

Metafizika u vidu sophie perennis

Kos, Marin

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:981824>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 4.0 International](#)/[Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-08**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Marin Kos

METAFIZIKA U VIDU SOPHIE PERENNIS

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, rujan 2023.

Sadržaj

Uvod.....	1
1. (Philo)sophia perennis.....	5
1.1. Polazišno određenje (philo)sophie perennis.....	5
1.2. Religio perennis.....	8
1.3. Perenijalistička „škola“ (mišljenja).....	10
2. Približavanje određenju metafizike.....	12
2.1. O (ne)mogućnosti određivanja metafizike.....	12
2.2. O primatu Intelektu (Uma) nad razumom.....	14
2.3. Su-postavljenost metafizike i filozofije.....	19
3. Principijelno određenje metafizike.....	22
3.1. Sakralni subjekt	25
3.2. Jezik kao metafizičko sredstvo	28
3.3. Mitsko i pjesničko izražavanje.....	30
4. Unutarnje jedinstvo formi.....	34
4.1. Razlikovanje egzoterijske i ezoterijske dimenzije	34
4.2. Ezoterizam i tajnovitost.....	36
4.3. Unutarnje jedinstvo religija	37
4.4. Problem sinkretizma.....	42
5. Tradicija i moderni svijet.....	46
5.1. Određenje tradicije.....	46
5.2. Anti-tradicionalno usmjerenje modernoga svijeta	47
5.3. Razlika tradicionalnih i empirijskih znanosti.....	49
Zaključno razmatranje.....	57
Bibliografija.....	62

Metafizika u vidu sophie perennis

Sažetak

Ovo razmatranje metafizike se bazira na temelju sophie perennis – nauka koji nepromjenjivu i nad-formalnu mudrost smatra osnovom svakog mogućeg oblika izražavanja mišljenja, a koji primarno izlažu tzv. perenijalistički autori poput Frithjofa Schuona i Renéa Guénona. Polazi se od određivanja metafizike kao čisto intelektualne znanosti, uzimajući u obzir odgovarajuće određenje intelekta. Nakon što je postavljen pravilan odnos osnovnih pojmova, pozornost se poklanja određenju metafizike u njezinoj principijelnosti. To nas dovodi do promatranja religije kao temeljnog aspekta življenja, unutar konteksta ključnog postulata sophie perennis – unutarnjeg jedinstva svih ortodoksnih religija. Ovaj pristup nam daje uvid u odgovarajuću vrijednost tradicije i otvara nam mogućnost usporedbe modernih i tradicionalnih znanosti, koje su, same po sebi, primjena metafizičke doktrine. Zaključno, naglašava se prvenstvo metafizike u intelektualnom poretku i elaborira njezina važnost u pogledu smislenosti postojanja.

Ključne riječi: metafizika, sophia perennis, Frithjof Schuon, René Guénon, mudrost, tradicija

Metaphysics in the sight of sophia perennis

Abstract

This examination of metaphysics is based on the foundation of sophia perennis – a teaching that considers the unchanging and supra-formal wisdom as an underlying element of every possible form of expression of thought, expounded primarily by so-called perennialist authors like Frithjof Schuon and René Guénon. It starts by defining metaphysics as a purely intellectual science, while taking into consideration the proper definition of intellect. After establishing the adequate relations of the basic notions, it focuses on defining pure metaphysics in its principality. This brings us to the consideration of religion as a fundamental aspect of living in the context of the crucial axiom of sophia perennis – the inner unity of every orthodox religion. This approach gives us insight into the proper value of tradition and allows us to compare modern and traditional sciences, which in themselves are an application of a metaphysical doctrine. In conclusion, we accentuate the primacy of metaphysics in the intellectual order and elucidate its importance in accordance with the meaningfulness of being.

Key words: metaphysics, sophia perennis, Frithjof Schuon, René Guénon, wisdom, tradition

Uvod

Moglo bi se, uslijed jedne povijesno orijentirane komparacije, pomisliti kako je sav spoznajno-znanstveni napredak novoga vijeka rezultirao izuzetno povoljnim, možda u čitavom opsegu poznate povijesti i najboljim okruženjem za mogućnost ljudskoga obitavanja. Ipak, unatoč svim neporecivim postignućima i olakšanjima koja prožimaju moderni svijet, orijentacija u pogledu temeljne problematike (postojanja) – one koja se odnosi na shvaćanje postojanja i partikularnog (ljudskog) življenja kao takvog – je u najboljem slučaju poprimila tek sekundarnu važnost. No, artikulacija smislenosti i fundamentalnog razumijevanja življenja predstavlja apodiktički poriv za svakog čovjeka, koji ne biva uvjetovan ničime izuzev same mogućnosti postojanja. Živjeti – to za čovjeka podrazumijeva potrebu za razumijevanjem smisla življenja. I upravo je to ono što je u vidokrugu modernih spoznajnih nastojanja često postavljeno tek na uzgrednu poziciju, ili čak i u cijelosti zanemareno. Jedva je moguće dovoljno istaknuti nepogodu koju proizlazi iz takve situacije. Kada je poimanje fundamentalne smislenosti življenja izgubljeno, tada, prije ili kasnije, i sve ostalo gubi svoju vrijednosti. Za potvrdu istinitosti te tvrdnje nije potreban nikakav eksterni dokaz; dovoljno je uputiti pogled na misaonu konstitutivnost vlastitoga života.

Kada se temeljna pitanja, dakle, upravo takva koja se eksplicitno dotiču postojanja, općenite svrhovitosti i sagledavanja cjeline svega što jest, u misaonom sklopu modernih spoznajnih nastojanja uopće i artikuliraju, ona se najčešće bezrezervno relegiraju na neku mogućnost „filozofije” ili, u suprotnom, nečega što tek rubno dotiče samu znanost kao takvu; najjednostavnije rečeno, običava ih se poimati kao pitanja koja nisu važna u pogledu spoznajnoga merituma, gotovo kao da se time spoznajna osnova suvremenoga svijeta želi osloboditi takvoga zadatka i prepustiti ga nekom drugom, u ovom slučaju udaljenijem području. Imamo li na umu da svako određenje nužno predstavlja i ograničenje, gotovo je suvišno istaknuti da se time implicitno su-postavlja takvo određenje koje po sebi mora biti „ne-znanstveno”, tj. priznaje se da postoji barem jedna točka koja na neki način stoji izvan dohvata (suvremenog) znanstvenog propitivanja. Ako je tomu doista tako, onda znanstveno uz-postavljena pitanja ipak nikako ne mogu biti temeljna pitanja, jer temeljno je isključivo ono što ustrajno pruža uporište svakoj nad-gradnji i s njom stoji u neprestanoj, barem posrednoj, ali u svakom slučaju egzistencijalno neosporivoj vezi. Tako se, da ostanemo tek na jednom primjeru, pitanje o smislu života ne može svesti na razumijevanje vrijednosti u pogledu nekog pojedinačnog segmenta življenja, što bi ga činilo kontingentnim, poput pitanja o valjanosti hrane u pojedinačnom slučaju objedovanja. Naprotiv, naše razumijevanje smisla življenja ima neposredan, više ili manje jasno izražen utjecaj na svaki mogući aspekt življenja; neizbježno utječe na svaku pojedinačnu mogućnost postupanja, a jednako tako, i prvenstveno, na samu mogućnost

razumijevanja našega života. Stoga razmatranje temeljnih pitanja neumitno predstavlja misaoni zadatak najveće važnosti za svaku mogućnost mišljenja, neovisno o tome pridaje li joj se naziv filozofije ili neke (empirijske) znanosti, ili neko posve drugačije ime.

Tom konstatacijom se u pitanje nipošto ne dovode pojedinačna postignuća empirijski orijentirane znanosti, i na njoj bazirane, suvremene civilizacije, „[a]li osjećaji i vrijednosti su također aspekti stvarnosti i prirodna znanost koja se temelji isključivo na mjerljivosti opisuje tek dio cjeline; i naša civilizacija, koja je rasla i procvatala na temelju materijalizma, nije cjelovita civilizacija; njezina ograničenja postaju sve očitija. Štoviše, čini se da je čista znanost sve više ustupila mjesto služenju tehnologiji, i tehnologija je sa svoje strane odstupila od svoje istinske funkcije – koja je služenje ljudskoj dobrobiti – da bi služila motivu profita, stvarajući potrebe gdje one ne postoje, kako bi prodavala proizvode strojeva koje je stvorila, dok je svaka duhovno utemeljena civilizacija pridavala najveću vrijednost ne gomilanju potreba, nego smanjenju žudnje za materijalnim stvarima. Materijalistička ideologija vodi u nihilizam koji pogađa mnoge u modernom svijetu, budući da logička potraga za načinom spoznaje koji namjerno – čak savjesno – izuzima vrijednosti i značenja iz svojeg određenja istine i stvarnosti reducira samo čovječanstvo na bezvrijednu i beznačajnu slučajnost u mehanicističkom svemiru. I to je poruka velikog dijela moderne umjetnosti, književnosti i filozofije.”¹

Zbog toga postaje nužna revalorizacija poimanja življenja u (modernom) svijetu, i ukoliko je naše razmatranje temeljno, utoliko i njezino polazište mora biti sama fundamentalnost postojanja po sebi, kako bi se izbjegla moguća zabluda kontingentnosti. Ona, stoga, mora nadilaziti vidokrug prirodnih znanosti; mora takoreći stajati „ponad” „prirode”, i njoj pružati uporište. Upravo zato temeljno polazište svake spoznajne inklinacije nužno mora biti meta-fizičko.

