένε πως είναι, και ούτω καθεξής. Πρέπει να γίνει, επίσης, μέσα στο πλαίσιο ενδοκοινοτικών ισχυρισμών, αντιρρήσεων, ερωτήσεων και αντισυχρι-

²¹ Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (σημείωση 4 άνωθεν), σ. 281.

σμών, σχετικά με την ταυτότητα. Αυτό δεν σημαίνει πως υπάρχει μια καλά-ορισμένη πολεμική πίσω από κάθε εκφορά, αλλά μόνο πως κάθε εκφορά προχωρεί διά μέσου μιας πυκνής συστάδας άλλων ήδη υπαρκτών και αναμενόμενων λόγων.

Ο ισχυρισμός της ταυτότητας, ριζωμένος στη θεϊκή επιλογή και στη μετακίνηση από μια χώρα σε μια άλλη, υπεσχημένη αλλά όχι ακόμα δοσμένη, έχει κάτι από τη δομή της απάντησης σε ιδεολογίες ταυτότητας θεμελιωμένη στην αυτοχθονική προέλευση και στους αντίπαλους ισχυρισμούς που μπορούν να γίνουν πάνω σε αυτή τη βάση. Παρομοίως, η μέριμνα των πατριαρχικών αφηγήσεων να χαρτογραφήσουν τις σχέσεις με άλλους ανθρώπους με όρους δομών συγγένειας (ενσωματωμένες στις αφηγήσεις που εγκαθιδρύουν ένα συγκεκριμένο τόνο σχετικά με τον τρόπο που βλέπουμε τους συγγενείς μας), είναι, και ο οποιοσδήποτε έχει κάθε λόγο να το υποθέσει, μέρος μιας μακροχρόνιας διεθνικής συνομιλίας σχετικά με την ταυτότητα και τη διαφορά, που ήταν σημαντική στη διαχείριση δυσχερών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων. Δυστυχώς, μόνο πολύ αργότερα, κατά την ελληνιστική περίοδο, έχουμε τεκμήρια του πώς ο πολιτιστικός διάλογος που μπορούμε να εντοπίσουμε στις αφηγήσεις των πατριαρχικών ιστοριών αναδύεται ουσιαστικά στο προσκήνιο στις διακριτές αλληλεπιδράσεις με αλλοεθνείς.

Μπορούμε να διακρίνουμε τη διαλογική δομή πολύ ευκρινέστερα στα ίδια τα κείμενα των διαφόρων αφηγήσεων, όπου η προοπτική ενός ξένου χαρακτήρα χρησιμοποιείται στην πραγμάτευση της ταυτότητας του ήρωα. Εδώ αντιμετωπίζουμε αυτό που ο Μπαχτίν αποκαλεί λοξή ματιά, μια ρηματική χειρονομία με την οποία κάποιος λαμβάνει υπόψη τον τρόπο με τον οποίο οι άλλοι τον αντιλαμβάνονται. Αυτό μπορεί να εντοπιστεί, για παράδειγμα, στην ιδιοποίηση της ταυτότητας του κατεργάρη στις ιστορίες λανθασμένης ταυτοποίησης της γυναίκας ως αδερφής, όπου η δίκαιη οργή του εξαπατημένου ηγεμόνα αντιπαραβάλλεται με τις ολισθηρές και απολογητικές εξηγήσεις του εξαπατητή πατριάρχη. Παρομοίως, οι ιστορίες του Ιακώβ του σφετεριστή αφομοιώνουν με διάφορους τρόπους τις αντιλήψεις του «Εδομίτη» Ησαύ και του Αραμαίου Λάβαν για τον Ιακώβ, ακόμη και όταν παρέχουν μια δικαιολόγηση του Ιακώβ. Η πιο ηθικά περίπλοκη από αυτές τις ιστορίες είναι αυτή της Άγαρ και του Ισμαήλ, μια αφήγηση που εγκαθιδρύει αξιοσημείωτη ηθική απόσταση από τον Αβραάμ και τη Σάρα, παρ' όλο που τελικά

