izvorni znanstveni članak / original scientific article
UDK/UDC: 329.11

Received: 07.02.2022.
Accepted: 17.05.2022.

TRADICIONALISTIČKI KONZERVATIVIZAM

Asim DELIBAŠIĆ

asim.delibasic@gmail.com

ABSTRACT

Konzervativizam je politička teorija kojoj je početna ideja nužnost očuvanja tradicionalnih institucija i sistema vrijednosti. Iako opisan kao teorija, konzervativizam je sve osim sistematičan, uređen i eksplicitan konstrukt: on se, u generalnom, prije doima kao inherentna dispozicija ka starinskim putevima sa dubokim odbacivanjem demokratske vjere u počela individualizma, progresa, slobode, i jednakosti. Od Francuske revolucije na ovamo, konzervativizam je poprimao različite forme: ono što se posebice tretira u ovome radu jeste specifična vrsta konzervativizma zasnovanog na idejama Tradicionalističke škole koja je, u dvadesetom stoljeću, porodila moćnu kritiku modernosti, dok se, u isto vrijeme, njeni utemeljivači nisu vezali ni za jedan politički pravac. Kao škola bez jasne političke orijentacije, ali sa politički relevantnim idejama, Tradicionalizam je viđen kao gotovo savršen ideološki temelj za različite desničarske političke pokrete, koji često ne utjelovljuju duh ove škole. Zadatak ovoga rada jeste da razluči ono što bi zaista mogla biti politička perspektiva tradicionalističkog konzervativizma od onoga što mnogi modernisti, razočarani modernim svijetom, nastoje predstaviti da ona u političkom smislu jeste.

Ključne riječi: modernost, prosvjetiteljstvo, progres, demokratija, slobode, ljudska prava, moral, konfesionalizam.

THE TRADITIONALIST CONSERVATISM

Abstract: Conservatism is a political theory, the principal idea of which is the necessity of preserving traditional value systems and institutions. Although described as a theory, conservatism is anything

but a systematic, orderly and explicit construct: in general, it appears rather like an inherent disposition towards ancient ways with a deep rejection of democratic faith in the principles of individualism, progress, freedom and equality. Since the French Revolution, conservatism has taken different forms: what is particularly treated in this paper is a particular type of conservatism based on the ideas of the Traditionalist School, which, in the twentieth century, gave birth to a powerful critique of modernity, while, at the same time, the founders of the school were not attached to any political current. As a school without a clear political orientation, but with politically relevant ideas, Traditionalism was seen as an almost perfect ideological foundation for various right-wing political movements, which often do not embody the spirit of this school. The task of this paper is to distinguish what really could be the political perspective of traditionalist conservatism, from that what many modernists, disillusioned with the modern world, try to present that it is in a political sense.

Key words: modernity, enlightenment, progress, democracy, freedom, human rights, morality, confessionalism.

Uvod

Tradicionalizam bi se općenito mogao definirati kao shvatanje da bi intelektualne i moralne doktrine koje duboko određuju čovjeka trebale povirati iz božanske Objave i da garancija njihove autentičnosti može biti jedino njihovo prenošenje posredstvom tradicije. Budući da ova učenja podrazumijevaju i čovjeka kao takvoga i čovjeka u kolektivnom smislu, tradicionalizam nužno pretpostavlja zalaženje u dimenziju društvenog i političkog: njegov anti-progresivistički stav podrazumijeva da društvo, u mjeri u kojoj ne može a da ne bude slika Božanskog Grada na zemlji – sa svim metafizičkim, ritualnim, moralnim i estetskim implikacijama ove tvrdnje – mora biti podložno sprječavanju promjene. Drugim riječima, tradicionalizam je po definiciji konzervativan. Međutim, konzervativizam se u modernom svijetu pojavljuje u formi političkih reakcionarnih pokreta, i samo spominjanje ideje "očuvanja izvornih vrijednosti," koja se za njega veže, vrlo često podrazumijeva i izvjesni fundamentalizam koji bi, da je postojao u samom iskonu, zasigurno

proizveo potpuno paraliziranje pokretačkog duha koji je iznjedrio sveukupnu tradicionalnu civilizaciju u njezinim neizbrojnim aspektima. Predmet našeg izučavanja u ovome radu nije tek bilo koji oblik konzervativizma u današnjem svijetu: naprotiv, ono što ovdje imamo na umu jeste tradicionalistički konzervativizam, naime onaj konzervativizam koji odlikuje Tradicionalističku ili Perenijalističku školu mišljenja koja Tradiciju ne promatra samo kao vjerovanja, prakse, navike, i običaje, nego prije kao jednu nadobličnu stvarnost koju je nemoguće posve definirati i koja predstavlja skup svega onoga što čovjeku izvorno pruža sredstva pomoću kojih može rastavljati istinu od zablude na različitim razinama svoje egzistencije,[1] i samim tim živjeti u skladu sa istinskom normom ljudskoga stanja. (Nasr, 2005)

Ovakvo univerzalističko shvatanje ideje tradicije učinilo je da se u djelima utemeljivača Tradicionalističke škole, francuskog filozofa Renéa Guénona (1886-1951.) i njemačkog filozofa Frithjofa Schuona (1907-1998.), mogu naći razmatranja svih velikih svjetskih religija koja uključuju i objašnjavanje značenja vjerovanja, simbolizama, te divergentnih moralnih i dogmatskih perspektiva. To je moguće zato što tradicionalistička perspektiva motri različite religijske tradicije svijeta kao krhotine izgubljene primordijalne Tradicije koja je bila u početku čovječanstva, i stoga kao relativne puteve spasenja, obnovljene Božanskom Objavom i iznova prilagođene mentalitetu ljudi određenog vremena, podneblja, i rase. (Cf. Schuon, 2011; Guénon, 2004) Takvo univerzalističko razumijevanje Tradicije suštinski se razlikuje od partikularizma kakav se često nalazi u "konzervativizmu" koji obično apsolutizira izvjesni tradicionalni oblik s krajnjim ciljem da zaštiti, postavi granice, i, samim tim, da isključi različitosti.

S druge strane, Tradicionalistička škola iznjedrila je i dalekosežnu kritiku modernosti zasnovanu na tradicionalnoj metafizici, koja tvori poseban vid eshatološkog viđenja svijeta koji se poznavateljima tradicije i filozofije nadaje snažno istinitim. Usprkos svojoj visoko elaboriranoj kritici modernosti, glavni autori u ovoj školi, ostali su posve lišeni jasne političke orijentacije, smatrajući zalazak u društvenu misao poniranjem u niže sfere: bivajući

1 Prema S. H. Nasru, u perspektivi ove škole Tradicija predstavlja razlučenje "između onoga što dolazi s Neba i što je u skladu sa duhovnom prirodom čovjeka, i onoga što je naprosto ljudskog porijekla i što je utemeljeno na poricanju nad-ljudskog, pa je, stoga, snagom samog tog ograničenja, u krajnjemu razmatranju, pod-ljudsko." (Nasr, 2005: 8)

primarno metafizičarima, bilo kakav pokušaj definiranja aktualne društveno-političke zbilje – a samim tim i uključivanja u nju – za Guénona i Schuona je imao jedino sporedan i trećerazredan značaj ili čak i smisao nedopustivog infra dignitatem vida aktivnosti. Čak je i pitanje moralnosti imalo čisto periferni značaj u djelima ovih autora: razlog tome je što je Guénon vidio dijelom moderne devijacije predominantnost sentimentalizma nad intelektualizmom – što se itekako zatiče u prakticiranju religije u modernom građanskom ambijentu devetnaestog i dvadesetog stoljeća – koja je religiju svela na jedan moralizam bez prostora za doktrinu i kontemplaciju. (Bradshaw, 2012: 16) Dio njihovog poziva bilo je ispravljanje ove zastrane, pa je moralnost bila tretirana uglavnom u sastavu osobnog duhovnog života, i uglavnom u kontekstu ideje duhovne vrline koja iznutra transcendira vanjske moralne prakse jedne zajednice.

