

ПАСТИРСКА ПСИХОЛОГИЈА КАО ДРУШТВЕНА КРИТИКА: ТЕОЛОШКО ЧИТАЊЕ ЏОРДАНА ПИТЕРСОНА

Православна пастирска психологија је теолошка дисциплина која је, у свом тренутном облику, првенствено усмерена на појединца и његове духовне и душевне проблеме. У студијама пастирске психологије, међутим, приметан је недостатак озбиљне анализе савремених друштвених и културних околности, без које је анализа човековог духовног живота непотпуна. У раду је изложено теолошко виђење идеја канадског психолога Џордана Питерсона, његове теорије културе и критике постмодерног друштва, због којих је привукао пажњу бројних теолога. У Питерсоновим делима и јавним наступима, јудео-хришћанска традиција представљена је као темељ западне (или уопште хришћанске) цивилизације, а та тврдња је полазна тачка како Питерсонове тако и опште теолошке критике савременог (постмодерног) друштва и културе. Због тога је Питерсон вредан саговорних у дијалогу теологије и психологије, па би евентуална рецепција његових идеја у пастирској психологији могла обезбедити овој дисциплини неопходну критичку призму за посматрање друштвеног и културног оквира човековог бића. Аутор истражује начине на које се Питерсонова мисао може инкорпорирати у пастирску психологију и помоћи у прецизирању циљева друштвено-културне стратегије Цркве у савременом добу. Истраживање почиње одређивањем места за друштвену критику у оквиру пастирске психологије, а по-

* vedran.golijanin@bogoslovski.ues.rs.ba

том следи испитивање Питерсонове теорије културе, изражене кроз архетипе реда и хаоса. Кроз контекстуализацију Питерсонових идеја у наш црквени и друштвени оквир, аутор показује да су оне компатибилне са основним теолошко-пасторалним идејама и друштвено-културним ставовима Цркве.

Кључне речи: пастирска психологија, друштвена критика, Џордан Питерсон, култура, традиционализам, атеизам, аутошовинизам, Црква

УВОД

У православној пастирској психологији централно место заузима личност, тј. појединац са својим духовним и душевним проблемима. Дијагноза ових проблема често се заснива на аскетском искуству или, унеколико ређе, на световној психологији, али у оба случаја недостаје озбиљнији осврт на друштво и културу. У време када је пастирска психологија уведена у теолошко образовање, друштвена критика налазила се у домену апологетике – науке која је улазила у полемику са секуларним идеологијама ради одбране Цркве. Након њеног укидања, теолошка анализа друштвених и културних тековина припала је практичним богословским дисциплинама међу којима се налази и пастирска психологија. Њој је, међутим, потребан исти подстицај какав је Адлер дао световној психологији: у анализи личности, аскетској или психолошкој, неопходно је узети у обзир друштвене и културне факторе који утичу на духовни и душевни развој појединца.

Полазна тачка сваке теолошке критике друштва јесте чињеница да је наша цивилизација заснована на јудео-хришћанским вредностима, као и да од њих зависи духовна и душевна стабилност појединца и друштва. То је уједно и основни предуслов за дијалог пастирске психологије са школама или представницима световне психологије. Управо је захваљујући истицању исте идеје о библијском утемељењу наше цивилизације теолошку пажњу привукао канадски психолог Џордан Питерсон.

Питерсон је јавности постао познат по својим јавним иступима против екстремā политичке коректности и по „self help“ књигама *12 љубила за животи: љубивољив за хаос* [*12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*] из 2018. године и *Изван реда: 12 годошних љубила за животи* [*Beyond Order: 12 More Rules for Life*] из 2021. године. Обе књиге су, у извесној мери, популаризоване верзије идеја које је Питерсон изнео

у својој обимној научној студији *Маје значења: архитектура веровања* [*Maps of Meaning: The Architecture of Belief*] из 1999. године (на српском језику објављена 2020. године). У својим делима, Питерсон не наступа као теолог, па чак ни као декларисани теиста, већ као научник који излаже психолошке, филозофске, историјске и културолошке аргументе у корист традиционалних јудео-хришћанских вредности. С обзиром на то да се и савремена теолошка промишљања о друштву и култури заснивају на истим аксиомима, Питерсонове идеје могу бити од помоћи пастирској психологији у изградњи њене сопствене друштвене и културне критике.

Ову претпоставку је неопходно потврдити пажљивим испитивањем Питерсонове теорије културе и на њој засноване критике постмодернистичке друштвене идеологије, што је основни циљ рада. На првом месту, потребно је унутар саме пастирске психологије пронаћи оквир у који би евентуално могла бити смештена Питерсонова мисао (или било која друга друштвена критика), а затим испитати да ли његово виђење културне динамике одговара нашој црквеној и друштвеној стварности.

МОГУЋНОСТ ДРУШТВЕНЕ КРИТИКЕ У ПАСТИРСКОЈ ПСИХОЛОГИЈИ

Уколико намеравамо да оценимо Питерсонову мисао из перспективе пастирске психологије, одмах се намеће питање: *које* пастирске психологије. У њој постоји неколико праваца мисли, а два су доминантна и међусобно скоро искључива. Основна тачка у којој се разилазе јесте, наравно, виђење односа психологије и теологије.

Типичан представник негативног виђења психологије је митрополит Јеротеј Влахос, за којег је православље само по себи „терапијска, исцелитељска наука“ (Влахос, 2010: 13), па му нису потребни световни методи лечења душе. У делу *Православна психотерапија*, Влахос признаје да уопште није хтео да обраћа пажњу на световну психологију (Влахос, 2010: 14), тако да она не може постати чак ни *ancilla theologiae*. Одговарајући на примедбу да су се Оци Цркве користили филозофијом те да би у нашем добу свакако уважавали и психологију, Влахос тврди: „Нису прихватили филозофске ставове. Критиковали су филозофски начин размишљања. [...] Тако исто би се односили и данас према савременој психологији“ (Влахос, 2010: 440). Тврђу о наводном рату између теологије и филозофије Влахос допуњава идејом да је психологија „потребна онима који немају никакве везе са православним Предањем, али ни њих не може потпуно да

исцели“ (Влахос, 2010: 440). Влахос настоји да целокупну „православну психотерапију“ заснује на аскетској традицији, без много личног доприноса, па је његово дело тек компилација отачких размишљања о подвижничким темама. У центру пажње је појединац, уз претпоставку да ће се његово исцељење пренети и на друштво: „Јер када се један човек преобрази благодаћу Божијом, онда се мењају и преображавају и међуљудски односи“ (Влахос, 2010: 301). Дакле, у овој верзији пастирске психологије, искључиво усмереној на појединца, нема много места за било какву друштвену или културну теорију, изузев (у суштини тачне) тезе да облагодатељна личност позитивно утиче на своје окружење.

