

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

DOI 10.5937/kultura1860081M

УДК 316.647.5:27-1

316.77:316.647.5

27-662:172

прегледни рад

ОД КУЛТУРЕ ДИЈАЛОГА КА ДИЈАЛОШКОЈ КУЛТУРИ

ТЕОЛОГИЈА, КУЛТУРА И МЕДИЈИ

Сажетак: *Концепт културе дијалога настојим да сагледам с обзиром на три аспекта: најшири политички и историјски контекст; потенцијал који хришћанска теолошка мисао представља у том погледу, а који углавном није видљив у јавном дискурсу хришћанских заједница; актуелну праксу културе дијалога у њеном доминантном оквиру који се поклапа са границама медијског простора. Коначни циљ је да се концепт културе дијалога покуша осмислити у перспективи његове отворености ка, у философском и антрополошком смислу, широј и дубљој замисли дијалошке културе или културе као дијалога.*

Кључне речи: *култура, култура дијалога, дијалошка култура, теологија, медији, политика, идентитет*

Контекст

Разматрање фокусирано на концепте теологије, културе и дијалога мора почети констатацијом о њиховој вишезначности, те покушајем да се семантички нагласак у датој расправи што прецизније одреди. Ипак, то овде није случај; наиме, у идејном оквиру који дефинише концепт *културе дијалога*, примарно значење концепата теологије, културе и дијалога може се, без имало задршке, одредити као *политичко*. Разуме се, овако схваћено *политичко* се никако не може свести на политику у професионалном или институционалном смислу, то јест на државни апарат; у питању је сфера онога

што се углавном одређује помоћу концепата *друштва* или *јавности*¹.

Зато ћу овако схваћен концепт културе дијалога разматрати с обзиром на три кључна аспекта одређена оквиром ове расправе, и то: најпре, с обзиром на најшири политички и историјски контекст; потом, с обзиром на *скривени* потенцијал који у таквом контексту може представљати хришћанска теолошка мисао; коначно, с обзиром на то како се оба ова аспекта преламају кроз призму праксе, а што се углавном поклапа са границама медијског простора.

У складу са реченим, најпре предстоји покушај да се опише актуелни историјски и политички контекст којим је по природи ствари у најширем и функционалном смислу одређено све оно што му припада, све *политичко*.

Почетак 21. века означен је потресом темеља на којима је почивала апокалиптична и у основи оптимистична визија новог света настала на рушевинама хладноратовске поделе². *Историја* не само да се није завршила, већ се, могло би се рећи, показала способном да у извесној мери изврши инверзију сопственог тока. Крај историје, чему у потпуности треба да коинцидира и крај идеолошких конфликта³, није

1 Класично диференцирање и анализу концепта јавности у перспективи његовог развоја у модерној епохи даје Ј. Хабермас. Јавност је „организациони принцип политичког поретка”, она није напросто „крпа либералне идеологије”. Идејни основ овог концепта је антички; већ у тој фази *дијалог* је суштинска карактеристика политичког. Ипак, диференцирање појмова (грађанског) друштва, политичке јавности и државе у различитим аспектима условљено је економским и политичким процесима који су започели крајем средњег века и који достижу врхунац у крупним променама које настају од 18. века, Habermas, J. (1969) *Javno mnenje*, Beograd: Kultura, str. 9-11; 23-42.

2 Имам у виду познату визију *краја историје* чији је у овом контексту главни експонент Ф. Фукујама, видети: Fukuyama, F. (1989) *The End of History?*, *The National Interest* 16, pp. 3-18, као и много комплекснију разраду кључних идеја у: Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, српски превод: Fukujama, F. (2002) *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica/Banja Luka: CID/Romanov. Такође, напомињем да оцену како је у питању *апокалиптична* визија треба схватити, насупротив увреженом разумевању, с обзиром на изворно теолошко и књижевно значење појма, тако да *апокалиптично* означава оно што се тиче коначног разрешења историјске драме, те је у том смислу његово значење *позитивно*. Ово је сасвим у складу и са концептом универзалне историје који усваја и интерпретира Фукујама, и чији хришћански основ он сам препознаје; коначно, додаћу да је концепт универзалне историје и мени близак, што ће постати јасно из даљег тока расправе, те да се моја уздржаност и неслагање односи на интерпретацију природе њенога краја коју даје Фукујама и мислиоци на које се надовезује; упоредити: Fukuyama, F. (1992), p. 56ff.

3 Упоредити: Fukuyama, F. (1989), нав. дело, стр. 3-4. Напомињем да се у овом контексту појмом идеологије користим у најширем смислу подра-

значио глобални *природни* прелазак на либерални друштвени модел, већ у многим аспектима, показује се, пре корак уназад у епоху класичног империјализма и националних држава⁴. Ова *регресија* се може разумети и као плод реакције поражених политичких структура на покушај да се успостави нови тип политичке доминације којим је, испоставља се, означена коначна перспектива либералног друштвеног модела. Зато је апокалиптична суспензија идеолошких конфликта заправо само још један идеолошки конструкт; она, наиме, значи апсолутну доминацију једног идеолошког обрасца, а који, опет, представља само инструмент, заједно са политичким механизмима које производи (или оправдава), успостављања глобалне доминације⁵.