Budući da je Tradicionalistička kritika modernosti zasnovana na odbacivanju i humanizma i prosvjetiteljstva koji čine temelje modernog društva, ona se doima kao da odbacuje sekularne pretpostavke za toleranciju i univerzalizam u društvenoj sferi kojeg modernistička liberalna perspektiva tvrdi da propovijeda. To čini da se ova škola mišljenja, u političkom smislu, nadaje kao da dariva carte blanche ekskluzionističkim perspektivama, kao što su nacionalizam, rasizam, i fašizam različitih oblika. Stoga je integracija ideja Tradicionalističke škole unutar ultra-desničarskih političkih ideologija počela dosta rano. Već u prvoj polovini dvadesetog stoljeća mogla se vidjeti pojava spisa italijanskog filozofa Juliusa Evole, koji je Guénona smatrao "učiteljem za moderno doba" i u svoja djela inkorporirao temeljne principe Guénonovog izlaganja tradicionalnog nauka i njegove kritike modernosti. (Evola, 1994) Iako njegova djela sadržavaju nesumnjivo vrijedne aspekte, Evola je, u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, postao nesretno vezan sa fašizmom kojeg je i podržavao i kritikovao, a danas su njegova djela locus classicus u literaturi okorjelih far-right pokreta. Tu činjenicu potvrđuje i američki desničarski intelektualac Steve Bannon, čovjek koji je osmislio ideološku bazu uspješne predsjedničke kampanje Donalda Trumpa, i koji osobno doživljava Evolu, ali i Guénona, kao svoje intelektualne učitelje. (Weitzman, 2021) Lista poznatih političara današnjice koji u Tradicionalističkoj školi vide inspiraciju bi mogla biti poduga, i obuhvatala bi i Viktora Orbana u Mađarskoj, i Jaira Bolsonara u Brazilu, i Giorgiu Melloni u Italiji, kao i mnoge druge lidere i partije diljem svijeta. Ipak, daleko dublje i relevantnije negoli u slučaju

svih nabrojanih, bitne ideje Tradicionalističke škole mogu se naći u djelima najvažnijeg desničarskog ideologa današnjice, ruskog filozofa Aleksandra Dugina, čovjeka sa snažnim utjecajem na Vladimira Putina i formiranje ruske vanjske i unutarnje politike, koji djela René Guénona vidi izuzetno bitnim gradivnim blokom u konstrukciji onoga što on naziva eurazijanizmom i četvrtom političkom teorijom. (Laruelle, 2006)

Iako Dugin u ovoj svojoj političkoj filozofiji integrira bitne ideje izražene u djelima Guénona, Burckhardta, Coomaraswamiya, i Nasra, on ih ipak miješa sa čisto modernističkim nadahnućem filozofije Carla Schmitta i Martina Heideggera koje predstavljaju istinski politički okvir njegove teorije. (Cf. Dugin, 2014) Pored već navedenih i posvud znanih imena, mnogi drugi desničari diljem svijeta, potaknuti spisima i Evole i Dugina, čitaju i visoko cijene djela autora Tradicionalističke škole, i čisto intelektualnu inspiraciju – ne toliko onu operativnu koja se tiče njihovog konkretnog djelovanja – crpe upravo iz ove lieterature. (Teitelbaum, 2021) To je u najmanjem iznenađujuće, imajući u vidu inherentni rasizam ovih desničara, i činjenicu da je Guénon posljednje dekade svoga života proveo kao migrant u Kairu, živeći kao musliman daleko od očiju javnosti. (Mahmutćehajić, 1998)

Nadahnjivanje današnjeg etno-nacionalizma na djelima tradicionalističkih autora potiče pitanje: da li ova škola zaista ima neke veze sa ideologijom koja bi predlagala tlačenje manjina i kulturalnu čistoću životnog prostora koju gorljivo propovijedaju ovi politički aktivisti? S obzirom da Tradicionalistička škola ima priličan politički potencijal, zahvaljujući svojoj kritici modernosti, postavlja se i pitanje šta bi mogla biti istinska politička perspektiva ove škole ukoliko bi je ona zaista imala? U ovome radu naš cilj je da pokušamo definirati približne obrise političke perspektive uskladive sa ovom školom mišljenja. Kako bismo odgovorili na ovo pitanje najprije ćemo predstaviti viđenje moderne devijacije, ili učenje o duhovnom propadanju svijeta, koje predstavlja eshatološku perspektivu ove škole, a zatim ćemo se posvetiti razmatranju političkih i društvenih aspekata koji se usaglašavaju sa ovom perspektivom.

Asim DELIBAŠIĆ

Tradicionalistička eshatologija

Kroz svoju kritiku modernog svijeta, kojoj je posvetio nekoliko svojih knjiga, René Guénon nije dao samo razornu kritiku modernosti, nego je i postavio temelje istinskog konzervativizma koji ne osporava samo određene aspekte moderne, nego odbacuje sami vektor historijskog razvoja: naime, opisujući tradicionalno društvo kao izvan-vremenski ideal ljudske duhovnosti kojem se suprotstavlja moderni svijet kao krajnji ishod spiritualne degeneracije čovječanstva, on je obrazovao i paradigmu tradicionalističkog konzervativizma u njegovom najčišćem obliku. (Dugin, 2014) Stoga, iznimno značajnu karakteristiku Tradicionalističke škole, u kontekstu ovog istraživanja, čini "dalekosežna kritika modernosti na osnovi izričito tradicionalnih načela" (Stoddart, 2012: 78) koju ćemo u najbitnijem izložiti u ovome poglavlju.

Odbacivanje samog vektora historijskog razvoja u tradicionalističkoj kritici modernosti suštinski je zasnovano na metafizičkoj doktrini prema kojoj je kosmos isijavanje Božanske Zbilje koja budući da je apsolutna, ujedno je i beskrajna. Beskrajnost, koja je unutarnja priroda Apsolutnosti, po sebi podrazumijeva isijavanje "izvan sebe samoga" u pravcu ništavila – ili ne-Zbiljnosti, koju Beskrajnost nužno sadržava na jedan, takoreći, simbolički način, kao prazninu koja u stvarnosti i ne postoji – i ovim "razdvajanjem" od samoga sebe Apsolutnost postaje Relativnost u samoj mjeri ove razdvojenosti. (Schuon, 2011: 41-47) U sveopćoj manifestaciji, ovo "udaljavanje" od Božanske Zbilje kao Počela, daje "uvjetovanu" sliku Neuvjetovanog, "krajnu" sliku Beskrajnog, "relativnu" sliku Apsolutnog, odnosno jednu sliku Savršenstva koja mora uključivati nesavršenstva, slabosti, i zla, snagom činjenice da kao takva nije Apsolut. U eshatološkom smislu, "udaljavanje" će značiti da što se više sveopće manifestiranje (ili Božansko isijavanje) razvija i prividno "razdvaja" od Počela, to se svijet po svom karakteru više primiče svojoj "pričinskoj" i "lišavajućoj" osnovi, odnosno svojoj krutoj relativnosti. Ukoliko se sada spustimo na ravan čovječanstva, ovo "udaljavanje" će pretpostavljati da je čovjek u praiskonu bio stvoren savršen, ali da se protokom vremena odvijao njegov pad od postavljenosti u čistoj duhovnosti ka sve većoj raspršenosti u materijalnom svijetu. Taj postepeni pad označavao je jednu "fundamentalnu promjenu" u čovjeku kroz trajno poniranje od duhovno suptilnog i unificirajućeg viđenja svijeta kao metafizički providnog – tj. kroz kojeg se opaža Božanska Zbilja – ka otvrdnuću

i mnoštvu koje je pretpostavljalo jednu ateiziranu sliku svijeta kao realnosti koja ima i svoj početak i kraj u sebi samoj. (Guénon, 2001)

Važno je naglasiti da je, u viđenju Tradicionalističke škole, pad čovječanstva stupnjevit, i na jednoj općenitoj ravni moglo bi se reći da čovječanstvo prolazi kroz četiri velika ciklusa zastiranja Istine i zapadanja u materijalizam. Današnji svijet se nalazi u posljednjoj fazi kozmičkog ciklusa, fazi koja se u mitologiji hinduizma naziva Kali Yuga (Mračno doba). Aktuelna etapa Kali Yuge, tog vremena koje je prošlo svoje mnoge postaje, jer traje već od početka onoga što bi se moglo nazvati historijskim periodom (Guénon, 2004), označena je krajnjim uznošenjem ideologije materijalizma i kao takva može se pratiti, u različitim formama, od četrnaestog stoljeća na ovamo, gdje su bitne znanstvene i društvene revolucije imale odlučujući utjecaj na promjenu individualne i kolektivne psihologije modernog čovjeka.

Čovječanstvo se danas, po svemu sudeći, nalazi u završnoj fazi Kali Yuge, koja je, prema R. Guénonu (2001), započela s krajem srednjevjekovlja na Zapadu, tendencijom svođenja čovjeka na granice vlastite "individualnosti": ova etapa, historijski gledajući, bila je uvedena s racionalizmom i individualizmom Renesanse i humanizma koji su bili suštinskim poricanjima postojanja bilo čega pripadajućeg "nadindividualnom" poretku u čovjeku, kao i svega što bi imalo bilo kakvu mogućnost zahvatanja u transcendentno.[2] Čovjek je, dakle, postao predočen kao beznadno limitiran na ovozemaljsko iskustvo. S druge strane, u društvenom smislu, ova etapa pada svoj prvi izraz dobila je u Reformaciji, odnosno protestantizmu, koji je predstavljao napad na hijerarhiju crkve i reduciranje vjernika na njegov individualni odnos s Bogom u jednoj vjeri lišenoj misterija i bolno fokusiranoj na komunitarnu korisnost. Reformacija nije označila samo kraj centraliziranog autoriteta Katoličke crkve u Europi, već i poništavanje važnosti latinskog jezika, i posljedično davanje visokog značaja varnakularima u liturgiji i prevođenju Biblije, što je vremenom vodilo u standardizaciju jezika i stvaranje svijesti o pripadnosti individualnim jezičkim zajednicama, a samim tim i k stvaranju pretpostavki za naknadni razvoj nacionalnog kulturnog

2 U ovom kontekstu "individualizam" je definiran kao "negiranje svakog počela višeg od same individualnosti" (Guénon, 2004) i kao takav on nema ništa zajedničko sa suprotnošću između individualnog i kolektivnog. Naprotiv, ovaj "individualizam" otvorio je vrata nacionalizmu kao kolektivizmu *par excellence*.

identiteta i nacionalističkog kolektivizma – jednog sasvim novog načina života društva i funkcioniranja zajednice. (Cf. Anderson, 1991)