Други правац мисли карактерише позитивно виђење психологије, а његов истакнут представник био је Владета Јеротић. Будући и психијатар и професор пастирске психологије, Јеротић је настојао да створи добар темељ за будућу изградњу православне верзије ове науке. Себе није сматрао компетентним за извршење тог задатка јер није стекао теолошко образовање, па књигу *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, коју је написао за студенте теологије, описује тек као

покушај синтезе својих сиромашних и недовољних знања из православне хришћанске антропологије и свакако зрелијих знања и умећа из области савремене дубинске психологије, психијатрије и психотерапије (Јеротић, 2017: 8).

Иако се и Јеротић претежно фокусира на душевне проблеме појединца, у његовим делима су приметни покушаји да се пастирско интересовање усмери на породицу и друштво. Говорећи о погубним утицајима тоталитаристичких и конформистичких тековина савременог друштва на појединца, тј. о ноогеним неурозама, Јеротић следи Виктора Франкла:

Човеку је заувек одузета сигурност инстинката: он мора да врши избор. У свом недавном развоју човек је претрпео и други губитак, губитак традиције, на којој се до недавно заснивало његово понашање (Frankl, 2019: 99).

Управо је питање вредности традиције у нашем добу нарочито важно за Јеротића, који је био сведок њене негације у комунистичком режиму, али и за Питерсона, који је сведок њене негације у постмодернистичким западним друштвима. Штавише, Јеротић износи закључке који умногоме подсећају на Питерсонове. Критикујући презир младих људи према сопственој култури, Јеротић тврди:

Космополитизам и интернационализам, ма колико били појмови вредни људског одушевљавања, не могу бити изграђени у човеку, нарочито младом човеку, ни из чега, односно из празне и апстрактне слободе која није сазрела кроз борбу супротних мишљења, односно која није израсла из неког корена (Јеротић, 2009: 26).

С друге стране, традиција не може бити непроменљиви монолит:

Живи садржаји заоденути у форме временом показују природну тежњу да се окамене. Уколико су ови садржаји сасвим изгубили свој смисао, њихово даље преношење традицијом такође губи смисао (Јеротић, 2009: 27).

Јеротићеве идеје нису традиционалистичке. Он је свестан да култура није и не може бити статична, али је истовремено свестан да њено неприродно негирање у природном процесу акултурације производи психичку нестабилност појединца и друштва. То је темељна идеја друштвене критике коју би требало да развијају теолози унутар пастирске психологије, у складу са духом времена.

Културна и друштвена критика, дакле, имају природно место у оној верзији пастирске психологије коју је заступао Јеротић, а у којој су психологија и теологија у обострано корисном дијалогу. Насупрот томе, у мисли митрополита Влахоса целокупност људског искуства, и индивидуалног и друштвеног, своди се на аскетику. Проблем који се овде јавља није у самој аскетици, која заиста јесте једна врста православне психологије, већ у Влаховом *присвију* аскетици. У основи његове апсолутизације аскетског предања стоји *argumentum ad auctoritatem*, тако да свако противљење његовим ставовима производи реакцију која се претвара у *argumentum ad hominem*. Ипак, Влахос фаворизује само један могући модел односа Цркве и културе, и то онај који је Ричард Нибур (Niebuhr, 2001) називао „Христос против културе“, а који ни у ком случају није био ни *једини* ни *доминантни* став Цркве кроз историју. Хришћанство је успело да христијанизује хеленску културу ставом који је Нибур назвао „Христос преобразитељ културе“: Црква је усвајала културне продукте хеленизма, *нарочито* философију, дајући им нови, хришћански смисао, тако да је Влахова тврдња да Оци Цркве нису прихватили философију апсолутно нетачна. Самим тим, неоправдан је и његов закључак да би Оци потпуно одбацили психологију.

Без исцрпне анализе друштва и културе, свака анализа човека (укључујући и теолошку) остаје недовршена. За Георгија Флоровског, култура је неодвојива од људске природе, она је чак њено проширење (Флоровски, 2005: 7–8), док је за Пола Тилиха религија у темељу човековог бића и културе као човекове творевине – култура је теонومна (Tillich, 1948: 56–57). Дакле, култура, као човеков духовни импулс, рефлектује стање човековог духа, истовремено обликујући његов светоназор. С тим чињеницама на уму, можемо претпоставити да би се Питерсонова теорија културе могла сместити у оквире пастирске психологије као надоградња на темељ који је поставио Јеротић.

РЕД: ТРАДИЦИЈА И ТИРАНИЈА

Два пола у Питерсоновој теорији културне динамике јесу ред и хаос. Ред, који је у митском мишљењу често представљен као божански отац или стари краљ, јесте култура или традиција, он је „истражена територија“ на којој се осећамо сигурно. Прихватање истих културних симбола предуслов је за стабилне међуљудске односе:

Друштвени ред је неопходан предуслов психичке стабилности: људи из нашег окружења и њихови поступци су основни чиниоци који нам стабилизују или дестабилизују осећања (Piterson, 2020: 85).