зумевајући под њим идејну структуру, на унутрашњи начин повезану, којом је одређена политичка позиција и деловање. О проблему дефиниције и о најопштијој дефиницији појма, видети: Gerring, J. (1997) *Ideology: A Definitional Analysis*, *Political Research Quarterly* 50, University of Utah: Sage Publications, pp. 957-994, нарочито стр. 980; на сличан начин се у ширем смислу појмом служи и Фукујама, упоредити: Fukuyama F. нав. дело, стр. 5-7.

- 4 Упоредити: критику Фукујаминих ставова у контексту актуелне политичке ситуације у Европи коју, следећи раније увиде К. Џовита: Jowitt, K. (1992) *New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley: University of California Press, даје И. Крстев: „Bez iznenađenja, jedna moguća reakcija na neizvesnost globalizacije je povratak barikada i željenih granica za ljude i države”, Krstev, I. (2018) *Posle Evrope*, Beograd: Samizdat B92, str. 33; упоредити и стр. 31-36. Ипак, треба рећи да и Фукујама допушта могућност да и након краја историје изазови које представљају *религија и национализам* остану неразрешени, но, истовремено, он држи како то не доводи у питање његову основну тезу о неупитности либерализма и простор за ове изазове види у несавршеностима са којима се либерални модел у успостављању суочава, упоредити: Fukuyama F. (1989), нав. дело, стр. 14-15. Чини се да он напросто превиђа значај чињенице на коју сам указује, наиме, да и религија и национализам нису аутономне политичке снаге. У питању су заправо модуси пројекције политичких условљености које настају у дубини односа моћи. У складу са цитираном оценом Крстева, религија и национализам нису узроци успостављања *барикада*, већ средства, а прави разлог због којег се барикаде успостављају је чињеница да успостава глобалног система доминације означена „тријумфом либерализма”, као и сваки слични претходни покушај, генерише и форсира хаос и несигурност на сваком *нижем* нивоу.
- 5 У складу са и данас актуелним идејама које износи К. Маркс у својим критичким запажањима о идеологији, може се рећи како је (нео)либерални социјално-економски концепт идеолошки конструкт којим је скривена у основи класна контрадикција која је данас, у свету који се радикално смањило и свео на границе глобалног села, и сама глобална по природи и обиму. За добар преглед Марксове критике идеологије у овом смислу видети: Larrain, H. (1979) *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson & Co, pp. 35-67. Када је у питању нови глобални систем доминације који се легитимише (нео)либералним идеолошким конструктом, следим луцидне увиде Харта и Негрија, упоредити нарочито: Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, pp. 8-13, српски превод: Хард, М. и Негри, А. (2005), *Империја*, Београд: Игам.
-

Поражене политичке елите (или: *политичке елите поражене*), у идеолошкој пустоши насталој урушавањем Источног блока и општом дискредитацијом левице, покушале су и покушавају да се одупру овим процесима идејном регресијом која, парадоксално, и сама барата суспензијом идеолошких конфликта⁶. То је извор из којег буја свеприсутнији и сведоминантнији неоконзервативни друштвени дискурс који *a priori* суспендује идеје и идеологије које имају транснационално значење у име *опстанка* заједница које претендује да представља. Пошто *политички аргументи* немају никакву снагу пред императивом опстанка, ово за последицу има суштинско обесмишљавање политичког живота⁷. Но, поставља се питање, како без политичких процеса уопште дефинисати оно на чијем опстанку политичке елите треба да раде и тиме себе легитимишу? Прибегивање ирационалном је рецепт проверен вековним искуством; из овога се рађају идентитарни дискурси помоћу којих се одређују заједнице које су предмет угрожености. Зато оне нису нити могу бити националне у чисто политичком смислу; следствено томе, њихово *онтолошко* утемељење мора бити, ако не у потпуности метаисторијско, онда свакако антиисторијско⁸.

6 Разуме се, са циљем очувања сопствених позиција моћи. Идеолошка метаморфоза политичких елита Источног блока, након краја Хладног рата, ишла је најпре доминантно у правцу прихватања глобалних трендова у оквиру којих постоји простор за учешће у дистрибуцији моћи, будући да националне политичке елите играју технократску улогу која понајвише наликује колонијалној управи. Када је процес успостављања глобалне доминације уздрман својим унутрашњим противуречностима, нарочито на микро-плану на којем ове елите оперишу, а чему сведочимо током последње деценије, друга опција, конзервативна, наметнула се као природни излаз за њих. Разуме се, „регионални” контекст, с обзиром на ратове деведесетих, унеколико је другачији, али не и у погледу коначног исхода.

7 Што за последицу има свеопшту неосетљивост и незаинтересованост за политичке процесе коју генерише скепса спрам могућности да се било шта промени у оквирима успостављеног система. Са друге стране, непрестана производња атмосфере страха обесхрабрује веру у то да је промена система пожељна и могућа. Овоме треба придодати и чињеницу да се сам систем у битноме тешко може лоцирати, најпре, с обзиром на то да се непрестано настоји приказати, не као систем моћи, већ као нужни и природни исход политичких процеса на *крају историје*, али и с обзиром на чињеницу да су му природа и методи успоставе *полицијски*, упоредити: Hardt, M. and Negri, A. (2000), нав. дело, стр. 11; 16-17.

