

IZMEĐU TRADICIJE I TRADICIONALIZMA

Esad Ćimić

Filozofski fakultet Zadar

Revija za sociologiju, God. VIII, 1978 (1—2, siječanj—lipanj); 29—36

I

Razmatranje pojmova tradicije i tradicionalizma — bez obzira na to kako ih shvaćamo ili određujemo — ne može nikako, po našem mišljenju, izbjeći, makar uzgredno, doticanje trećega pojma, pojma vrijednosti. Jer, kakva je uopće tradicija moguća ili stav prema cjelokupnom kulturnom naslijeđu kojeg nazivamo tradicionalizmom, ako se u jednome i drugome slučaju ne podrazumijevaju stanovite vrijednosti? Nije nam namjera da odgovorimo na pitanje: što je to vrijednost? Ipak, moramo ga postaviti i već smo ga postavili, makar samo zato da bismo o njemu mislili, da bismo ga sve vrijeme podrazumijevali.

Podimo, npr. od posve realne i česte situacije kad nas netko upita, čime vrednujemo neku umjetničku sliku. Mi ćemo, eventualno, odgovoriti da je slika atraktivna, da je postignuta igra oblika, sklad boja . . . To nas dovodi pred novo pitanje: a u čemu je vrijednost atraktivnosti, oblika, boja? . . . Vrijednost je, očito, povezana s tim svojstvima slike, ali ona ne leži ni u jednome od njih i niti u jednome njenom aspektu. Ona, naprosto, **tu** nije data. Možemo li onda reći, da je vrijednost data u cjelokupnosti osobina ove (slike) ili neke druge tvorevine? Tu bi se odmah pojavio začaran krug — predmet bismo sveli na vrijednost, a vrijednost definirali predmetom. Međutim, ako vrijednost nije već (unaprijed) data u strukturi određene tvorevine, ako nije u objektu, onda smo skloni zaključiti suprotno — data je u subjektu. Ipak, ako oboje imamo u vidu proizlazilo bi, s jedne strane, da predmet mora posjedovati nešto na što bi subjekt nadovezao svoj doživljaj vrijednosti, a, s druge strane, subjekt mora posjedovati afinitet, sposobnost da svoj osjećaj vrijednosti veže za određeni predmet, tvorevinu. Treba razlikovati:

- a) predmet kojemu se pripisuje vrijednost,
- b) subjekt koji pripisuje tu vrijednost predmetu i
- c) samu vrijednost koja »lebdi« između ta dva člana.

Drugim riječima, vrijednost nije utemeljena u samom predmetu niti u samom subjektu. Jedan vrijednosni sud — primjećuje Ivan Focht — izriče nešto o onim svojstvima predmeta koja određuju naše stajalište prema samom tom predmetu. Stvarnost i vrijednost suprotstavljaju se, stoga, kao

ono što jest i ono što bi trebalo da bude. I, neovisno o tome, da li se i koliko proces vrednovanja odnosi na svojstva samoga predmeta, a koliko na naš stav prema njima — svako govorenje o vrijednosti moguće je tek ako se misli da određena vrijednost ispunjava svoj vlastiti pojam. Međutim, nije problem u samome **pojmu** vrijednosti, koliko u činjenici da je svaka vrijednost posredovana konkretnom, kulturno-historijski i socijalno uvjetovanom egzistencijalnom situacijom čovjeka koji tu vrijednost prepoznaje i prihvaća upravo kao vrijednost. Nema sumnje da bi se lakše, ali ne i punije, živjelo kad bi se ljudi više slagali u vrijednosnim sudovima, kad bi bilo moguće svođenje na jedinstvene vrijednosti. No, isto tako, nema sumnje da bi takvo svođenje vodilo k jednom potpunom osiromašenju. Vodilo bi osiromašenju i zbog toga što sama potreba za osmišljavanjem vlastitoga bivstvovanja predstavlja konstitutivni elemenat vrijednosti života. Kad kažemo bivstvovanje, onda imamo u vidu bivstvovanje u nekome, uvijek povijesno datom čovjekovom svijetu, svijetu koji nije jednostavno utemeljen na onome **što jest**, nego, prije svega, na onome **što bi trebalo da bude**, odnosno, na izvjesnom lebdenju između **jest** i **treba**, lebdenju koje sadrži najdublji ponor i najviši uzlet smislene ljudske egzistencije. S druge strane, kako je često naglašavano, ako ovako shvaćen svijet u cjelini nema smisla, onda i čovjekov život gubi smisao. U besmislenoj cjelini bilo koji njen dio ne može biti smislen. Tu, u stvari, dolazimo do povijesne dijalektike odnosa između smisla i vrijednosti. Osmišljavanje života, ispunjavanje njegovog smisla, sastoji se u ostvarenju vrijednosti. Zbog toga vrijednosti moraju biti svrhovite.

