

# Kritika tradicionalizma Seyyed Hossein Nasra

**Saeid Abedpour**

Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo

## Sažetak

Tradicionalizam predstavlja jedan novi idejni tok koji se javio kao odgovor na narastajući modernizam savremenog svijeta. Tradicionalizam je više vid moderne ideologije negoli fenomen proistekao iz tradicionalnih i mezhebskih principa i temelja koji svoj identitet definira u formi negacije, odnosno negiranjem moderne. Pristup tradicionalnom pojmovlju i temeljima tradicionalista poput Seyyed Hossein Nasra temeljno se razlikuje od tradicionalnih gledišta mislilaca predmodernističkih društava. Oni većinom crpeći moderne koncepte i pojmovlje, njihovim obrtanjem nastoje uobličiti antimodernističku misao čije karakteristike i nisu baš toliko usklađene sa intelektualnim relacijama i obrascem života tradicionalnih društava. Upravo odsustvo usklađenosti između tradicionalizma i tradicionalnih koncepata dovelo je do toga da mnogi tradicionalistički pogledi odudaraju od povijesne realnosti predmodernističkih društava, te je tradicionalizam zahvatio jedan utemeljeni dualitet. Tradicionalizam sa jedne strane negira modernu u korist predmodernističkih tradicija, a sa druge odjeljujući se od predmodernističkih osnova prihvaća i reproizvodi unutarnju modernističku logiku u klasificiranju utemeljenom na dualitetu tradicije i moderne.

**Ključne riječi:** tradicija, tradicionalizam, moderna, religija, uzvišeno jedinstvo ideja, Seyyed Hossein Nasr.

**T**radicionalizam predstavlja važan idejno-kulturni tok koji se može smatrati segmentom intelektualnih reakcija na sveobuhvatajući proces eskaliranja moderne i rastakanja tradicionalnih obrazaca života u predmodernističkim društvima. Tradicionalizam je jedan posvema novi idejno-kulturni tok koji je nastao kao reakcija na proces 'demagizacije' moderne tradicionalnih vjerovanja i načina života. Ovaj idejni tok nastoji da preokretanjem modernističkih temelja i kritikom moderne ponudi izlazak iz modernističkih proturiječnosti i njenih neželjenih posljedica u današnjim društvima. Tradicionalizam je, prije negoli pogled ili idejni pristup, više jedna teorijska reakcija na eskalaciju modernizma u neevropskim društvima i nastoji da se očuvanjem predmodernističkog naslijeđa i mezhebsko-gnostičkih uvjerenja ovih društava suprotstavi procesu modernizacije. I upravo je ovo lišilo tradicionalizam bilo kakvih afirmativnih skladnih i preciznih temelja.

Za razliku od kritičkih predmodernističkih tokova koji izlažu kritici modernu kao jedan povijesni proces i nastoje da njenom kritikom i dekonstrukcijom ponude jedan novi izlaz pred kritičarima, tradicionalizam je jedan čisto konzervativni idejno-kulturni tok koji umjesto da kritikuje modernu nastoji da je negira s ciljem ponovnog oživljavanja predmodernističkog svjetopogleda. Seyyed Hossein Nasr je jedan od istaknutih savremenih tradicionalista i kritičara moderne. Nasr nastoji da kroz razne forme ponovo pronade proturiječnosti moderne i podvrgne ih kritici. On vjeruje kako se moderni svijet postepeno iskvario i da ide u tom pravcu da iskvari i sve ono što ima religijski predznak. Ono što tradicionalisti podrazumijevaju pod tradicijom jeste 'vječni princip' koji nije ograničen nikakvom posebnom vremensko-prostornom odrednicom. On postoji uvijek i na svakom mjestu i jedinstven je. I on se koliko je to moguće očituje u različitim formama imajući u vidu različite uvjete. Ovako razumijevana tradicija u sebe uključuje zbilje sa nadosobnom suštinom čije je izvorište božansko i koje se ostalim ljudima prenose posredstvom odabranih pojedinaca. Uopćenije značenje tradicije obuhvaća religiju, odnosno principe koji čovjeka povezuju sa Uzvišenim svijetom. U skladu s tim, tradicija u ovom značenju i njena povijest je, zapravo, povijest ljudske civilizacije na Zemlji. Tradicionalizam kao jedan savremeni tok koji se pojavio kao oponent moderni počeo je sa Guenonom a sa Schuonom je dosegnuo vrhunac. Seyyed Hossein Nasra,

koji je nastavio slijediti Schuonovu stazu, smatraju komentatorom Schuonovih djela. Tradicionalisti vjeruju da postoji jedna jedinstvena i oduvječna tradicija, koliko god religije i tradicije vanjštinom pokazivale mnoštvenost, i da je ona očitovanje jedne jedinstvene religije. Na tragu toga, jedno od najvažnijih naučavanja ovog stajališta jeste vjerovanje u 'uzvišeno jedinstvo religija' i, također u jedinstvo tradicije koja postoji u svakom vremenu i na svakom mjestu i očituje se u raznolikim formama. U srcu svake žive i dinamične tradicije pulsira 'besmrtna religija' koja sadrži 'besmrtnu mudrost'. Dakle, vjerovanje u besmrtnu mudrost je još jedan od važnih postulata tradicionalizma.

Tradicija i tradicionalizam potječu od latinskog izraza 'traditio' u značenju 'predaja', 'predavanje'. Ovaj termin uglavnom označava nešto što je ostalo iz prošlosti u procesu novonastajućeg i novih promjena; i na koncu primjenjuje se u značenju procesa predavanja ili prenošenja (Aslān 1382: 98). U perzijskom jeziku 'tradicija' označava slijeđenje običaja predaka i naslijeđenih obrazaca ponašanja. Ali termin 'tradicija' u pisanjima tradicionalista ima potpuno različito značenje od onog uobičajenog. 'Tradicija' po mišljenju tradicionalista ima značenje nepromjenljivih i apsolutnih božanskih zakona koji se protežu na sveukupnu egzistenciju i koji se dostavljaju ljudskom rodu putem Objave posredstvom vjerovjesnika u formi različitih religija. Oni tradiciju ne razumijevaju u njenom uobičajenom značenju, već kao vječnu tradiciju koja se ne može mijenjati, koja oduvijek jeste i bit će; ona ne potpada ni pod kakva posebna vremensko-prostorna ograničenja, nije 'istočna', niti 'zapadna', pa dakle, ona ne pulsira jer prema riječima Seyyed Hossein Nasra: "u sebe uključuje zbilje sa nadosobnom suštinom korijeni čijeg realiteta sežu do suštine realiteta" (Nasr: 156). Nasr vjeruje kako razumijevanje tradicije u zapadnoj civilizaciji i savremenom svijetu predstavlja jedan vid neustrojenosti koja se pojavila kao posljedica slijeđenja neustrojenosti modernog svijeta, tj. kao posljedica desakralizacije na različitim nivoima svijeta i spoznaje i ovosvjetovnosti čovjeka. I od tog vremena se u fokus stavlja značenje tradicije, dočim za čovjeka koji je živio u vremenu prije moderne nije bilo nužno definiranje pojma tradicije u njenoj sveukupnosti, jer je tada čovjek živio u svijetu preplavljenom tradicijom i nije percipirao tradiciju kao nešto izvana što nosi novo značenje. Takav čovjek je bio upoznat sa objavom, mudročću i svetim principom; također je poznao periode zalaska i dekadencije svoje civilizacije i kulture, ali nije imao iskustvo

o jednom potpuno materijaliziranom i antitradicionalnom svijetu koji nudi definiciju tradicije u današnjem kontekstu (Nasr, 153).