8 За разлику од *Имперije*, која историју суспендује у сопственој псеудо-есхатолошкој перспективи, упоредити: Hardt, M. and Negri, A. (2000), нав. дело, стр. 11, идентитарне конзервативне идеологије је суспендују у *протолошкој* перспективи. У том смислу, поменуто *метаисторијско* се односи на чињеницу да разлог/узроци постојања идентитета претходе историји (то, примера ради, може бити *воља Творца*, или пак, мимо теистичке перспективе, „чињеница” да је њихово постојање органски или чак генетски итд. условљено), док се антиисторијско односи на чињеницу да очување идентитета подразумева заустављање историјских

Могућности су у том смислу велике, но, постоји неколико кључних именитеља јер ови идентитарни дискурси по правилу подразумевају да је нација у суштини верско-заветне природе, утемељена на свести о жртви итд⁹.

Разумљиво је што се у овако дефинисаном оквиру значење концепата теологије и културе радикално редукује у идентитетарном кључу. Култура је кључни идентитетски топос, њоме се идентитет фиксира и описује. А тако схваћена култура у највећем броју случајева за своје исходиште и упориште има религију будући да ништа друго, мимо религије, нема снагу да идентитет фиксира у метаисторијском и тако га *одбрани* од историјских процеса и реалности одређене њима.

Када је у питању *култура дијалога*, њу у оваквом контексту на фундаменталном плану одређује неколицина кључних аспеката. Најпре, будући да идентитет оваплоћен у одређеном културном моделу претендује да буде метаисторијски заснован, он нема нужно потребе да буде у комуникацији са другим идентитетима. Дакле, идентитет, па тако и култура, као у основи метаисторијски реалитети, не подразумевају *дијалог* којим је одређено оно што припада искључиво сфери историје. Комуникација и дијалог нису *природно* стање културе, која, у до крајности идеализованом виду, представља заокружени, то јест *затворени*, интерпретативни оквир, већ су плод сплета околности које називамо историјом, па су тако идентитету и култури спољашњи¹⁰. Ипак, они

процеса или најпосто њихово негирање (отуда широки спектар псеудо-апокалиптичних дискурса, примера ради, од *беле куге* до идентитарне хистерије у култури).

9 Чак и ако не узмемо у обзир његове философске и психолошке аспекте, питање идентитета је веома комплексно и у оквирима политичке и социјалне теорије, будући да су управо *идентитети* чиниоци или агенси друштвених процеса, о чему видети: Burke, P. J. and Stets, J. E. (2009) *Identity Theory*, Oxford University Press, pp. 6-9 et passim. Ипак, интерпретација концепта идентитета у овом одељку везана је за *идентитарни* дискурс којим је означена политичка доктрина екстремне европске деснице која последњих година задобија све више простора и у политичком *мејнстриму* Европе. Политичке идеје екстремно десних идентитарних покрета (управо су француски *Les Identitaires* добар пример развоја европске екстремне деснице од почетка 21. века) о европском хришћанском идентитету, о нацији као заједници порекла, антиисламу итд. испливале су и прекриле чак и површину европске политике у времену Мигрантске кризе. Дobar преглед ситуације у том смислу даје зборник *The Rise of the Far Right in Europe: Populist Shift and „Othering“*, eds. Lazaridis, G., Campani, G. and Benveniste, A. (2016), London: Palgrave Macmillan.

10 И овде се сусрећемо са *инверзијом* историје. Наиме, историјски процеси који производе културу у оваквој поставци постају синоним за њену деструкцију.

су нужни, али са искључивим циљем очувања идентитета и културе, будући да су, следствено свему до сада реченом, историјски процеси *по себи* спрам идентитета темељно *не-пријатељски* расположени. Парадоксално колико и реално, *историјско право*, које представља један од кључних аргумената у борбама за очување идентитета, заправо је чиста контрадикција јер увек значи просту негацију реалности која је плод историјских процеса, без обзира у којем смеру¹¹.

Са друге стране, у суштини површна афирмација *културног плурализма* и, консеквентно, карактеристичне културе дијалога коју форсирају кључни промотери (нео)либералних друштвених модела, дакле *друга страна*, и сама представља антиисторијско стремљење. Овакво легитимисање плурализма лишава културу садржаја који би могао да буде релевантан другачије осим у сврху илустровања у суштини колонијалне способности асимилације¹² настајућег политичког модела који је у односу на (културно)историјске процесе спољашњи, будући да се намеће одозго или спреда, из псеудо-есхатолошке перспективе. Култура дијалога је тако само један од бројних *механизма* помоћу којих се успоставља нови политички модел; њена сврха је да културу мишљену као за одређење човека незаобилазну чињеницу историјског искуства (пре: *искуства историје*) учини ирелевантном у перспективи неопходности обликовања човека као сировине за *биополитичке*¹³ процесе производње моћи. Зато је у таквом оквиру немогуће да човек, будући сировина, из себе било шта битно произведе, односно *култивише*, што генерише свеопшту културну кризу, а што је, рекао бих, само еуфемизам за потпуну и неопходну доминацију површности.

На трагу свега реченог, а насупрот дивергентним покушајима да се *културни плурализам* легитимише на антиисторијски начин, верујем да постоји простор да се о њему говори као о самој сржи или суштини историјског процеса, тако да се на темељу емпиријске несталности идентитета и културних форми афирмише сталност искуства историје као онога чиме је у најтемељнијем смислу одређен човек. Укратко речено, култура је реч којом су обухваћени различити и разнородни семантички нивои и елементи човекове *повести*. Овако схваћена култура дијалогска је у фундаменталном

11 Без обзира да ли је ова негација управљена у смеру прошлости или будућности. Такође, контрадикција која постоји у самом појму разоткрива се и у чињеници да готово по правилу и без изузетка *историјско право* увек значи мање или више прикривену претензију на уживање неког другог вида права, какво је право својине, располагања, владања итд.