Glen Vernon je, međutim, s pravom primijetio da moralne ili vrijednosne definicije znače dimenzije koje čovjek nameće svome svijetu i svome ponašanju. One se potvrđuju time što se transformiraju s promjenom uvjeta. Njime se interpretira i reinterpretira gibanje na uzburkanom socijalnom reljefu, kao i smisao čovjekove akcije. Usprkos tome što, primjerice, religijske grupe proklamiraju natprirodnu spiritualnu usmjerenost, ipak, one su grupe ljudi koje žive u prirodnom svijetu koji nije lišen ograničenja. »Ako religija želi preživjeti«, piše V. Vernon, »ona mora nuditi definicije koje se primjenjuju na socijalnu situaciju u kojoj ljudi žive. Ako želi zado-biti sljedbenike, ona mora nuditi smisljena objašnjenja čovjekovih iskustava. Ona se mora zanimati za ljudske živote i očekivanja.«

Značajno je primijetiti da u suvremenom svijetu koegzistiraju različite, udaljene, pa i suprotne vrednote. Princip snošljivosti zahtijeva da ih sve valoriziramo u okviru njihovih vlastitih »odnošajnih okvira«. Jedva da je moguće odrediti vrhovnu vrednotu u jednom povijesnom — dinamičnom društvu. Ako bismo, uz sav rizik, odredili čovjeka kao vrhovnu vrednotu, onda bismo za uzvrat i kao uvjet morali izbjeći njegovo definiranje, njegovo zatvaranje. U skladu s tim, čovjek kao vrhovna vrednota mogao bi se »odrediti« kao **biće mogućnosti**. On je, dakle, zadat a ne dat — otvoren, a ne dovršen. Zato bismo i na pitanje, što je to vrijednost, mogli u kontekstu ovoga izlaganja odgovoriti samo ovako: ma kako je definirali ona će za nas prije svega biti jedan povijesno uvjetovan i dinamičan entitet. Naime, stalo nam je baš do njene dinamičnosti.

II

Evropa je u dvadeseto stoljeće ušla na svim sektorima kulture i društva s nekoliko izrazitih tradicionalističkih ali i antitradicionalističkih gesla. Oktobarska revolucija u Rusiji praktično je otvorila novi povijesni horizont tako da je i temeljna temporalna struktura bila bitno izmijenjena. Dimenzija budućnosti nadvladala je ostale dvije vremenske dimenzije — prošlost i sadašnjost. Okretanje budućnosti išlo je usporedno sa sve kritičnijim stavom prema naslijeđu i tradiciji. U vrijeme naše socijalističke revolucije i neposredno nakon nje, svako od nas je mogao osjetiti to silovito okretanje prema vremenu budućeg. Ta se ista tendencija osjeća i do danas u kontinuiranom revolucioniranju našeg društva.

Naslijeđe, kulturno naslijeđe i tradicija, nisu autentični prema budućnosti. U nekim otvorenim i mnogim implicitnim raspravama kod nas gotovo da se otvoreno pokazuje kako ovdje postoji znatan terminološki nespornizam. Česta upotreba termina vodi prevelikom širenju značenja, pa time i značenjskoj neodređenosti. S terminima se saživljavamo, »familijaliziramo«, pa i ne vodimo mnogo računa o tome u kojem ih značenju upotrebljavamo. Usprkos izrazitom atradicionalizmu XX stoljeća, a možda upravo zbog njega, raspravljanje o naslijeđu, tradiciji i tradicionalizmu postalo je jednom od najosjetljivijih sfera u kulturi i društvu. Imajući sve to u vidu pređimo na određivanje pojmova.