Стабилност, међутим, никада није апсолутна. Чак и за људе који живе у хипотетичком друштву са савршеним међуљудским односима, увек постоји могућност промене коју изазива природа. Култура је корисна у оној мери у којој су корисни њени начини прилагођавања таквим променама, а они су сачињени од „традиционалних категорија концептуализације и обичајних образаца који директно служе њиховим утврђеним (или неутврђеним) функционалним циљевима“¹ (Peterson & Flanders, 2002: 451). Религија, као један од основних елемената културе или чак њена основа, директно служи овим циљевима. Она садржи морални закон који прописује исправно деловање, догму (учење) којом објашњава животне и природне променљивости, али и богослужење којим на њих одговара.

¹ „[...] traditional categories of conceptualization and patterns of habit that directly serve their stated (and unstated) functional purposes“.
(Напомена: сви преводи у раду властито су).

Библија се налази у основи јудео-хришћанске цивилизације. На библијској етици се умногоме темеље наша данашња схватања слободе, достојанства личности, људских права, итд. Библијско схватање света као смисленог, тј. *лојосног*, омогућило је истраживање његових законитости и, самим тим, развој науке. Управо је библијско утемељење пружало хришћанској васељени осећај стабилности, па чак и супериорности у односу на друге цивилизације и културе. Ипак, кроз историју се више пута испоставило да су хришћанске културе, као и све друге, рањиве, и то управо због осећаја супериорности који је производио презир према свему новом и другачијем, без обзира на то да ли је ново и другачије долазило споља или изнутра. Овакав став је корен *традиционализма*, тј. ропског односа према сопственом културном наслеђу.

Насупрот реду налази се хаос, представљен као праисконска божанска мајка, змија, змај, итд. Хаос је неумољива природа, али и странац који ремети утврђени ред доносећи нешто непознато и ново. Природно је да прва реакција традиције на хаос (иновацију) буде сумњичавост и отпор – то је својеврсни механизам одбране сваке културе. Међутим, такође је природно да оно што је ново и потиснуто, *забрањено*, изазива људску радозналост. Према Питерсону, свака новина је обећавајућа, па иницијални културни отпор није увек добро дугорочно решење. С озиром на вредност традиције, али и на неизбежну променљивост окружења, култура мора да испуни неколико захтева. Она мора да буде самоодржива, флексибилна и да подстиче оданост својих припадника:

Први захтев је толико важан, чак и краткорочно, да је сасвим очигледан. Култура мора да подстиче активности које је одржавају, иначе ће прогутати сама себе. Други захтев – флексибилност – теже је испунити, посебно у комбинацији с првим. Култура мора да промовише активности које је подупиру, али истовремено мора да омогући довољно иновације да би се на непредвидљиве промене услова дате средине одговорило прикладном променом у понашању. Културе које покушавају да се одрже у неизмењеном стању промовишући потпуну лојалност традиционалним принципима занемарују други захтев и брзо пропадају (Piterson, 2020: 254).

Према томе, хаос има креативни потенцијал и може бити извор духа обнове и снажења културе. Ригидни традиционализам се, у том случају, испоставља као пут културног самоуништења. Тада традиција постаје тиранија, ауторитарни систем који психичким или фи-

зичким насиљем настоји да изнуди безусловну оданост људи. Питерсон сматра да „друштво с оваквим ставом – као што је, на пример, бивши Совјетски Савез – представља катастрофу која чека да се деси“ (Peterson, 2020: 270). У свету религије, традиционализам се јавља у облику фундаментализма и тежње ка потпуној религиозној, тј. културној унификацији.

Фундаментализам је лако препознатљив и увелико истражен феномен. Суочен са друштвеним и културним променама, нпр. са плуралистичким императивом нашег доба, верник може, према Клаусу Кинцлеру, да се учи толеранцији или се, у супротном случају, „повлачи под окриље своје вере где су у једној заједници окупљени истомишљеници како би, под геслом ‘Заједно смо јачи’ своје захтеве одбранили пред спољним светом“ (Kincler, 2002: 19). Јеротић је фундаменталистичке реакције сместио међу сметње вере индивидуално-психолошког значаја. Он добро примећује да се првобитна побуна фундаменталисте против савремености неминовно претвара у побуну против Цркве:

Пошто је свака вера везана за неку форму и организацију, за неку цркву, значи и за људе са којима треба сарађивати, она је изложена ‘прљању или скандалима’, па самим тим не одговара чистунцу вере (Јеротић, 2017: 68).

За фундаменталисте, довољан „скандал“ је сваки контакт црквених великодостојника са људима друге вере, што сматрају неопростивом издајом. Последица тога је стварање секташких група у којима традиција постаје тиранија.

Исти проблем, који је у оквиру пастирске психологије разматрао Јеротић, уочава и Питерсон:

Религија и идеологија заиста могу бити кориштене као заштита од слабости. Много тога што се сматра религиозном и идеолошком мишљу представља пуко одбрамбено поједностављивање и рационализацију² (Peterson & Flanders, 2002: 430).

Верски ауторитет који фундаменталиста преферира, у облику књиге или харизматичне личности, мора да објашњава свеукупно људско искуство, док се креативни потенцијал хаоса (новог и обећа-

² „Religion and ideology can most definitely be used as a shield against weakness. Much of what passes for religious and ideological thought is mere defensive oversimplification and rationalization“.

вајућег) категорично пориче или игнорише. Јеротић примећује да је код фундаменталиста, за разлику од аутентичних хришћана, неприметна „скромност и дубока свест о својој немоћи, недовољном знању, [...] као и неопходно уздржавање од наметљивог ширења свог верског уверења“ (Јеротић, 2017: 70). Питерсон сматра да су ово особине које поседују и верски фундаменталисти и следбеници екстремних идеологија. По његовом мишљењу, у оба случаја је реч о својеврсној лезности и емотивној нестабилности:

Идеолошка ригидност је, према томе, избегавање емотивног и когнитивно захтевног истраживања и сакупљања информација, које следи након уочавања грешке, зарад одржавања привремене емотивне сигурности. [...] Идеолошки ригидни појединци жртвују нове и потенцијално корисне информације – а тако и личност и настањиви свет – да би избегли краткотрајну негативну емоцију³ (Peterson & Flanders, 2002: 454).