12 Упоредити: Hardt, M., Negri, A. (2000), нав. дело, стр. 124ff.

13 Упоредити: исто, стр. 22ff.

смислу; штавише, култура и јесте дијалог; следствено томе, култура дијалога се може разумети као једини начин да се допре до основа саме културе, до сржи културних феномена који се рађају управо у дијалошкој стварности и зато значе повест или поруку, тј. оно што је по природи упућено *другама*.

Овим разматрањем постављен је општи теоријски оквир дискусије. У наредном поглављу ћу указати на оно што разумем као специфично теолошки потенцијал за утемељење оваквог погледа на културу, а који постоји у самој основи хришћанског теолошког мишљења. Коначно, последње поглавље бавиће се практичним питањима; настојаћу да покажем на који се начин различити теоријски нивои проблема преламају кроз призму *праксе* културе дијалога са којом се суочавамо у нашем политичком и културном контексту.

*Теолошка „култура дијалога”:
Павлов непознати Бог*

Могло би се на први поглед, учинити како је сваки афирмативни говор о културном плурализму и култури дијалога у контексту хришћанске теологије нужно контрадикторан. Наиме, култ који почива на замисли откривене апсолутне истине, а у оквиру којег се конструише теолошки дискурс, не допушта могућност афирмисања било каквог плурализма чији би карактер у било којем смислу имао значење које превазилази границе чисто формалног. А ако обратимо пажњу каква је кроз историју била судбина чак и тог формалног плурализма у окриљу хришћанских цркава, видећемо да је све до последњих неколико деценија он био у константном нестајању¹⁴. Такође, историја међусобних односа различитих хришћанских цркава и заједница, у извесној мери и њихово актуелно стање и начин на који се неке од њих односе према *спољашњем свету*, би нам могли дати изобилје добрих примера потпуног непостојања било какве културе дијалога, често и у најформалнијем смислу.

Ипак, историја хришћанства, већ од времена Новог Завета, означена је непрестаном тензијом између *духа* и *слова*, *благодати* и *закона*, *харизме* и *институције*¹⁵. С обзиром да би

14 Плурализам културних форми, у погледу језика, имагинаријума и сл, у којима се веровање раних хришћана испољавало, већ од периода касне антике, па све до 19-20. века, био је у константној редукацији. Тако је, примера ради, радикалну обредну униформност у Римокатоличкој цркви која је настала као последица укидања не-римских (нако латинских) литургијских традиција довео у питање тек Други ватикански сабор.

15 Ова тензија нарочито је карактеристична за мисао апостола Павла: „... јер слово убија, а дух оживљује”, 2 Кор 3.6; „Јер ја закону умрех, да Богу

расправа о природи и узроцима постојања ове тензије савсим сигурно превазишла ограничења која овакав рад подразумева, констатовати како се ова тензија очитује и у чињеници да је током историје хришћанска доктрина на нивоу политичке и социјалне праксе била редукована у тој мери да се готово по правилу претварала у сопствену антитезу. Још директније, хришћанство као *идеологија* империја које су га као такво афирмисале често је било директна негација Еванђеља¹⁶.

Поменута карактеристична тензија може се разматрати и с обзиром на тезу да је хришћанство *култ који почива на замисли откривене апсолутне истине*. У том смислу се можемо запитати шта у новозаветном контексту уопште значи *апсолутна истина*?

живим... Не одбацујем благодат Божју”, Гал 2.19; 21 итд. За *политичку* интерпретацију ове тензије у савременој теолошкој мисли, видети: Boff, L. (1983) *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, New York: Crossroad, p. 154ff.

- 16 Позноримска и византијска државна идеологија је у континуитету и готово без разлике посезала за хришћанским мотивима, често у потпуности первертирано схваћеним, претендујући да их прикаже као сопствени метафизички основ (нпр. усиљено и погрешно тумачење новозаветних текстова какви су Мт 22.21; Рим 13.1-7 и 1 Пет 2.13; 17; нарочито добар пример је патријарх Антоније IV, видети: Острогорски, Г. (1996) *Историја Византије*, Београд: Просвета, стр. 513). Но, поред тога што оваква констатација важи на најопштијем нивоу, занимљиво је указати и на међуусловљеност која постоји између чак и крајње апстрактних догматских спорова и токова и курентних политичких процеса почев од интеграције хришћанске цркве у структуре Римске империје, о чему су истраживачи говорили из различитих перспектива, а што све узевши заједно сведочи о дубини до које је историјско хришћанство било контаминирано политичком идеологијом Империје. У том смислу и примера ради, указујем на социолошко-антрополошку интерпретацију међуусловљености хришћанске теологије епохе аријанских спорова и империјалне идеологије коју даје Е. Лич; премда би се његовој интерпретацији догматских позиција могло много тога приговорити, главни ток његове мисли је неупитан и луцидан, видети: Leach, E. (1972) *Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy*, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1972*, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 5-14. Такође, у истом смислу, сматрам да је у новије време направљен истински продор у правцу покушаја да се реши једна од најинтригантнијих загонетки византијске теолошке мисли која се тиче ауторства ванредно значајног корпуса ареопагитских списа повезивањем нарочито разрађеног теолошког концепта хијерархије који се у њима налази са карактеристичним Јустинијановим идејама које обједињују његову теолошку и политичку позицију. Према увидима којима располажу најновије теолошке студије, аутора ареопагитских списа, као и разлог њиховог настанка, треба тражити у кругу Јустинијанових дворских теолога и политичко-теолошким идејама на темељу којих је он настојао да консолидује своју империјалну власт, упоредити: Constanas, M. (2017) *Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism*, *Analogia* 1–2, Athens: St Maxim the Greek Institute, p. 4.