Prvo, historiju bismo mogli uvjetno odrediti kao sve ono relevantno što se zbilo u prošlosti. To što se zbilo podliježe različitim intepretacijama, ali bitno pripada jednome kronološkom nizu, jer njegovo mjesto i značaj ne ovisi o stanju u kome se danas nalazi data kultura. Tradiciju bismo mogli, u skladu s prethodnim, odrediti kao povijesno živi dio historije, most između prošlosti i budućnosti. Ona je znak održanog socijalnog i duhovnog kontinuiteta. Bez nje bili bismo u situaciji »stalnog vraćanja istog«. Jer uvijek bismo bili u početnoj poziciji. Tradicionalizam je, međutim, oznaka za stanje određenog u kulturi kad se ne teži širenju i realiziranju novih mogućnosti koje tradicija u principu dopušta, nego se ono što je već realizirano konzervira i njegova se mjera nameće novoj povijesnoj zbilji.

Za Marxa je, primjerice, historija uvijek bila prostor u kojem čovjek realizira svoje ljudske mogućnosti. On smatra da je historija rezultat čovjekove djelatnosti i da čovjek nije puko sredstvo u historijskome gibanju. S druge strane, čovjek nikada ne mijenja društvo samo u skladu sa svojim htijenjima i željama, nego u ovisnosti o onome što je zatekao i što posjeduje svoju određenu evolutivnu zakonitost. U tom smislu i tradicija predstavlja prostor u kojem se realiziraju određene čovjekove stvaralačke sposobnosti. Svoje historijski uvjetovano viđenje svijeta, razumijevanje svijeta i društva u kojem živi, čovjek otjelovljuje u mnogobrojnim umjetninama i umotvorinama, čija ukupnost i čini osnovu određene tradicije. Tko posegne za tom tradicijom posegao je za samim čovjekom, za jednim kolektivnim pamćenjem u kojem individua nalazi vlastiti identitet.

Masovna i moćna komunikaciona sredstva nastoje u naše vrijeme da utru granice između različitih i krajnje osebnih tradicija. To je, u stvari,

»amerikanizacija stvari« pa i čovjekove smrti o kojoj je govorio pjesnik Rilke. Zbog toga u našem vremenu otpor i vraćanje, ponekad i zatvaranje u krugove određenih tradicija. S jedne strane, dakle, historijski zahtjev za otvaranjem, za okretanjem budućnosti, za razbijanjem tradicionalnog — građanskoga modela kulture. U umjetnosti se u tom smislu neprekidno eksperimentira u potrazi za novim oblicima. Tu se, u stvari traga za novom osjećajnošću i novim viđenjem čovjeka i njegovog mjesta u društvu, historiji i prirodi. Zadatak je kritike i našega otvorenog samoupravnog društva da ova traganja podrži i da se suprotstavi dogmatskom radikalizmu, koji bi sve sveo na nekoliko recepata dalje ili bliže prošlosti. Neizvjesnost stvaralačkog rizika isto tako vodi žestokom obračunu sa svim, gotovo svim, vidovima tradicije.

S druge strane, nulta pozicija nedvojbeno je nemoguća. Od nje se ne može polaziti nigdje gdje već postoji neka kulturno društvena baština. Baštinjeno je zalag ukupnog napretka. Naše je društvo u samome temelju revolucionarno, izmijenjena je cijela skala vrijednosti ali kulturna i ukupna baština svakog našeg naroda predstavlja nezamjenljiv temelj stvarnog razvoja i daljeg bogaćenja.

Prema tome, danas razmišljati o tradicionalizmu kod nas nemoguće je ako istodobno nemamo u vidu pozitivnu dimenziju žive tradicije i negativnu stranu konzervacije i zatvaranja. Nema ništa pogubnije za jednu (nacionalnu) kulturu od izolacije i zatvaranja, jer nema kulture — ma kako bila bogata — čije se oblikovne mogućnosti ne mogu iscrpiti. Međusobno prožimanje različitih kultura i nemilosrdno odbacivanje pasivnih, doista arheoloških naslaga, preduvjet je daljem napretku. Kulturni poslanici koji su na to spremni neće doći u iskušenje da aktiviraju usku isključivost i onaj tamni dio prošlosti koji je u ovim našim prostorima tako često bio poguban. Tada se umjesto kulturnih vrijednosti pojavljuju znaci raskola, dioba, geografske i etničke parcelizacije. Umjesto da razlika u tradiciji bude izvor međusobnog bogaćenja i takmičenja u izgradnji vrijednosti, ona se sama po sebi privotno pojavljuje kao vrijednost. Puka razlika kao ustoličena lažna vrijednost isto je što i puka tradicionalnost koja je vrijednosna samo zato što joj tragove nalazimo u prošlosti.