Nasr dakle ponovno pronalaženje tradicije u savremenom dobu smatra nekim vidom 'kozmičke kompenzacije' i poklonom iz 'božanskog predvorja' čija milost u trenutku kada se sve gubi čini mogućim ponovno očitovanje zbilje, a to je dragulj tradicije. Guenon koji je začetnik tradicionalističkog pravca smatra da: "kao rezultat misaonog rastrojstva kojim se odlikuje naše doba 'tradicijom' se neodvagano nazivaju razne i uglavnom banalne stvari, kao čisti običaji lišeni bilo kakvog zbiljskog značenja i koji nemaju gotovo nikakvog kontinuiteta. Mi se zaklanjamo za ovaj termin kada god nam zatreba i to kada se on posvema odnosi na ravan ljudskog roda" (Guenon, 44). Na temelju Nasrovih djela može se kazati da ovaj mislilac pod tradicijom podrazumijeva zbilje i principe čije je izvorište božansko i koji su se posredstvom vjerovjesnika, poslanika, logosa ili drugih elemenata prenošenja očitovali ne samo ljudskom rodu već jednom potpuno kozmičkom segmentu uklonivši zastore pred njima (Nasr, 100).

Korijeni termina tradicionalizam sežu do katoličke crkve XIX st., u Evropi i njenoj suprotstavljenosti narastajućem procesu moderne i modernizma u kulturi. Širenje racionalizma prosvjetiteljske epohe u Evropi bilo je praćeno kritikom društvenih tradicija i mezhebskih vjerovanja. Scijentizam i znanstveno percipiranje nemilosrdno je krenulo ka demagizaciji predmodernističkog svijeta izvrgavajući svakodnevno sve žešćoj kritici svete koncepte. XIX st. se može smatrati periodom slabljenja vjere u kršćanstvo u Evropi. Nietzsche kada govori o zalasku religijskog vjerovanja XIX st., koristi poznatu sintagmu 'smrt Boga' i otvoreno govori: "Najveće od posljednjih dešavanja jeste 'smrt Boga', ili drugim riječima ne postoji opravdanje za vjerovanje u kršćanskog Boga i od sada se ovo nadvija nad Evropom" (Nietzsche 1389: 309). Jačanjem buržoazije i širenjem urbanizacije svjedoci smo temeljnih promjena društvenih relacija u Evropi. Ovaj svakodnevno narastajući proces je doveo do urušavanja tradicionalnih i razvoja modernih društvenih institucija. Veliki broj osoba koje su i dalje bile vezane za raniji stil života i predmodernističke društvene relacije nisu željele prihvatiti ove promjene. Takvi su većinom nastojali da negiraju vrijednosti i autentičnost novog stila života. Evropske romantičare brinula je nemilosrdna dominacija modernog instrumentaliziranog uma nad emocionalnim aspektom ljudskih relacija, a kršćanski su vjernici iščezavanje vjerovanja

razumijevali kao znak propadanja čovjeka i klasičnih religijskih etičkih vrijednosti kao osnovnog stuba društvenog života. Tradicionalizam je također bio novonastali tok koji se javio kao reakcija na nastanak i širenje moderne u Evropi. Rene Guenon, Francuz koji je 1912. god., postao musliman i koji se 1930. god., pod imenom Abdul-Vahid Yahya zaputio u Egipat u kojem je ostao do kraja života, smatra se začetnikom intelektualnog toka tradicionalizma.

Rene Guenon kritizira modernu koju drži razlogom promjene suštine nauke i spoznaje, antropocentrizma i društvenog haosa. Guenon smatra da je krizu modernog svijeta izazvalo otcjepljenje od duhovnih tradicija i da negiranje tradicije vodi ka antropoteizmu, a taj antropoteizam potire svaki vid duhovnog snaženja (Guenon 1349: 90). Guenon smatra da tradicija sadrži apsolutne i nepromjenljive principe. On vjeruje da su današnje znanosti svedene na hipoteze dočim je znanost utemeljena na duhovnim tradicijama gore spomenutih kategorija imala posvema drugu poziciju i predstavljala je nepobitne rezultate zbilja spoznatih osvjedočenjem i prosvjetljenjem koje po svojoj nužnosti zahvaćaju metafizičku ravan. Guenon je smatrao da je moderna znanost sama po sebi presjekla svaku sponu sa uzvišenim zbiljama i da znanost koja nije potekla niodakle ne vodi nikamo i da se tu, zapravo radi o jednoj besmislenoj uobrazilji znanosti (Guenon 1349: 80). Moderna je, smatra Guenon, tako uobličena da demagizira svaki fenomen koji se nađe pred njom i ovaj specifikum moderne čini nemogućim formiranje bilo kakvog vida uzvišenog i meta-ljudskog vjerovanja u sistemu modernih saznanja. Novi duh je tako izgrađen da nije u stanju prihvatiti nikakav vid 'tajne' pa čak ni 'iznimnosti', vjeruje Guenon (Guenon 1361: 101). On smatra kako je glavni izvor spoznaje zbilje stvarī osvjedočenje i sveti um. Ova zbiljska spoznaja je nepromjenljiva kategorija a ta je zbilja prisutna u svim monoteističkim religijama. Guenon, zapravo vjeruje u vječnu mudrost; mudrost čiji se principi i temelji ne mijenjaju kroz povijest (Khandaq Ābādī 1380: 10). Guenonov pogled na svijet je religijski i božanski. Po njemu egzistencija ima svoju svrhu i stvorena je posredstvom apsolutne Zbilje, Zbilje koja je izvorīšte svijeta. Stoga se i sve tradicije crpe iz ove apsolutne Zbilje, smatra Guenon. Dakle, sve su zajedničke po 'jednoći' dočim se razlike javljaju u njihovom vanjskom očitovanju. Te su razlike uvjetovane različitim prostorno-vremenskim odrednicama, inače temelj i suština svih tradicija je njihova jedinstvena bit (Guenon 1379: 60).

Guenon rješenje za probleme modernog svijeta vidi u uspostavljanju relacije s istočnjačkim narodima i povratku istočnjačkoj tradiciji i duhovnosti. Za oživljavanje izgubljene tradicije potrebno je, smatra Guenon, ostvariti sponu s duhom postojećih tradicija koje su još uvijek žive na Istoku (Guenon 1349: 39).