У новозаветним текстовима дискурс о истини заузима важно место. Особита карактеристика му је, најкраће речено, његов радикално егзистенцијални карактер. Истина је директно поистовећена са Исусом Христом¹⁷ који је схваћен као догађај јединства две *онтолошки* различите реалности: Бога и творевине. Чињеница да ово јединство има лични и личносни карактер¹⁸ враћа нас директно теми којом се бавимо: питању дијалога. Наиме, у новозаветном интерпретативном оквиру целокупна историја је схваћена као дијалог Бога и творевине који се одвија у коначној перспективи њиховог међусобног сједињења којим је означен циљ историје која тако постаје *историја* или *домострој спасења*.

Дакле, једино апсолутно у новозаветном концепту истине је управо реалност дијалога; штавише, може се рећи да хришћански концепт божанства уопште реалност дијалога има у својој сржи. Зато је хришћанска концепција личнога Бога тријадолошка; хришћански Бог је Тројица, тј. асполутна реалност интерперсоналног дијалога је оно што хришћани називају *једним* и *јединим* Богом. Преношење те реалности у домен створеног врхуни у личности Исуса из Назарета.

С обзиром на речено, није неочекивано то што већ у Новом Завету налазимо на више начина изузетан пример *културе дијалога*. У питању је чувена проповед апостола Павла на Ареопагу која се са хришћанске позиције може узети не само као неупитан основ за у потпуности афирмативни приступ култури дијалога у савременом контексту, већ и за изградњу *дијалогске културе* или *културе као дијалога*, о чему је било речи у претходном поглављу¹⁹.

17 Упоредити: „благодат и истина постаде кроз Исуса Христа”, Јн 1.17, што, поново, укључује контраст са законом који „постаде кроз Мојсеја“. Такође, примера ради, „Ја сам пут, истина и живот”, Јн 14.16, као и дијалог Пилата и Исуса у 18.37-38 (с тим у вези, видети: Brown, S. (2015) What is Truth? Jesus, Pilate and the Staging of the Dialogue of the Cross in John 18:28-19:16a, *The Catholic Biblical Quarterly* 77, pp. 69-86.

18 Теолошка литература у вези са овом тезом је веома обимна, а оквири овога рада не допуштају улазак у било какво проблематизовање по том питању, па зато само реферишем на доступне, кратке и прегледне студије: Зизјулас, Ј. (1993) О бићу личности – ка онтологији персоналности, *Источник* 6, Београд: Друштво Источник, стр. 51–59; Зизјулас, Ј. Допринос Кападокије хришћанској мисли, у: *Православна теологија*, приредио Биговић, Р. (1995), Београд: Богословски факултет СПЦ, стр. 7–17.

19 Видети: Дап 17.22-34. У питању је новозаветни текст центриран око мотива *Непознатог бога* (17.23). Поред опште и суштинске отворености и комуникативности са актуелним културним контекстом, овај текст је и у формалном смислу добар пример „културе дијалога”. Павле, каквим нам га апостол Лука представља, иако се првобитно ражестито духом „гледајући град пун идола” (17.16), након што су га стоици и епискурејци позвали да им појасни своју проповед (17.18), у својој беседи посеже за

Култура дијалога „in situ: медијско гrotло”

Када је у питању актуелна пракса *културе дијалога*, констатација да је њено подручје доминантно одређено границама медијског простора намеће се као оно од чега треба почети сваку расправу по том питању. Узрок овоме је чињеница да се медијски простор, са невероватним развојем информационих технологија којим је суштински обележено протеклих неколико деценија, увећава како у ширину, тако и дубински. Ипак, овај развој и њиме условљено умножавање медијских формата и садржаја нису допринели у квалитативном смислу култури дијалога, нити порасту квалитета медијских садржаја. Управо супротно, лакше *таргетирање* медијских садржаја иде на руку доминантној тенденцији да сви гледају и читају оно што је у складу са њиховим ставовима или, пре ће бити, предрасудама²⁰. Такође, појава и брзи развој друштвених мрежа учинили су да се од почетка века у којем живимо до данас готово у потпуности омогући брисање граница и разлика између приватне и медијске сфере²¹.

Контекстом описаним у првом поглављу одређен је интерпретативни оквир у којем се организује и функционише овај медијски простор. Интерпретативни оквир има одлучујућу улогу не само у погледу начина на који се медијске поруке и њихова значења тумаче и разумеју, већ и у погледу начина на који се медијски садржаји конструишу. Ипак, његов утицај

више њима блиских и познатих философских и књижевних мотива, и то без трунке било какве агесије и наметљивости, сасвим у *мајеутичком* духу. Тако нас просторна, идејна и стилска поставка беседе директно наводи да у Павлу препознамо новог Сократа, а капацитет који овај текст има за дијалогски приступ култури преноси се будућим генерацијама хришћанских философа. Упоредити оцену коју даје један од истраживача: „Дајући савременим читаоцима прилику да замисле Павла као Сократа, Лука своје касније читаоце позива и да Сократа *поново послушају* као Павла”, Reis, D. M. (2002) *The Areopagus Speech as Echo Chamber: Mimesis and Intertextuality in Acts 17*, *Journal of Higher Criticism* 9/2, Institute for Higher Critical Studies, p. 260; цео текст стр. 259-277. Видети и: Sandnes, K. O. (1993) *Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech*, *Journal for the Study of the New Testament* 50, SAGE Publishing, pp. 13-26.