Nije teško zapaziti da ona konzervacija baštinjenih vrijednosti koju nalazimo u fenomenu tradicionalizma ide ruku pod ruku s nekim vidovima nacionalizma, etnocentrizma i bilo kojeg drugog sličnog »izma«. Univerzalizacija, planetarizacija, pa time i izvjesna nivelacija vrijednosti u suvremenom industrijski visoko razvijenom svijetu, premreženom silnim mas-medijima, predstavlja svojevrstu presiju i uvjetuje vraćanje u baštinjenu osebnost. Ali, čuvajući osebnost, dužni smo da razlikujemo tradiciju i tradicionalizam, kronološki uređene i nedjelotvorne historijske činjenice i živu povijesnu dijalektiku. Odbijajući i pobijajući pristrano ponuđene argumente, danas smo u situaciji da slijedimo vlastiti put koji nastoji ići tragom Marxove misli o historiji kao prostoru u kojem čovjek realizira svoje ljudske mogućnosti. Ta bitna povijesnost ostaje nam kao jedini putokaz i jedino sigurno mjerilo u kritičkom obračunavanju bilo s okorjelim **tradicionalistima**, bilo s modernim **ignorantima**, koji tradicionalne vrijednosti lako proglašavaju za kič kojeg se treba osloboditi.

III

Premda se određena konfesija ne može iscrpiti u vlastitoj tradiciji, ipak je, u pravilu, budući da je više zatvorena ona (konfesija) uvijek sklonija tradicionalističkom ukrućivanju od same religije. Unutar strukture religijske svijesti, tradicija uopće, a posebno konfesionalna tradicija, bez dvojbe znači mnogo i utoliko više ukoliko je religija manje podložna promjeni. To je izraženije ako se individualnom religijskom doživljaju pridružuje ili mu prethodi ovaj ili onaj povijesno istrošeni socijalni motiv. Tradicija, gotovo po prirodi same stvari, biva prepuštena ne samo strukturi religijske svijesti, nego i socijalnom efektu principa na kojima se uspostavlja sama konfesija. Zato sudbina tradicije — u smislu njenog samorazvitka i nadraščanja ili u smislu njenog »zaleđivanja i zgušnjavanja« — biva determinirana onim što je religija **eo ipso** i onim što od nje napravi socijalna sredina i njene osobene zakonomjernosti.

Zato što je slojevita tvorba — i povijesno i sociološki — religija biva izazov najrazličitije strukturiranim kulturama. Ona prima utjecaje, ali ih nešteditice i uzvraća — ne bez efekta. U određenom socijalnom kontekstu, religijska energija može uznijeti tradiciju, da je prihvati s njene oplemenjene strane, da neutralizira u njoj negativne potencije da s nje skine areol ukočenog otpora i neizmijenjenog trajanja, da je iskaže u njenom višeznačju. Jedva da je potrebno bilo koga uvjeravati kako ona može podjednako aktivirati emocionalnu erupciju ličnosti i socijalnih grupa, i tradiciju — zatvorenu u samodovoljnost i već okoštalu — neracionalno da okrene protiv drugih tradicija u nastojanju da uobraženu superiornost nesmetano sačuva. Tada se bitni elementi tradicije reduciraju na ono što nju izdvaja, i ponekad suprotstavlja drugim tradicijama. Logika takve usmjerenosti obično iznuđuje postupke upravljene na to da se umjetno uklone sličnosti ili da se, također, umjetno potenciraju razlike. U takvoj orijentaciji vlastita tradicija biva više vrednovana ukoliko ni po čemu ne podsjeća na druge tradicije, odnosno druge tradicije se — paradoksalno — odbacuju u onoj mjeri u kojoj se u njima prepoznaju vlastiti elementi, makar i preruženi.