Ali, znatno prije pojave nacije i nacionalizma, važan trenutak u individualističkoj ili racionalističkoj etapi pada čovječanstva bilo je izrazito svjetovno Prosvjetiteljstvo, koje je, sa svojim okorjelim racionalizmom usmjerenim ka izvođenju velikih društvenih promjena, predstavljalo direktan udar na tradicionalne temelje ljudskog društva. U isto vrijeme materijalistička moderna znanost uzela je maha, i prenijela se i u područje onog što će kasnije stasati u nauke o društvu. Promjene koje su počele u ovoj fazi, razvojem obrazovnih sistema, štampe, i opće pismenosti vremenom su uvele veliku preinaku ljudskog mentaliteta, koji je postajao fokusiran na vanjske i osjetilne objekte: taj nametnuti fokus, fatalno je ograničio svjetonazor čovjeka na materijalni svijet koji se sada doimao kao jedina moguća stvarnost. Ova faza, kao što smo rekli, odvila se kroz ekspanziju znanosti, čija se materijalistička preobrazba odvijala usvajanjem dekartijanske mehaničke filozofije koja je svijet promatrala isključivo kao "materiju u kretanju." Već u devetnaestom stoljeću, svojim imperioznim zahtjevom na materijalnoj verifikaciji znanja, ova znanost je uspjela insinuirati jedan "materijalistički instinkt" u generalni mentalitet, tako da je čak i za obične ljude ideja postojanja bilo čega nematerijalnog postala veoma sumnjiva. Zapravo, razvalina koja je već tada nastupila u Evropi između onoga što je bio način života čovjeka toga vremena i tradicionalni načini života srednjevjekovlja, bila je tako velika da je smjerala totalnom zaboravljanju svega onoga što je činilo duhovnu sadržinu života srednjevjekovlja. (Guénon, 2001)

Moderna znanost, usredištena na materiji, svojim daljnjim razvojem uvela je još prodornije materijalno zgušnjavanje čovjekovog okruženja: nastupilo je Doba mašine u kojem se statičnoj materiji, kroz naprave koje su prvotno spajale željezo i vatru, dao karakter samostalnog kretanja. Čovjek, kao industrijski radnik, postao je snagom koja opslužuje mašinu, proizvodnja je postala masovna, a ljudski rad je izgubio doticaj s "duhovnim," svodeći čovjeka, koji je nekada bio "zanatlija," na novu profaniziranu koncepciju "radnika." (Cf. Schuon, 2008: 43) Pošto čovjekova egzistencija ovisi o radu, i pošto rad zauzima većinu dana kod običnih ljudi, rad na neki način "stvara" čovjeka, "preobražava" društvo u kojem nastaje i usklađuje ga sa svojom vlastitom prirodom. Kako je čovjekov rad postajao dehumaniziran, zasnivajući se na čistoj uniformnosti i umnožavanju – što jesu ključne

karakteristike materije kao kvantitativnog realiteta – te lišen ikakvog kontemplativnog karaktera u svome izvođenju i industrijskom okruženju, tako je i cjelokupno društvo, socijalni ambijent, ali i sve što čovjek gradi, postajalo usuglašeno s tom profanošću u kojoj se religija doimala neopravdanim praznovjerjem starina. (Cf. Schuon, 2008) U krajnjemu, ovo novonastalo okružje rezultiralo je opresijom kontemplativaca u društvu, i krajnjom prevlašću trgovačkog i robovskog mentaliteta, odraženog u buržoaziji i proletarijatu. (Schuon, 1999)

Ovo sveudiljno poniranje u materijalizam i zaboravljanje duhovnosti, bez obzira kako duboko bilo, ipak nije moglo imati definitivan utjecaj na čovjeka, ono nije moglo posve poništiti njegovu teomorfnost, tako da su i u toku ovog historijskog pada čovječanstva Božanska Istina i načini održavanja veze s njom, čovjeku ostali stalno dostupni posredstvom velikih religijskih tradicija svijeta. (Cf. Mahmutćehajić, 1998: 15-17) Pa ipak, iz generacije u generaciju, Istina je bila sve manje prisutna u životu pojedinačnog čovjeka kao i cijeloga društva: ideologije temeljene na idejama prosvjetiteljstva i moderne sve više su osporavale tradicionalne načine života; kroz individualizam i modernu znanost čovjek je nametan kao mjera svih stvari, što je podrazumijevalo da njegove potrebe i apetiti, a ne Božanska norma, postaju mjerom ljudskog života.

Tradicionalistički konzervativizam

Pad čovječanstva, iako je metafizički nužan, u isto vrijeme je i kulpabilan, i donosi prokletstvo na one po kojima dolazi. (Cf. Stoddart, 2009) Stoga, naučavanje Tradicionalističke škole o padu ne podrazumijeva prepuštanje efektima duhovnog sunovrata čovječanstva: naprotiv, ono zahtijeva od svakog časnog čovjeka – pa makar i na posve individualnoj ravni – da se suprotstavi ovom silaznom trendu snagom održavanja onih učenja, institucija, običaja, i oblika u društvu koji još uvijek imaju svoj korijen u Tradiciji. To podrazumijeva jedan konzervativni stav koji oštro kritički gleda na svakovrsne prijedloge promjena koje poviru iz čovjekove tvrdnje da se koristi znanošću i da svoja djelovanja temelji samo na razumu, i koji nastoji sačuvati, u što je moguće većoj mjeri, starinske običaje i načine života utemeljene u religiji.

Sada, moglo bi se prigovoriti da su svi Božiji poslanici imali nešto protiv društva, obično simboliziranog u trgovima i mjestima masovnog okupljanja, i da su veliki duhovnici bili počesto pustinjaci, te da stoga u ljudskom društvu nikad nije bilo ničeg istinski svetog. U izvjesnoj mjeri ovakvo spočitavanje stoji, ali i unatoč tome što je ljudsko društvo generalno najrelativnija kategorija, u njemu se mogu raspoznati pojave koje svoj korijen imaju u Božanskom, i za koje bi se moglo reći da su, u metafizičkom smislu, "više apsolutne," odnosno "manje relativne" od drugih. U ove pojave svakako spada i Sveti Zakon, koji je, u svojoj cjelini, izraz Božanskog na relativnoj ravni društvenog. Sveti Zakon je, naime, ono što bismo, u terminima Tradicionalističke škole, mogli nazvati "stvorenim Logosom": naime, jednim veoma važnim metafizičkim konceptom koji kazuje da svijet, iako nije Bog ili Apsolutna Zbilja, ipak uključuje igre svjetlosti i sjene, dobra i zla, unutar mirijada svojih dvoznačnih uvjetnosti od kojih su neke više zbiljne, odnosno manje uvjetne, od drugih; takve uvjetnosti su projiciranja Apsolutnog u Relativnom, i one se mogu vidjeti u svemu što izravno svjedoči Apsolut: u Božijim poslanicima, svetoj Knjizi, objavljenom Zakonu, ali i u onome što očituje Božansku Ljepotu, Milost, Dobro, Pravdu i Uzvišenost. Ovakve pojave, na ljudskoj ravni, imaju ulogu mosta između čovjeka i Boga. (Stoddart, 2009: 86)

Cilj svakog istinskog konzervativizma bio bi da se sačuvaju upravo oni društveni oblici koji predstavljaju izraz stvorenog Logosa i koji čine most prema bezvremenom središtu ljudskog stanja. (Cf. Burckhardt, 1999) Iako je Tradicionalistička škola duboko suprotstavljena ideji progresa, a samim tim i promjene, tradicionalistički stav prema "starom" i "novom" nije jednoznačan: u ovoj perspektivi "tradicionalno" nije definirano samo u odrednicama ove binarnosti, naprotiv, sve "starinsko" nije tradicionalno niti je sve "novo" anti-tradicionalno. Zato u perspektivi Tradicionalističke škole postoji jasna razlika između onoga što se opisuje kao "moderno" i onoga što se opisuje kao "suvremeno." Mnogo toga pripadajućeg dalekoj, a kamoli skorašnjoj povijesti, uspostavljeno je na samim antipodima duhovnosti i intelektualnosti: recimo, kasna grčko-rimska umjetnost i filozofija su tipičan izraz anti-tradicionalnog duha koji se javio još u davnašnjim vremenima, a mnogi elementi nacionalne kulture koji se danas smatraju istinskim dijelovima tradicije brojnih suvremenih društava, s aspekta tradicionalizma mogu se smatrati izrazom čiste moderne devijacije koja nema ništa sa duhovnošću. S druge strane, neke suvremene pojave suprotstavljene su modernom zastranjenju i

predstavljaju izraze trajnih elemenata svake istinske duhovne tradicije. Prema tome, moguće je biti "suvremen" i istovremeno suprotstavljen svemu onome što karakterizira modernost kao takvu. Tradicija je, stoga, u ovoj školi jednoznačna sa intrinzičnom ortodoksijom, to će reći ne onom pojedinačnog objavljenog oblika, već onom Istine kao takve, i zanemariti značaj Tradicije bilo bi isto što i izgubiti smisao za centralni karakter Istine u životu i pojedinca i kolektiva. Krajnji rezultat negiranja postojanja Tradicije bilo bi gubljenje volje za spoznajom Istine i njezinom prisutnošću u životu čovjeka, i posljedično to bi vodilo otvaranju vrata za slobodni ulazak zabluda, poluistina, i profanosti sekularizma u zbilju čovjekova života. (Nasr, 2005: 7-8)