20 Што је, како с правом увиђа С. Сплихал, допринело и додатном фрагментирању медијске публике, упоредити: Splichal, S. (2014) *Masovni mediji između javnosti i javne sfere*, *Medijska istraživanja* 20/1, Zagreb: Naklada Medijska istraživanja, str. 17-18; упоредити и: Milivojević, S. (2015) *Mediji, ideologija i kultura*, Beograd: Fabrika knjiga/Peščanik, цитирам одломак доступан и у ел. формату: Milivojević, S. *Javna sfera i javnost* 13. septembar 2015., 15. avgust 2018., <https://pescanik.net/javna-sfera-i-javnost/>.

21 Чему у потпуности кореспондира и развој нових медијских садржаја. Заправо, процеси се могу посматрати као јединствено стремљење ка успостављању једне структуре медијског простора.

је толико снажан да се и другачије конструисани садржаји, уколико постоје, читају у њиме одређеном херменеутичком кључу. Сматрам да је управо ово разлог због којег посве-машња деградација медија, оно што се уобичајено назива *таблоидизацијом*²², има толико велики домет и обим.

Суштинско повезивање интерпретативног оквира којим је одређен медијски простор и актуелног политичког контекста показује да се поменути процес медијске деградације ни на који начин не може разумети као случајан. Он тако није никаква *грешка* у систему, већ заправо сами систем; његов настанак и одржање је у потпуности интенционалне природе. Зато бескрајни ламенти над медијском сценом и разарајућим последицама таблоидизације итд. не могу имати никаквог ефекта уколико нису уклопљени у јасно позиционирану критику друштвених процеса у целокупности. Исто важи и за свако настојање да се ствари по овом питању измене²³.

Следствено реченом, наглашено одсуство културе дијалога у медијском простору, што је упадљива карактеристика наше медијске стварности, последица је његових *базичних подешавања*. Дobar пример који се може узети у прилог оваквој тези је начин на који су конципирани штампани медијски садржаја и њихове интернет верзије, нарочито наслови, што, веома поуздано, одражава основну интенцију уређивача и аутора ових садржаја. Тако су, готово по правилу, а на трагу реченог у вези са доминирајућим идентитарним дискурсом, у насловима присутне референце на идентитете које су, са тачке гледишта садржаја, апсолутно непотребне, а често и у потпуности нетачне²⁴.

22 Укратко о концепту таблоида и таблоидизације видети: Vilović, G. (2003) *Istraživačko novinarstvo, tabloidizacija i etika, Društvena istraživanja* 12/6, Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, str. 960-962, која даје и важне увиде у вези са узроцима и природом процеса.

23 Указујем на веома релевантне и важне увиде М. Кастелса у вези са концептом *медијске политике*. Инструментализација медија са циљем дискредитације политичких противника, углавном *политиком скандала*, за последицу има потпуни губитак поверења у политичке институције, што нас из другог угла враћа питању пасивности о којем је већ било речи у првом поглављу овог текста, упоредити: Castells, M. (2009) *Communication Power*, Oxford University Press, p. 193ff, srpski prevod: Kastels, M. (2015) *Moć komunikacije*, Beograd: Clio. Такође, с тим у вези, занимљиво је приметити да изузетно низак ниво поверења који грађани имају у медије не значи да они остају ван домашаја медијске политике. Најкраће и донекле банално речено, парадокс је у томе што следи да грађани не верују институцијама зато што су оне компромитоване у медијима којима такође не верују. Примера ради, према истраживању Либертаријанског клуба из 2015, свега 9,4% испитаника верује медијима, видети: *Istraživanje: Poverenje građana u medije u Srbiji*, Beograd: Libek, str. 6.

24 Ево свежих примера: Ћировић, Г. (18. јул 2018) Црногорка прегазила веренике из Србије у Бечићима, *Вечерње новости*, приступљено 15.

Када је у питању начин на који су у медијима у нашем и нешто ширем регионалном контексту репрезентовани садржаји који се тичу религије уопште и појединачних верских заједница, нарочито доминантних, може се без задршке рећи како је ситуација у потпуности одређена описаним тенденцијама. Идентитарна редукација сваког верског садржаја задобија гротескне размере будући да медијски простор форсира оне који се уклапају у стремљења којима је он одређен. Са друге стране, начин на који верске заједнице и људи који их представљају наступају у медијима потпуно је у складу са тим стремљењима. Разлог овоме је очевидан: њихово друштвено позиционирање и моћ коју су задобиле(и) у периоду након „пада комунизма” у потпуности је у зависности од описаних политичких процеса и интереса који их одређују. Притом, изразито пасиван однос у погледу прихватања одговорности за друштвену кризу кореспондира изразито активном приступу у погледу акумулирања моћи на политичким питањима која су сасвим ван њихових компетенција. Но, оно што у том погледу представља највећу опасност је акутни недостатак критичког промишљања о овим проблемима који неопходни простор здраве критике препушта баналном медијском поливању катраном и перјем које, да гротеска буде потпуна, често подразумева и активно учешће људи из највиших верских структура, како пасивно, тако и активно. Притом, скрећем пажњу да се ова пасивност, чак и када је заиста пасивност, не може узети као оправдање; у медијском простору и ћутање има значење произведено интерпретативним оквиром који га одређује²⁵.