εγκρίνει τις δράσεις τους. Σ' αυτές τις αφηγήσεις, η πρόσβαση στις αντιλήψεις των άλλων λαών για τους Ισραηλίτες κάθε άλλο παρά αυτονόητη είναι. Αυτό που μας προσφέρουν είναι πρόσβαση στον τρόπο με τον οποίο ο αυτοπροσδιορισμός της ταυτότητας του ισραηλίτη βρήκε αναγκαίο να χρησιμοποιεί τις φαντασιακές θεωρήσεις των άλλων για να κατανοήσει τον εαυτό της και για να διαμορφώσουν τις αξιώσεις περί αυτοπροσδιορισμού της ταυτότητας ως, κατά ένα τρόπο, αποκρίσεις σε αυτές τις εσωτερικευμένες ιδέες. Μια τέτοια παρατήρηση, την οποία η προσοχή στη διαλογική δομή της ταυτότητας καθιστά δυνατή, εκδιπλώνει μπροστά στα μάτια μας ένα πολύ δύσκολο ζήτημα, άλυτο στο βιβλικό κείμενο και σε πολλούς άλλους πολιτιστικούς διαλόγους, σχετικά με τον ρόλο των άλλων στον καθορισμό του εαυτού, και συγκεκριμένα στη σπουδαιότητα του εθνοτικά άλλου στον καθορισμό της κοινωνικής ταυτότητας κάποιου.

Παρόλο που οι ισχυρισμοί σχετικά με την ταυτότητα στις πατριαρχικές αφηγήσεις προϋποθέτουν μια διαλογική κατάσταση η οποία υπερβαίνει τα εθνικά σύνορα, είναι το ισραηλιτικό κοινό, του οποίου «το αντιληπτικό υπόβαθρο, γόνιμο σε αποκρίσεις και αντιρρήσεις»,²² πρωτίστως διαμορφώνει τη δόμηση του εκφωνήματος. Η σύνθετη ιστορία των πατριαρχικών αφηγήσεων σημαίνει πως έχουν απευθυνθεί σε μια διαδοχή ακροατηρίων, πολλά εκ των οποίων μπορούμε μόνο να εικάσουμε. Μπορούμε τουλάχιστον να μιλήσουμε για τον προσανατολισμό αυτής της εκφοράς προς τον ακροατή με όρους μιας μεγαλύτερης αφήγησης που έχει τώρα ενσωματωθεί, την Πρωταρχική Ιστορία. Αυτή η μεγαλύτερη αφήγηση μας τοποθετεί στη στιγμή της απώλειας της γης, του αποδεκατισμού του πληθυσμού και της αντιστροφής του αρχικού ταξιδιού του Αβραάμ από τη Μεσοποταμία στη Χαναάν. Συνεπώς, όλες οι πατριαρχικές αφηγήσεις για την ταυτότητα και τον προορισμό, για τη θεϊκή επαγγελία, για τον κίνδυνο, για την προσπάθεια κάποιου να αγγίξει την ολοκλήρωση (με τραγικά αποτελέσματα), και για τις ανυπόφορες δοκιμασίες επιχειρούν να εγκαθιδρυθούν οι ίδιες πάνω στον ορίζοντα αντίληψης ενός κοινού που στέκεται στην αντίπερα όχθη του Βασιλειών Β'. Δεν υπάρχουν, φυσικά, πολλά νέα στοιχεία σ' αυτή τη συγκεκριμένη παρατήρηση, παρ' όλο που ο Μπαχτίν θα μπορούσε να το τοποθετήσει κάπως διαφορετικά.

²² Ο.π.

Αυτό που πρωτίστως προσθέτει μια μπαχτινική προσέγγιση είναι μια επίγνωση της ριζικά ανοιχτής και ατέρμονης φύσης αυτού του ι-σχυρισμού. Αυτή είναι μια ιδέα με προϊστορία σ' αυτόν τον κόσμο. Δια-νοίγει σε αυτό που έχει ειπωθεί ως απάντηση και απόκριση και επι-τονισμένη οικειοποίηση, μια λέξη «[που] έρχεται σε επαφή με διάφορα φαινόμενα της ζωής, τα οποία τη δοκιμάζουν, την επιβεβαιώνουν, την πιστοποιούν ή και την απορρίπτουν»²³ στη συνάντησή της με άλλες εκ-φορές. Μια διαλογική προσέγγιση αντιστέκεται στην παρόρμηση να αποκλείσει την ιδέα από την ιστορία της, όπως πολύ συχνά συμβαίνει στις βιβλικές σπουδές. Ένα μέρος από αυτό που ανήκει στην ιδέα, σχε-τίζεται με αυτό που έγινε στην πολυπολιτισμική ώθηση του Ελληνι-στικού κόσμου, ή στους σύνθετους και ανταγωνιστικούς λόγους σχετικά με το ποιος θα μπορούσε να διεκδικήσει τον Αβραάμ, την υπόσχεση και την ταυτότητά του όπως αντανάκλαται στην παύλεια εξέταση του ζητήματος στην *Προς Ρωμ* 9-11, ή ακόμα στους έντονους, ακόμα και εκρηκτικούς λόγους, καθώς σύγχρονοι Εβραίοι, Χριστιανοί και Μου-σουλμάνοι διαπραγματεύονται το τι σημαίνει να είναι παιδιά του Αβρα-άμ.