Несигурност због сопственог незнања претвара се у неповерење у снагу сопствене традиције да се одупре изазовима савремености. Отуда долази апсолутизовање културе и религије, што се најчешће испољава у виду безусловног поковања религијским прописима и презиру према онима који то не чине. Дакле, фундаментализам је увек везан за формализам. Пажљивије читање Отаца, међутим, не омогућава фундаменталистичке закључке. Према Светом Максиму Исповеднику, „када се слово (Закона) поштује само по себи, оно, за оне који га поштују, обично убија смисао који је у њему“ (Свети Максим Исповедник, 2017: 108), а убијањем смисла или логоса закона онемогућава се природно посредовање хероја (логоса) између реда и хаоса. Питерсон долази до истог закључка као Свети Максим:

Примена слова закона онда када је потребан дух закона прави спрдњу од културе. Ићи туђим стопама делује безбедно, и то не захтева размишљање – али бескорисно је ићи утабаним путем онда када се сам терен промени (Peterson, 2020: 350).

³ „Ideological rigidity is therefore the tendency to avoid emotionally and cognitively-demanding exploration and information-gathering, subsequent to the receipt of an error message, in the interests of maintaining short-term emotional security. [...] Ideologically rigid individuals sacrifice new and potentially useful information – and, therefore, personality and habitable world – to avoid short-term negative emotion”.

Будући добар познавалац тоталитарних идеологија 20. века, Питерсон је свестан у ком тренутку традиција може да постане тиранија. То је тренутак додира реда и хаоса, тј. тренутак када сенилни стари краљ скреће поглед са новине која може препородити његово краљевство, тренутак осуде и прогона хероја, под претпоставком да новина увек доноси уништење. Традиција која постане тиранија „ставља човека у положај вечног адолесцента“ (Piterson, 2020: 421), који се, теолошким језиком речено, задовољава улогом Божијег најамника, игноришући могућност да постане Божији син. Питерсон истиче нужност културног баланса:

Мудрост конзервативизма праћена је опасношћу од корупције тренутног стања коју многи људи могу опортунистички да злоупотребе. Генијалност креативног подухвата праћена је опасношћу од лажног хероизма огорченог идеолога, прерушеног у бунтовника испод чије маске се крије само жеља за незаслуженом моралном супериорношћу и одбацивањем сваке одговорности. Интелигентан и опрезан конзервативизам, заједно са пажљивом и проницљивом трансформацијом, одржавају ред у свету (Piterson, 2021: 48–49).

Управо се из овог разлога Питерсонова друштвена критика не може сместити у ону верзију пастирске психологије која показује све симптоме културе преобраћене у тиранију. С друге стране, пастирска психологија која истиче исту потребу за културним балансом као и Питерсон, испоставља се као природан оквир за његову мисао.

ХАОС: НОВИНА И РУШЕЊЕ ТРАДИЦИЈЕ

Уколико новина заиста има потенцијал да препороди и оснажи културу, онда се традиционалистичке реакције испостављају као сувишне, а понекад и као монструозне. Питерсону је јасно када културна, политичка или религијска десница постаје екстремна: о томе недвосмислено сведоче феномени фундаментализма, национализма, фашизма, итд. С друге стране, наивна је претпоставка да свака новина која долази изван културних граница мора бити позитивна. Питерсон упозорава да „оно што је присутно и скривено и обећавајуће и преображавајуће такође може да уништи. Нове информације разарају старе структуре знања, старе парадигме“⁴ (Peterson, 2007:

⁴ „[...] what is still present and hidden and promises and transforms also destroys. New information demolishes old knowledge structures, old paradigms”.

104). Припадници културе нису програмирани да на новину реагују искључиво десничарски. Поред тог екстрема, постоји и други, левичарски, који подразумева побуну против традиционалних вредности. За побуњеника, традиција је ограничавајућа, назадна, чак и зла, па заслужује презир и уништење. Питерсон сматра да је то тренутак у ком левичарске идеологије постају екстремне:

Није ни разумно ни могуће просто одбацити одређену културу и њен образац прилагођавања, само зато што је дошао неко ко се понаша на другачији начин и чији су поступци засновани на другачијим претпоставкама. Није лак задатак поново изградити друштвене односе када се појаве нове идеје. Једнако је тешко одрећи се циља, централне уједињујуће и мотивишуће идеје. Поистовећивање појединца с групом значи да његова психичка стабилност постаје зависна од благостања групе. Ако се група изненада распадне, услед спољашњих околности или унутрашњег раздора, јединка остаје огољена на ветрометини света, друштвени контекст јој нестаје, разлог постојања јој ишчезава, гута је неподношљиво непознато, и веома јој је тешко да преживи (Piterson, 2020: 274).

Секуларне идеологије су заслужне за савремену кризу традиционалних јудео-хришћанских вредности, што тврде и Питерсон и бројни теолози. На исти проблем је, говорећи о ноогеним неурозама, указао Франкл, док је Јунг, критикујући потискивање религијских симбола, тврдио:

Они су важни састојци нашега духовног обликовања и битне снаге у изградњи људског друштва; и не могу се искоријенити без озбиљнога губитка (Jung, 1987: 93).

За пастирску психологију, али и генерално за Српску православну цркву, од посебног су интереса два облика побуне против традиције: атеизам и аутошовинизам.

Атеистичко рушење традиције

Према Питерсону, разлог из којег нашу цивилизацију сматрамо библијски утемељеном јесте чињеница да је хришћанство извршило праву друштвену и моралу револуцију у античком свету. Анализирајући Христову Беседу на гори (Мт 5–7), Питерсон у овом манифесту новозаветне етике види корен нашег моралног мишљења:

То је покушај духа човечанства да трансформише разумевање етике из почетног, неопходног дечјег *Не чини што* и десет заповести у потпуно артикулисану позитивну визију одрасле особе. [...] То није настанак греха, већ супротност греху, добро само по себи. Беседа на гори скицира праву природу човека и прави циљ човечанства: усредсредите се на дан како бисте могли да живите у садашњости и посветите се потпуно и на прави начин ономе што је пред вама – али урадите то само пошто одлучите да пустите да оно што је унутра засија како би могло да оправда Битак и осветли свет (Piterson, 2018: 132).