Kada religija služi kao pouzdana podloga konzerviranja tradicije ili kad se ona preoblikuje na način da služi u tu svrhu, onda je svaki pokušaj napušćanja tradicionalizma uvjetovan napušćanjem te i takve religijske orijentacije. Postaje razumljivo što oslobađanje određene tradicije od religije nije diktirano pukim ateističkim zahtjevom, nego promišljenim odnosom prema tradiciji. »Bacon je vidio«, napisao je Marx »da je teološka fizika Bogu posvećena djevica i kao takva sterilna. On je oslobodio fiziku od teologije, i ona je postala plodna«. Takva je, u ovom slučaju, sudbina i tradicije, koja — okovana religijom — mora da strese njen oklop.

Ako ustrajavamo na tome da, »svako svakome bude susjed«, upućeni smo da nađemo povijesno i regionalno ograničene kulture. Usprotiviti se bilo kom obliku uniformiranosti znači razvijati društvo demokratskog pluralizma koje će stvarati prostor za različite tradicije, za socijalna stanja u kojima će se one prirodno ispreplitati i uzajamno obogaćivati.

Sociološki nalazi do kojih smo došli idu u prilog tezi da na našim selima postoje ispitanici kod kojih »vitalno zadovoljenje opstanka samo može umiriti metafizičku glad čovjeka« (Raner). Takvi ljudi nemaju nikakav odnos prema tradiciji, oni su jednostavno u njenim zamkama i sami se jednostavno zarobljavaju. Oni su, posve očekivano, netolerantni i svojim ponašanjem — čak i kad to neće — priređuju konfliktne situacije.

Svaku povijesno živu tradiciju odaje »spontana živahnost duha«. To praktično vodi opiranju svakom sužavanju duhovnih formi, svakom obliku kanoniziranja. Međutim, netolerantan stav prema drugim tradicijama često se hrani sviješću o posebnoj pozvanosti određene religije (konfesije). Pri tome obično razlikujemo dva vida netolerancije. S jedne strane, postoji **sadržajna** netolerancija, koja se korijeni u vlastitoj religijskoj istini i **formalna**, koja je iznudaena institucionaliziranjem — više je znak zatvorenosti određene vjerske organizacije nego što je izraz težnje za čistoćom religijskog učenja. Nisu usamljeni slučajevi među religijskim grupama kad one zahtijevaju visok stupanj tolerancije, pri čemu se, na žalost, najčešće misli da se toleriraju njihovi veoma netolerantni, krajnje isključujući nazori.

Sociološka iskustvena evidencija do koje smo došli sugerira zaključak da disonantni (kulturni) sadržaj manje stvara socijalne i psihološke tenzije u konfesionalno mješovitim sredinama nego u onim koje su homogene i imaju poneku obitelj »strane« konfesije. Jednako je valjan zaključak da pripadnici određene konfesije, odgajani u drugim sredinama (konfesionalnim), imaju homogenije mišljenje, više su zagrijani za vlastitu konfesiju nego oni koji su stasali u sredinama naseljenim isključivo pripadnicima vlastite konfesije.

Ilustrirajmo to odnosom djece koja se neposrednije a time i lakše odlučuju na autentično ponašanje.

Djeca pate od raznih trauma samoosude. Utoliko više ukoliko su kulturne razlike udaljenije, disonantnije. Nekada je dovoljno samo imati pogrešnu svijest o povijesnoj identifikaciji pa čitave periode nastave povijesti doživljavati kao stanovit izvor emocionalne strepnje. Razlike u ishrani, tako vidljive na selu, zatim različitost običaja (vjenčanje, sahrana, religijski praznik) istančano, depresivno dijete suočavaju s prijetećim (različitim) religijskim sadržajima. To ga, dakako, emocionalno iznurava. Ono postaje još više osjetljivo ako ga vršnjaci zbog razumljivih kulturnih razlika jednostavno odbace ili se od njega diskretno udalje. Jer, različiti socijalni sadržaj, čak i samo zbog pukih razlika, doprinose lošem samoocjenjivanju vlastitog položaja. Opseg i stupanj razlika, doživljaji socijalne distance u ranom djetinjstvu (buljenje, prezir) mogu ostaviti dublji trag u individualnoj psihi. Tu određenu ulogu igraju obiteljske predrasude koje se ponekad njeguju iz navike.