Ličnost na koju je Guenonova misao ostavila traga i koja je razradila Guenonove postavke i ponudila svoj kritički koncept modernog svijeta bio je Frithjof Schuon. Schuon je smatrao da je zarad prevazilaženja krize duhovnosti koja je zahvatila moderni svijet, a koja je izazvana sveprisutnim skepticizmom i odsustvom vjerovanja moderne, neophodno okrenuti se tradiciji, i to autentičnoj i relevantnoj tradiciji koja će promovirati duhovnost i ostaviti traga na našu konačnicu (Schuon 1984: 138). Egzistencija i svijet imaju svoju svrhu i stvoreni su posredstvom apsolutne Zbilje; Zbilje koja je na vrhu lanca poretka i iz koje istječu sve mnoštvenosti, smatra Schuon. On vjeruje kako je zbilja svih zbilja Svijeta egzistencije očitovanje jedne jedinstvene Biti i da mnoštvenost koja postoji u egzistenciji potječe iz jednog uzvišenog izvorišta (Cutsinger 1997: 36). Prema mišljenju Schuona moderna znanost se ne može smatrati bitnom spoznajom i sve znanosti i spoznaje koje može primiti svijest koliko god se – ljudskim mjerilima mjereno – smatralo iznimno vrijednim, u usporedbi sa motrenjem Zbilje su ništavne; a metafizička spoznaja je poput božanskog sjemena u srcu i mislima čiji je slabašni ogranak moderna znanost (Schuon 1384: 103). Schuon smatra da jedino univerzalna i apsolutna spoznaja ima kredibilitet i da ono što egzistira u čovjekovu biću i posredstvom čega čovjek uspostavlja relaciju sa ‘apsolutnim sebstvom’ jeste čisti Univerzalni um posredstvom kojeg, s onu stranu pojavnog, čovjek ozbiljuje svoju osobnost i božansku bit. Zapravo i ne postoji ništa do ‘apsolutno sebstvo’ smatra Schuon, i značenje uzvišene jednoće to je zapravo jedinstvo ‘roba’ i Stvoritelja, a to znači da je ‘sebstvo’ božanskog čovjeka, tj. Univerzalni čisti um, upravo ono ‘apsolutno sebstvo’ (Schuon 1388: 303). Schuon kaže: “Kada se čovjek zarad Boga udalji iz ovog svijeta, Bog se pokazuje čovjeku u ovome svijetu. Ali ako čovjek makar bio i najveći ‘evlija’ još uvijek osjeća stvari on namjesto njih ne motri Boga već njih motri u Bogu i one mu od Boga prenose nešto” (Schuon 1381: 142).

Seyyed Hossein Nasr također spada u red savremenih tradicionalista kritičara moderne. Proučavanje djela Rene Guenona, Schuona, Burckhardta i drugih usmjerilo je Nasra u pravcu tradicionalne metafizike

i tradicionalizma. Nasr termin ‘tradicija’ u kontekstu tradicionalizma ovako definira: “Tradicija ima značenje zbilja ili principa koji imaju izvorište u božanskom i kojima je nadahnut ljudski rod i zapravo cijeli kozmos (Nasr 1380: 58). Islamski tradicionalizam kao i ostali religijski pokreti, kao jevrejski, katolički, protestantski tradicionalizam i sl., predstavljaju evropsku reakciju na modernizam. Ovi religijski pokreti stali su u odbranu svojih specifičnih tradicija i vjerskih autoriteta kao što je Papa otvoreno se suprotstavljajući modernizmu.

Kada tradicionalisti govore o tradicionalizmu u odnosu na modernu i njene temelje uglavnom ne nude jasan koncept pojma moderne. Nekada pojašnjavaju kako se generalno ne protive dostignućima moderne i modernoj znanosti, a nekada modernu u njenoj sveukupnosti i njene principe smatraju lažnim i izjavljuju kako je njihov konačni cilj iskorjenjivanje moderne. Poput ostalih tradicionalista i Seyyed Hossein Nasr u fokus tradicionalne misli stavlja kritiku moderne civilizacije. Nasr je uvjeren kako je “prioritetna zadaća svih mislilaca duhovno-religijskih tradicija, kojima pripada i islam, kritika modernizma” (Nasr 1385: 300). Nasr izvrgava kritici civilizacijske koncepte modernog doba koji zagovaraju superiornost svijesti i tijela nad duhom, zanemaruju gnostički pogled na svijet, lišavaju prirodu božanske esencije i podupiru modernu znanost čija je bit areligijska kao obrazac društvene sreće u novom svijetu.

Nasr smatra kako je usljed dominacije moderne iščeznula prvotna pozicija koja se odlikovala upravo harmonijom s Bogom i prirodom. “Novo doba”, smatra Nasr, čija je odlika “suprotstavljanje čovjeka Bogu”, “odjeljivanje uma od svjetla upute” i “pomanjkanje vrline” skončat će u ‘mrtvaji’ dekadencije, haosa i iskrivljenosti (Borūjardī 1377: 192). Nasr nastoji kroz različite forme iznova detektirati proturječnosti moderne i podvrgnuti ih kritici. Prema njegovom mišljenju moderna sadrži jednu temeljnu proturiječnost koja se zrcali u mišljenju savremenih mislilaca i intelektualaca. Ta očita proturiječnost u koju je zapao moderni svijet ogleda se u tome da ovi mislioci opetovano govore o slobodi i demokraciji, s jedne strane, a sa druge tvrde kako su primorani svaku stvar mijenjati u skladu s vremenom (Nasr 1385: 303). Nasr vjeruje da je moderni svijet drevne mitove i bogove zamijenio novim mitovima. Prema tradicionalističkom mišljenju moderno doba je doba savremenog ‘džahilijeta’ u kojem treba uništiti idole lažnih pravaca (Nasr 1383: 284). Naravno kod tradicionalista sličnih Nasru većina ovih tvrdnji ostaje



na ravni uopćenih konstatacija. Tradicionalisti uopćeno kritiziraju modernu ne podvrgavajući analizi njene segmente. Oni se uglavnom ne bave ni filozofskim temeljima moderne (ontološkim, epistemološkim, metodološkim) već je moderna za njih gotovo uvijek jedna kompaktna cjelina. Tradicionalisti svoju kritiku ne usmjeravaju ka pozitivnim aspektima moderne. Primjera radi oni se ne upuštaju u kritiku moderne znanosti, nove tehnologije ili modernog političko-pravnog sistema. Oni ne kritiziraju moderne mislioce poput Descartesa, Kanta, Hegela, Marxa već u fokus svoje kritike stavljaju kritiku moderne koja – prema njihovom mišljenju – izlazi izvan okvira tradicionalne dogmatske vjere i religijskih vjerovanja. Da rezimiramo, tradicionalističku misao vjerno odslikava ova Nasrova kritika modernog svijeta: “Moderni svijet postepeno propada i ide za tim da uruši i sve ono što ima religijski i sveti predznak; napose se suprotstavlja islamu kao religiji koja nije odstupila od svetog pogleda na život i božanske zakone koji u sebi sadržavaju sve aspekte djelovanja ljudskoga roda (Nasr 1373: 352). Nasrova tradicionalistička misao lišena je epistemološkog sklada. Primjera radi, prihvata grčku evrocentričnu metafiziku i njezine filozofske temelje, ali nikada ne ukazuje na njenu relaciju sa tradicijom kao naslijeđem svete spoznaje. Oslanjanje tradicionalista na samoutemeljenost modernog uma nikada ne ide izvan uopćenih sudova i temeljno pitanje koje je ostalo nerasvijetljeno u tradicionalizmu jeste suština i doprinos modernog uma. Nema sumnje da moderni um ide za demagizacijom tradicionalnog svijeta i da se ne može negirati njegova ontološka odijeljenost od premodernističkog svijeta, ali je suštinsko pitanje to da se nijedna misao ne može definirati temeljem stvari koje opovrgava. Profana misao, štaviše kritika svetih tekstova i tradicionalnih i religijskih vjerovanja, datira od kada i sama povijest religijske misli. Zapravo, bivanje nereligijskim jedne misli ili misaonog sustava ne može se smatrati njenim temeljima. Nasr smatra da je osnovna greška moderne i modernističkog čovjeka u tome što temelje svog misaonog sustava drži stvarnošću izvanjskog svijeta. Ne držati stvarnim duhovne istine, smatra Nasr, nihilizam i relativizam kao neki od produkata modernističkog svijeta su posljedica upravo ove osnovne greške. Nasr smatra da je u svim tradicijama glavno središte stvarnosti Bog kao jedna Istina a sve osim Njega predstavlja relativnu stvarnost. Prema njegovom mišljenju druga greška modernista je u tome što ne koriste dva bliska izvora, spoznaju, odnosno um i Objavu (Nasr 1378: II–12).