Питерсон наводи пример насиља и похлепе у античком свету. Очигледна је чињеница да је хришћанство својим високим моралним захтевима ограничило ове негативне појаве:

Људи с таквим агресивним тенденцијама и даље постоје. Сада бар знају да такво понашање није оптимално те или покушавају да га контролишу или наилазе на велике друштвене препреке ако то не учине (Piterson, 2018: 86).

С друге стране, поједине моралне девијације, нпр. убијање „сувишне“ женске деце, гладијаторске игре и сакралну проституцију, хришћанство је потпуно искоренило. Питерсон сматра да су ове заслуге хришћанства данас претежно заборављене:

То се дешава с решеним проблемима. А пошто је решење правилно примењено, *нестала је с видика чак и чињеница да су ти проблеми икада постојали* (Piterson, 2018: 205).

Укратко, бројне секуларне вредности нашег доба много дугују хришћанству: идеја о људским правима нема никакво утемељење у науци, већ у библијском учењу о боголикости човека.

Научни рационализам је умногоме умањио значај хришћанства у свести модерног човека, иако се идеја о рационалном (логосном) устројству универзума могла јавити само у оквиру религије која верује у Логоса (Христа). Претпоставка да све што постоји мора бити у оквирима времена и простора произвела је рационалистички, научни атеизам. Питерсон пореди узлет рационализма са падом Сатане јер је у оба случаја очигледно „глорификовање сопствене величине“ (Piterson, 2018: 234). То је првобитни грех, *ἰργασίη* или *ἰσχυρὰ*, који се у рационализму показује као „тоталитарна претпоставка свезналаштва – ‘разум’ преузима место на ком је дотад био Бог – и неизбежно ствара стање личног и друштвеног постојања које се не разликује од пакла“ (Piterson, 2020: 22). Заиста, темељна теолошка претпоставка

јесте она о пакленом стању човека који је одбацио Бога. О томе сведочи целокупна Библија, нарочито прича о изгнању Адама и Еве из рајског врта у свет којим владају немилосрдне природне стихије.

Атеизам, који је експлицитно или имплицитно садржан у секуларним идеологијама, настоји да сруши традиционалне јудео-хришћанске вредности. То је, наводно, природна последица научног напретка. Ипак, Питерсон није попутоно убеђен у овај аргумент. Он сматра да

аксиоматске претпоставке религиозних уверења могу бити умногоме другачије од научних, а ипак остати валидне, тако да научна мисао може заузимати ограничен простор парадигматске прецизности унутар ширег и фундаменталнијег религиозног светоназора⁵ (Peterson, 2007: 92).

Питерсон је свестан да се научни светоназор у суштини темељи на библијским претпоставкама, па је њихово раздвајање у атеизму неприродно. Такође, општеприхваћене етичке норме су јудео-хришћанске, због чега истински атеиста, по Питерсону, не постоји: „Једноставно нисте атеиста у ономе што чините, а ваше делаће најтачније одражава ваша најдубља веровања“ (Peterson, 2018: 126). Чињеница да је познавање хришћанства у нашем посткомунистичком друштву сведено на минимум значи да Црква мора да се у већој мери друштвено ангажује и да изврши *рехристијанизацију* културе. Атеизам се више не може сматрати духовном болешћу *per se*; он је сада тек симптом једне много горе постмодернистичке болести која, за разлику од модернизма, не оставља простор ни за какву апсолутну истину. Данашњи атеизам није толико утемељен на „непогрешивости“ науке јер су и њене истине постале ствар избора, о чему довољно сведочи порицање очигледних биолошких чињеница у „transgender“ дебати. Пре би се могло рећи да је савремени атеизам показатељ сломљености људског духа који је одустао од потраге за истином. Према Питерсону,

неспособност да схватимо властите религијске традиције – и наше последично свесно ниподаштавање њихових перспектива – драстично умањује корисност онога што имају да понуде (Peterson, 2020: 258).

⁵ „[...] the axiomatic presuppositions of religious belief may in fact be profoundly different from those of science, but remain valid – and valid in a manner that would allow scientific thought to occupy a limited space of paradigmatic accuracy, within a broader and more fundamental religious view”.

Црква, према томе, не може остати пасивни посматрач цивилизацијског колапса. Да би људи могли да схвате њену традицију, неопходна је истинска мисија у цивилизацији, коју, из многих разлога, можемо назвати постхришћанском.

Аутошовинистичко рушење традиције

Поред атеизма, који је проблем свих хришћанских деноминација, Српска православна црква суочава се са још једним проблемом, наизглед специфично српским, који се често назива „аутошовинизам“. У пастирској психологији још увек није формулисана прецизна анализа овог феномена. Питерсон је, с друге стране, један од најгласнијих критичара сличног левичарског покрета на Западу, због чега његови аргументи могу бити вредни и у пасторално-психолошкој анализи српског аутошовинизма.

У темељном „светом спису“ ове идеологије, *Философији паланке* Радомира Константиновића, нема много директних помена Српске православне цркве, али је то дело у целости критика или, прецизније, демонизација српске светосавске културе (паланке). Та култура је, по Константиновићу, везана за мрачни, статични и затворени Исток, неспособна је да прихвати добре тековине Запада и увек је усмерена на род. Чак је и њен Бог, заправо, исти тај род, па култура паланке не може да се вине у висине истинског мистицизма. Једини мистицизам за који је паланка способна изграђен је

на основама средњовековља, у надахнућу ‘немањићком традицијом’ схваћеном као традиција оваквог, религијског мистицизма, а не као традиција коренски јаког утилитаризма (државотворног) и рационализма (Konstantinović, 2004: 197).

Овде није толико битно Константиновићево непознавање (или игнорисање) наглашено монашког (мистичког) карактера српске средњовековне културе и светосавља кроз векове, колико су битни закључци његове анализе паланачког менталитета. Пошто је препуна противречности, паланка има рђаву савест, константно пати и, неспособна да се суочи са сопственим злом, пројектује то зло на друге:

Екстериоризација сопственог зла, која се овде врши овим проклињањем туђинског (и повођења ‘умне класе’ за њим) јесте, међутим, покушај екстериоризације овога духа из самог себе, и на тај начин, пошто је ово ослобођење немогуће, само стварање зла (Konstantinović, 2004: 168).