Čini se da je suvremeno doba doprlo veoma daleko od vremena u kojemu se metafiziku doista smatralo centralnom „točkom”; ishodištem i elementom svekolikog spoznajnog nastojanja. Zadržimo li na umu povijesno kretanje i aktualno stanje u pogledu onih ljudskih stremjenja koja se običava označavati pojmovima znanosti i filozofije, moglo bi se lako pomisliti kako metafizička usmjerenost predstavlja jalov i sasvim besplodan poduhvat; za razliku od moderne znanosti ona ne nudi nikakva opipljiva postignuća, njezine metode su naizgled posve apstraktne i proizvoljne, njezini postulati i zaključci često mogu biti prima facie fantazijski, tj. takvi da, po svemu sudeći, nemaju nikakvu relevantnost u odnosu na „realnost” postavljenosti. Čini se kako ona samo odvlači čovjeka od konkretnog, „stvarnog” života. Doista, u tom slučaju je opravdano tvrditi: „Kada ti čovjek govori na način koji ne razumiješ o onome što on ne razumije, to je metafizika.’ Ova šaljiva

¹ Kathleen Raine, *India and the Modern World*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005., str. 49.

definicija metafizike u Voltaireovom *Filozofskom rječniku* možda je zaista istinita u pogledu modernih akademskih filozofa, kao i Bradleyjev izriječ da je 'Metafizika [je] pronalaženje loših razloga za ono u što instinktivno vjerujemo.' Metafizika je jedna od onih riječi, poput 'dogme' ili 'mistike', koja je bila toliko ukaljana da je postala ponešto opasan pojam.² Ako je metafizika „opasan” pojam, onda se mora prihvatiti i da je metafizički orijentirano promišljanje u jednom smislu jednako tako „opasno”. Doduše, možda bi bilo preciznije reći da, u pogledu su-vremenog spoznajnog stremljenja, metafizičko razmatranje predstavlja nezahvalan, ako ne i svakog smisla lišen zadatak, jer ono se čini ništavno kada je uspoređeno s rezultatima koje nudi su-vremena znanost. No, pod uvjetom da se u misaonom vidokrugu želi zadržati cjelovitost promatranja, upravo je ono potrebno kako bi se adekvatno procijenila intelektualna situacija vremena i da bi se možebitno mogao pronaći impetus za povratak prvenstva fundamentalnog propitivanja (smisla postojanja), odnosno, simplificirano govoreći, da bi se stvari mogle postaviti na njihovo odgovarajuće mjesto.

Takvo razmatranje, kao što se može naslutiti iz prethodno rečenog, ne može tražiti svoje uporište u pukoj mogućnosti partikularne postavljenosti; ako je fundamentalno, ono ne može biti tek moguće, nego mora, u emfatično nedvosmislenom značenju, biti nužno. Samim time, ono se ne smije tražiti u partikularnoj, takoreći „nečijoj” „filozofiji”, ono ne može biti svojevrsan produkt pojedinačne „genijalnosti”, čak i ako su mogući slučajevi u kojima je ono s njom u najužoj povezanosti. Drugačije rečeno: ono mora počivati u svjesnosti o svojem „nad-prirodnom” podrijetlu. Upravo je to ono što je eklatantno dolazi do izražaja u pogledu sophie perennis, pa se i ovdje izneseno promišljanje stoga zasađuje u tom misaonom fundamentu.

Razmatranje metafizike u vidu sophie perennis na metodološkoj razini podrazumijeva odstupanje od konkretne partikularnosti spoznajnoga kretanja; to primarno znači zadržati u vidokrugu izvorne (metafizičke) predaje čovječanstva, koje su ostale sačuvane u sklopu različitih tradicija. Ali, da bi se takvo promišljanje moglo adekvatno elaborirati, neophodno je zadržati se na osnovnom razumijevanju metafizike i sophie perennis. Pritom će se, prije svega zbog njihove temporalne relevantnosti, prikazivanje zadržati na promišljanjima Frithjofa Schuona, metafizičara koji je još uvijek blizak našem stoljeću, kao i na ostalim intelektualcima koje je moguće situirati u vidokrugu svijesti o sophii perennis u 20. i 21. stoljeću. Razmatranje sophie perennis kao takve neophodno uključuje potrebu osvrta na njezine pojedinačne tradicionalne iskaze, koji otvaraju prostor za predmetnosti prikladnu elaboraciju određenosti intelektualnog nastojanja uopće. Tek se odatle moguće upustiti u potencijalno razumijevanje intelektualne, tj. metafizičke upućenosti u vidu

² Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, World Wisdom, Inc, Bloomington, 2010., str. 104.

konstitutivne odrednice ljudskog življenja, a koja sa svoje strane čini referentno uporište procjene adekvatnosti načina ljudskoga obitavanja u modernom svijetu. Na takvom misaonom putu u konačnici se pojavljuje mogućnost poimanja krajnje svrhovitosti ljudskog življenja, kao i spleta partikularne uvjetovanosti potrebnog za njezinu realizaciju.

1. (Philo)sophia perennis

Prije upuštanja u svako daljnje razmatranje potrebno je razjasniti što biva mišljeno u određenju *sophie perennis*, odnosno *philosophie perennis*, kako ta sintagma glasi u proširenom obliku.

1.1. Polazišno određenje (philo)sophie perennis

Kada se govori o podrijetlu samoga izraza iz čisto povijesne perspektive, ne radi se ni o kakvoj novotvorenici; sintagma *philosophia perennis* se u Europi, iako ne nužno uvijek u istom kontekstu, koristi već stoljećima; izgledno je da ju je prvi upotrijebio kršćanski teolog Agostino Steuco u 16. stoljeću, kako bi označio „kršćanski vrhunac mudrosti prema kojemu sve druge filozofske struje na neki način pokazuju”. Drugačije rečeno, pojam označava bezvremensku mudrost koja je prožimala naučavanja antičkih mudraca (Pitagora, Platon, Aristotel i Plotin), ali koja je kulminirala u kršćanstvu. Stoljeće i pol kasnije, Gottfried von Leibniz je odvojio pojam od skolastičke teologije i okarakterizirao kao perenijalnu filozofiju, onu 'zajedničku, vječnu filozofiju koja je podloga svim religijama, a posebno njihovim mističkim strujanjima.' U pismu iz 1714. Leibniz je nagovijestio analizu svih filozofija, drevnih i modernih, koja bi 'crpila zlato iz drozge, dijamant iz rudnika, svjetlo iz sjene; i to bi u osnovi bila neka perenijalna filozofija [*perennis quaedam philosophia*]'. Pojam sada više nije podrazumijevao privilegiranu poziciju kršćanstva, koje je, u svojoj mističkoj i metafizičkoj dimenziji, jednostavno bilo jedno od mnoštva izraza – i na Istoku i na Zapadu – perenijalne filozofije.”³ No, kronologijski uokvirena kontekstualizacija ovdje ne može imati nikakvu odlučujuću važnost, jer upravo *sophia perennis* ima primat nad svakim temporalnim određenjem, i takoreći postojano stoji usred kronologijske danosti, nikada ne bivajući njome okrnuta. Kao što i sama riječ upućuje, ona je oznaka mudrosti koja uz-traje i iz-trajava u svakom vremenu, „per-annum“; iz godine u godinu. S temporalne točke promatranja može se reći da *sophia perennis* ne može originirati u partikularnosti mišljenja, s obzirom da je njezin „početak” su-pripadan određenju vremena kao takvom i od njega nerazlučiv; početak vremena, postanak svijeta, je ujedno i temporalno izvorište „vječne mudrosti”.⁴

³ Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 70–71.

⁴ To je razlog zbog kojega se, primjerice, u indijskoj tradiciji govori da je na samom početku, u najranijem vremenu, razdoblju *Satya Yuge*, svatko bio u posjedu znanja kasnije sačuvanog u Vedama i potom doista dostupnog samo brahmanskoj *varni* („kasti”); „vid” (*vidya*) još nije bio gotovo u potpunosti pomračen, „oči” su bile širom otvorene, odnosno, neprestano su bile iznova otvarane; čovjek je bio budan. Analogno tomu, iako na formalno neusporediv način, hebrejska tradicija jasno govori o primatu mudrosti u poretku stvaranja; o njezinom neposrednom izviranju iz Boga, pa stoga u konačnici i o „pred-stvorenosti” mudrosti (Sir 1,4; Izr 8,22–30).

Najjednostavnije rečeno, sophia perennis je uvid o postojanju vremenski neodređene, sveprožimajuće, ali ne i bezuvjetno uočljive mudrosti, čiji „postanak” ne biva determiniran partikularnom naravi određenosti po sebi. Prema tome, ona je zaglavni kamen (spoznajne) određenosti; jednostrano govoreći, ona je njezin osebujni „(nad)ontički” element. Ona stoji kao ishodišna osnova postojanja pojmljenog u spoznajnom vidu. I budući da je u vidu prvenstva postojanja „neformalna”, u smislu da prethodi svakoj formi (određenosti), njezino iskazivanje je nužno otvoreno prema formalnoj mnogostrukosti, i ona a priori ne može isključivati niti jednu mogućnost. Po svojem (ontičkom) prethođenju, ali ne i isključenju formalizacije, ona u funkcionalnom pogledu nije ništa drugo nego konkretno otkrivenje Apsolutnoga.⁵ Stoga ona tvori uporišno tlo svih istinskih otkrivenja⁶, sačuvanih u vidu različitih (religijskih) tradicija, koje samu sophiu perennis poznaju pod različitim nazivima, ovisno o pojedinačnim formalnim potrebama⁷. Izrečeno Schuonovim riječima: „Pojam philosophia perennis, koji je u upotrebi od vremena renesanse i kojega je neo-skolastika mnogo upotrebljavala, označava totalitet primordijalnih i univerzalnih istina – i stoga metafizičkih aksioma – čija formulacija ne pripada nijednom pojedinačnom sustavu. U istom smislu bi se moglo govoriti o religio perennis, označavajući tim pojmom esenciju svake religije; to znači esenciju svakog oblika šovanja, svakog oblika molitve i svakog sustava moralnosti, upravo kao što je sophia perennis esencija svih dogmi i svih izraza mudrosti.”⁸ U osnovi, sintagma „sophia perennis“ je pleonazam.

Do sada se u ustrajalo na upotrebljavanju kraćeg oblika: češće je rečeno „sophia perennis”, nego „philosophia perennis”. Posrijedi nije nemar ili nekonzistentnost u razmatranju, nego se radi o

⁵ Potrebno je napomenuti kako pod pojmom otkrivenja ovdje mislimo na ono što se na jeziku Helena određuje kao *apokalypsis*, a na latinskom kao *revelatio*. Navedene riječi se običava prevoditi riječju „objava”, no to je, s etimološke strane, ako ne nužno u cijelosti nesukladan, a onda svakako nedostatan, krnji prijevod. Objavu prije svega karakterizira jednostrana restriktivnost. Ono što je objavljeno nepovratno je određeno kao takvo; ono ne može biti takoreći „od-objavljeno”, dok otkrivenje u punini svojega značenja podrazumijeva polaženje „od-i-iz-sebe”, „od-krivanje” (apokalypsis), ali jednako tako i povratak „k-sebi”, „za-krivanje”. Otkrivanje je kao ples, u kojemu jedna pozicija tijela sukcesivno isključuje drugu. U pogledu jednostrano određene partikularnosti, otkrivenje prve mogućnosti nužno skriva neku drugu; otkrivenje druge mogućnosti jednako tako skriva prvu, i one mogu „su-prisustvovati” samo u apsolutnom vidu, a ne na razini manifestacije. Drugačije rečeno: objava je spomen podizanja „vela”; otkrivenje prihvaća i njegovo spuštanje, i svjesno je da, na razini očitovanja, jedno uvijek uključuje drugo. U skladu s takvim razumijevanjem, u svim navodima koji su ovdje prevedeni s engleskoga jezika, za riječ „revelation” korištena je riječ „otkrivenje”, umjesto uvriježene riječi „objava”.