Nesumnjivo je da moderna temelje svoje spoznaje drži objektivnom stvarnošću i stoga je u jednom širokom obimu uspostavila i reproizvela moć rastavljanja, raščlanjivanja i izmjene realnog svijeta. Moderna ne negira nematerijalni svijet već nastoji da demagizacijom svakog oblika misli percipira njegovu relaciju s poviješću, prirodom, materijalnim i objektivnim svijetom čovjeka. Premodernistička misao nije imala gotovo nikakvu snagu spoznaje i kritike svojih temelja. Stoga se u njoj i ne reflektira kritički modernistički pristup koji je doveo do desakralizacije premodernističkog svijeta. Nasr desakralizacijske osobenosti moderne razumijeva kao jedan vid radikalnog fundamentalizma i vjeruje kako je: “modernizam sekularni fundamentalizam. Modernizam je jedna od najfanatičnijih, najdogmatičnijih i najekstremnijih ideologija kojima je svjedočila dosadašnja povijest” (Nasr 1383: 141). Ali Nasru je ostala zakrivena najvažnija i temeljna osobina moderne misli koja je za posljedicu imala nemilosrdnu demagizaciju i desakralizaciju tradicionalnog svijeta. Nema sumnje da je temelj moderne kritička misao. Govoreći o temeljnom specifikumu prosvjetljenja Kant ističe da je prosvjetljenje čovjekov izlaz iz nezrelosti usljed vlastite nedostatnosti i nemoći u primjeni poimanja ‘sebstva’, bez upute drugoga. Nezrelost usljed vlastite nedostatnosti znači kada njen uzrok nije pomanjkanje poimanja već pomanjkanje volje i srčanosti u primjeni poimanja bez upute drugoga. ‘Budi srčan u primjeni poimanja samoga sebe’, to je slogan prosvjetljenja (Kant 1386: 31). Kritička suština moderne može se motriti u temeljnim kritikama koje su kontinuirano bile fokusirane na temelje moderne misli. U modernom svijetu veoma rijetko se susrećemo sa misliocima a da se barem jedan segment njihove misli ne temelji na kritici nekog drugog modernog mislioca. Vrhunac ove kritike se može motriti u radikalnoj marksističkoj i postmodernističkoj misli XX st. Moderna je nebrojeno puta pod znak pitanja i kritike stavila svoje ontološke, epistemološke i metodološke temelje. Ako je moderni instrumentalizirani um objektivni svijet stavio pod svoju kontrolu, kritički um je konstantno poklanjao dinamičnost modernoj misli. Optužbe za fundamentalizam na račun moderne napose zbog desakralizacije premodernističkog svijeta predstavljaju jednu očitu proturječnost. Sekularni pristup moderne misli nikada nije stekao ideološku pozadinu. Modernističko nevjerovanje u Svijet svetosti ne može se smatrati nekim novim vjerovanjem jer osnov moderne kritičke misli pred izazov stavlja svaki oblik fundamentalizma. Ono što se dešava u moderni nije negacija religije niti religijske spoznaje

već nastojanje da se ona spozna s onu stranu svetih aureola koje u sebi sadržavaju premodernističke koncepte. Ovu problematiku u definiranju osobnosti premodernističkog svijeta je tretirao savremeni njemački filozof Jürgen Habermas, pripadnik frankfurtskog filozofskog kruga. On drži da su osnove života premodernističkog svijeta nesvjesnost premodernističkog čovjeka i odsustvo kritičkog poimanja relacija vlastitog života i vjeruje da su u premodernističkoj epohi konstitucionalne sfere života svijeta (objektivne, društvene i mentalne) bile međusobno povezane posredstvom svetog imperativa i da su predstavljale neodvojivi segment institucije religije. A moderna je ta koja ih je odvojila jedne od drugih i sveti imperativ preobratala u jezički imperativ... Habermas smatra da moderna ne negira niti odbacuje tradiciju već nastoji spoznati tradicije i tradicionalni život kao realni segment prethodnog intelektualno-povijesnog života ljudskog roda (Habermas 1984: 52–53). Ontološka odijeljenost moderne od tradicije ne znači negiranje niti odbacivanje tradicije već mogućnost za njenu temeljnu kritiku fokusiranu na ljudskim saznanjima, mogućnost koja nije postojala ni u jednoj tradicionalnoj misli. Kritika tradicionalizma i ukazivanje na njegove odrične odlike treba biti akcentirana na tri važna temelja ovog misaonog toka, ‘tradicionalnu antropologiju’, ‘tradicionalnu epistemologiju’ i ‘tradicionalnu religiologiju’ i njihovu relaciju s modernim pojmovljem. Na temelju ovoga se veoma jasno mogu detektirati njegove unutrašnje proturiječnosti.

### **Kritika tradicionalističke antropologije i njena relacija sa modernim sižeom**

Kritika moderne antropologije je u fokusu tradicionalističke misli Seyyed Hosseina Nasra. Razlog tome je važnost koja se poziciji čovjeka daje u modernoj misli. Moderna misao je subjektivna i Descartesov siže o samoutemeljenju Kantovu uzvišenu spoznaju razumijeva kao specifikum moderne humanističke filozofije. Descartes kao utemeljitelj modernog sižea smatra da njegov značaj proistječe iz njegove neporecive pozicije u svakom vidu ljudske spoznaje, a njegovu povezanost sa čovjekovom percepcijom vlastitog bitka smatra najčvršćom sponom u ljudskoj misli i kaže ‘Mislim, dakle jesam.’ i to je očita i izvjesna istina koju ne mogu poljuljati nikakvi skeptički sudovi. Dakle, uvjerio sam se da je to ‘prvo načelo filozofije’ za kojom tragam (Descartes 1372: 244).

Moderni čovjek sebe definira posredstvom vlastitih spoznaja a racionalnost i spoznaju razumijeva kao kategoriju čiji su uvjeti realizacije podjednaki za sve ljude. Descartes govoreći o podjednakim mogućnostima korištenja uma za sve ljude kaže: um je u odnosu na sve drugo pravednije razdijeljen među ljudima jer svako svoj udio u njemu smatra dovoljnim jer su ljudi po pitanju svega drugog nezadovoljni a kada se radi o umu ne žele više od onoga što im je dato. I ne može se reći da su u tom pogledu svi u krivu. Već je ovo dokaz da je moć valjane prosudbe i lučenja valjanog od krivog odnosno (raz)um kod svih ljudi istovjetan (Descartes 1385: 69). Nasr ovu osobenost moderne razumijeva kao negiranje božanstvenosti. On vjeruje da se u modernoj interpretaciji čovjek preobratio u jedno neposlušno zemaljsko stvorenje koje se buni protiv uzvišenog svijeta i da smještanjem sebe u epicentar i na poziciju 'božanskog' nastoji da zloupotrijebi božanstvenost za vlastite interese i da služenje samome sebi postavi za jedinu svrhu svijeta (Nasr 1381: 281).