Све силе српске културе, које желе да остану српске, доводе ту културу до исхода који је, по Константиновићу, једини логичан. То је *српски нацизам* као „крајњи израз духа паланке“ (Konstantinović, 2004: 301). На Константиновићевим претпоставкама засноване су догме савременог српског аутошовинизма: српска светосавска култура је отровна и потребна јој је „деконтаминација“, Срби су једини и природни кривци за све трагедије у процесу распада Југославије (колективна кривица), а Српска православна црква је носилац или инспиратор српског нацизма. Очигледно је да овакав став према традиционалној култури одговара Питерсоновом опису разарања реда у име хаоса.

Без обзира на то колико се српски аутошовинизам наводно бори за слободу мисли и против црквене догматичности, он је, у ствари, заснован на две „неупитне“ догме. Прва догма јесте убеђеност у културну супериорност Запада у односу на Исток. У њеној основи, како примећује Зоран Ђирјаковић, лежи колонијални расизам према свим источним народима које Запад доживљава као

примитивне, инфантилне, ирационалне, непоправљиве и дивље робове традиције; народе којима су неопходни западни тутори; људе који би, препуштени сами себи, повређивали и себе и друге (Ђирјаковић, 2021: 55).

У дискурсу источних „деконтаминираних“ умова, западни расизам постаје ауторасизам. Друга догма аутошовинизма усмерена је директно против српског народа. Њено кратко „вјерују“ гласи: сваки национализам је опасан, али је најопаснији српски национализам. Према том ставу, сви балкански народи су ослобођени паланачког менталитета, што значи да се њихови национализми јављају тек као реакција на претњу природног српског национализма. Мило Ломпар пише:

То, дакле, није истина која се проверава, која се утврђује прецизним препознавањем искуствених и проверљивих чињеница, већ је то догма у коју се – упркос својој очигледности – верује (Ломпар, 2018: 63).

Пратећи Константиновићеву аргументацију, аутошовинизам је извор српског национализма пронашао у Цркви као чувару немањихке традиције – светосавља. Чињеница да је Српска православна црква данас једина институција која остварује јединство српског народа у свим крајевима света, представља трн у оку ове идеологије. Због тога је разарање црквеног јединства *conditio sine qua non* за мир,

стабилност и просперитет некадашњих југословенских друштава. На проблематичност српског црквеног јединства указала је Латинка Перовић: „Преко СПЦ се и даље одржава јединство српског народа у региону и мислим да из тога произлазе врло озбиљни политички неспоразуми“ (Рајковић, 2011). Како закључује Ломпар, „то значи да је деструкција *верској јединства* неопходна да би нестало тих неспоразума“ (Ломпар, 2018: 394). Сходно томе, не чуди чињеница да су се међу потписницима писма подршке Црној Гори током покушаја претимања имовине Српске православне цркве нашли, између осталих, Соња Бисерко, Латинка Перовић, Светислав Басара, Ненад Чанак и Чедомир Јовановић. Овакви ставови и поступци морално су оправдани само у контексту догме о природној агресивности светосавске културе и с њом повезане догме о апсолутној кривици српског народа за све несреће на југословенском простору.

Питерсон се, заједно са осталим мушкарцима беле расе у постмодернистичким западним друштвима, суочио са сличном идеолошком пропагандом. Левичарски екстремисти (leftists) у склопу контроверзне критичке расне теорије (critical race theory) формулисали су идеју о колективној одговорности белих мушкараца за историјске несреће припадника других раса, али и за дискриминацију хомосексуалаца и белих жена. Проблем ове идеологије, као и проблем српског аутошовинизма, није толико у историји: неки бели мушкарци заиста јесу дискриминисали људе другачије коже, хомосексуалце и беле жене, као што неки Срби заиста јесу чинили злочине у ратовима. Уместо тога, проблем је у генерализацији: сви бели мушкарци су програмирани као расисти и нетолерантни тлачитељи, као што су и сви Срби програмирани као националисти и злочинци. У оба случаја, левичарски екстремисти проповедају учење о „првородном греху“ који носи читав колектив, а који се може очистити само радикалним самопорицањем и мржњом према сопственој традицији. Питерсон описује западни левичарски екстремизам речима које се једнако могу односити и на српски аутошовинизам:

Након што подели свет на велике, недиференциране делове, опише проблеме својствене сваком од тих одељака и идентификује одговарајуће злочинце, теоретичар - изма затим формулише мали број објашњавајућих принципа или сила (које заиста могу допринети разумевању тих апстрактних ентитета). Онда том малом броју сила или принципа приписује примарно узрочно дејство игноришући остале силе једнаке или још веће важности. [...] Лажни теоретичар затим спинује *post hoc* теорију о томе како се сваки феномен, без

обзира на то колико је комплексан, може сматрати секундарном последицом његовог свеобухватног система узрочника. На крају се појављује школа мишљења да пропагира методе овог алгоритамског свођења (посебно када мислилац жели да оствари доминацију у концептуалном или стварном свету), а они који не прихвате алгоритам или критикују његову употребу доживљавају имплицитну и експлицитну демонизацију. Нестручни и корумпирани интелектуалци цветају у оваквим активностима, оваквим играма (Piterson, 2021: 140).

Аргументација којом се настоји оправдати пропаганда о колективној одговорности српског народа често се своди на набрајања злочина које су починили Срби. Чак и уколико бисмо игнорисали све злочине које су припадници других народа починили над Србима (што аутошовинисти редовно чине), опет остаје проблем саме идеје о колективној одговорности и кривици. Разматрајући оптужбе за колективну кривицу турског народа за геноцид над Јерменима, историчар Ентони Дирк Мозес тврди:

Оптужба за колективну кривицу је неприхватљива у науци а камоли у свакодневном говору и она је, по мом мишљењу, један од основних састојака геноцидног мишљења. У њој нема разликовања између бораца и оних који то нису, а на чему међународни хуманитарни закони инсистирају већ дуже од стотину година⁶ (Anderson, Reynolds, et al., 2013: 491).