⁶ Ne može se, zbog potrebe vremena u kojemu živimo, bezuvjetno reći da je sophia perennis temelj (svih) otkrivenja, jer mogu postojati, i postoje, lažna i sinkretistička otkrivenja, dakle, otkrivenja koja uopće nisu otkrivenja, budući da ne potječu iz Apsolutnog, nego su čisto ljudski konstrukti, čak i kada se površinski koriste odgovarajućim elementima tradicije.

⁷ Najprecizniji naziv za sophiu perennis koji uopće čini moguć, jer uključuje svu njezinu formalnu mnogostranost, je onaj indijske tradicije: *sanatana dharma*. Taj sanskrtski pojam, doduše, nadilazi značenje „mudrosti” i neprevodiv je na kasnije, metafizički, pa stoga i leksički osiromašene jezike. U pogledu semitskog otkrivenja, najbliže značenju *sanatana dharme* dolazi islamski, dakle, arapski izraz *din al-haqq*, no svojevrsna blizina značenja nipošto ne podrazumijeva ekvivalentnost.

⁸ Frithjof Schuon, „The Perennial Philosophy”, u: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 312–317, str. 312.

razložnom odabiru, koji zavrjeđuje objašnjenje. Naime, iako su sintagme sophia perennis, philosophia perennis i religio perennis – iako posljednja izravnije ukazuje na funkcijsku diversifikaciju – u biti istoznačne, pojam philosophia perennis je potencijalno problematičniji od ostalih, zbog ne uvijek jasne i raznovrsne upotrebe riječi „filozofija” tijekom posljednjih stoljeća. Zato i Schuon govori: „Preferiramo pojam sophia perennis naspram pojma philosophia, iz jednostavnog razloga što je drugi pojam manje izravan, i zato što povrh toga podsjeća na skup ideja s u potpunosti profanim i suviše često iskrivljenim sustavom mišljenja.”⁹ To ipak ne znači da u nazivu „filozofija” kao takvom postoji po sebi bilo što problematično: „PHILOSOPHIA PERENNIS' se uglavnom razumije kao ono što se odnosi na onu metafizičku istinu koja nema početka i koja ostaje ista u svim izrazima mudrosti. Možda bi bilo bolje i promišljenije govoriti o 'Sophii perennis', budući da to nije pitanje umjetnih mentalnih konstrukcija, kao što je odviše često slučaj u filozofiji; ili, jednako tako, primordijalna mudrost koja uvijek ostaje vjerna sebi mogla bi se nazvati 'Religio perennis', jer po svojoj naravi uključuje štovanje i duhovno ostvarenje. U osnovi nemamo ništa protiv riječi 'filozofija', jer su drevni ljudi pod njom podrazumijevali sve načine mudrosti. U biti, doduše, racionalizam, koji nema ništa s istinskom duhovnom kontemplacijom, je pridao riječi 'filozofija' limitirajuću obojenost, tako da se po pitanju te riječi nikada ne može znati o čemu se zaista govori. Ako je Kant 'filozof', onda Plotin nije, i obrnuto. Po pitanju Sophie perennis riječ je o sljedećem: postoje istine prirodene ljudskom Duhu, koje ipak u određenom smislu počivaju zakopane u dubini 'Srca' – u čistom Intelektu – i koje su dostupne samo onome tko je duhovno kontemplativan; i to su fundamentalne metafizičke istine. Pristup njima posjeduje 'gnostik', 'pneumatičar', ili 'teozof' – u izvornom, a ne u sektaškom značenju ovih pojmova – i pristup njima su također posjedovali 'filozofi' u stvarnom i još uvijek nedužnom značenju riječi: na primjer, Pitagora, Platon, i u velikoj mjeri Aristotel.”¹⁰ Stoga se u ovom prikazu jednako tako suzdržavamo od naziva philosophia/filozofija, kako bi se što efikasnije izbjegla moguća asocijacija na puku racionalnu djelatnost, na „nečije”, ljudsko, temporalno uvjetovano, a ne po sebi uvjetujuće mišljenje. Zbog istoga se razloga sintagma koristi u njezinom latinskom obliku – bez inzistiranja na poštivanju latinske deklinacije, kako bi se riječ lakše asimilirala u ozračje nepripadajućega jezika – a ne u prijevodu kao „perenijalna mudrost” ili „perenijalna filozofija”¹¹, jer bi u takvom obliku, koji je bliži svakodnevnoj upotrebi jezika, moglo biti lakše pomisliti da se radi o nekoj „filozofiji” u

⁹ Ibid.

¹⁰ Frithjof Schuon, *Sophia Perennis*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005., str. 534

¹¹ Danas možda najpoznatija upotreba sintagme „perenijalna filozofija” je u pogledu istoimene knjige Aldousa Huxleyja. I dok razboritost autorovog antologijskog izbora u dotičnoj knjizi zaslužuje nesuzdržanu pohvalu, ovo razmatranje se, kao i svako istinsko promišljanje usmjereno prema sophii perennis, posvema distancira od Huxleyjevog djela, zbog određenih zastranjenja nekih njegovih objašnjenja, koja uzrokuju nezanemariv problem. Za nešto detaljniji osvrt na Huxleyja vidi: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 71; 272–275.

mnoštvu mogućih „filozofija”, a ne o (unutarnjem) središtu svake (istinske) filozofije. Vrijedi ponovno istaknuti da ni u jednom od navedenih oblika ne postoji, naravno, ništa inherentno loše, nego se potencijalna problematičnost pojavljuje isključivo u pojedinačnoj formi kontekstualne upotrebe.

Povrh svega što je rečeno, a s obzirom da je sam izraz *sophia perennis* nastao na temelju jedne helensko-rimsko-kršćanske tekovine mišljenja (mudrosti) i na nju povratno aludira, korisno je uputiti na Schuonove opservacije: „Sam izraz *philosophia perennis* i činjenica da su oni koji su ga upotrebljavali većinom bili tomisti, i tako aristotelijanisti, povlači pitanje toga što je, u ovom kontekstu, vrijednost grčke mudrosti, još i više zbog toga što ju se uglavnom predstavlja kao puko ljudski sustav mišljenja. Kao prvo, pod grčkom mudrosti mislimo ne na bilo koju filozofiju klasične antike, nego suštinski platonizam s njegovim pitagorejskim korijenom i plotinskim produžetkom. Na tom temelju može se prihvatiti čak i aristotelijanizam, ali uz izričiti uvjet da ga se poveže – kao u duhu muslimanskih filozofa – s platonizmom u najširem smislu, u odnosu na kojega je onda poput partikularne i više ili manje sekundarne dimenzije. Potom u obzir moramo uzeti sljedeće, a što je ključno: grčka mudrost, u jednu ruku, podrazumijeva inicijaciju u Misterije, i u drugu ruku prakticiranje vrлина; u osnovi, odnosi se na gnosis – na hinduističku *jnanu* – čak i kada ima posla sa stvarima koje nemaju veze sa znanjem. Istina, aristotelijanizam nije *jnana*, ali je ipak izveden iz perspektive koja se sasvim jasno tiče ovoga reda. Aristotelijanizam je metafizika koja je počinila pogrešku otvaranja prema svijetu, prema znanostima, prema iskustvu, ali koja nije zbog toga nimalo manje logički validna, dok platonizam kontemplira Nebo, arhetipe i vječne vrijednosti. Ako je u jednu ruku grčki duh – kroz aristotelijanizam, ali također, i poglavito, kroz sofiste i skeptike – pružio povod nastanku iskrivljenja profane i racionalističke filozofije, također je dao – posebno kroz platonizam – elemente koji su bili veoma korisni ne samo raznim teologijama semitskoga podrijetla, nego također i ezoterijskim spekulacijama koje ih prate i natkriljuju. Ne bismo smjeli zaboraviti da je za neke sufije Platon vrsta proroka, i Meister Eckhart ga zove 'tim velikim svećenikom', koji je 'pronašao put prije nego što se Krist rodio'.¹²

1. 2. Religio perennis

U nazivu *religio perennis* nije sadržano ništa što se već ne podrazumijeva u izrazu *sophia perennis*. Doduše, s čisto formalne strane, on izravnije upućuje na ključnu odrednicu *sophie*

¹² Frithjof Schuon, „The Perennial Philosophy”, u: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 314–315.

perennis: potrebu apsolutne metafizičke reintegracije – povratka relativnog u Apsolutno – koja proizlazi iz puke suštine naravi ljudskog bića: „Istina Apsoluta koincidira sa samom supstancijom našeg duha; različite religije objektivno aktualiziraju ono što je sadržano u našoj najdubljoj subjektivnosti. Otkrivenje je u makrokozmosu ono što je intelektualnost u mikrokozmosu; Transcendentno je imanentno u svijetu, u suprotnom svijet ne bi postojao, i Imanentno je transcendentno u odnosu prema individualnom, inače ga ne bi nadilazilo. Što smo rekli za opseg ljudske inteligencije također se odnosi i na volju, u smislu da slobodna-volja dokazuje transcendentnost svojeg suštinskog kraja, za koji je čovjek stvoren, i zbog kojega čovjek jest čovjek; ljudska volja je proporcionalna Bogu, i samo je u Bogu i kroz Njega u potpunosti sloboda. Može se učiniti i analogna opservacija u pogledu ljudske duše: naša duša dokazuje Boga, jer je proporcionalna božanskoj prirodi, i takva je po suosjećanju, bezinteresnoj ljubavi, velikodušnosti – i stoga, u konačnici, po objektivnosti, sposobnosti da transcendiraju samu sebe; upravo je to ono što karakterizira ljudsku inteligenciju i volju. I u tim temeljima ljudske naravi – slici božanske naravi – religio perennis ima svoj korijen.”¹³

Mudrost – sophia – u svojem izvornom vidu ne označava nikakvo puklo „teorijsko” (u smislu u kojemu se ta riječ danas koristi) poznavanje, koje kao takvo može biti fundirano u okvirima racionalne postavljenosti i biti ostavljeno pukoj zadaći razmatranja. Mudrost stoga zahtijeva ne samo poznavanje, nego i sve ono što iz poznavanja neizbježno proizlazi – volju potaknutu prema potrebnoj djelatnosti, i dotičnu djelatnost. Izravnije govoreći: spoznaja Apsolutnog, ako je istinska, a ne tek prividna, nužno primorava, u redu mogućega, dakle, u pogledu partikularnoga, na su-obličavanje prema Apsolutnom. Stoga je mudrost u svojem očitovanju trojstvena: ona uključuje znanje, volju i djelatnost; i, odgovarajuće usmjereni, oni nisu ništa drugo nego njezine različite strane. Znanje jest centar mudrosti, ali samo u cjelovitom i sveobuhvaćajućem značenju riječi, kao u riječi *gnosis* kod starih Grka ili u riječi *jñana* u indijskoj tradiciji.¹⁴ Ukoliko mudrost u bitnom određuje afinitet prema Apsolutnom, tj. ukoliko ona uključuje cjelovitost partikularne usmjerenosti; konkretan put prema Apsolutnom, utoliko je ona, prema svojem izvanjskom karakteru „religijski“ inklinirana. Sophia perennis je religio perennis.