Transformacija modernog čovjeka u siže ne znači da je čovjek pronašao neograničene mogućnosti spoznaje svijeta već moderni čovjek ide za pronalaskom metoda kojim bi dosegnuo stvarnu spoznaju. Moderni filozofi od Kanta naovamo konceptom epistemoloških rasprava i pitanjem o granicama i mogućnostima ljudske spoznajne moći ne samo da čovjeka nisu postavili na pijedestal božanskog već su više nego prije elaborirali problematiku ograničenja s kojom se suočava čovjekova spoznaja. Moguće je da neobraćanje pažnje na misaono-filozofski sadržaj moderne i njeno reduciranje na generalne i metaforičke sudove u čemu se, zapravo, ogleda Nietzscheov utjecaj na modernu, predstavlja glavni faktor ovakvog tumačenja moderne antropologije. Humanizam ne znači pozicioniranje čovjeka na poziciju 'boga' već je to nova prilika za čovjeka da se iznova propituje o svojim drevnim vjerovanjima, uvjerenjima i razmišljanjima. Moderni čovjek ne drži sebe apsolutnim već nastoji da upozna bitak i ograničenost vlastite spoznaje i da definira relaciju predmodernističke (svete) misli sa 'poznavanjem samopoznavanja'. Ali Nasr subjektivnu misao poima kao vid čovjekovog zamišljanja apsoluta i upozorava da je jedino Bog apsolutan a da je čovjek relativna egzistencija koja postoji u odnosu na Boga i da posjeduje slobodnu volju kojom se povinuje Božijoj volji ili je odbacuje (Nasr 1384: 15). Nasr vjeruje kako je novi čovjek izgubio svetopoimanje i da je uronjen u prolaznost i nemir, a na vrat je stavio 'ogrlicu' robovanja prirodi (Nasr 1381: 327). Moderna ne podvrgava kritici božanstvenost Boga već nastoji pred izazov staviti

predmodernističke spoznaje. Pažljivim uvidom u tradicionalističku misao kakva je i Nasrova uočava se da i njihova kritika moderne nije bazirana na negiranju božanstvenosti Boga već se tu radi o kritici demagizacije predodžbi i vjerovanja koje su oslanjajući se na sveti princip poprimile svetost.

Veoma dovrtljivo Nasr pokušava uspostaviti vezu između Božanske Objave i svake forme religijsko-mitološkog predmodernističkog mišljenja. O konturama povezanosti svakog vida tradicionalnog mišljenja sa apsolutnim Božijim Bitkom Nasr kaže: "Samo je apsolutni Bitak apsolutan. Ali sva očitovanja Božijeg Bitka u formi Objave stvaraju svijet sazdan od svetih formi i značenja u kojima se neki realiteti, božije osobe ili Logos u tom definiranom svijetu doimaju kao apsolutne forme bez toga da je apsolutni Bitak Bitak po sebi. U tom svijetu ona relativno apsolutna stvarnost ili je sam Logos ili neko posebno očitovanje 'uzvišene božanstvenosti', bez toga da u konačnici onaj apsolutni Bitak bude u preciznom značenju te riječi" (Nasr 1385 b/560). Moderna antropologija je stavljajući pod znak pitanja i redefiniranjem procesa ljudske spoznaje i saznanja dovela u pitanje dogmatsko vjerovanje i neprihvatanje tradicionalnog čovjeka da se propituje o bilo čemu što zadire u sveta vjerovanja. Ukoliko se svaka misao koja se vezuje za božanski izvor razumijeva kao apsolutna onda više ne ostaje mjesta za kritiku i propitivanje. I u ovome je ključna tačka tradicionalnog vjerovanja kojeg tradicionalizam nastoji da reproizvede u modernom dobu. Nasr nastoji da relaciju čovjeka i saznanja kojima se percipiraju osnove moderne antropologije redefinira u reverzibilnoj formi. Tradicionalisti modernog doba vrlo dobro znaju da ne mogu jednostavno negirati vrijednosti čovjekovih saznanja kao oslonca moderne znanosti i civilizacije. Stoga nastoje da saznanja odijele od objektivnog materijalnog života i reduciraju ih na uzvišeni duhovni instrument. Nasr vjeruje kako je čovjek doveden na ovaj svijet da otkrije vlastitu stvarnost i živi u skladu s njom. Ali ova samospoznaja neće biti moguća bez unutarnjeg prosvjetljenja kao naličja božanskih obzorja i povezanosti s njima (Nasr 1388: 104).

Tradicionalistička antropologija nije ništa drugo do negiranje modernog sižea. Tradicionalizam umjesto da definira čovjeka na temelju predmodernističkog saznanog sistema kao tradicionalne antropologije, tradicionalnog čovjeka definira kroz svojstvo ne bivanja modernim. Naravno razlog ove zablude je posvema jasan. Jer ne postoji jedna i jasna definicija tradicionalne antropologije o čovjeku i njegovoj

relaciji sa egzistencijom i saznanjima (slično modernom sižeju). U različitim kulturama, tradicijama i religijama prezentiraju se razne i često oprečne definicije o čovjeku i njegovoj relaciji sa egzistencijom koje se ne mogu svesti na jednu antropologiju preciziranu kao tradicionalnu antropologiju.

Kritika tradicionalne epistemologije (svete spoznaje) i njena relacija sa modernom znanošću tradicionalista, za razliku od klasičnog teološko-filozofskog mišljenja i slijedeći moderni pristup nove filozofije (nakon Descartesa), svoje rasprave fokusira na epistemološkim predodžbama umjesto na ontologiji. Ova činjenica veoma dobro pokazuje da je tradicionalizam reakcija na modernizam. Tradicionalizam je zapravo formiran za modernog recipijenta a ne tradicionalnog jer u predmodernističkom svijetu ontologija je sveobuhvatno zahvatila sve misaone sfere. Tradicionalisti nastoje da pridavanjem važnosti svetoj spoznaji kao središtu tradicionalnog svijeta ponovo reproizvedu tu spoznaju. Nasr nastoji pokazati da je sveta spoznaja kategorija koja egzistira u srcu svake Objave i da je njen centar kružnica koja obuhvaća tradiciju. I dvoaspektualnost izvora ove spoznaje, 'nadahnuće' i 'um' ili umsko osvjedočenje obuhvaća prosvijetljenost srca i čovjekove svijesti i njegovu 'uprisutnjenu' neposredovanu spoznaju i to se osvjedočenje u islamskoj tradiciji naziva 'ledunni znanje'. Nasr vjeruje kako je čovjek sposoban da saznaje a ovo saznavanje korespondira sa nekim aspektom zbilje. U konačnici spoznaja jeste saznavanje apsolutne zbilje a um je uzdarje nalik mu'džizi koji ima sposobnost da spozna sve ono što egzistira ili ima obilježje egzistencije (Nasr 1380: 107).