На крају, неопходно је поставити питање постоји ли начин да се ствари у било којем смислу промене? Разуме се, када је у питању мотивација, свако настојање у том правцу последица је осећања елементарне људске, па тако и друштвено-

августа 2018., <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/hronika/aktuelno.291.html:739048-Crnogorka-pregazila-verenike-iz-Srbije-u-Becicima>; С. Ђ. (18. јул 2018) Црна серија: За седам сати на црногорским путевима погинуло двоје Срба, *Вечерње новости*, приступљено 15. августа 2018., <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:738907-CRNA-SERIJA-Za-sedam-sati-na-crnogorskim-putevima-poginulo-dvoje-Srba>.

25 Када је у питању СПЦ, о томе више у: Милићевић, В. и Матовић, М. Црква, медији и медијска писменост у Србији: Како функционише интерпретативни оквир?, у: *Међународна конференција: Српска Православна Црква у штампаним медијима 2003–2013*, Београд, 20-21. октобар 2015, Зборник радова, приредио Вукашиновић, В. (2015), Београд: Монс Хемус, стр. 38-46; Милићевић, В. и Матовић, М. Црква и медији: пастирска пракса и медијска писменост у Србији, у: *Српска Православна Црква у штампаним медијима 2003-2013* Библиографија, том 3: *НИН – Време*; Увод у анализу библиографијом обрађене грађе, приредио Вукашиновић, В. (2015), Београд: Монс Хемус, 2015, стр. 107-116.

политичке одговорности, која се мора претпоставити, ма колико је реалност доводила у питање. У том смислу се налазимо у домену вере, али не религијске вере²⁶; у питању је управо простор могућег и неопходног консензуса актера који представљају различите интелектуалне, културне и духовне традиције и позиције.

Конкретно, када су медији у питању, држим да је најважније не изгубити из вида оно што је у подтексту целокупне претходне расправе, наиме, да се о њима не може мислити као о сфери људске делатности која је по себи разумљива, која има сопствена начела и циљеве. У коначном, сама реч *медиј* на то најдиректније указује. *In medio* је оно што је у средишту свега, односно, између свих, оно што се тиче свих, што је јавно; а *medium*, следствено томе, може бити сама чињеница саопштавања општег појединцу или пак оно *што* или оно *чиме* се саопштава, оно што *посредује*²⁷. У складу са тим, *постојање* медија мора у потпуности бити одређено двама ентитетима друштвеног процеса: општим или јавним, тј. оним што се саопштава, и појединачним, тј. оним коме се саопштава, а што, повратно, својим деловањем учествује у конституисању јавног. Насупрот томе, савремени медији и медијске праксе имају тенденцију да прогутају оба ова ентитета у симулакруму реалности који производе. Наиме, не производе се само информације, тј. *истине*, већ се прозводе (или *репродукују*) и информацијске или медијске потребе. У том смислу је неопходно изаћи изван домашаја медија²⁸ како би се артикулисали и остварили циљеви који би могли променити ситуацију у простору одређеном њима. Зато заједнице и установе, а пре свега тога појединци, чији садржај и смисао у потпуности нису *исисали* медији имају одговорност за друштво у целини, укључујући и медије, а никако само за сопствене домене који су и сами изједени посвемашњом корупцијом и могу се сачувати само настојањима која превазилазе њихове границе²⁹. Држим да се

26 Премда таква позиција свакако нужно не искључује религијско веровање.

27 Упоредити: Lewis, C. T. and Short, C. (1891) *A New Latin Dictionary*, Oxford: At the Clarendon Press, p. 1125.

28 Разуме се, изван домашаја доминантних или *mainstream* медија, јер је у коначном сваки вид друштвене комуникације медијски у најширем смислу.

29 Када је у питању тзв. регионални контекст, свако настојање у правцу изградње културе дијалога, с обзиром на догађаје из најновије историје, узалудно је уколико не подразумева и рад на суочавању са прошлошћу и изградњи заједничке културе сећања, што у медијима готово у потпуности одсуствује. У том смислу, замисао *дијалошке културе* у конкретном случају интегрише и заједништво у култури сећања.

једино на темељу ове одговорности може градити не само култура дијалога, већ дијалoшка култура чије је постојање предуслов сваког покушаја да се спречи остварење различитих дистопијских сценарија, а за шта могућности свакога дана расту. Савремене технике размене информација, упркос свим злоупотребама о којима је било речи, у том смислу представљају огроман потенцијал који се никако не сме занемарити.