Bila bi iznimna pogreška pomisliti kako se pod pojmom religio perennis na umu ima neka „nova” religija. Upravo suprotno, prepoznati religio perennis znači uvidjeti validnost i dostatnost pojedinačne religijske tradicije, prihvaćajući da pred-vremenska mudrost stoji kao potporanj svake tradicije, neovisno o mogućim, štoviše, nužnim formalnim diskrepancijama u njihovim

¹³ Frithjof Schuon, „The Perennial Philosophy”, u: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 312–313.

¹⁴ Značajno je podsjetiti da sve tri spomenute riječi – *znanje*, *gnosis*, *jñana* – imaju podrijetlo u istom indoeuropskom korijenu.

međusobnim odnosima. Religio perennis ne stoji izvan partikularnosti otkrivenja, nego svako otkrivenje stoji u svojem izvornom Apsolutnom polazištu („principu”) – čija spoznaja čini postavljenost mudrosti (sophia perennis) – kao prijeko potrebnoj životnoj okolini. Samim time, pojedinačno (religijsko) otkrivenje je određeni produžetak, efektnost Apsolutnog u pogledu akcidentalnosti: „Da parafraziramo dobro poznati izrijek svetog Ireneja, *religio perennis* je fundamentalno ovo: Stvarno je ušlo u iluzorno tako da bi se iluzorno moglo vratiti u Stvarno. Jedino je taj misterij, zajedno s metafizičkim razlikovanjem i kontemplativnom koncentracijom, koji su mu komplementarni, važan u apsolutnom smislu s točke gledanja *gnoze*; jer za gnostika – u etimološkom i ispravnom smislu riječi – u konačnici nema druge 'religije'. To je ono što Ibn Arabi naziva 'religijom Ljubavi', stavljajući naglasak na elementarnu 'realizaciju'. Dvostruka definicija *religio perennis* – razlikovanje između Stvarnog i iluzornog i sjedinjujuća i trajna usredotočenost na Stvarno – dodatno implicira kriterij intrinzične ortodoksnosti za svaku religiju i za svaku duhovnost; da bi bila ortodoksna, religija mora posjedovati mitologijski ili doktrinarni simbolizam koji utemeljuje esencijalno razlikovanje o kojemu je riječ, i mora nuditi put koji garantira i dovršenost usredotočenosti i njezin kontinuitet. Drugačije rečeno, religija je ortodoksna ako daje dovoljnu, iako ne uvijek iscrpnu, ideju Apsolutnog i relativnog, i njihovih recipročnih odnosa, i duhovnu aktivnost koja je kontemplativna po svojoj naravi i djelatna u pogledu naše konačne sudbine. Jer ozloglašeno je da heterodoksnosti uvijek razrjeđuju ili ideju božanskog Principa ili način naše povezanosti s njim; nude svjetovne, profane, ili – ako se tako preferira reći – 'humanističke' krivotvorenine religije, ili u suprotnom misticizam koji ne sadrži ništa osim ega i njegovih iluzija.¹⁵

1.3. Perenijalistička škola (mišljenja)

Prije prelaska na izravnije promatranje središnje predmetnosti, potrebno je reći nekoliko riječi o misaonoj ukorijenjenosti ovoga prikaza.

Potpora ovoga razmatranja je u mišljenju onih autora koji su čitavo svoje življenje posvetili iskazivanju *sophie perennis*, a koji su živjeli tijekom posljednja dva stoljeća. Iz osnovnoga određenja *sophie perennis* jasno je da se u svakom dobu može govoriti o onima koji su, u sklopu neke tradicije, bili posvećeni življenju usmjerenom prema („predformalnoj”) mudrosti, no spoznajna kretnja Zapada, od renesanse do današnjega vremena, koja se očituje kao sve veće odstupanje od tradicije, stvorila je plodno tlo za svojevršno zastiranje njihovog doktrinarnog

¹⁵ Frithjof Frithjof, *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2006., str. 120–121.

iznošenja. Ponovna tendencija povratka izvornom metafizičkom razumijevanju pojavljuje se u 20. stoljeću kroz djelovanje francuskog metafizičara Rénea Guénona koji je otvorio vrata za reaktualizaciju poimanja *sophie perennis*, i čvrsto na tragu njegovoga truda utemeljen je posljedični rad mnogih intelektualaca. Izdvajamo, bez izražene preferencije, neke od zapaženijih: Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Martin Lings, Marco Palis, Whittall N. Perry, Titus Burekhardt.¹⁶ S obzirom da svi navedeni autori više ili manje dijele istovjetan misaoni krug, možda bi bilo moguće govoriti o stanovitoj (perenijalističkoj) „školi” mišljenja, no pritom se ne smije smetnuti s uma da nije riječ o misaonoj derivativnosti u odnosu prema pojedinačnom, jer, kao što je već rečeno, *sophia perennis* nema (ljudski) početak, i svako djelovanje usmjereno prema njoj je samo nastavljanje elaboracije fundamentalnih određenja; svaki mogući prikaz je varijacija na jednu, vječnu, nepromjenjivu i jedinu moguću temu. Izražavamo suzdržanost prema opravdanosti određivanja takvih nastojanja u pogledu „škole”, budući da bi takvo postavljanje moglo sugerirati određenu, čisto ljudsku konvergentnost mišljenja, a imajući u vidu da *sophia perennis* isključuje svaku mogućnost intelektualnog amalgama, ako se ovaj temelji na puko individualnoj osnovi. Svaka rasprava o (ne)mogućnosti „škole” u pogledu *sophie perennis* ovdje se ostavlja po strani i pažnja se poklanja isključivo određenosti i pripadajućim konzekvencama metafizičke artikulacije. Time se želi reći da sva pojedinačna nastojanja čine tek raznovrsne formulacije iste potrage za osnovnom, vječnom spoznajom, u kojoj se, kao takvoj, temelji bitna postavljenost metafizike.

¹⁶ Za opis intelektualnih putanja mnogih „perenijalističkih” autora vidi: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 21–45.

2. Približavanje određenju metafizike

2.1 O (ne)mogućnosti određivanja metafizike

Metafizičko razmatranje, neovisno o nijansiranjima koja su takvom određenju mogla biti pridodana u jednom povijesnom sagledavanju mišljenja, uvijek je upućivalo na fundamentalno razumijevanje; ono traži konkretan temelj, čvrst početak svih „stvari“. To je ono što nas neposredno dovodi u dodir s određenjem mudrosti, jer, kako i Aristotel kaže, „svi pretpostavljaju kako ono koje se naziva mudrost bavi se prvotnim uzrocima i počelima“¹⁷. Stoga što se odnosi na izvorna načela, ona ne može biti pridržana za osjetilnu (partikularnu) spoznaju,¹⁸ nego se njezina postavljenost odnosi upravo na postojanje kao takvo. Stremljenje izvornog znanja, potrebno je uvijek iznova naglašavati, cilja na izvornost određenosti: „Dakle, ako ne postoji kakvo drugo bivstvo, mimo onih što su po naravi složena, naravoslavlje će biti prvotna znanost; ali ako postoji neko nepokretno bivstvo, znanost o njemu bit će prvotnija i sveopća, jer je prva. I ona će promatrati bitak *kao* bitak, te ono što jest i (svojstva) što su mu prisutna *kao* bitku.“¹⁹ Stoga se čini opravdano reći da mudrost ima metafizički karakter, i da on tvori njezino središnje određenje.

Kako bi se takav zaključak adekvatno pojmio potrebno je razumjeti što se točno misli pod pojmom „metafizika“.²⁰ Kao što govori Guénon: „Prema strukturi, riječ 'metafizika' doslovno znači 'iznad fizike', uzimajući riječ 'fizika' u značenju koje su joj pridavali drevni ljudi, tj. kao 'znanost o prirodi' u najširem smislu. Fizika je razmatranje svega što pripada domeni prirode; metafizika je, s druge strane, razmatranje onoga što nadilazi prirodu.“²¹ Metafizika kao takva neizbježno podrazumijeva upućenost na ono što bi se moglo okarakterizirati kao natprirodno, i svaka redukcija na puku „fiziku“²², na ono tek prirodno, nastajuće, nužno predstavlja zaborav metafizike: „Može li se 'metafizičko' uzeti kao sinonim za 'natprirodno'? Spremni smo prihvatiti takvu analogiju, jer ako nikada ne prođemo iznad prirode, tj. očitovanog svijeta u njegovoj cijelosti (a ne samo osjetilnog svijeta, koji je njegov infinitezimalno malen dio), još uvijek se nalazimo u domeni fizičkoga.

¹⁷ Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str. 4 (A 981b27—29).

¹⁸ Usp. *ibid.*, str. 3 (A 981b10—12).

¹⁹ *Ibid.*, str. 123 (E 1026a27—32).

²⁰ Potrebno je napomenuti da Aristotel ne upotrebljava samu riječ „metafizika“, iako je njegovom djelu kasnije pridani taj naziv, no takav pojam je doista, u izravnom smislu označavanja, etimološki prikladan kada se želi uputiti na izvorne određenosti

²¹ René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007., str. 96.

²² Suštinski, tj. etimološki, „priroda“ (*physis*) je riječ koja podrazumijeva razinu postajanja, nastajanja, onoga što je takoreći „u pokretu“, dakle, relativnoga; tu ne može biti riječi ni o kakvoj („statičnoj“) danosti, kakva bi se mogla naslutiti u latinskom prijevodu (*natura*) te koja je postala sasvim evidentna u kasnijem korištenju pojma „priroda“.