Sada, mogli bismo se zapitati, ukoliko je čovjek jedan i ukoliko je bezvremena jezgra ljudskog stanja posvud ista, zašto ne postoji samo jedna moralnost i kako uopće možemo tumačiti jasne razlike između različitih vjerskih zakona ili moralnih formi još uvijek tradicionalnih naroda? Za razumijevanje ovog pitanja bitno je da znamo da se u Tradicionalističkoj školi moralnost razumijeva kao božanski uspostavljena društvena norma koja je neodvojiva od svoje religijske tradicije. Tako da moralni sistemi naroda pripadajućih, recimo, religijama islama, kršćanstva, hinduizma itd., sistemi koji po nekim pitanjima mogu biti čak i divergentni, izviru i iz pojedinačne religijske perspektive i iz pojedinačne prirode naroda ili podneblja koje prakticira tu religiju, i bivaju primijenjeni u skladu s različitim kriterijima. (Bradshaw, 2012: 17) Kršćanski pristup poligamiji, koji se razlikuje od onog islamskog, utemeljen je na zasebnoj religijskoj perspektivi koja favorizira samožrtvovanje i pokajništvo, ali i na prirodi sjevernjačkih naroda koji su uvijek bili skloniji monogamnom braku. (Schuon, 2011: 118) Posebni tradicionalni moralni sistem nekog naroda, iako može sadržavati običaje koji su čisto ljudskog i inferiornog karaktera (Cf. Guénon, 2001), još uvijek predstavlja adaptaciju namijenjenu prirodi posebnog ljudskog kolektiviteta i kao takav on je primjena kozmičkog ekvilibrijuma na taj kolektivitet u skladu sa religijskom perspektivom iz koje povire. (Schuon, 1998: 98; Bradshaw, 2012: 18)

Govoriti o zakonu i moralnom sistemu znači govoriti o pravima i ograničenjima čovjeka. Ovdje bi se odmah trebalo naglasiti da u tradicionalističkoj perspektivi ne postoji toliko ideja univerzalnih ljudskih prava koliko ideja univerzalnih ljudskih obaveza. Vrhovna i univerzalna obaveza svakog čovjeka jeste održavanje odnosa sa Božanskim, a zatim usklađivanje ljudske duše sa Vrlinom, koja u

suštini nije ništa drugo do odraz Božanskih Kvaliteta na ljudskoj individualnoj ravni. Ukoliko prava čovjeka postoje, onda su to prava koja su određena objavljenim Zakonom i pojedinačnim moralnim sistemom utemeljenim na tom Zakonu. Pa ipak, u okviru nacionalne i demokratske države – koja je sama po sebi jedno posve modernističko i anti-tradicionalno okruženje – koncepcija ljudskih prava mora postojati kao odgovor na zastrašujuću stranu demokratije koja ima sklonost da tlači kulturalno različite zajednice. Demokratija je u istinskom smislu vladavina kvantiteta, i ono što je u toku dvadesetog stoljeća pokazala nalikovalo je upravo onoj Guénonovoj (2004: 76) usporedbi o demokratiji kao masi u slobodnom padu koja, silinom svoje težine, uništava sve pod sobom: taj destruktivni pad demokratije događao se uvijek kada bi anonimna narodna masa u jednoj državi prisvojila svu moć i, nošena kolektivističkim jednoumljem i mržnjom, počinjala da vrši različite oblike opresije nad manjinom, koji bi katkad dosegnuli i do nivoa genocida. Ljudska prava su, tako, nakon holokausta – koji je bio jedna od najtamnijih manifestacija monstruozne strane demokratije – postala "univerzalno implementirana" upravo kao pokušaj odgovora na brojne mogućnosti zloupotrebe demokratske države i kao sredstvo garantiranja pravednog društva. Utoliko se može reći da su, i u tradicionalističkoj perspektivi, ljudska prava kao način zaštite ugroženih, ili kao način održavanja Božanske Pravde u modernom ambijentu industrijskog društva, zasigurno, poželjna, ali utoliko što ideja ljudskih prava naglašava čovjekov individualizam, utoliko što su ona plod humanizma koji čovjeka – sa svim njegovim strastima, apetitima, i sklonošću ka zaboravljanju Boga – smatra normom svih stvari, ona su kompromitirana u mjeri u kojoj narušavaju most između čovjeka i Boga, i pogotovo utoliko što radikalno udaraju na tradicionalnu moralnost u cilju da bi čovjeku dopustila bezgranično širenje u materijalnom, koje redovito ide nauštrb duhovnog. U svim takvim slučajevima konzervativni stav, koji daje prednost očuvanju tradicionalnih društvenih oblika – koji su čovjeka vezali s Nebom i obuzdavali čisto i prosto ljudsku prirodu – nad ljudskim slobodama, ima prioritet. (Cf. Burckhardt, 1999)

Na ovo bi se jasno moglo prigovoriti da ono što je viđeno kao opravdana moralnost s aspekta jednog čovjeka može biti viđeno kao okrutna opresija sa aspekta drugog čovjeka. Neupitno je da pridržanost za tradicionalnu moralnu normu može uključivati i određena zla koja su često izuzeta iz sekularnih moralnosti, ali pošto se zlo i dobro mogu naći posvuda, suštinsko je pitanje gdje

je prisutno veće dobro odnosno gdje se nalazi manje zlo? U tom pogledu, odgovor Tradicionalističke škole jeste da je najvažnije dobro za čovjeka njegova vezanost za Transcendentno i ono što osnažuje tu vezanost; iz toga proishodi da je suština svakog ljudskog zla odvajanje od Transcendentnog i priklanjanje onome što vodi u disipaciju svijeta: prema tome, nije logično za čovjeka da daje prednost zlu koje uključuje neka dobra nad dobrom koje uključuje neka zla. (Schuon, 2006: 32)

Prema poznatom tradicionalističkom autoru Titusu Burckhardtu (1999) u modernom svijetu integritet moralnih sistema ukorijenjenih u religiji odavno je narušen, pa ipak i nakon svakog novog rušenja i posljedičnog gubljenja iznimno bitnih vrijednosti, novi društveni ekvilibrijum ponovno biva uspostavljen. Danas i na modernom Zapadu, originalni izrazi tradicionalnog moralnog zakona i društvenog poretka su još uvijek odraženi na ovaj ili onaj način u njihovim društvima, i sve ako je i izvorna struktura u kojoj su oni bili ugniježđeni danas razrušena, njezini pojedinačni elementi su još uvijek djelotvorni. Međutim, oni se danas nalaze pod stalnim udarom liberalizma koji postavlja imperiozne zahtjeve na oslobađaju čovjeka i društva od opresije tradicionalnog mračnjaštva. Pošto su demokratska društva u stalnoj promjeni i u stalnom riziku od novih i destruktivnijih revolucija, uvijek se postavlja pitanje koji preživjeli dijelovi tradicionalnog poretka trebaju biti sačuvani? U cilju da i oni još uvijek efektivni pojedinačni elementi tradicionalnog poretka ne bi bili u riziku da budu razoreni, ispravan put djelovanja bio bi da se pokuša sačuvati postojeći ekvilibrijum – ma kako on manjkav bio – nego da se rizikuje sve pokušavajući ponovno obnoviti cjelinu društva zasnovanog na religiji. (Burckhardt, 1999: 19) Ovaj stav, kojeg iskazuje Burckhardt, odgovara klasičnom konzervativističkom stavu da izvjesne promjene i reforme u pitanjima manje važnosti mogu biti dopustive ukoliko će se njima omogućiti da se tradicionalne forme daleko veće važnosti održe što duže ili ukoliko će se njima odložiti i spriječiti daleko razornije reforme. (Cf. Evans, 2006)

Sada, sekularni humanisti bi, zasigurno, odgovorili na ovo naglašavajući da je dobro individua, od kojih se svaka zajednica sastoji, najvažnije, i da ne postoje opravdani razlozi zašto moral jednog društva ne bi bio mijenjan u cilju da bi svaki individualni građanin imao pravo na slobodno slijeđenje sopstvene sreće. Prema Frithjofu Schuonu, zlo po definiciji "nije ono što uzrokuje našu patnju, nego ono što — čak i kad je udruženo sa najvećom mogućom mjerom komfora ili ugode, ili

takozvane 'pravde' — odvraća najveći mogući broj duša od njihovog krajnjeg cilja." (Schuon, 2012: 52) Krajnji cilj čovjeka – naglasimo to iznova – jeste život "prema unutarnjem," ili život u skladu sa principima duhovnosti: tradicionalni duhovni i moralni principi u velikoj mjeri osiguravaju temelje za ovakav život većini običnih ljudi; ovo opće dobro zajednice pretpostavlja da moralni sistem jednog društva, a i sami kriminalni zakoni, moraju biti zamišljeni tako da zaštite to društvo, njegove institucije i sistem vrijednosti, čak i nauštrb prava pojedinca. Ponekada je bolje da izvjesne kategorije u društvu podliježu izvjesnim ograničenjima, nego da cijelo društvo u svim budućim generacijama ispašta zbog maksimuma individualne slobode.