ЛИТЕРАТУРА:

- Boff, L. (1983) *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, New York: Crossroad.
- Brown, S. (2015) What is Truth? Jesus, Pilate and the Staging of the Dialogue of the Cross in John 18:28-19:16a, *The Catholic Biblical Quarterly* 77, pp. 69-86.
- Burke, P. J. and Stets, J. E. (2009) *Identity Theory*, Oxford University Press.
- Castells, M. (2009) *Communication Power*, Oxford University Press.
- Constas, M. (2017) Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism, *Analogia* 1–2, Athens: St Maxim the Greek Institute, pp. 1-12.
- Fukuyama, F. (1989) The End of History?, *The National Interest* 16, pp. 3-18.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- Gerring, J. (1997) Ideology: A Definitional Analysis, *Political Research Quarterly* 50, University of Utah: Sage Publications, pp. 957-994.
- Habermas, J. (1969) *Javno mnenje*, Beograd: Kultura.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*, Cambridge, Massachusetts/ London, England: Harvard University Press.
- Krastev, I. (2018) *Posle Evrope*, Beograd: Samizdat B92.
- Larrain, H. (1979) *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson & Co.
- Leach, E. (1972) Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1972, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 5-14.
- Lewis, C. T. and Short, C. (1891) *A New Latin Dictionary*, Oxford: At the Clarendon Press.
- Libek (2015) *Istraživanje: Poverenje građana u medije u Srbiji*, Beograd: Libek.

Milivojević, S. (2015) *Mediji, ideologija i kultura*, Beograd: Fabrika knjiga/Peščanik.

Reis, D. M. (2002) The Areopagus Speech as Echo Chamber: *Mimesis and Intertextuality in Acts 17*, *Journal of Higher Criticism* 9/2, Institute for Higher Critical Studies, pp. 259-277.

Sandnes, K. O. (1993), Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech, *Journal for the Study of the New Testament* 50, SAGE Publishing, pp. 13-26.

Splichal, S. (2014) Masovni mediji između javnosti i javne sfere, *Medijska istraživanja* 20/1, Zagreb: Naklada Medijska istraživanja, str. 5-24.

The Rise of the Far Right in Europe: Populist Shift and „Othering“, eds. Lazaridis, G., Campani, G. and Benveniste, A. (2016), London: Palgrave Macmillan.

Vilović, G. (2003) Istraživačko novinarstvo, *tabloidizacija* i etika, *Društvena istraživanja* 12/6, Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, str. 957-974.

Г. (18. јул 2018) Црногорка прегазила веренике из Србије у Бечићима, *Вечерње новости*, приступљено 15. августа 2018., <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/hronika/aktuelno.291.html:739048-Cr-nogorka-pregazila-verenike-iz-Srbije-u-Becicima>.

Зизјулас, Ј. (1993) О бићу личности – ка онтологији персонално-сти, *Источник* 6, Београд: Друштво Источник, стр. 51–59.

Зизјулас, Ј. Допринос Кападокије хришћанској мисли, у: *Православна теологија*, приредио Биговић, Р. (1995), Београд: Богословски факултет СПЦ, стр. 7–17.

Милићевић, В. и Матовић, М. Црква и медији: пастирска пракса и медијска писменост у Србији, у: *Српска Православна Црква у штампањем медијима 2003–2013: Библиографија, том 3: НИИ – Време; Увод у анализу библиографијом обрађене грађе*, приредио Вукашиновић В. (2015), Београд: Монс Хемус, стр. 107-116.

Милићевић, В. и Матовић, М. Црква, медији и медијска писменост у Србији: Како функционише *интерпретативни оквир?*, у: *Међународна конференција: Српска Православна Црква у штампањем медијима 2003-2013, Београд, 20-21. октобар 2015, Зборник радова*, приредио Вукашиновић, В. (2015), Београд: Монс Хемус, 2015, стр. 38-46.

Острогорски, Г. (1996) *Историја Византије*, Београд: Просвета.

С. Ђ. (18. јул 2018) Црна серија: За седам сати на црногорским путевима погинуло двоје Срба, *Вечерње новости*, приступљено 15. августа 2018., <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:738907-CRNA-SERIJA-Za-sedam-sati-na-crnogorskim-putevima-poginulo-dvoje-Srba>.

Vukašin Milićević

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

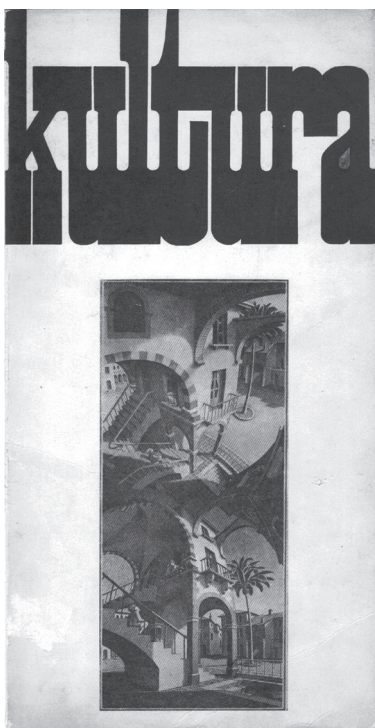
FROM THE CULTURE OF DIALOGUE TOWARDS A
DIALOGICAL CULTURE

THEOLOGY, CULTURE AND MEDIA

Abstract

This article analyses the concept of the culture of dialogue in regard to three aspects: the broadest political and historical context; the potential which I find Christian theological thought has in this regard and which is usually not evident in the public discourse; and the actual practice of the culture of dialogue in the dominant frame defined by the media. My final aim is to reconsider the concept of the culture of dialogue in perspective of its possible openness towards the concept of the dialogical culture or culture as dialogue, which may be much broader and deeper in terms of philosophical and anthropological potency and relevance.

Key words: *culture, culture of dialogue, dialogical culture, theology, media, politics, identity*



Аутор М. Ц. Ешер, цртеж,
насловница *Културе* број 10 из 1970. године