Sveta spoznaja, smatra Nasr, ne ide za otkrovenjem nečeg novog već ono što je skriveno u riznicama čovjekove duše a zaboravljeno je nastoji ponovo razotkriti kroz proces prisjećanja (Nasr 1378: 592). Ovaj vid spoznaje Nasr naziva 'besmrtnom mudrošću'. 'Besmrtna mudrost' ili 'besmrtni um' je termin kojeg je po prvi put uveo Augustinus Stoicus 1540. godine, a potom ga je upotrijebio i Leibniz u pismu napisanom 1715. god., nastojeći objasniti poimanje zbilje u pisanjima antičkih grčkih filozofa. Ovaj termin osim značenja koja su mu pridavali evropski filozofi nakon srednjeg vijeka svoje autentično značenje pronašao je u djelima Rene Guenona, Annande Coomaraswamiya, Frithjofa Schuona, Titusa Buckhardta, Martina Lingera, Williama Stoddarta i Seyyed Hossein Nasra. Nasr smatra da je u 'besmrtnoj mudrosti' spoznaja neodvojiva od svetog Bitka koji je ishodište svake svete kategorije (Nasr 1381: 35). Prema

Nasru: U skladu sa naučavanjima 'besmrtnosti' otkrovenje Zbilje je zapravo otkrovenje sebe i u konačnici otkrovenje duše (Nasr 1980: 120). Tradicionalisti poput Nasra smatraju da je tradicionalni čovjek živio u svijetu u kojem je i taj materijalni svijet sadržavao sveti aspekt. Ali u renesansi, u početku je svetost materijalnih egzistencija negirana i one su tretirane kao čista materija što je za posljedicu imalo materijaliziranje egzaktne znanosti a tradicionalna kosmologija je potisnuta i priroda se razumijevala samo posredstvom vanjskih osjetila. Na taj način su produkovane moderne znanosti koje su posjedovale sekularna svojstva a kao posljedica desakralizacije spoznaje (Nasr 1387: 13).

Svetost Svijeta materije za premodernističkog čovjeka proistekla je iz odsustva spoznaje više negoli je imala spoznajno ishodište. Drugim riječima za nadnaravne bajke i mitove koji su bili rašireni među velikim brojem prvih naroda ne može se kazati da su proistekli iz jednog racionalno osvjetlojavajućeg spoznajnog aparata. 'Tradicionalne kosmologije' je moderni pojam koji u tradicionalnim društvima nije bio jasno definiran. Sučeljavanje spoznaje sa narodnim vjerovanjima ne znači sučeljavanje dva različita spoznajna sistema već je to sučeljavanje 'saznanja' i 'pedsaznanja'. Nasr optužuje modernu znanost za reduccionizam i vjeruje da: u svijetu moderne suočeni smo sa znanošću čiji objektivni pol skončava u tjelesno-psihičkom spoju prirodnog svijeta koji okružuje čovjeka, i čiji mentalni pol ne ide dalje od ljudske racionalizacije i čisto ljudskih predodžbi i koji je posvema odijeljen od umskog svjetla (Nasr 1378: 130). Nasr vjeruje kako je svijet nešto ezoterijsko i čovjek njime putuje u potrazi za zbiljom. I ta ezoterijska komponenta zahvaća putnikovo biće i postaje njegovim dijelom. I putujući takvim svijetom čovjek može nadići stupanj samosvijesti i dosegnuti stupanj apsolutnog sebstva (Nasr 1378: 53).

Nasr nastoji da svaki vid spoznaje koja se oblikovala i sazrijevala unutar religije, bilo da se radi o metafizičkoj ili osvjetlojavajućoj spoznaji, razumijeva kao svetu spoznaju (Nežad Iran 1394: 168). Nasr ukazuje na povezanost između znanosti i svete kategorije te nastoji da – inspirirajući se islamskim srednjovjekovljem i pristupom muslimanskih znanstvenika toga vremena – pokaže kako je spoznaja premodernističkog čovjeka počivala na svetoj kategoriji i otkrovenju uzvišene Zbilje, dočim je u modernom dobu spomenute povezanosti nestalo. Nasr ističe kako islamski mislioci u traganju za lancem uzroka i uzrokovanog između egzistenata i principa zbilje stvari nikada nisu izašli izvan sfere islamskih zakona



jer je islamska religija vijekovima uspijevala utomiti žeđ svojih sljedbenika u traganju za uzvišenošću. Kao rezultat toga nikada se između racionalnih znanosti sa jedne i religije i vjerovanja sa druge strane nije pojavio nikakav rascjep, dočim je u kršćanstvu iz doba renesanse vidljiva refleksija ovoga (Nasr 1342: 20). Povezanost između znanosti i religije srednjeg vijeka o kojoj govori Nasr je spona koja – prema njegovom vjerovanju – nije prekinuta ni u sadašnjem vremenu te tradicionalni muslimani još uvijek gledaju na znanost kao na ‘svetu kategoriju’ i ovu svetu znanost izučavaju kroz jedan ustrojeni sistem sastavljen iz tri dijela. Ti su dijelovi: ‘šerijat’ čija je suština sadržana u Kur’anu časnom a on obuhvata sve oblike religijsko-društvenog života vjernika; ‘tarikāt’ koji se odnosi na ezoterijski aspekt stvari i koji uređuje duhovni život svih onih koji ga slijede; i na koncu ‘hakikat’ koji se ne može objasniti a koji predstavlja srce oba puta, šerijata i tarikata (Nasr 1350: 25). Najvažnija posljedica Nasrovog pristupa modernoj znanosti, kao i ostalih tradicionalista jeste njeno reduciranje na jednu veliku devijaciju u životu čovjeka postrenesanse; na devijaciju koja je ne znajući za vezu između spoznaje i svete kategorije dovela do pojave i eskalacije tehnološke znanosti i industrijske i transindustrijske moderne civilizacije.

Ako prihvatimo ovako postavljeni koncept tradicionalista suočavamo se sa jednim temeljnim pitanjem, a to je kako je neznanje čovjeka o zbilji egzistencije polučilo tako velika dostignuća? I drugo, možda još važnije, zašto su svete tradicionalne spoznaje koje su primjenile oba važna spoznajna izvora (um i objavu) i koje nisu bile izložene ovom velikom spoznajnom neznanju, u sferi znanosti, tehnologije i hiljdegodišnje civilizacije ostvarile tek neznatna materijalna i objektivna dostignuća? Odgovor na ova pitanja vidljiv je unutar tvrdnji tradicionalista. Ono o čemu govore Nasr i ostali tradicionalisti nikada se nije dogodilo u povijesnom toku i u realiziranoj stvarnosti predmodernističkog svijeta. I zapravo napori za poimanjem relacija predmodernističkih društava na osnovu jednog epistemološki jasnog temelja, slično onome što se desilo u modernom svijetu, predstavljaju jedan novi pristup čiji se korijeni ne mogu tražiti među misliocima iz prošlosti. Sistem znanja u većini predmodernističkih društava je bio veoma ograničen i neovisan o objektivnoj realnosti tradicionalnog života. I ono što je oblikovalo relacije života u tradicionalnim društvima su bile tradicije, lokalna vjerovanja i običaji eda bi oni mogli biti jedan autentični povijesan epistemološki definiran temelj.