S obzirom na ovaj stav koji podrazumijeva stalnost i produžavanje temeljnih principa moralnosti u jednom društvu koje djeluje kao neka vrsta vječne zajednice, Tradicionalistička škola se ne razlikuje od ono što je otac konzervativizma Edmund Burke napisao o društvenom ugovoru kao matrici koja sadržava sve vrijednosti društva, ali i sva prava kojeg pojedinac u tom društvu može uživati. Naime, to je stav da je društveni ugovor "partnerstvo u svim znanostima; partnerstvo u svim umjetnostima; partnerstvo u svakoj vrlini, i u svakom dobru" koje ne obavezuje samo one koji su trenutno živi, nego se proteže kroz generacije i generacije i podrazumijeva "i one koji su živi, i one koji su mrtvi, i one koji tek trebaju biti rođeni," takav ugovor niko nema pravo da promijeni, "prema svojoj pretpostavci potencijalnog poboljšanja," i da tom promjenom posvema rastoči zajednicu "pretvarajući je u jedan antisocijalni, grubi i nepovezani haos elementarnih principa." (Burke, 2003: 82)

Na ovo bi se dalo prigovoriti da sekularna društva današnjice nisu bazirana na religiji nego upravo na razdruživanju religije od države, i da, prema tome, podrazumijevaju fundamentalno drugačiji ugovor oko kojeg je društvo postiglo partnerstvo. To je istina, ali religija i moral, koji je sadržaj i današnjeg ugovora, nerazdvojivo su vezani: moralni sistemi, koji postoje u današnjim sekularnim društvima, izvode se iz njihovih religijskih tradicija, i mnoge moralne institucije, još uvijek su gradivni dio strukture današnjeg sekularnog društva ne zato što su islamske ili kršćanske, nego zato što su ugrađene u moralno zdanje toga društva i što ne mogu biti uklonjene iz njega bez da se to zdanje sruši. (Devlin, 1975) Liberalne koncepcije društva nastoje načiniti ono što je Schuon nazivao "nemogućim spojem," naime savezom "između počela dobra i organiziranoga grijeha," što pretpostavlja da bi "moći svijeta, koje

su nužno grješne moći, trebale organizirati grijeh s ciljem uklanjanja učinaka grijeha." (Schuon, 2012: 55) To liberalističko nastojanje da se uspostavi savršena sreća, ili savršena ugoda i sloboda, na zemlji mimo Boga, prema tradicionalistima, unaprijed je osuđeno na propast.

Odnos sa modernim "pseudo-tradicionalističkim" ideologijama

Religija u tradicionalnom svijetu nikad nije bila samo osobna stvar, nego jedna čitava civilizacija, s doktrinama, običajima, i ambijentom, u kojem se čovjek rađao i u kojem je umirao. Zajedno sa prelaskom na industrijsku proizvodnju, došlo je do razvoja društva na osnovu izrazito materijalističkih i kvantitativnih fenomena demokratije i nacije. Plod ovog novonastalog okruženja bilo je stvaranje nove psihologije masovne zajednice koja je kao efektivnu religiju prepoznavala nacionalni kulturni identitet i kult otadžbine,[3] u kojima je religija postala izmiješana sa profanim institucijama i ideologijama. (Cf. Schuon, 2012) To je dovelo do stvaranje jedne sasvim nove kulture industrijskog društva, jedne specifične civilizacije, u kojoj religija više nije uokvirivala čovjekov svijet, nego je stajala po strani, zajedno sa mnogim drugim kontigencijama ljudskog života.

Iako pojam o životu zasnovanom na principima religije nije bio posve izgubljen, već tokom druge polovine dvadesetog stoljeća, unutar samih religijskih centara, desila su se krupna izdajstva religijske tradicije koja su imala transformativnu ulogu na život vjernika, a njihov nastanak je jednostavno došao pod pritiskom modernog okruženja, odnosno posvud prisutne profane nauke i profanih koncepcija čovjeka i ljudskog društva. Prijelomni događaj na Zapadu u dvadesetom stoljeću bio je Drugi vatikanski koncil (1962-65.) koji je donio temeljne izmjene perspektive Katoličke crkve, i posljedično duboku profanizaciju religijskog ambijenta, iznad svega zbog crkve koja je odlučila da se otvori prema svijetu i prihvati neke od suštinskih poruka humanizma i prosvjetiteljstva, ali i da dobrahno uvaži evolucionistički i scientistički pogled na svijet. (Coomaraswamy, 2006)

3 U tradicionalnim svjetovima, koji su bili vertikalno straficirani, ni blago osjećanje zajedništva među staležima nije postojalo, pa dakle ni kolektivni identitet. (vidi: Gellner, 1983)

Međutim, ove odsudne promjene koje iznad svega zadiru u koncepciju čovjeka kao takvoga daleko od toga da su se odnosile samo na Zapad, slično se desilo i na Istoku, posebice u islamskom svijetu. U vezi s ovim, značajno je spomenuti da prema poznatom američkom islamologu i tradicionalisti, Williamu C. Chitticku, mnogi poznati pokreti u islamskim društvima današnjice, koji prema mnogima označavaju povratak tradicionalnim idealima islama, predstavljaju samo visoko intenzificiranu destrukciju tradicionalnih islamskih vrijednosti. Ove vrijednosti se posebice tiču koncepcije ljudskog savršenstva, koja se, u skladu sa islamskog tradicijom, ogleda u osobi Poslanika kao najljepšeg primjera kako u duhovnom tako i u moralnom smislu. Dok je islamska tradicija uvijek prepoznavala supra-mundane aspekte Poslanikove ličnosti, dotle su reformisti i modernisti u islamu oduvijek težili da ga prizemlje na ravan iskustva svakodnevnog čovjeka današnjice. Njegova izreka "Ja sam samo čovjek kao i vi," za moderniste ima značenje da Poslanikove aspiracije nisu sezale dalje od njihovih vlastitih. Tipičan primjer je i njihovo razumijevanje Poslanikove molitve "Gospodaru, moje znanje mi povećaj," koja se obično tumači u smislu da je Poslanik imao na umu, ne neko metafizičko znanje, nego neko krajnje svjetovno znanje, poput hemije, inženjeringa, ili nekih drugih grana moderne znanosti. Svjesno ili nesvjesno, ovi reformisti u islamskom svijetu negiraju, u Poslanikovoj ličnosti, postojanje dimenzija viših od čiste i proste ljudskosti, shvaćene čak i u najvulgarnijem modernom smislu, i definiraju mogućnost ljudskog savršenstva samo u terminima socijalnih i političkih kategorija koje su proizvod modernog Zapada. (Chittick, 2004: 166) Na taj način moderna devijacija, nastala na Zapadu, prodire duboku u jezgru islama, mijenjajući značenje samog fundusa vjere za običnog muslimana. Teško da je moguće zamisliti teži materijalizam od ovog, i teško da se može spočitati išta onima koji u modernim pokretima islamskog svijeta mogu vidjeti išta drugo do čisti pandan deformacijama religije u središtu Zapadne civilizacije gdje je pritisak svjetovnosti na religiju bio najsilovitiji.

Kada društvo iznevjeri tradiciju mijenjajući se u najbitnijim aspektima do neprepoznatljivosti, ono što se javlja kao logička posljedica ove promjene jeste da ljudi gube povjerenje u to društvo, da postaju manje integrirani i manje identificirani s njim, i, posljedično, da se nastoje organizirati u različite reakcionarne pokrete koji su uglavnom destruktivne prirode. (Cf. Devlin, 1975) Ovaj manjak identifikacije sa društvom u kojem ljudi žive može doći zbog rušenja nekog sistema vrijednosti u kojeg oni vjeruju, bilo da je

riječ o moralnom sistemu vrijednosti, kojeg liberalne struje nastoje narušiti u naprednim zemljama svijeta posebice u dimenziji seksualne moralnosti, bilo da je riječ o jednakosti i pravdi, koje u manje naprednim i tranzicijskim društvima bivaju narušene endemskom korupcijom. U krajnjemu svako narušavanje principa koji bi trebali ravnati životom čovjeka i u pojedinačnom i u kolektivnom smislu dovodi do dezintegracije društva. Pojava ultradesničarskih pokreta na Zapadu ili pojava fundamentalističkih pokreta na Istoku, upravo su zle reakcije na razočaravajuće promjene. Avaj, moderni svijet se može nadavati beznadnim u mjeri da čovjek može osjećati kao da je paradigma posve promijenjena i da u današnjim društvima nije ostalo više ništa za šta bi se bilo vrijedno boriti: pa ipak, tradicionalni ljudi, unatoč svemu, ne smiju se prepustiti i odbaciti ideju tradicije u društvu u kojem žive. Naprotiv, oni još uvijek imaju plemenitu obavezu da rade na očuvanju moralnih sistema i institucija koji svoj korijen imaju u samom objavljenom Zakonu. Sada, kada govorimo o moralu kao kategoriji utemeljenoj u jednoj od religija, postavlja se pitanje kako države u kojima se nalaze različite religije, sa svojim zasebnim načinima života i moralnim sistemima, mogu biti skupa u istom društvu i da li to znači da Tradicionalistička škola predviđa stvaranje etno-religijski homogenih država? Istina je da su religije apsolutni sistemi koji se odnose na cijelo društvo, i svaki od tih sistema apsolutizira vlastitu doktrinu i perspektivu izravno poričući mogućnost bilo kojeg drugog puta spasenja. Ukoliko će jedno društvo biti zasnovano na sistemu vrijednosti i moralnosti koji se izvodi iz jedne religije kako onda u tom društvu može biti mjesta za pripadnike druge religije, i da li oni koji baštine u određenoj mjeri, ili čak i značajno, drugačiji sistem moralnosti, predstavljaju nepravilnost u društvu utemeljenom na religiji drugačijoj od njihove vlastite?