Metafizika je, kao što je već rečeno, ono što leži preko i iznad prirode; stoga se može odgovarajuće opisati kao 'natprirodna'.²³

No, prilikom takvog određivanja metafizike, potrebno je imati na umu da je sam pojam tijekom vremena bio upotrebljavan na raznolike načine i da potencijalno uključuje stanovite poteškoće razumijevanja: „Ovaj pojam ima određene nesretne konotacije jer, kao prvo, predmetak *meta* implicira transcendentnost, ali ne imanentnost i sugerira pojam znanja ili znanosti koji dolazi iza fizike, dok je metafizika zapravo primarna i osnovna znanost ili mudrost koja dolazi prije i sadrži sve principe svih znanosti.“²⁴ No, kada je stremljenje određeno bazičnošću, svaka se polemička mogućnost mora ostaviti po strani, kako bi se dospjelo do jednostavne osnove. U tom se pogledu riječ „meta-fizika“, iako bi joj mogle biti pridružene asocijacije na različite sustavne postavljivosti, koje ovdje nisu od supstancijalnoga značaja, pokazuje kao sasvim egzaktni pojam: „Ali, moglo bi se prigovoriti, ako riječ 'metafizika' daje povod za takvu konfuziju, ne bi li ju bilo bolje napustiti i zamijeniti s nekom prikladnijom riječi? To jednostavno ne bi bilo preporučljivo, budući da, prema svojoj strukturi, ova riječ točno ispunjava zahtjeve. Također, to bi i teško bilo moguće, jer Zapadni jezici nemaju nijednu drugu riječ prilagođenu za takvu upotrebu. Jednostavno koristiti riječ 'znanje', kao što se to čini u Indiji, jer to je doista znanje *par excellence* i jedino koje zavrjeđuje taj naziv, ne dolazi u obzir, budući da bi to samo dodatno zbunjivalo Zapadnjake koji poslovično ne povezuju pojam znanja ni sa čime iznad znanstvenog i racionalnog.“²⁵

Dakle, ono što se ima u vidu kada se kaže „metafizika“ nije nikakav razložen sustav mišljenja ili neka elaboracijska koncepcija razvijena prema partikularnoj sklonosti, nego čisto pristupanje postojanju kao takvom, štoviše; ono pristupanje koje je sukladno izvorištu svekolikog postojanja. Samim time, mogući okvir mišljenja u kojemu se metafizika pokazuje kao prikladna za razmatranje i sam mora biti metafizički određen, „jer definirati uvijek znači ograničiti, a ono čime smo ovdje zaokupljeni je, po sebi, istinski i apsolutno neograničeno i ne može biti ograničeno ni na kakvu formulaciju ili sustav. Metafizika se može djelomice opisati, na primjer, tako da se kaže da je to znanje univerzalnih principa, ali to nije definicija u pravom smislu, i prenosi samo grubu ideju. Može se dodati da je opseg tih principa mnogo širi nego što su mislili neki Zapadnjaci koji su, iako su doista razmatrali metafiziku, to činili na djelomičan i nedovršen način. Tako Aristotel, kada određuje metafiziku kao znanje o bitku *kao* bitku, poistovjećuje ju s ontologijom, tj. uzima dio za cjelinu. Za Istočnu metafiziku čisti bitak nije ni prvi, ni najuniverzalniji princip, jer je on već

²³ René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 97.

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Scientia Sacra*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 116.

²⁵ René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 97.

određenost. Zbog toga je nužno ići iznad bitka, i to je ono što ima najveći značaj. Zato je u svim istinskim metafizičkim koncepcijama nužno uzeti u obzir neizrecivo: jednako kao što je sve što se može iskazati doslovno ništa u usporedbi s onime što nadilazi iskaz, tako je i konačno, kakva god bila njegova veličina, ništa kada se usporedi s Beskonačnim. Može se uputiti na mnogo više nego što se može iskazati, i u tome je uloga vanjskih formi. Sve forme, bilo da se radi o riječima ili simbolima, služe samo kao potpora, nosivi element za uzdizanje do mogućnosti koncepcija koje ih daleko nadilaze...“²⁶ Određenje metafizike, budući da je ona usmjerena prema Apsolutnom, je uvijek samo aproksimativno; kakvo god ono bilo, njime se izražava tek jedan aspekt, tek jedan mogući vid onoga što stoji u podlozi određivanja kao takvog.

2.2. O primatu Intelektu (Uma) nad razumom

Iznesenom obrisu metafizike moglo bi se prigovoriti da nije ništa više od pojedinačne preuzetnosti, možda kakvo zamišljanje i nametanje partikularne „maštarije“. I čini se da bi se lako moglo pomisliti da je zaista tako, budući da za sve što je rečeno nije podastrijet nikakav dokaz. Mora se priznati da se na čisto razumskoj razini takvo osporavanje čini posve opravdano i neizbježno. No, upravo je to ono što metafizičko nastojanje nadilazi, i zahtijevanje dokaza u tom pogledu pokazuje temeljno metodologijsko nerazumijevanje.

Istinska metafizika isključuje svaku mogućnost dokaza, iz jednostavnog razloga što je njezino polazište temeljno, tj. ona kreće ne od onoga što jest – u tom slučaju moralo bi se govoriti o onto-logiji – već upravo od izviranja onoga što jest, pojavljivanja određenosti po sebi, i tako prethodi svakoj mogućnosti (određivanja). Svaki dokaz uvijek je neko *nešto*, dakle, nešto određeno i stoga već sekundarno: „Dokaz ne uvjerava zato što je apsolutan – što nikada ne bi mogao biti – nego zato što aktualizira nešto po sebi očito u umu. Dokaz je moguć samo na temelju prethodnog znanja.“²⁷ Metafizička spoznaja, kako je upravo rečeno, prethodi svakom određenju; stoga ju, s apsolutnog stajališta, koje ju jedino doista uprizzoruje, i nije moguće, niti potrebno, dokazivati, nego je ona, naprotiv, osnova svake mogućnosti dokazivanja. Osnova metafizike je neposredovano poznavanje, svjesnost o istovjetnosti subjekta i objekta, i njihovom međusobnom su-određivanju. U gubitku subjektno-objektne postavljenosti metafizika a priori isključuje bezuvjetnu eksteriorizaciju, jer „svaka sigurnost sadrži nešto nepriopćivo. Nitko ne može doći ni do kakvoga znanja, osim pomoću čisto osobnog truda; sve što drugi može učiniti je pružiti priliku i uputiti na načine kojima

²⁶ Ibid., str. 98.

²⁷ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007., str. 3.

se može dosegnuti isto znanje. Zbog toga bi bilo besmisleno nametati bilo kakvo uvjerenje u čisto intelektualnoj domeni; najbolji argument na svijetu ne bi mogao u tom pogledu zamijeniti izravno i djelatno znanje.“²⁸

Dokaz, ono što je određeno, „prirodno“, u metafizičkom redu postaje moguć tek nakon što je metafizička, „nad-prirodna“ spoznaja ostvarena: „Za mudraca je svaka zvijezda, svaki cvijet metafizički dokaz Beskonačnoga.“²⁹ Dokaz sa svoje strane označava izvjesnu sukladnost subjekta i objekta spoznaje, i bez njihove su-pripadnosti je nemoguć. Dakle, riječ je nedvojbeno o partikularnosti, podvojenosti onoga što se promatra. Metafizička spoznaja je, s obzirom da se ne zadržava na biću u njegovom navlastitom određenju, sasvim drugačije vrste. Ona je, kao što je već ukazano, spoznaja Apsolutnog; nerazlučiva konvergencija i konačno poistovjećenje subjektno-objektnog odnošenja, koje, u vidu relativnosti, podrazumijeva svoje vlastito ukidanje. Metafizički dokaz nije takoreći dodatak koji potvrđuje ono što se naslućuje, kao u slučaju relativne spoznaje, nego ono što pruža relativni izraz; jedan način viđenja Apsolutnoga. Svaka metafizička formulacija je „mentalna inkarnacija univerzalne istine.“³⁰ Metafizika podrazumijeva otvorenost prema nad-naravnom, i upravo ta otvorenost (nadilaženje) je ono što obezvrjeđuje svaku redukciju na fantastično³¹, kao i na ono čisto racionalno. Nemoguće je racionalno zahvatiti metafiziku, a da se njezin karakter pritom posve ne izobliči.

Krucijalna poteškoća u pogledu (ne)mogućnosti razumijevanja metafizike, kao što će perenijalisti uvijek iznova isticati, je zaborav značaja intelektualnosti i njezina redukcija na racionalnost. Pojmovi intelekt, intelektualnost, inteligencija u novijem vremenu su poprimili značenje koje ih reducira na mentalnu aktivnost, odnosno, pojedinačnu ljudsku aktivnost kao takvu, no njihovo originalno značenje na svaki je način nadmašivalo takvo postavljanje. Kako bi se shvatila metafizika, ovdje ne smije biti niti najmanje dvojbe: „Ono što se mora razumjeti je narav platonskog *noesis*, kao različitog od *dianoia*; ili pojma *intellectus – increatus et increabilis*, prema Eckhartovom nauku – kao različitog od pojma *ratio*; to jest, kao moć znanja i postojanja koja nije toliko moć individualne duše, koliko je duša njezin aspekt ili njezina dimenzija.“³² Razum (*ratio*) nije istovjetan umu, intelektu (*intellectus*), nego mu je bez ostatka podložan: „Da upotrijebimo skolastičku terminologiju, čisti intelekt je *habitus principiorum*, dok je razum samo *habitus*

²⁸ René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 98.

²⁹ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters*, str. 4.

³⁰ Ibid.

³¹ Usp. Béla Hamvas, *Scientia Sacra (I-III)*, Ceres, Zagreb, 1995., str. 44—45.