Мозес одлично примећује да инсистирање на колективној кривици народа подстиче геноцидне идеје усмерене против тог народа. Зоран Ђирјаковић, који је сковао израз „аутошовинизам“, управо у том детаљу види разлику између аутошовинизма и сваке друге критике сопствене историје и традиције:

Он је оличен у изношењу ставова које екстремисти из редова других народа могу сасвим рационално протумачити као оправдање за пуњење масовних гробница телима сународника самоправедног аутошовинисте (Ђирјаковић, 2021: 207).

⁶ „The collective guilt accusation is unacceptable in scholarship, let alone in normal discourse and is, I think, one of the key ingredients in genocidal thinking. It fails to distinguish between combatants and non-combatants, on which international humanitarian law has been insisting for over a hundred years now”.

Идеју о колективној кривици на исти начин третира и Питерсон:

Али чињеница да постоје жртве и починиоци није изговор за генерализације ниске резолуције које невинне жртве сврставају на једну, а злочинце на другу страну – посебно генерализације које не узимају у обзир претпоставку невиности оптужених. Никако не треба претпостављати групну кривицу – нарочито не групну кривицу вишегенерацијске врсте. То је сигуран знак злонамерности оптуживача и наговештај друштвене катастрофе (Piterson, 2021: 143).

Пастирска психологија у образовању Српске православне цркве треба да озбиљно размотри феномен аутошовинизма, и то не само као црквено-друштвени већ и као психолошки проблем. Ова потреба не извире само из чињенице да је Црква мета аутошовинистичке пропаганде већ и из чињенице да пастирска психологија припрема будуће свештенике за мисију у народу. Пропаганда о природном српском нацизму, геноцидним тенденцијама и колективној кривици утиче на духовну стабилност човека, изазивајући сумњу у традиционалне вредности светосавске културе. Питерсоново мишљење о левичарској идеолошкој пропаганди не разликује се од базичних црквених ставова о истом питању, због чега његова аргументација може бити уведена у пастирску психологију. С обзиром на то да левичарски екстремисти пропагирају „своју интелектуалну супериорност над ‘сујеверјима прошлости’ као симбол вере“ (Piterson, 2020: 358), задатак пастирске психологије треба да буде припрема теолога, свештеника, монаха и вероучитеља не само да проповедају то „сујеверје прошлости“ већ и да га *интелектуално* оправдају. Битан део тог оправдања већ је формулисао Џордан Питерсон.

ЗАКЉУЧАК

Питерсоново истицање библијског утемељења наше цивилизације, вредности традиције и упозоравање на десничарске и левичарске екстреме умногоме одговарају поставкама и циљевима црквене друштвено-културне мисли. Пастирска психологија, чији је циљ припрема будућих свештеника за мисију у српском народу, још увек стоји на темељу који је поставио Јеротић. Не треба заборавити да он није прихватио задатак изградње друштвене критике у пастирској психологији, већ је указао на добре психолошке основе за тај задатак, нпр. на Франклову теорију о ноогеним неурозама, који би требало да изврше теолози. Потреба за суочавањем са духом времена у пастир-

ској групи теолошких наука истицана је откако ове науке постоје у високом црквеном образовању. Тако је још 1927. године Дамаскин Грданички у приказу књиге *Свештеник* Атанасија Поповића приметио да је „требало унети више таквих допуна које би се односиле искључиво на наше прилике“ (Грданички, 1927: 318). Наравно, дух времена се мења, што значи да пастирска психологија не може да се задржи на Јеротићевим поставкама – она мора да буде *semper reformanda*. Њена друштвена критика, у недостатку апологетике, треба да буде усмерена на конкретне изазове савремености, на које је у овом раду делимично указано.

Наравно, постоје бројни разлози из којих теолози могу негативно оценити Питерсона. Неки од тих разлога релативно су прости, нпр. његови покушаји да теоријом еволуције оправда хијерархичност друштва, док су други унеколико комплекснији. Римокатолички теолог Шон Макграт, који сматра да је Питерсон „бранилац западног колонијалног наслеђа“ (Лусенски, 2022) – закључак до ког тешко може доћи пажљив и идеолошки неутралан читалац Питерсонових дела – замера му то што је Христа представио као архетипског хероја, посредника између реда и хаоса. По Макграту, Питерсонов Христос се не разликује од Буде или Кришне. Иако ни овај Макграатов закључак није потпуно оправдан, с обзиром на то да Питерсон, пишући о архетипу хероја, на тврди да је Христос *само* отеловљење тог архетипа већ имплицира да сви треба да будемо мудри посредници између реда и хаоса, ипак је то тема која заслужује засебну расправу. Без обзира на закључке те расправе, Питерсонова теорија о културној динамици, као и његова друштвена критика, не садрже никакве „јеретичке“ елементе. Будући да су пастирској психологији преко потребни аргументи за одбрану светосавске културе од негативних епифеномена постмодернизма, Питерсона, који нуди такве аргументе, можемо прихватити као савезника.

Литература

- Влахос, Ј. (2010). *Православна психотерапија. Наука Светих Отаца*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Грданички, Д. (1927). Атанасије М. Поповић, професор. Свештеник. Савремене дужности пастира у парохији. Београд, 1926 (Оцене и прикази). *Бојословље*, 316–318.
- Јеротић, В. (2009). *Неуротишне појаве нашег времена*. Београд: Парте-нон.
- Јеротић, В. (2017). *Хришћанство и психолошки проблеми човека*. Београд: Ars Libri, Задужбина Владете Јеротића, Парте-нон.
- Ломпар, М. (2018). *Дух самојорицања. Прилози критички српске културне историје. У сенци шућинске власти*. Београд: Catena mundi.
- Лусенски, Џ. (2022). Шон Макграт: Критика Џордана Питерсона или о Христу као архетипу. *Нови стандард*. <https://standard.rs/2022/03/17/son-makgrat-kritika-dzordana-pitersona-ili-o-hristu-kaao-arhetipu/?alphabet=cyrillic>. Преузето 1. 8. 2022.
- Свети Максим Исповедник (2017). *О разним недоумицама*. Нови Сад: Беседа.
- Гирјаковић, З. (2021). *Откривање аутошовинизма*. Београд: Catena mundi.
- Флоровски, Г. (2005). *Хришћанство и култура*. Београд: Логос.