Odgovori koji se u posljednje vrijeme daju na ovo pitanje su različiti i tumačenja onoga što bi mogao biti stav Tradicionalističke škole u pogledu na ovo pitanje su divergentna. Jedan od politički osviještenih odgovora artikulirao i ruski politički filozof Aleksandar Dugin, prema njemu odgovor na ovo pitanje je da se sveti karakter svih tradicionalnih civilizacija treba uvažavati, da su one jednak izraz istine, međutim da bi svaka od njih trebala ostati "zatvorenom u sebe," što znači da teritorije koje izvjesne religije pokrivaju moraju ostati religijski i kulturalno čisti, što je moguće više, čak i u današnjem demokratskom društvu, koje se, usput budi rečeno, ne može vratiti na pređašnje stanje i protiv kojeg Dugin kategorički i ne istupa.

Zapravo, ono što on predlaže nije ništa novo, to je dobroznani etno-nacionalistički pristup prema kojem jedna etnička ili nacionalna grupa treba da dominira u državi ili da bude jedina zastupljena na njezinom teritoriju. U njegovom viđenju, moderna društva bi bila daleko bolja ukoliko bi izražavala ideal "organičke demokracije" i počivala na principu "demokratske diskriminacije" kojom bi se načinilo "kvalitativno razlučenje" između građana i ne-građana, naime onih koji imaju sekundarni i prekidni odnos sa kulturalno organskim jedinstvom naroda – upravo potonji bi u takvom društvu bili svedeni na njegovu političku periferiju. Takva diskriminacija, prema Duginu, bi bila nužna u cilju da bi se sačuvala tradicionalna homogenost društva koja je uvijek pod napadom kulturalnih, rasnih, i religijskih manjina koje svojom samom prisutnošću u demokratskom društvu mogu narušiti ili uništiti ovo organsko jedinstvo izvornog naroda ukoliko im se dodijele ista politička prava i sudjelovanje u vlasti. (Lupp, 2005) Ovakav pogled na stvari po svemu podsjeća na neki proto-fašizam, ili naprosto etno-nacionalizam, ili, još bolje, na jednu, u slučaju Dugina, teško odredivu ideologiju, zasnovanu, dobrim dijelom, na kulturalnom rasizmu, koja, iako priznaje pravoputnost različitih tradicionalnih civilizacija, ništa manje insistira na nužnosti njihove apsolutne samosvojnosti, razdvajanja, i nesusretanja. Otuda se stiče dojam da autor želi naglasiti da u drugoj tradicionalnoj civilizaciji postoji nešto što bi kontaminiralo našu vlastitu civilizaciju i, na tragu Carl Schmittovog (2007) definiranja "koncepta političkog," kao da je jedini format komunikacije među civilizacijama intenzivni antagonizam i grupisanje u prijatelje i neprijatelje.

Prema tradicionalističkom autoru Williamu Stoddartu, ono što danas snažno kompromitira tradicionalnu religiju, jeste upravo zlo konfesionalizma pod kojim on razumijeva vezivanje grupe za svoju denominaciju, konfesiju, ili kulturu na jedan ostrašćen, ali ipak površan i formalističan način, koji obično na smrt izaziva susjedni i jednako tako površan i formalističan kulturalni lojalitet. (Stoddart, 2009: 41) Ono što karakterizira konfesionalizam jeste činjenica da se on uglavnom rađa i manifestira u masovnim pokretima, sa njihovim političkim aktivizmom i ideološkim radikalizmom, koji kao takvi predstavljaju devijaciju od tradicionalne religije, i istodobno prijetnju da tradicionalnu religiju, u okrilju koje se rađaju, izobliče i, u krajnjemu, poništе njezin izvorno tradicionalni karakter. Njihova osnovna karakteristika, bilo da se rađaju u okrilju islama, judaizma, ili kršćanstva, jeste da su to moderni fundamentalistički pokreti

koji tvore amalgam površnih, isključivih, i ksenofobnih religijskih stajališta združenih sa brojnim varijacijama modernih ideologija zajednice. (de Azevedo, 2010) Čak i kada naglašavaju izvjesnu vezu sa tradicionalnom doktrinom, nacionalistički pathos je ono što ih stavlja na dijametralno suprotan kraj od one smirenosti i upravljenosti ka Nebu koju ova škola promiče. U Schuonovim i Guénonovim djelima nije moguće naći pozivanje na divljenje vlastitoj zajednici; baš naprotiv, poput mudraca iz davnina, oba utemeljivača, a i njihovi istinski sljedbenici, prije su imali oštar kritički stav prema svemu onom što je u toj zajednici vidno denaturirano pod snažnim pritiskom modernosti, nego li divljenje prema njoj. Još dalje od toga – što je istodobno razvidno kod Dugina i sličnih "tradicionalističkih" intelektualaca sa otvorenom podrškom režimu i spremnošću da opravdavaju i najgore zločine tog režima – bilo kakav oblik "autoritarnog mentaliteta," revnovanja političkoj partiji, izabranom predsjedniku ili autokrati, itd., bio je odbačen kao čisto modernistička profanost.

Na ovo bi se moglo prigovoriti da je Frithjof Schuon, koji je pisao o transcendentnom jedinstvu religija i religio perennis kao zajedničkoj jezgri svih tradicija , u svojim knjigama pisao i o granicama religijskog širenja, i također o rasama i duhu naroda, te o religijama koje predstavljaju providonosne sadržaje pojedinačnih rasa i naroda. (Cf. Schuon, 1997; 1999; 2008; 2011) To jeste tačno, ali dotično učenje nema cilj da stvori ideologiju kulturalne čistoće životnog prostora, nego se izravno odnosi na historijsko tumačenje razloga zašto se vjera islama širila na prostorima koje je osvajao Aleksandar Makedonski, koji je spomenut u Kur'anu, i zašto se kršćanstvo širilo na prostorima koji su pripadali Rimskom carstvu, obzirom da je Cezar spomenut u Novom Zavjetu. Ovo viđenje Tradicionalističke škole se ne može koristiti kao izlika za onemogućavanje susretanja religija, zajedničkog dijeljenja životnog prostora, kojeg je, historijski gledajući, između islama, judaizma, i kršćanstva, u sastavu velikih multikulturalnih carstava – i njihovih metropola – uvijek bilo: autohtone kršćanske zajednice postoje diljem Bliskog Istoka, baš kao što i autohtone muslimanske etničke i nacionalne zajednice postoje u Istočnoj Europi. (Stoddart, 2012: 63) Postojanje migrantskih zajednica bilo koje provenijencije i bilo gdje također nije sporno, jer u prirodi je čovjeka da putuje, migrira, i da se nastanjuje u potrazi za boljim životom i većom sigurnošću. Ostrašćeno odbijanje prisustva druge kulture ili rase – koje se javlja i kod zapadnjačkih i kod istočnjačkih konfesionalista danas – jeste pojava koja teško da može biti suprotnija općenitom stavu Tradicionalističke

škole i njezinom naučavanju o zajedničkoj suštini svih religija. Iznova, potonje naučavanje nije sinkretizam, niti je nastojanje da se obrišu razlike među religijama. Religije su apsolutni i zatvoreni sistemi po kojima se živi, ali ljudi koji žive po njima mogu živjeti jedni uz druge, kao što je to povijest nebrojeno puta dokazala. Pitanje je jedino kako iznaći model politeje – u demokratskom i industrijskom društvu – koja će dozvoliti suživot među etno-religijskim zajednicama, a da se pri tome ta politeja ne zasniva na uništavanju tradicije i konvertiranju društva u suštinski ateističnu i netradicionalnu zajednicu.

Nadalje, iako Tradicionalistička škola nema nipošto pozitivan stav prema bilo kojem obliku nacionalizma i revnovanja otadžbini (Cf. Stoddart, 2009; Schuon, 2012; Guénon, 2004) kojeg smatra profanim kultom i sekularnim supstitutom religije, oni koji se danas predstavljaju za političke tradicionaliste mahom su nacionalisti / kolektivisti sa alternativnim, ali još uvijek suštinski modernističkim, viđenjem onoga što bi današnje društvo trebalo biti. Njihov tobožnji tradicionalizam je krajnje upitan, iznad svega s razloga upitnosti njihove intencije: naime, veliko je pitanje da li je motiv njihovog vraćanja kulturalnim korijenima svoga naroda to što vole Istinu koja je u njima sadržana, ili jednostavno to što mrze drugog i što žele podcrtati razliku, pa im je vraćanje na ono što je bilo ranije, u periodu prije liberalističkog oslobađanja od tradicionalnih značajki kolektivnog identiteta, jako bitno u podvigu naglašavanja samosvojnosti i neuskladivosti kultura, i u posljedičnom rušenju liberalnog sistema koji zagovara miješanje svih u kulturalnom melting pot-u. Njihov politički uspjeh u demokratijama ne duguje se toliko borbi za očuvanje trajnih vrijednosti, koliko borbi protiv drugog: njihov populizam je onaj rasizma i mržnje, i demokratska rulja upravo s tim sentimentom daje potporu političkoj artikulaciji takve ideje, baš kao što je davala potporu i nacističkom pokretu kada je od Jevreja stvarao žrtvenog jarca u njemačkom društvu. U palom čovjeku Kali-Yuge postoji površna potreba za spoznajom sebe kroz poricanje drugog, i posljedično za nekom vrstom metafizičke osvete nad drugim.