³² James Cutsinger, *A Knowledge That Wounds Our Nature: The Message of Frithjof Schuon*, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 60 (1992.) 3, str. 482.

conclusionum.“³³ Razum zahvaća isključivo nižu, relativnu razinu postojanja. Intelpekt prodire u Apsolutno i takoreći sudjeluje u Njemu: „Inteligencija je percepcija stvarnosti i a fortiori percepcija Stvarnog kao takvog. To je, ipso facto, razlikovanje između Stvarnog i nestvarnog – ili manje stvarnog – prvo u principijelnom, apsolutnom ili 'vertikalnom' smislu i zatim u egzistencijalnom, relativnom ili 'horizontalnom' smislu. Poblize rečeno, 'horizontalna' ili kozmička dimenzija je područje razuma i racionalističkog iskušenja, dok je 'vertikalna' ili metakozmička dimenzija područje intelekta, intelektualnosti i sjedinjujuće kontemplacije.“³⁴ Intelektualnost je prema svojoj djelatnosti, simplificirano rečeno, sposobnost izravnoga promatranja; intuicija u izvornom i najširem značenju riječi.³⁵ Razliku između Intelektu i racionalnosti moguće je razumjeti i takoreći posve racionalno: „Temeljna narav naše inteligencije je, sasvim očito, razlikovanje između onoga što je supstancijalno i onoga što je akcidentalno, a ne isključujuća percepcija akcidentalnosti; kada inteligencija percipira akcidentalno, ona to čini u odnosu prema odgovarajućoj supstanciji – tko vidi kap vidi također i vodu – i, s još većim razlogom, inteligencija mora tako postupati i u odnosu prema Supstanciji kao takvoj.“³⁶

Nipošto se ne smije pomisliti da je Intelpekt isključivo pojedinačna sposobnost čovjeka, koja se može „upotrebljavati“ ili „odlagati“ prema želji, i koja stoji u stavu odnošenja prema drugim mogućnostima. Intelpekt, zapravo, počiva u samoj osnovi ljudskog načina postojanja i tvori središnju os određenja čovjeka: „Prema tradicionalnoj metafizici (bilo da se radi o vedantskoj, grčkoj, srednjovjekovnoj, islamskoj ili nekoj drugoj), konstitucija čovjeka je trostruka: naime, Duh (ili Intelpekt), duša i tijelo. Intelpekt (Duh) je sposobnost koja omogućuje da čovjek pojmi Apsolut. On je izvor njegove mogućnosti za objektivnost i njegove sposobnosti – u suprotnosti prema životinjama – da se oslobodi iz zatvora vlastite subjektivnosti; to je sama definicija ljudskog stanja.“³⁷ U isto vrijeme, jednako je važno razumjeti da se Intelpekt nikako ne može, u svojem totalitetu, su-odrediti prikazom određenosti čovjeka; ono što sačinjava središnjost Intelektu je njegova nad-ljudska fundiranost: „Da bi se izravno razumjelo univerzalne principe, transcendentni intelekt sam mora biti univerzalnog reda; ne radi se više o individualnoj sposobnosti, i smatrati ju takvom bilo bi

³³ Rama P. Coomaraswamy, *Ancient Beliefs or Modern Superstitions: The Search for Authenticity*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 66.

³⁴ Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, 1991., str. 3.

³⁵ Ne bi bilo pogrešno reći da je temeljno postupanje Intelektu teorijsko, no samo ako potonju riječ razumijemo u njezinom prvotnom značenju. Za stare Helene *theoria* nije bila nikakav mentalni konstrukt, i bilo bi sasvim besmisleno govoriti o helenskim „teoretičarima“ u suvremenom smislu riječi. Njezino originalno značenje postaje jasnije ako pogledamo latinske ekvivalente (*specto, intuitio*) koji označavaju promatranje, gledanje, viđenje. No, ovdje se skriva bitna značenjska nijansa: još se i danas, iako u posve udaljenom smislu, kaže da je spektakularno ono što je raskošno, svečano, sjajno – to je ono što je u biti „teorijsko“. *Theoria* je, dakle, gledanje, ali raskošno, sjajno, „spektakularno“, jednom riječju, božansko gledanje, a ne ljudska (mentalna) tvorevina.

³⁶ Frithjof Schuon, *Form and Substance in the Religions*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2002., str. 31.

³⁷ William Stoddart, *Situating the Psyche*, u: Samuel Bendeck Sotillos (ur.), *Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2013., str. 25.

kontradiktorno, budući da nije u moći individue prijeći vlastite granice i napustiti uvjete koji ga određuju kao individuu. Razum je posebno ljudska sposobnost, ali ono što je iznad razuma je doista 'ne-ljudsko'; to je ono što metafizičko znanje čini mogućim, i to znanje, potrebno je ponovno naglasiti, nije ljudsko znanje.³⁸ Intelkt po svojoj naravi nije ljudski upravo stoga što se očituje u totalitetu mogućega postojanja.³⁹ Zbog toga se intelektualno znanje tradicionalno naziva znanjem srca. Nije, dakako, riječ ni o kakvoj sentimentalnoj prenaglašenosti; riječ „srce“ u svim poznatim jezicima, iako ne uvijek u istovjetnom kontekstualnom okviru, prema svojem korijenu označava središte, jezgru postojanja. Moglo bi se reći da je srce obitavalište (*miškan*) Apsolutnog u ljudskom (relativnom) obličju. Srce je točka u kojoj se susreću Nebo i zemlja; ono je doista središte postojanja u najopćenitijem pogledu.⁴⁰ Ta središnjost, u strogom smislu, u cijelosti ozbiljuje intelektualnu postavljenost.

Razlog održanja danas prevladavajuće zamjene racionalne i intelektualne dimenzije – na štetu potonje – je u tome što je zanemarivanje apsolutne orijentacije ujedno dovelo i do zanemarivanja cjelovitog kvalitativnog diferenciranja ljudskih mogućnosti. S pozicije metafizičke usmjerenosti, nema nikakve dvojbe da cjelokupna mogućnost čovjeka počiva u apsolutnoj utemeljenosti, u onome što čovjeka povezuje s Apsolutnim – Intelktu – i odatle se razvija svaka posljedična mogućnost. Nekada je, kako ističe Martin Lings, upravo to bila odlučujuća točka edukacije: „U 'mračnim vremenima' čak se podučavalo da su te duševne sposobnosti razvrstane u hijerarhiji, čiji je vrhunac Intelkt, utoliko ukoliko se on odnosi spram transcendentne zbilje, dočim je razum, koji zauzima podređeno mjesto do njega, ograničen na ovaj svijet. Od 'prosvjetiteljstva' naovamo, međutim, Intelkt u njegovu izvornom smislu uskraćuje se pažnji čakâ, no sama riječ, oborena sa svoje nadnaravne razine, zadržana je zahvaljujući svojoj visokoparnosti. Napose je često korišteni pridjev izveden iz nje danas poprimio smisao 'mentalno aktivnog', a budući da se velik dio te aktivnosti odnosi na propitivanje postojanja transcendentnog, mnogi takozvani 'intelektualci' su na suprotnom polu od istinske intelektualnosti. Pomutnja je toliko raširena da bi zvučalo kao silan paradoks – a ipak bi bilo istinito – reći da se religiozna vjera, od svega što je danas 'službeno'

³⁸ René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 99.

³⁹ Usp. Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, Fabula nova, Zagreb, 2007., str. 94–96.

⁴⁰ Sve tradicije, bez iznimke, ističu privilegiranost ljudskog načina postojanja, i čini se velika pogreška kada se to interpretira kao nekakav antropocentrizam. Središnjost čovjeka (*imago Dei*) dolazi od toga što je on jedino biće koje samo po sebi ima, takoreći, otvorena vrata prema Apsolutnom. Nesumnjivo, životinje, kao ni biljke, ni „obični“ predmeti, nisu u svojoj „bićevnosti“ na nižoj razini od čovjeka; štoviše, često ga i nadmašuju. No, samo čovjek ima mogućnost nadilaženja samoga sebe, postojanja više od onoga što jest. Čovjek je vratar koji otvara vrata, omogućavajući „uljevanje“ Apsolutnog u relativno, i to je bit njegove egzistencijalne uloge. Kada, dakle, sve tradicije ističu središnjost čovjeka, čine to s obzirom na Apsolutno, a ne na relativno. Ako bi se tome morao pridati neki naziv, onda bi se ipak moralo priznati da posrijedi nije nikakav antropocentrizam, nego upravo čvrsti teocentrizam.

priznato kao ljudska mogućnost, najviše približava intelektualnoj svijesti, premda se mora priznati da se to dvoje ne podudara ako vjeru ne poimamo u njenome višem smislu izvjesnosti.“⁴¹

Ne postoji, možda je i suvišno reći, nikakva inherentna oponiranost intelektualnosti i racionalnosti, budući da je njihov subordinirajući odnos ujedno i odnos posljedičnoga održanja, tj. budući da bi racionalnost bila posve neaktualizirana kada ni najmanji trag intelektualnost ne bi bio prisutan, barem u vidu čiste postavljenosti kao takve: „Valjanost logičke demonstracije ovisi o znanju koje mi, kao demonstratori, imamo o predmetu, i očito je pogrešno da za polaznu točku uzmemo čisto i jednostavnu logiku, a ne izravno znanje. Kada čovjek nema nikakvo 'vizionarsko' znanje Bitka, i samo 'misli' svojim 'mozgom', umjesto da 'gleda' pomoću 'srca', sva mu je logika beskorisna, zato što polazi od početne pogreške. Štoviše, valjanost demonstracije mora biti razlikovana od njezine dijalektičke djelotvornosti; potonja očigledno ovisi o intuitivnoj dispoziciji otvorenoj za prepoznavanje istine kada je ona demonstrirana, i stoga ovisi o intelektualnom kapacitetu.“⁴² Ipak, u pogledu modernoga svijeta je očito da napredovanje „discipline mišljenja, dok ipak ima svoje pozitivne strane, ide više ili manje ruku pod ruku sa slabljenjem, ili čak atrofijom, intelektualne intuicije.“⁴³ To ne znači da se racionalnost kao takva želi devalvirati. Riječ je isključivo o odgovarajućem prepoznavanju njoj pripadajuće pozicije: „Moglo bi se prigovoriti da su najveći metafizičari, koji su stoga i najveći intelektualni intuicionisti, upotrebljavali razum; nesumnjivo, ali to je bilo samo u njihovoj dijalektici – namijenjenoj drugima – a ne u njihovoj intelektualnosti kao takvoj. Istina je da se ovdje može dopustiti ustupak: budući da intelektualna intuicija ne obuhvaća a priori sve aspekte stvarnosti, razum može imati funkciju neizravnog poticanja „viđenja“ nekog aspekta; ali u tom slučaju razum djeluje samo kao slučajni uzrok, a ne kao konstitutivni element spoznavanja. Možda će nam biti rečeno da razum može u bilo kojem mislitelju aktualizirati nadracionalnu intuiciju, što je u principu točno, ali je u biti vjerojatnije da takva intuicija neće biti producirana, budući da u profanom mentalitetu ne postoji ništa što je, najblaže rečeno, predisponirano za to. (...) Očito je da logika može biti korisna ili neophodna za zemaljskoga čovjeka; ali je isto tako očito da logika ne vodi izravno i neodgodivo do znanja – što ne znači da je nelogičnost legitimna ili da se nadracionalno poklapa s apsurdnim. Ako bi se prigovorilo da u misticizmu i čak u teologiji postoji pobožna apsurdnost, odgovorili bismo da je u tom slučaju apsurdnost puko 'funkcionalna' – ponešto kao u zen koanima – i da je nužno razmotriti temeljne

⁴¹ Martin Lings, *Jedanaesta ura: duhovna kriza modernog svijeta u svjetlu tradicije i proroštva*, Vuković & Runjić, Zagreb, 2018., str. 8–9.

⁴² Frithjof Schuon, *Modern Philosophy, Logic and Intuition*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 484.