Precizno mjerilo utjecaja kulturnih razlika jest njihovo suočavanje s međukonfesionalnim odnosima. Naime, ako se, na te odnose one ne odražavaju negativno onda su te razlike zanemarljive. Primijetili smo dosta rasprostranjenu maniru koja se otprilike ovako ispoljava: kvalitete koje ne

samo što se usvajaju nego im se čak dive — mogu se odbacivati samo zato što vode porijeklo iz drugih konfesija, što otkrivaju kulturne i običajne razlike, bilo inspirirane, bilo zaodjevene religijskim ruhom. Različiti društveni sadržaji ne moraju, naravno, imati isti efekat. U ovom slučaju to ne ovisi o tome da li su i koliko različiti, u kom su stupnju intenziteta ispoljeni, nego odakle vode svoje porijeklo. Religijska grupna solidarnost u okviru jedne konfesije u pravilu snažno doprinosi osjećanju izolacije svakoga tko toj konfesiji ne pripada. Ispostavlja se da odnos između disonantnih sadržaja može biti pozitivno ili negativno posredovan socijalnom sredinom zavisno o tome da li se tome daje ili uskraćuje društvena podrška, da li se obraća društvena pažnja i usmjerava kritička oštrica prema stvaranju umjetne konfliktne situacije, da li se suzbija ili njeguje osjećaj bespomoćnosti i izolacije, da li se ravnodušno gleda na bilo kakav oblik odbojnosti ili prijetnje . . . Istina, religijski konflikti događaju se — premda rijeđe — i predrasuda nema. To stoga što neispunjene potrebe za agresijom — karakteristične za građansko društvo — znače stalne izvore religijskih konflikata.

Povijesno djelotvorni princip bratstva i ravnopravnosti uzvraća pozitivnim plodovima na području međukonfesionalnih odnosa. To je, zacijelo, put da se uspostavljaju uvjeti u kojima se svaka religijska pozicija, svaki konfesionalni stav tretira kao nešto vrijedno poštovanja, čime se pruža podrška iščezavanju ili bar slabljenju sukoba koji su religijski (konfesionalno), i ne samo religijski, motivirani. U stvari, kad smo rekli **povijesno djelotvorni princip**, mi smo prije svega imali u vidu da on dublje i zbiljski korespondira s imperativom modernih vremena. Da je pravi izvor ljudske vrijednosti i u samoj spoznaji kako je svaka vrijednost dinamična, tj. drugačija u različitim kulturnim modelima, različitim tradicijama, različitim običajnim sistemima. U spoznaji, naime, da je ta i takva razlika na svim razinama kulture izvor bogaćenja, a ne ograničavanja i sputavanja cjelokupne ljudske duhovne egzistencije, pa da je samim tim i **prirodna**, a ne niz umjetnih pregrada što nam ih je loše nasljeđe ostavilo.

E. Ćimić

BETWEEN TRADITION AND TRADITIONALISM

(S u m m a r y)

The relationship of the concepts or social phenomena of tradition and traditionalism is the central subject of this text. In the introduction, the author asserts that both concepts refer to certain values. He then follows up this assertion by analyzing the character of values in general. Value processes make up the broader context of the phenomena of tradition and traditionalism. The author argues that regardless of one's definition value must above all be understood as an historically-conditioned and dynamic entity.

According to the author, tradition can be designated as the historically-active part of history, as a sign of the preservation of social and spiritual continuity. On the other hand, traditionalism designates the condition in a certain culture when there is not movement towards the expansion and realization of new possibilities which tradition in principle allows. Instead, that which has been realized is conserved and conservative measures imposed on new historical reality.

To support this designation, the author examines certain aspects of the relationship of tradition and traditionalism in order to differentiate these two concepts or social processes. As one reliable measure for determining our relationship to tradition or traditionalism, the author cites »his own way which continues in the footsteps of Marxian thought about history as a space in which man realizes his human possibilities«.

In the third section, the author considers the character and various aspects of »social life« and the interrelationship of confessions in the context of tradition and traditionalism.