Tradicionalna kritika religiologije (uzvišeno jedinstvo religija) i njena relacija sa modernim sekularizmom pred veliki izazov stavlja epistemološki pristup tradicionalista u kritici znanosti i moderne filozofije i oživljavanju svete predmodernističke spoznaje; suprotstavljenost koja tradicionalno stavlja naspram tradicije. Vjerovanje religija u valjanost svojih naučavanja te negiranje i odbacivanje ostalih uvjerenja u predmodernističkom svijetu mnogo je opsežnije od onoga što tretiraju tradicionalisti. Njihove dvostruke epistemološke predodžbe u vezi relacije između tradicije i moderne koje većinom nalikuju ideološkim predodžbama moderne iziskuju reduciranje širokih poturiječnosti i suprotstavljenosti koje postoje u predmodernističkim vjerovanjima naroda.

Teorija o 'uzvišenom jedinstvu religija' predstavlja napor u rješavanju problema brojnosti uzvišenih zbilja što je u suprotnosti s predstavama o apsolutnom duhu tradicije. Ova teorija smatra da religije uprkos izvanjskim razlikama i suprotstavljenostima koje postoje među njihovim sljedbenicima posjeduju jedinstvenu zbilju. Nasr razliku među religijama upoređuje sa različitošću jezika kojima govore različiti narodi i vjeruje da su: religije različite kao što su različiti i jezici kojima progovara jedan Bog na način da se u različitim svjetovima očituje u skladu sa predodžbenim mogućnostima unutar tih jezika. Ali vrsta ovih jezika nije jedna (Nasr 1378: 558). Nasrova usporedba ima jedan elementarni problem. Jezici sami po sebi nisu izvorište nikakve spoznaje već se u procesu njihove upotrebe posredstvom ljudi transformiraju u instrument percepcije i spoznaje. Dočim religije neovisno o poimanju i primjeni njihovih naučavanja posredstvom svojih sljedbenika same po sebi sadrže predodžbene i sadržajne zbilje. Različitost i mnoštvenost religija Nasr razumijeva kao slijeđenje profane i vremenite kategorije koja objašnjava svetu zbilju. On decidno kaže: Premda se religije različito očituju zbog geografsko-povijesnih odrednica silaska Objave ali eho Božijega glasa odzvanja iz srca svih religija (Nasr 1384: 35).

Nasr vjeruje kako nema proturiječnosti među religijama i tradicionalnim spoznajama. Prva tradicija se reflektira u svim kasnijim tradicijama, ali kasnije tradicije nisu čisti povijesni horizontalni nastavak prvotne tradicije. Svaka tradicija se pojavljuje sa novim vertikalnim spuštanjem iz Božanskog izvora, Objava koja svakoj religiji, koja je skrivena u srcu njoj svojstvene tradicije, poklanja duhovnu zrelost, novu energiju i jednoću koja oblikuje religijske obrede i praksu (Nasr 1378: 110). Ovaj pogled koji se akcentira na jedinstvenoj Božanskoj zbilji

u mnoštvu religija temelji se na hipotezi da je: Božanska zbilja poput obilnih izvora koji ključaju na planinskim vrhovima i koji pobuđuju slapove vode koja se sliva niz padine i raspršuje se na sve strane. Svaki slap vode simbolizira sve stupnjeve stvarnosti i kosmičke stupnjeve a od mjesta do mjesta i metakosmičke stupnjeve stvarnosti jednog posebnog religijskog svijeta. Uprkos tome, svi slapovi vode izvire iz jednog izvora i njihova je esencija, u konačnici, upravo voda koja teče sa izvora na vrhu planine. Taj izvor jeste upravo Apsolutna Istina koja je ishodište svih svetih svjetova i utočište u koje se vraća sve ono što ovi svjetovi sadržavaju (Nasr 1386).

Nasrova teorija o uzvišenom jedinstvu religija koja se temelji na neusporedivoj vjerodostojnosti religija i njihovom jedinstvenom izvorištu iziskuje promjenu mnoštvenosti u jednoću. Ova jednoća se u tradicionalističkoj misli formira na temelju svete spoznaje. Drugim riječima na spoznaji koja se temelji na religijskim naučavanjima (bilo koje religije) i koja predstavlja refleksiju jedne apsolutne uzvišene Zbilje. O vezi između religije i svete spoznaje Nasr kaže: "Ova spoznaja egzistira u srcu svih religija ili tradicija, a njeno poimanje je moguće jedino preko upravo ovih tradicija i posredstvom metoda, obreda, obrazaca, predodžbenih slika i drugih sredstava a koje je svetim učinila nebeska poruka ili Božija Bit koja je 'kreator' svih tradicija." (Nasr 1378: 104). Naravno, Nasr vrlo dobro zna da su izvanjske razlike religija i predmodernističkih duhovnih tradicija veće od toga da bi se moglo govoriti o njihovom jedinstvu, ali da bi izbjegao ovaj izazov Nasr nastoji odvojiti imaginarni aspekt religije od njene unutrašnje zbilje. Nasr smatra kako religija sadrži egzoterijski aspekt koji je namijenjen svima onima koji su u stanju uzvjerovati u njena naučavanja, ali sadrži i ezoterijski aspekt koji može dosegnuti samo ograničeni broj osoba koje su u stanju sa ezoterijske ravni prosegnuti u ezoterijsku ravan religije (Nasr 1386: 28).

Nasr smatra kako ezoterijska ravan religije ima prednost nad egzoterijskom i istinsko poimanje religije iziskuje ulazak na njenu ezoterijsku ravan. O tome Nasr kaže: "Religija po sebi ima lančanu stupnjevanu strukturu a njena vanjska i predodžbena realnost ne ukazuje na njezinu suštinu. Kao što svijet pojava iziskuje svijet bivanja, predodžbeni aspekt religije iziskuje materijalni i metapredodžbeni aspekt." (Nasr 1378: 112). Uzvišeno jedinstvo religija nikada se nije očitovalo u povijesnoj realnosti religija tokom povijesti. Teološke rasprave, vjerski ratovi između sljedbenika različitih religija pa čak i različitih sekti unutar

jedne religije, hereza neistomišljenika... sve ovo svjedoči jednu realnost, a to je da se različite religije kroz povijest gotovo nikako nisu kretale u pravcu jedinstva. Uz to, važno je napomenuti da razlike nisu postojale u sporednim i sekundarnim pitanjima već su se religije razlikovale i proturiječile jedna drugoj i negirale jedna drugu većinom oko središnjih principa. Nasr veoma dobro zna da uzvišeno jedinstvo religija ne korespondira s povijesnom realnošću te nastoji da ovo jedinstvo traži ponad vanjskih formi religija. O tome explicite kaže: "Ovo jedinstvo se ne može pronaći kroz vanjske forme; jedinstvo na kojem insistiraju tradicionalisti, precizno kazano, jeste uzvišeno jedinstvo koje je ponad i izvan vanjskih formi i očitovanja." (Nasr 1378: 114).