Ovo stanovište tobožnjih političkih tradicionalista, njihov konfesionalistički sentiment, temeljno je suprotan onome što promiče Tradicionalistička škola u svom nastojanju da razumije različitosti religijskih civilizacija, njihovih specifičnih kultura, simbolizama, načina života, vjerovanja i obredoslovlja. Naprotiv, Tradicionalistička škola raščistila je tle za duboko razumijevanje među religijskim

tradicijama i shvatila nužnost naglašavanja sophia-e perennis kao njihovog zajedničkog korijena u svijetu koji je sve više postajao jedan globalni entitet. Nemoguće je naći validan dokaz da su autori Tradicionalističke škole predlagali prenošenje srednjevjekovnog odnosa među religijskim civilizacijama – kao i stava prema religijski različitim skupinama unutar društava, koji je snažno varirao, recimo, između islamske i kršćanske civilizacije – na doba industrijskog društva i demokratije. (Cf. Stoddart, 2012) Pravo bi bilo reći, kako to ističu Shekhostov i Umlad (2009), da se integriranje tradicionalističkih ideja u jednu političku teoriju, poput one eurazijanizma, treba promatrati samo kao "iskrivljena interpretacija" i "instrumentalizacija" Tradicionalističke škole, koja se tokom dvadesetog stoljeća javljala, u nešto drugačijoj formi, kod Juliusa Evole, i koja se nikad nije mogla smatrati istinskim predstavnikom Tradicionalizma.

Zaključak

Tradicionalistička škola iznjedrila je kritiku modernog svijeta temeljenu na počelima tradicionalne metafizike. Ta kritika modernosti ne odbacuje modernu ideju progresa u nekim njezinim aspektima, dok je prihvata u nekim drugim, već odbacuje sami vektor historijskog razvoja na generalnom nivou: razvoj čovječanstva je, zapravo, promotren kao historija propadanja od najviših stupnjeva duhovnosti ka najnižim ponorima materijalizma i kvantitativnosti. Ovo tradicionalističko odbacivanje progresa nipošto ne podrazumijeva revnovanje prošlosti ili minulim vremenima kao idealu – jer je i u toj prošlosti bilo mnogo toga što se udaljavalo od Božanskih kriterija – nego radije revnovanje onome što je bilo nad-ljudsko ili nad-vremensko u prošlosti i paralelno odbacivanje onoga što je bilo čisto i prosto ljudsko i, samim tim, u istinskom smislu podljudsko u prošlosti, ali što i danas jeste takvo. Pad čovječanstva, od vrhunca duhovnosti do današnje faze materijalizma, bio je stupnjevit, i oko srca se u čovjeku polako sklapalo protokom povijesti. U stvarnosti, stav Tradicionalističke škole je da ljudsko društvo treba biti zasnovano na duhovnim počelima koji se mogu manifestirati u svakome vremenu, jer veza između čovjeka i Boga ne može nikad biti posve prekinuta: Božanska Istina, život pojedinca ali i društva zasnovan na njoj, može biti obnovljena u svakome vremenu.

Tradicionalistički konzervativizam zasnovan je na održavanju onih institucija i praksi u današnjim društvima koji još uvijek svjedoče ovu istinu. To podrazumijeva podršku očuvanju tradicionalne moralnosti, običaja koji su utemeljeni u religiji i izvornim etničkim praksama naroda, i posljedično odbacivanje liberalizma i nastojanja da se slobode i apetiti individue izdignu iznad modela duhovnosti i moralnosti darovanog Objavom. Jedna od ključnih značajki tradicionalističke kritike modernosti jeste upravo odbacivanje individualizma – koji je započeo s Reformacijom, doživio svoj uspon u Prosvjetiteljstvu i nastavio da se razvija u mnogobrojnim oblicima moderne i post-moderne, kao i liberalizma koji se u njima razvio – koji ovdje nosi značenje poricanja postojanja svakog počela višeg od same individualnosti. Kada individualizam biva odbačen, zajedno s njim se odbacuje stajalište da je čovjek i njegova sloboda jedina mjera stvarnosti: naprotiv, tradicionalistički stav je da čovjek posjeduje obaveze i odgovornosti koje izviru iz Objave, pa tek onda prava utemeljena na principima Božanske Pravde koji se mogu naći u Objavi. Također, učenje o univerzalnosti čovjekovih prava, u doslovnom smislu, ne može se naći u ovoj školi: ona radije propovijeda da različiti kolektivi imaju različite forme saobražavanja sa Božanskom Istinom koja je za njih dana kao spasonosni model. Bog je govorio u različitim jezicima, obraćao se različitim narodima, i svaki od njih je dobio svoj put Istine. Zato se konzervativizam ove škole zasniva na odbacivanju onoga što narušava ove tradicije. Pa ipak, iako je u većini modernih društava cjelovitost izvornog tradicionalnog života narušen, nakon svake promjene stvara se novi ekvilibrijum, u tom ekvilibrijumu još uvijek bivaju sadržani elementi izvornog i tradicionalno cjelovitog oblika: ti preživjeli elementi su još uvijek vrijedni čuvanja i borbe za njihovo održanje u našem društvu.

Naglašavanje različitosti u putevima prema Bogu darovanim različitim sektorima čovječanstva ili načisto različitim kolektivima – kao i različitosti u ljudskim ograničenjima, obavezama, i pravima koja su ovim putevima propisana – ne znači podršku kolektivizmu i pasioniranom vezivanju za svoju zajednicu i njezinu kulturu kakvo najčešće nalazimo u različitim formama nacionalizma i ideologijama masovnih pokreta. Za tradicionaliste, jedan od najzloslutnijih znakova vremena, ili znakova zapadanja čovječanstva u okorjeli materijalizam i kvantitativnost koju potonji sobom nosi, jeste i zamjena religije nacionalizmom koji je isključiv, koji stvara svoju fikciju o tradiciji kojoj treba robovati, i naglašava nužnost eliminacije kulturalnih i

religijskih razlika u društvu. Upravo oni koji se danas vežu, u svom političkom pregalaštvu, za filozofiju Tradicionalističke škole, jesu oni koji su ponajviše zahvaćeni ovom nacionalističkom zabludom i kod kojih je njihova gorljivost u pogledu vlastitog religijskog identiteta praćena žestokim antagonizmom u pogledu identiteta drugog. Iako su poistovjećivanja danas sve češća, jasno je da njihova očita intelektualna devijacija i iskvarenost ne može imati utemeljenje u jednoj filozofskoj školi u kojoj je središnja doktrina ona koja naglašava primat unutarnje Istine nad objavljenim Slovom. Naprotiv, kao efektan protuotrov ovom etno-nacionalnom konfesionalizmu, koji je u stalnoj potrebi za etničkim i vjerskim suparnicima, Tradicionalistička škola sadržava važno učenje o Transcendentnom jedinstvu religija koje ističe da su velike religije svijeta izraz iste ispodpočivajuće Istine koja ih očituje kao što bezbojna svjetlost očituje različite boje. Sljedbenici Tradicionalističke škole, iako mogu ritualno praktikovati samo jednu religiju, pozvani su da uvaže, kao izraze Božijega Duha, i sve ostale religijske tradicije u njihovim izvornim oblicima, bilo da je riječ o duhovnosti, ritualima, običajima, umjetnostima, i brojnim drugim aspektima različitih religijskih tradicija.

U konačnici, Tradicionalizam kojeg nalazimo u djelima Schuona i Guénona, jasno obeshrabruje "pasionirano" vezivanje za pojedinačni religijski oblik i neprijateljstvo prema drugim religijskim oblicima i zajednicama, kao izraz duhovne nezrelosti i krajnje neintelektualnosti. Nauk Tradicionalističke škole, naglasimo to, nije nauk sputanog duha, niti je nauk odbacivanja, podizanja zidova, i prikrivenog prijezira. Naprotiv, to je nauk povratka bezvremenom u čovjeku, nepromjenljivom u vremenu, jedinoj vrijednosti koja bi trebala biti konstantna u društvu. To također nije nauk ljubavi prema zajednici ili društvu, to je, protivno svim tim zemaljskim koncepcijama ljudske svrhe, nauk o jedinoj potrebnoj stvari: trajnom prisjećanju Apsolutne Zbilje, i metodičkom prizivanju objavljenog Imena te Zbilje. Pošto Ime nije samo izgovor, već i Očitovanje u svojoj ukupnosti, to je također i nauk prisjećanja i uprisutnjivanja u životu čovjeka svega što vodi kad Vrhovnom Izvoru sve Pravde, Ljepote, i Uzvišenosti u čovjeku i svijetu koji ga okružuje. Tradicionalizam nije uskogruda sputanost, nego unutarnja sloboda izražena u evanđeoskim riječima: Duh puše gdje god On hoće; čuješ mu šum, ali ne znaš ni odakle dolazi ni kamo ide – tako je sa svakim ko je rođen od Duha. (Ivan, 3: 8)

Conclusion

The traditionalist school generated a critique of the modern world based on the principles of traditional metaphysics. This critique of modernity does not reject the modern idea of progress in some of its aspects, while accepting it in others, but rejects the very vector of historical development on a general level: the development of humanity is, in fact, viewed as a history of decline from the highest levels of spirituality to the lowest abysses of materialism and quantification. This traditionalist rejection of progress by no means implies an attachment for the past as an ideal – because in that past too there was much that deviated from the Divine criteria – but rather an attachment for what was supra-human or supra-temporal in the past and a parallel rejection of what was purely and simply human and, by that very fact, in reality infra-human. The decline of humanity, from the peak of spirituality to the current stage of materialism, was gradual, and the eye of the heart was slowly closed in man with the flow of history. In reality, the stance of the Traditionalist school is that human society should be based on spiritual principles that can be manifested at any time, because the connection between man and God can never be completely broken: Divine Truth, the life of the individual as well as the society based on it, can be renewed at any time.