- Anderson, M. L., Reynolds, M., Kieser, H. L., Balakian, P., Moses, A. D., & Akçam, T. (2013). Taner Akçam, *The Young Turk's Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012). *Journal of Genocide Research*, 15(4), 463–509. DOI: 10.1080/14623528.2013.85609
- Frankl, V. (2019). *Zašto se niste ubili*. Београд: Kontrast izdavaštvo.
- Jung, C. G. (1987). *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost.
- Kincler, K. (2002). *Verski fundamentalizam: hrišćanstvo – judaizam – islam*. Београд: Clio.
- Konstantinović, R. (2004). *Filosofija palanke*. Београд: Otkrovenje.
- Niebuhr, R. (2001). *Christ and Culture*. New York: HarperCollins Publishers.

- Peterson, J. B., & Flanders, J. L. (2002). Complexity Management Theory: Motivation for Ideological Rigidity and Social Conflict. *Cortex Forum*, 38, 429–458.
- Peterson, J. B. (2007). A Psycho-ontological Analysis of Genesis 2–6. *Archive for the Psychology of Religion*, 29, 87–125.
- Piterson, Dž. (2018). *12 pravila za život: Protivotrov za kaos*. Beograd: Publik praktikum.
- Piterson, Dž. (2020). *Мале значења: архитектура веровања*. Beograd: Publik praktikum.
- Piterson, Dž. (2021). *Izvan reda: 12 dodatnih pravila za život*. Beograd: Publik praktikum.
- Rajković, V. (2011, 29. maj). Latinka Perović: Crna Gora bez ozbiljnih grešaka prema Srbiji. *Vijesti*. <https://www.vijesti.me/vijesti/politika/359740/latinka-perovic-crna-gora-bez-ozbiljnih-gresaka-prema-srbiji>. Preuzeto 30. 7. 2022.
- Tillich, P. (1948). *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vedran Z. Golijanin

PASTORAL PSYCHOLOGY AS SOCIAL CRITIQUE:
A THEOLOGICAL READING OF JORDAN PETERSON

Summary

A dominant school of thought in Orthodox Christian pastoral theology is primarily based on ascetics. While ascetics certainly may be regarded as a specific kind of Christian psychology, it is mostly focused on individuals and their spiritual issues. However, ascetic thought presupposes a person living a monastic life, usually inside a monastery. Laypeople, living in the modern world, rely on an ascetic tradition for spiritual guidance and consolation, but one can hardly rely on ascetics for general solutions to social and cultural problems. In other words, pastoral psychology needs a wider social frame for a more complete analysis of modern individuals' spiritual state.

Vladeta Jerotić, who was a psychiatrist and a professor of pastoral psychology, laid the groundwork for social and cultural critique in pastoral psychology, mostly relying on Viktor Frankl's theory of noogenic neurosis. Since Jerotić was not a trained theologian, his contribution to the development of pastoral psychology's social critique was merely a stimulus for theologians to resume its construction on the foundations he laid.

Jordan Peterson's arguments against the extremes of postmodern ideologies in the West seem compatible with the Orthodox Church's basic social and cultural stances, so the goal of this paper is to thoroughly explore his cultural theory and social critique, simultaneously comparing them to the social and cultural experience of the Serbian Orthodox Church. This is accomplished through the analysis of his archetypes of Order and Chaos, their interactions, and their respectable extremes: tyrannical tradition and anarchical innovation.

Although the Orthodox Church is usually perceived as rigorously traditional, it actually often stands on moderate grounds, which means that the extremes of traditionalism, such as religious fundamentalism, present serious problems for its pastoral activity. Peterson's analysis of tradition that transforms into tyranny offers some interesting insights that might help pastoral psychology in addressing fundamentalism as both theological and psychological issues.

On the other hand, Peterson's analysis of innovative thought that leads to the annihilation of tradition equips pastoral theology with arguments against two epiphenomena of a postmodern crisis of truth, namely atheism and "auto-chauvinism". In the case of atheism, Peterson praises Christianity for many positive achievements of our civilisation, mostly in the field of ethics, while reminding atheists that their presumably secular values, such as human rights, are not based on science but on the Bible. Therefore, a true atheist does not exist, since their values reflect their inner beliefs that are, as it turns out, biblical in nature. The issue of auto-chauvinism is more complicated and more malign, since it is based on the dogmatic presupposition that Western culture is more superior to its eastern counterparts, and also on the belief that the Serbian culture is somehow "contaminated" by inner contradictions, by a necessity to outwardly project its evil and by natural nationalism that might quickly turn into Nazism. Needless to say, this kind of reasoning leads to completely unjustified proposals of Serbian "collective guilt". The Serbian Orthodox Church is a usual target of auto-chauvinist propaganda because of its uniting cultural role in Serbian people, regardless of state boundaries. This extreme left ideology is quite similar to contemporary "woke" ideology in the West, which is of special interest for Peterson. His analysis of the extreme left and his arguments against it might be adopted in our Church's pastoral psychology and used against auto-chauvinist propaganda.

Theological critiques of Peterson's ideas certainly do exist, but it would be wrong to completely reject them on the grounds of the supposed Peterson's "defense of colonial legacy" or his treatment of Christ as an archetypal hero. Pastoral theology does not need to adopt the entirety of his ideas but only his completely valid arguments against extremes of fundamentalism, atheism, and auto-chauvinism, which certainly are serious problems in the Orthodox Church's social and cultural mission.

Key words: pastoral psychology, social critique, Jordan Peterson, culture, traditionalism, atheism, auto-chauvinism, Church