⁴³ Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition*, str. 9.

namjere kako bi se opravdala dijalektička sredstva; u ovoj domeni postoji povod da se kaže da 'cilj opravdava sredstva.'⁴⁴

Ima li se u vidu odgovarajuća uloga Intelakta, sada se i sama metafizika može sasvim jasno odrediti kao čisto intelektualna znanost. Dakle, metafizika „nije proizvod ljudske inteligencije koja spekulira ili razmatra sadržaj nadahnuća, ili duhovno iskustvo koje nije intelektualnog karaktera. Radije, ono što se prima nadahnućem je samo intelektualne naravi; to je sveto znanje. Ljudska inteligencija koja percipira tu poruku i prima tu istinu, njoj ne nameće intelektualnu narav ili sadržaj duhovnog iskustva koje je spoznajnog karaktera. Znanje sadržano u takvom iskustvu dolazi iz izvora tog iskustva, koji je Intelakt, izvor svog spoznavanja i onaj koji daje svo principijelno znanje, Intelakt koji također modificira ljudskog primatelja, a koji je skolastika nazivala potencijalnim intelektom. Ovdje srednjovjekovno razlikovanje aktivnog i pasivnog ili potencijalnog intelekta može poslužiti kako bi se osvijetlila narav ovoga procesa prosvjetljenja uma i uklonila pogreška shvaćanja spoznajnog i intelektualnog sadržaja duhovnog iskustva kao rezultata meditacije ljudskoga uma ili rezoniranja o sadržaju takvog iskustva, dok je zapravo duhovno iskustvo najvišoj razini samo po sebi intelektualne i spoznajne naravi.“⁴⁵

2.3 Su-postavljenost metafizike i filozofije

Prije prelaska na prikaz konkretnog utjecaja metafizičke upućenosti u vidu partikularnosti, neizbježno je osvrnuti se na razumijevanje međusobne određenosti metafizike i filozofije, s obzirom da dosadašnja elaboracija metafizike označava određeni pomak u danas ustaljenom prihvaćanju značenja.

Ukoliko sada možemo odgovarajuće pojmiti Intelakt, i stoga metafiziku, utoliko postaje do kraja razvidna ranije navedena uzdržanost prilikom upotrebe riječi filozofija. Kada Frithjof Schuon, René Guénon i ostali perenijalisti upućuju prigovor filozofiji zbog njezine racionalističke naravi, pritom ne misle na pojedinačne tendencije u vidu „škola“ mišljenja, nego osuđuju upravo to što je u posljednjim stoljećima riječ filozofija postala vezana za ono mišljenje koje više ne prepoznaje primat čistoga Intelakta, a što izvorno nije bio slučaj. Mora se priznati da, čak i kada govore o intelektualnosti i intuiciji, filozofi tijekom većeg dijela posljednjeg tisućljeća gotovo uvijek misle na ono što se odnosi isključivo na relativni poredak, odnosno, na ono što se određuje kao racionalno i logičko. Stoga će perenijalisti naglašavati da je potrebno uvijek iznova isticati „da

⁴⁴ Ibid., str. 9—10.

⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Scientia Sacra*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 114—115.

'umska' intuicija preko koje jedino dolazimo do metafizičke spoznaje nema apsolutno ničeg zajedničkog s tom drugom intuicijom o kojoj govore neki suvremeni filozofi: ona pripada osjetima i pod-racionalna je, dok je druga, čisti intelekt, naprotiv, nad-racionalna. Ali moderni, koji na razini intelekta ne priznaju ništa nadređeno razumu, nemaju pojma i ne shvaćaju u čemu bi se mogla sastojati ta 'umska' intuicija, dok su naučavanja antike i srednjega vijeka, čak i kad su bila puko filozofijske prirode, pa se slijedno tome nisu mogla djelotvorno pozivati na tu intuiciju, ipak otvoreno priznavala njezino postojanje i nadređenost svim ostalim sposobnostima. Zbog toga se prije Descartesa i ne može govoriti o 'racionalizmu', što je još jedna tipično moderna pojava, koja je, uostalom, tijesno povezana s 'individualizmom' koji nije ništa drugo doli negacija svake nad-individualne sposobnosti.⁴⁶

Govoreći o filozofiji u pogledu njezine racionalističke tendencije dovoljno je uputiti na Guénonov prikaz, koji sažima čitavu problematiku: „Samu riječ 'filozofija' može se zacijelo ispravno razumjeti u njezinu prvobitnom značenju, nadasve ako je točno, kao što se tvrdi, da ju je prvi uporabio Pitagora: etimološki, ona ne znači ništa drugo doli 'ljubav prema mudrosti' – dakle, ponajprije označuje prethodnu raspoloživost prijeko potrebnu da bi se došlo do mudrosti, a može, prirodnom ekstenzijom pojma, značiti i traganje koje na temelju same te raspoloživosti treba dovesti do spoznaje. Riječ je, dakle, tek o prvom i pripremnom stupnju, o zapućivanju prema mudrosti, o stupnju koji je samoj mudrosti podređen. Zastranjenje do kojeg je došlo poslije, sastojalo se u tome da se taj prijelazni stupanj shvatio kao cilj sâm, da se 'filozofija' počela zamjenjivati s mudročću, što podrazumijeva zaborav ili nepoznavanje njezine istinske naravi. Na taj se način rodilo ono što nazivamo 'profanom' filozofijom, to jest puka ljudska mudrost, mudrost koja pripada jedino racionalnom redu stvari i koja je zauzela mjesto istinske tradicionalne mudrosti, 'nad-racionalne' i 'ne-ljudske'. Nešto od te istinske tradicionalne mudrosti preživjelo je, unatoč svemu, tijekom cijele antike. Dokazuje to ponajprije ustrajnost postojanja 'misterija', čiji se temeljno inicijacijski značaj ne može osporiti, a tu je i činjenica da su naučavanja samih filozofa najčešće posjedovala istodobno i 'egzoterijsku' i 'ezoterijsku' dimenziju, od kojih je potonja omogućavala dospijevanje do više točke gledišta, što se uostalom vrlo jasno, iako možda u nekim vidovima nepotpuno, nekoliko stoljeća poslije, očitovalo kod mislilaca aleksandrijske škole. Da bi se 'profana' filozofija konačno uspostavila kao takva, trebao je preostati jedino 'egzoterizam', a svekoliki je 'ezoterizam' trebalo zaniijekati posve i do kraja; upravo će se kod modernih potvrditi pokret koji su započeli Grci; sklonosti koje su se kod njih već izrazile dovedene su do krajnjih granica i pretjerana važnost koju su Grci pridavali racionalnom mišljenju sve će se više naglašavati i dovesti do 'racionalizma',

⁴⁶ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 58—59.

pristupa svojstvenog modernima koji se više neće samo oglašivati nego i otvoreno nijekati sve ono što je pripadno poretku nad-racionalnog.⁴⁷ Unutar jedne takve kontekstualizacije postaje eklatantan razlog zbog kojega Schuon na početku svoje knjige *O transcendentnom jedinstvu religija* ističe: „Razmatranja u ovoj knjizi proizlaze iz učenja koje nije filozofijsko, već čisto metafizičko; ta se razlika može činiti nelegitimnom onima koji su skloni metafiziku uključivati u filozofiju, ali ako takvo miješanje već nalazimo kod Aristotela i njegovih skolastičkih nastavljača, to dokazuje da svaka filozofija ima granice koje, čak i u najprikladnijim slučajevima, kakvi su netom spomenuti, isključuju savršeno odgovarajuće vrednovanje metafizike; metafizika doista posjeduje transcendentnu narav koja ju čini neovisnom od čisto ljudskog mišljenja, kakvo god ono bilo.“⁴⁸

Ipak, takav stav ni u jednom aspektu ne stremi prema devalvaciji filozofije; upravo suprotno, tek se u ispravnom intelektualnom ozračju adekvatno spoznaje njezin nepovrediv značaj svojevrstne „medijarnosti“ u odnosu prema mudrosti: „Prema Pitagori, mudrost je *a priori* znanje zvjezdanoga svijeta i svega što se nalazi iznad nas; *sophia* je mudrost bogova, a *philosophia* je ljudska. Za Heraklita filozof je onaj koji sebe predaje spoznaji dubinske naravi stvari; za Platona filozofija je znanje o Nepromjenjivom i Idejama; i za Aristotela, to je znanje o prvim uzrocima i principima, zajedno sa znanostima koje su iz njih izvedene. Povrh toga, za drevne ljude filozofija implicira konformitet prema mudrosti: samo je onaj mudar, *sophos*, koji mudro živi. U ovom naročitom i preciznom smislu, Salomonova mudrost je filozofija; to je življenje prema naravi stvari, na temelju pobožnosti – ili 'straha Božjega' – s pogledom na ono što je bitno i oslobađajuće.“⁴⁹

Govoreći o su-odnošenju metafizike i filozofije – uključujući i teologiju kao postavljenost neizostavne misaone razrade otkrivenja – Schuon će sasvim jezgrovito reći: „U određenom pogledu, razlika između filozofije, teologije i gnoze je potpuna; u drugom pogledu, ona je samo relativna. Potpuna je kada se pod 'filozofijom' razumije samo racionalizam; pod 'teologijom' samo objašnjenje religijskih nauka; i pod 'gnozom' intuitivno i intelektualno, i stoga nad-racionalno znanje; ali razlika je samo relativna kada pod 'filozofijom' podrazumijevamo činjeničnost mišljenja, pod 'teologijom' govorenje s dogmatske točke gledanja o Bogu i religijskim stvarima, i pod 'gnozom' iznošenje čiste metafizike, jer se u tom slučaju žanrovi međusobno prožimaju.“⁵⁰

⁴⁷ Ibid., str. 24—26.

⁴⁸ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 7.

⁴⁹ Frithjof Schuon, *Tracing the Notion of Philosophy*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 136.

⁵⁰ Ibid., str. 142—143.