Υπάρχει ακόμη ένας και τελευταίος τρόπος με τον οποίο ο Μπα-χτίν μπορεί να είναι κατάλληλος για μια αντιμετώπιση της Βίβλου και της θεολογίας, ειδικά σε σχέση με το πρόβλημα της ενασχόλησης με ολόκληρη τη Βίβλο θεολογικά, παρά μόνο με ένα από τα βιβλία που την απαρτίζουν. Το σημείο εκκίνησης είναι η παρατήρηση του Μπαχτίν σχετικά με το τι πέτυχε ο Ντοστογιέφσκι στα μυθιστορήματά του. Παρ' όλο που ο Ντοστογιέφσκι είχε μία υπέροχη ικανότητα να καταγράφει και να αναπαράγει πραγματικούς πολιτιστικούς διαλόγους, γεγονός που ο Μπαχτίν χαρακτήριζε ανεπανάληπτο. Ο Ντοστογιέφσκι, λέει, «φέρει τη μία κοντά στην άλλη, ιδέες και κοσμοθεωρίες, οι οποίες στην πραγματικότητα είναι εντελώς ξένες και αδιάφορες η μία προς την άλλη, κάνοντάς τις να αντιδικούν». Αυτές τις απόμακρες μεταξύ τους ιδέες τις προεκτείνει κατά κάποιο τρόπο, βήμα προς βήμα, ως το σημείο της διαλογικής τους συνάντησης. Με αυτό τον τρόπο προβλέπει τις μελλο-ντικές διαλογικές συναντήσεις των προς το παρόν ακόμη χωριστών ι-δεών».²⁴ Θα ήταν δυνατό για τη βιβλική θεολογία να «παίξει Ντοστο-

²³ Μπαχτίν, *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, σ. 141.

²⁴ *Ο.π.*, σ. 144.

γιέφσκι» στις διάφορες ιδέες και κοσμοθεωρίες του βιβλικού κειμένου; Υπάρχουν πολλές υπονοούμενες αντιδικίες στη Βίβλο που χρειάζονται απλώς μια μικρή παρακίνηση για να γίνουν ρητές και σαφείς. Εξάλλου, ο Μίτσελ είναι σωστός όταν λέει πως ο Θεός του Κουαλέθ, «που είναι στον ουρανό» δεν είναι ο ίδιος με τον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ. Το χάσμα που υπάρχει ανάμεσά τους σχετικά με τη δραστηριότητα του Θεού πάνω στα ανθρώπινα πράγματα είναι φαρδύ και βαθύ. Αντί να προσδιορίζουμε τις πατριαρχικές ιστορίες ως το κέντρο, καθιστώντας έτσι τον Κουαλέθ περιφερειακό, θα ήταν δυνατό να φέρουμε αυτές τις ιδέες και αυτά τα κείμενα μαζί και να τα αναγκάσουμε να αντιδικήσουν; Ο ρόλος του βιβλικού θεολόγου δεν θα έπρεπε να ενοικεί τη φωνή, όπως κάνει ο μυθιστοριογράφος, αλλά να ξεχωρίζει τις υποθέσεις, τις εμπειρίες, συνεπαγωγές, τις ενσωματωμένες μεταφορές, και ούτω καθεξής, οι οποίες διαμορφώνουν κάθε προοπτική και επιχειρούν να ανιχνεύσουν τη διακεκομμένη γραμμή μέχρι ένα σημείο που διασταυρώνεται με τους ισχυρισμούς της άλλης. Έχω κάποιες επιφυλάξεις για αυτή την πρόταση. Έρχεται σε αντίθεση με τη φυσική μου κλίση, αυτή της ιστορικοιστικής μου προκατάληψης. Την ίδια ώρα, μια υπερβολική προσήλωση στην απλή εκτύλιξη της ιστορικής προοπτικής του κειμένου είναι αυτό που κάνει τόσο πολλά βιβλία με τίτλους όπως «Βιβλικές αντιλήψεις για το Χ» ή «Τι λέει η Βίβλος για το Ψ» τόσο απογοητευτικά. Η επιμονή του Μπαχτίν πως οι διαλογικές ιδέες δεν είναι «σκέψεις του κανενός» αποτελούν μια προειδοποίηση ότι η ιστορική και η πολιτιστική ιδιαιτερότητα μιας φωνής-ιδέας είναι θεμελιώδες στοιχείο του τι λέει. Όμως, όπως το μοντέλο «παίζοντας Ντοστογιέφσκι στη Βίβλο» υπονοεί, θα ήταν ένα εγχείρημα που θα πήγαινε ενσυνείδητα πολύ πέραν του τι λένε ρητά τα κείμενα με στόχο να φέρουν στην επιφάνεια τις συνέπειες των ιδεών τους, καθώς αποκαλύπτονται στον διάλογο με άλλες προοπτικές. Κρατώντας αυτές τις προειδοποιήσεις, θα ήταν συναρπαστικό να κάνουμε τον Γιαχβιστή, τον συγγραφέα του Δευτερονομίου, και τον συγγραφέα του βιβλίου του Δανιήλ να αντιδικήσουν για το αν η δομή της ιστορίας είναι ανοιχτή ή κλειστή· ή να κάνουμε τα κείμενα της Γέν 2-3, τον δεύτερο λόγο του Ζοφάρ στον Ιώβ 20, και τον Δν 7 να συζητήσουν την οντολογική θέση του κακού. Όταν κάποιος ξεκινά να βλέπει το βιβλικό κείμενο με όρους «συμποσίου (symposia)» που θα μπορούσε να διευθετηθεί ανάμεσα στις φωνές του, οι δυνατότητες