Traditionalist conservatism is based on maintaining those institutions and practices in today's societies that still bear witness to this Truth. This implies support for the conservation of traditional morality, of customs that are based on religion, and of the original ethnic practices of the people; consequently, it means the rejection of liberalism, as also rejection of the intentions to elevate individual human freedoms and appetites above the model of spirituality and morality given by the Revelation. One of the key features of the traditionalist critique of modernity is precisely the rejection of individualism – which began with humanism, the Renaissance, and the Reformation, reached its flourishing in the Enlightenment, and continued to strongly develop in numerous forms of modernity and post-modernity – the meaning of which is denying the existence of any principle higher than individuality itself. When individualism is being rejected, together with is being rejected the position that man and his freedom are the only measure of reality: on the contrary, the traditionalist position is that man possesses obligations and responsibilities that springs forth from the Revelation, and only then

rights based on the principles of the Divine Justice that can be found in the Revelation. The doctrine of the universality of human rights, in the literal sense, cannot be found in this school: it rather proclaims that different collectivities have different forms of conforming to the Divine Truth that is given to them as a saving model. God spoke in different languages, addressed different peoples, and each of them received a path of Truth suitable for themselves. That is why the conservatism of the Traditionalist school is based on the rejection of that what deeply violates these traditions. And yet, although in most modern societies the integrity of the original traditional life is broken, after each change a new equilibrium is created; in this equilibrium, the elements of the original and traditionally complete form are still contained: these surviving elements are still worth preserving in our society.

Emphasizing the diversity of paths towards God given to different sectors of humanity or purely different collectives – as well as the diversity of human limitations, obligations, and rights prescribed by these paths – does not mean support for collectivism and passionate attachment to one's community and its culture, the ardent attachment we most often find in different forms of nationalism and ideologies of mass movements. For traditionalists, one of the most ominous signs of the times, or the signs of humanity's descent into the most hardened materialism, is the replacement of religion with nationalism which is exclusivistic, which creates its own fiction about tradition that we must observe, and emphasizes the necessity of eliminating cultural and religious differences in society. Precisely those who today, in their political zeal, attach themselves to the philosophy of the Traditionalist school, are the ones who are most affected by this nationalistic delusion and whose fervor regarding their own religious identity is accompanied by fierce antagonism regarding the identity of others. Although these misidentifications are increasingly common today, it is clear that their obvious intellectual deviation and corruption cannot have a foundation in a philosophical school in which the central doctrine emphasizes the primacy of inner Truth over revealed Scripture. On the contrary, as an effective antidote to this ethno-national denominationalism, which is in constant need of ethnic and religious rivals, the Traditionalist school contains an important teaching on the Transcendent Unity of Religions which emphasizes that the great religions of the world are the different expressions of the same underlying Truth that manifests them as colorless light manifests different colors. Followers of the Traditionalist school,

although they can ritually practice only one religion, are called to respect, as expressions of God's Spirit, all other religious traditions in their original forms, whether these forms can be the spirituality, rituals, customs, arts, and many others aspects of different religious traditions.

Finally, the Traditionalism we find in the works of Schuon and Guénon clearly discourages "passionate" attachment to an individual religious form and hostility towards other religious forms and communities, and rejectes them as an expression of spiritual immaturity and extreme non-intellectualism. The teachings of the Traditionalist School, let us emphasize this, are not the teachings of a restrained spirit, nor are they the teachings of rejection, building walls, and hidden contempt. On the contrary, it is the teaching of returning to the timeless in man, unchanging in time, and to the only value that should be constant in society. It is also not a teaching of passionate love for ones community or society, it is, contrary to all of these mundane conceptions of human purpose, a doctrine of the only necessary thing: the permanent remembrance of the Absolute Reality, and the methodical invocation of the revealed Name of that Reality. Since the Name is not only a pronunciation, but also a Manifestation in its totality, it is also a teaching of remembering of everything that leads to the Supreme Source of all Justice, Beauty, and Grandeur in man and in the world that surrounds him. Traditionalism is not narrow-minded restraint, but inner freedom expressed in the words of the Gospel: The Spirit blows wherever it pleases. You hear its sound, but you cannot tell where it comes from or where it is going. So it is with everyone born of the Spirit. (John, 3: 8)

Literatura:

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Bradshaw, M. (2012). *Conforming to the Real: Frithjof Schuon on Morality*. Sacred Web: a journal of tradition and modernity, 30: 15-46.

Burckhardt, T. (1999). *What is Conservatism?.* Sacred Web: a journal of tradition and modernity, 3: 17-23.

Burke, E. (2003). *Reflections on the Revolution in France.* New Heaven and London: Yale University Press.

Chittick, W. C. (2004). "The Islamic Concept of Human Perfection." u *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam*. Edited by Joel Ryce-Menuhin, (154-166). London-New York: Routledge.

Coomaraswamy, R. P. (2006). *The Destruction of the Christian Tradition.* Bloomington: Waorld Wisdom.

de Azevedo, M. S. (2010). *Man of a Single Book: Fundamentalism in Islam, Christianity, and Modern Thought.* Bloomington: World Wisdom.
Devlin, P. (1975). *The Enforcement of Morals.* London: Oxford University Press.
Dugin, A. G. (2014). *Četvrta politička teorija*. Beograd: Mir Publishing.
Evans, E. J. (2006). *Sir Robert Peel: Statesmanship, Power and Party*. London-New York: Routledge.
Evola, J. (1994). *René Guénon: A Teacher for Modern Times*. Edmonds: Holmes Publishing Group.
Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* London: Basil Blackwell.
Guénon, R. (2001). *Reign of Quantity & the Signs of the Times.* Ghent-New York: Sophia Perennis.
Guénon, R. (2004). *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale-New York: Sophia Perennis.
Laruelle, M. (2006). *Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right?.* (Kennan Institute Occasional Papers Series #294). Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
Lupp, S. (2005). "Civil Liberties and Democracy: Western Ideas or Essential Tools." u John P. Hogan (ur.). *Cultural Identity, Pluralism and Globalization,* Vol. 1. (187-264). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
Mahmutćehajić, R. (1998). "Uvod: Učiteljstvo u mračnome dobu." u Guénon, R., *Osvrti na Tesavuf i Tao*, (str. 4-28). Sarajevo: DiD.
Nasr, S. H. (2005). "Introducing the Writings of Frithjof Schuon." u *The Essential Frithjof Schuon*, uredio Seyyed Hossein Nasr, (str. 1-64). Bloomington: World Wisdom.
Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. University of Chicago Press.
Schuon, F. (1997). *O transcendentnom jedinstvu religija.* Zenica: Bemust.
Schuon, F. (1999). *Language of the Self.* Bloomington: World Wisdom.
Schuon, F. (2006). *Light on the Ancient Worlds.* Bloomington: World Wisdom.
Schuon, F. (2008). *Razumijevanje islama.* Sarajevo: El-Kalem.
Schuon, F. (2011). *Ezoterizam kao Počelo i kao Put*. Sarajevo: Connectum.
Schuon, F. (2012). *Preobraženje čovjeka*. Sarajevo: Dobra Knjiga.
Shekhostov, A., & Umlad, A. (2009). *Is Aleksandr Dugin a Traditionalist?: Neo-Eurasianism and Perennial Philosophy*. The Russian Review, 68.
Stoddart, W. (2009). *Prisjećanje u svijetu zaboravljanja: razmišljanja o tradiciji i postmodernizmu.* Sarajevo: Dobra Knjiga.
Stoddart, W. (2012). *Šta islam znači u današnjem svijetu?: Religija, Politika, Duhovnost.* Sarajevo: Dobra Knjiga.
Stoddart, W. (2014). *Sufizam: osnove islamske duhovnosti.* Sarajevo: Dobra Knjiga.
Teitelbaum, B. R. (2021). War for Eternity: Inside Bannon's Far-Right Circle of Global Power Brokers. New York: Dey St.-William Morrow.
Weitzman, M. (2021). "Traditionalism and the Perennial Philosophy: Religionism, Politics, and the New Right" *u* Rosenfeld, A. H., *Contending with Antisemitism in a Rapidly Chaning Political Climate.* (str. 96-113) Bloomington: Indiana University Press.