Neki kritičari tradicionalista koji uzvišeno jedinstvo religija smatraju jednim vidom religijskog pluralizma smatraju kako je prezentiranje zamisli poput 'uzvišenog jedinstva religija' i isprike 'duhovnog pluralizma' od strane tradicionalista pokazatelj njihovog potpadanja pod utjecaj modernističkih vrijednosti i ideala. Tradicionalisti su ne-svjesno nevoljno sebe izložili jednom vidu pozapadnjenja (Reshad 1388: 59). Uzvišeno jedinstvo religija koje neki kritičari nazivaju 'religijskim pluralizmom' je jedna izvanpovijesna, štaviše proturječna tvrdnja jer u osnovi oponira svakoj tradicionalnoj religijskoj zamisli koja se akcentira na svoju apsolutnu zbilju. Ali za tradicionaliste religijska vjerovanja ili stajališta jedne zasebne religije nemaju značaja. Oni čak ne idu ni za oživljavanjem religije ili zasebne duhovnosti već žele proizvesti jedan zamišljeni ideološki dualitet; 'religijski' i 'običajni' dualitet ili bolje kazano žele od radikalne modernističke demagizacije odbraniti jednu tradicionalnu radikalnu duhovnost. Duhovnost s onu stranu jedne religije ili posebne religijske tradicije čija bi sfera opsega bila jednaka sferi koju zahvaća moderna sadašnjeg doba. Ali ova duhovnost je utemeljena na jednom netradicionalnom pogledu te nije imala veći broj sljedbenika među misliocima i ulemom predmodernističkih društava i tradicionalnih religija. Čak ni gnostičke tradicije koje su veoma fleksibilne i otvorene za drugačije mišljenje i za druge gnostičke i religijske sekte, nisu vjerovale u uzvišeno jedinstvo religija u onoj formi u kojoj su ga prezentirali tradicionalisti.

**Izvori i literatura**

- Borujardi, Mehrzad (1377), *Roushanfekran-e irani va Garb*, tarjome: Jamshid Shirazi, Tehran, farzan-e rouz.
- Cutsinger, James (1997), *Advice to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon*, SUNY Press.
- Descartes, Rene (1385), *Goftar dar ravesh-e dorost rah bordan-e aql*, tarjome: Mohammad Ali Forugi, Tehran, Mehr-e damun.
- Guenon, Rene (1349), *Bohran-e donya-ye motajadded*, tarjome Ziyauddin Dahshiri, Tehran, Entesharat-e Sapahr.
- Guenon, Rene (1361), *Seitar-e kemiyyat va alayem-e akher-e zaman*, tarjome: Ali Mohammad Kardan, Tehran, Markaz-e Nashr-e daneshgahi.
- Guenon, Rene (1379), *Negaresh be haqayeq-e bateni-ye islam va taoism*, tarjome: Delara Qahreman, Tehran, Nashr-e daneshgahi.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action; Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon.
- Khandaq Abadi, Hossein (1380), *Hekmat-e javidan*, Tehran, Mo'assese-ye danesh va pezuhash Iran.
- Kant, Immanuel (1386), *Roushangari chist?* tarjome: Siriyus Arinpour, Tehran, Agah.
- Nasr, Seyyed Hossein (1342), *Nazar-e motafakeran-e eslami darbare-ye tabi'at*, Tehran, Kharazmi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1350), *Elm va tamaddon dar islam*, tarjome: Ahmad Aram, Tehran, Kharazmi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1373), *Javan-e moselman va donya-ye motajadded*, tarjome: Mortaza Asadi, Tehran, Tarh-e nou.
- Nasr, Seyyed Hossein (1378), *Niyaz be elm-e moqaddas*, tarjome Hossein Miyandari, Qom, Mo'assese-ye farhangi Tah.
- Nasr, Seyyed Hossein (1380), *Ma'refat va amr-e qodsi*, tarjome: Farzad Haji Mirzayi, Tehran, Farzan-e rouz.
- Nasr, Seyyed Hossein (1381), *Ma'refat va ma'naviyyat*, tarjome: Enshaellah Rahmati, Tehran, Daftar-e pezuhash va nashr-e Sohravardi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1383), *Eslam va tangnaha-ye ensane motajadded*, Tehran, Daftar-e pezuhash va nashr-e Sohravardi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1383), *Qalb-e islam*, tarjome: Mostafa Shahr Ayini, Tehran, Haqiqat.
- Nasr, Seyyed Hossein (1384), *Armanha va vaqa'eiyyatha-ye islam*, tarjome: Enshaellah Rahmati, Tehran, Nashr-e Jami.
- Nasr, Seyyed Hossein (1385), *Dar jostaju-ye amr-e qodsi, goftegu-ye Ramin Jahanbaglou*, tarjome: Mostafa Shahr Ayini, Tehran, Nashr-e Ney.
- Nasr, Seyyed Hossein (1386), *Din va nazm-e tabi'at*, tarjome: Enshaellah Rahmati, Tehran, Nashr-e Ney.
- Nasr, Seyyed Hossein (1387), *Ensan va tabi'at*, tarjome: Abdor-Rahim Govahi, Tehran, Daftar-e Nashr-e farhang-e islam.
- Nasr, Seyyed Hossein (1388), *Golshan-e haqiqat*, tarjome: Enshaellah Rahmati, Tehran, Nashr-e Sufiya.

- Nasr, Seyyed Hossein (1980), *In Quest of Eternal Sophia, in Philosopher Critiques D'eus Memes-Philosophische Selbstbetrachtungen*, ed, Ander Mercier and suilar Maja, Vol. 5–6.
- Nietzsche, Friedrich (1389), *Hekmat va Shadan*, tarjome: Jamal Al-e Ahmad, Saeid Kameran, Hamed Fouladvand, Tehran, Jami.
- Nežadiran, Mohammad (1394), *Roushanfekran-e dini va modernite dar Iran*, Tehran, Gouharshid.
- Rashad, Ali Akbar (1388), *Ma'na-ye menha-ye ma'na*, Tehran, Sazman-e entesharat-e pezuhashgah-e farhang va andishe-ye eslami.
- Schuon, Frithjof (1381), *Guohar va sadaf-e erfane eslami*, tarjome: Minu Hojjat, Tehran, Daftar-e pezuhash va nashr Sohravardi.
- Schuon, Frithjof (1384), *Aql va aql-e aql*, tarjome: Hababak Alikhani, Tehran, Hemes.
- Schuon, Frithjof (1388), *Mantaq va ta'la*, tarjome Hossein Khandaq Abadi, Qom, Nagah-e moaser.
- Schuon, Frithjof (1984), *Light on the Ancient Worlds Lord Northbourne* (trans.), Bloomington, Ind: World Wisdom Books.

## A Critique of Seyyed Hossein Nasr's Traditionalism

### Summary

Traditionalism is a new idea stream that has emerged in response to the growing modernity of the contemporary world. Traditionalism is more a form of modern ideology than a phenomenon arising from traditional and madhhabic principles and foundations that defines its identity in the form of negation, that is, by negating modernity. The approach to the traditional notion and foundation of traditionalists like Seyyed Hossein Nasra is fundamentally different from the traditional views of thinkers of pre-modern societies. Mostly drawing on modern concepts and notions, by twisting them they tend to form an anti-modernist thought whose characteristics are not quite so in tune with the intellectual relationships and patterns of life of traditional societies. It is exactly the absence of compatibility between traditionalism and traditional concepts that has caused many traditionalist views to deviate from the historical reality of pre-modernist societies, and traditionalism has embraced a well-founded duality. Traditionalism, on the one hand, denies modernity in favor of pre-modernist traditions, and on the other, separating itself from pre-modernist foundations, accepts and reproduces the internal modernist logic of classification based on the duality of tradition and modernity. **Keywords:** tradition, traditionalism, modern, religion, sublime unity of ideas, Seyyed Hossein Nasr.