είναι απεριόριστες. Αν δανειστούμε με το μοντέλο του Ντοστογιέφσκι κατά τρόπο ευρετικό, η αποστολή μας θα ήταν ισοδύναμη με το να επιχειρήσουμε να διαφυλάξουμε την πολυφωνία των διακριτών φωνών με μεγάλο σεβασμό για τις ιστορικές και πολιτιστικές τους ιδιαιτερότητες, αλλά ενορχηστρώνοντάς τις ξανά με έναν τρόπο που δημιουργεί αυτό που ο Μπαχτίν αποκαλεί το «ζωντανό γεγονός, που λαμβάνει χώρα στο σημείο της διαλογικής συνάντησης δύο ή και παραπάνω συνειδήσεων».²⁵

Στην πορεία αυτού του δοκιμίου επιχείρησα, σύντομα και διερευνητικά, να εξετάσω κάποιους τρόπους με τους οποίους η κατανόηση του Μιχαήλ Μπαχτίν για τη διαλογική αλήθεια και το πολυφωνικό κείμενο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στη διευκόλυνση της συνομιλίας ανάμεσα στη Βίβλο και τη θεολογία. Η προσέγγιση του Μπαχτίν δεν είναι τόσο μια μέθοδος προς εφαρμογή, όσο μια αντίληψη της φύσης του διαλόγου και ένας προκλητικός ισχυρισμός σχετικά με το τι χρειάζεται για να αρθρώσεις την «αλήθεια» μιας ιδέας. Η μη συστηματική, μη αφαιρετική, μη απομειωτική έμφασή του πάνω στις διακριτές φωνές του κειμένου απαντά στην ανησυχία του βιβλικού σχολιαστή για σεβασμό της ποικιλίας και της ιδιαιτερότητας της Βίβλου. Η μπαχτινική έμφαση στην ιδέα σε κάθε διάδρασή της θέτει σε αμφισβήτηση την τάση των βιβλικών σπουδών να επιτρέπουν στην ιστορική ιδιαιτερότητα να απομονώσει το κείμενο από την ουσιαστική συνάντηση με άλλες πηγές. Υπάρχουν, σίγουρα, τόσο πρακτικά όσο και θεωρητικά προβλήματα που δεν έχουν εξεταστεί ενδελεχώς. Μια μπαχτινική προσέγγιση μπορεί να υπερβάλλει όσον αφορά τον ιδεολογικό χαρακτήρα κάποιων μερών της Βίβλου. Πολλά πράγματα μπορεί να χάνονται κατά τη διάρκεια της κατανόησης του διαλογικού πλαισίου που δίνει αφορμή σε τόσα κείμενα. Ο Μπαχτίν μπορεί να υποτίμησε τις δυσκολίες που ενυπήρχαν σε μια προσπάθεια, «[ανακαλύπτοντας] και αποχρούοντας συγγενείς ιδέες άλλων εποχών».²⁶ Ούτως ή άλλως, μια μπαχτινική προσέγγιση προσφέρει μια πληθώρα ευκαιριών για ενασχόληση με τα βιβλικά κείμενα, για τα οποία μπορούμε να πούμε ότι δεν υπάρχει κανένα που να μην περιέχει κάτι με το οποίο η θεολογία θα μπορούσε να δουλέψει.

²⁵ Ο.π., σ. 139.

²⁶ Ο.π., σ. 141.