3. Principijelno određenje metafizike

Nakon razjašnjenja mogućnosti određenja, odnosno, demarkacije metafizike konačno je otvoren prostor za razmatranje njezine esencijalne „sadržajnosti“. Dosada je metafizika promatrana u izvorišnom odrazu njezine moguće postavljenosti; sada je moguće izravnije prijeći na njezinu „nositeljsku“, tj. doktrinarnu funkciju; na principe koji iz nje kao takve proizlaze. Stoga se sada izviruća određenost metafizike modificira i postavlja u skladu prema njezinim principima; daje se obris principijelnoga određenja metafizike. No, čini se kako je prema svemu što je ranije uvaženo, to zapravo nemoguće, jer se naše razmatranje Intelektu u njegovoj istinskoj naravi zadržalo na općenitosti njegove uloge. Intelekt, su-određen prema svojoj efektnosti u skladu s pojedincom, doista pruža adekvatan oslonac za principijelnu eksplikaciju metafizike, ali njegova formalna postavljenost samim time ne posjeduje nužnost valjanosti za svekoliku mogućnost formalizacije; riječ samo o partikularnoj (mikro-kozmičkoj) „kristalizaciji“ Apsolutnog. Budući da se forma uvijek postavlja prema svojoj određenosti (drugom) formom, Intelekt, u svojoj jednostranosti, da bi obuhvatio totalitet mogućnosti, zahtijeva svoju refleksivnu su-određenost; svoj makro-kozmički vid, jer u svakom pogledu vrijedi da „[r]efleksija nad-formalnog u formalnom nije besformna; upravo suprotno, ona je čvrsta forma.“⁵¹. (Istinsko znanje je u isto vrijeme nad-određeno i određeno, a nikada nije, jer i ne može biti, ne-određeno.) Refleksija (mikrokozmičke) intelektualnosti nije ništa drugo nego konkretno otkrivenje – „spuštanje“ Apsolutnog na relativnu razinu u pogledu općenito utemeljujuće validnosti: „Intelekt, sa svoje strane, nužno treba Otkrivenje, i kao slučajni uzrok i kao nositelja 'Perenijalne Filozofije', ako se ne želi aktualizirati na samo fragmentarni način.“⁵² Metafizici je, stoga, da bi izrazila svoje principe, potrebna formalizacijska djelatnost otkrivenja, odnosno, pojedinačne religije.

U jednom općenitom pokušaju približavanja metafizici, najmanje je pozornosti moguće posvetiti samoj njezinoj supstancijalnosti. U tome nema ništa paradoksalno; budući da joj je potrebno uporište otkrivenja, ono može biti iscrpno prikazano samo odgovarajućom kontekstualizacijom samih otkrivenja, a što daleko nadilazi naše sadašnje tematske granice. Zadržat ćemo se, zbog toga, samo na oslikavanju temeljnih točki njezine moguće konstruktivnosti.

Tradicionalna metafizika, neovisno o njezinoj konkretnoj formi, poznaje tri osnovna momenta. Prvi moment je posvemašnje jedinstvo postojanja; potpuna i nerazlučiva kvalitativnost toga da se naprosto *jest* – (Apsolutno) Jedno. Stoga će Heraklit odrješito reći: „Ako poslušate, ne

⁵¹ Frithjof Schuon, *Aesthetics and Symbolism in Art and Nature*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 370.

⁵² Frithjof Schuon, *The Science of the Study of Myth*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 337.

mene, nego logos, mudro je priznavati, da je sve jedno.“⁵³ (*Hen panta einai.*) Drugi moment je rasipanje Jednosti – postojanje naizgled prestaje biti istovjetno postojanju i postaje sobom određeno (limitirano) – postaje nešto (i njemu su-postavljeno nešto). Razilaženje Jednosti promatrano na partikularan način je proces gubitka kvalitete, tj. pojavljivanje kvantitativnosti, jer kvantiteta nije ništa drugo nego konačna i po sebi nesvodljiva kvaliteta, koja ne upućuje ni na što drugo osim svoje lišenosti, nedostatka veće kvalitete. (Ta lišenost, u pogledu pojedinačnog otkrivenja, označava prvotni egzistencijalni gubitak; pomračenje, pad.) Očitovanje Jednosti u pogledu mnoštvenosti (stvaranje svijeta) je proces kvalitativne diferencijacije, odnosno, kvantifikacije: „Promotrimo li sveukupnu sferu manifestacije koja jest naš svijet, možemo reći da bića, udaljavajući se od prvotnoga jedinstva, postaju sve manje kvalitativnima i sve više kvantitativnima. Naime, to jedinstvo, koje sintetički u sebi sadrži sva kvalitativna određenja mogućnosti te sfere, njen je esencijalni pól, dok je supstancijalni pól, kojemu se očito približavamo u istoj mjeri u kojoj se udaljavamo od onog prvog, predstavljen čistom kvantitetom, beskonačnim 'atomskim' mnoštvom koje ona podrazumijeva, isključujući između njenih elemenata svaku različitost osim brojčane.“⁵⁴ To je narav totaliteta partikularnog postojanja, jer „[g]ovoriti o 'postojanju' znači govoriti o 'posjedovanju kvaliteta', ali jednako tako i o 'posjedovanju ograničenja', čak i defekata.“⁵⁵, koje ipak, samim svojim postojanjem upućuje na svoj Izvor: „Postojanje stvari u svijetu, dakle, njihova relativnost, proizlazi iz Apsolutnog; ono što ih sadrži, njihova raznolikost i njihovo mnoštvo, i stoga su svemir, vrijeme, oblik, broj izvedeni iz Beskonačnog; i naposljetku, njihove kvalitete, bilo supstancijalne ili akcidentalne, proizlaze iz Savršenstva.“⁵⁶ Treći moment je paralelan s drugim i predstavlja njegovu refleksiju: razdvajanje na partikularnosti je ujedno, s Apsolutnog stajališta, i ponovno sabiranje u Jedno – u sasvim određenom smislu *apokatastaza* (indijska *mahapralaya*).

Metafizika, iako je neizostavno određena prvim i trećim momentom, i takoreći balansira između njih, uvijek je, budući da se neposredno odnosi na sferu postojanja, fokusirana na drugi moment – odatle i proizlazi njezino često zamjenjivanje s ontologijom – i doktrinarno se najizravnije referira na kvalitativnu diferenciju. Drugačije i ne može biti, budući da „u Apsolutnom nema razlikovanja, jer se razlikovanje samo po sebi odnosi na relativnost, na Māyu; ako bi se prigovorilo da se Beskonačno i Dobro – ili Beskonačno i Savršenstvo – odnose na Apsolutno, naš odgovor je da je odvajanje tih aspekata ili dimenzija subjektivno, u našem duhu, dok su u

⁵³ Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 42 (fragment 50.).

⁵⁴ René Guénon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2015., str. 55.

⁵⁵ Frithjof Schuon, *Gnosis: Divine Wisdom A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2006., str. 89.

⁵⁶ Frithjof Schuon, *Modes and Degrees of the Divine Order*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 310.

Apsolutnom ti isti aspekti nediferencirani, dok pritom ostaju isti u pogledu svoje intrinzične naravi.“⁵⁷

Kvalitativno razlikovanje, u pogledu manifestacije (svijeta), pruža osnovnu orijentacijsku točku za svako posljedično razumijevanje, i svaka tradicija to izričito sadrži u svojoj osnovi. To razlikovanje se, jezikom tradicije, najčešće izriče kao prepoznavanje mnoštva svjetova, odnosno, kvalitativno razlikovanje *jednoga* svijeta. Gotovo da i nije potrebno istaknuti da ti svjetovi nemaju puko kvantitativnu narav – kao što je slučaj kada moderna logika i (kvantna) fizika govore o mogućim svjetovima, koji su samo kvantitativne projekcije čisto materijalne razine postojanja – nego označavaju kvalitativno razlučivanje postojanja kao takvog. To je bit semitske podjele na zemlju, Nebo (*Šamayim*) i Podzemlje (*Šeol*); jezikom islamske tradicije: *Jannah* i *Jahannam*; to su indijske *loke*, ili helensko razlikovanje, u najopćenitijem smislu, *Gaie*, *Ourana* i *Hada*. Detaljnija elaboracija bi ponovno zahtijevala upuštanje u konkretnu komparaciju pojedinih otkrivenja, budući da svako formulira tu diferencijaciju na različit, ponekad i neusporediv način, no ovdje se možemo osloniti na kondenzirani prikaz Martina Lingsa: „Različiti stupnjevi u hijerarhiji univerzalnog postojanja mogli bi se bez prestanka dijeliti. Ali, ono što je važno u pogledu doktrine je da se bude svjestan podjela, počevši sa Samim Apsolutom, koje je iznad egzistencije i iznad bitka, i koje je jedino Stvarno, u punom smislu riječi. To je stupanj Nadosobnog Jastva, koje transcendirira svu relativnost. Ispod Njega, ali još uvijek u domeni Božanskoga, je relativni Apsolut, to jest, Osobni Bog, Stvoritelj iz Kojeoga proistječe sva stvorenost, sva egzistencija. Stvaranje označava podjelu između Božanskog i postojećeg, između Obožavanog i obožavatelja. Sljedeća velika podjela u hijerarhiji je polarizacija cjelokupne egzistencije na Nebo i zemlju, ili Duh i dušu – s naše točke gledanja, ovaj i idući svijet, iako bi se potonji mogao uzeti u smislu svega što nadilazi ovaj svijet, uključujući i ono stvoreno, i ono Nestvoreno. Naposljetku, postoji podjela između duše i tijela, između psihičkog i materijalnog svijeta.“⁵⁸

Važno je imati na umu da svaka moguća podjela uvijek po sebi zadržava svoju kvalitativnu upućenost, tj. da neprestano gravitira prema jedinstvu i izvornoj Jednosti. Zbog toga kvalitativno razlikovanje kao svoj referentni položaj uvijek uzima blizinu izvornoj kvalitativnosti u vidu čiste refleksije; svjetovi se dijele, prema svojoj blizini Apsolutnom, na više i niže, na gornje i donje. Ne treba zaboraviti da, primjerice, jednako tako i Aristotel, s posvemašnjom ozbiljnošću, govori o tome da ono što je gore i dolje, u pravom smislu riječi, se ne smije razumjeti kao puko arbitrarno

⁵⁷ Frithjof Schuon, *Modes and Degrees of the Divine Order*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 312.

⁵⁸ Martin Lings, *The Decisive Boundary*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 110.

određenje.⁵⁹ (Sada se može i sasvim jasno uvidjeti na što cilja Plotin kada kaže da je filozof „pokrenut prema onome Gore i samo mu je potreban neko da mu pokaže (put).“⁶⁰) Značaj metafizičke doktrine kao takve postaje evidentan ako se zadržimo na kvalitativnoj refleksiji: kroz svoju kvantifikaciju, gubitak kvalitete, svaki niži svijet ujedno reflektira, na nepotpuniji način, razumije se, onaj svijet koji ga neposredno nadvisuje. Drugačije rečeno: kako je na Nebu, tako je i na zemlji. Čitava svrha konkretne metafizičke doktrine, neovisno o tome koja ju tradicija kojim načinom izriče, iscrpljuje se u očuvanju te refleksivnosti (iz) Izvora, tj. u očuvanju (metafizičkoga) reda⁶¹, koji lako može biti izokrenut u pogledu jednostrane postavljenosti, već prema drugom odlučujućem metafizičkom momentu.

Stoga bi se počinila kolosalna pogreška kada bi se pomislilo da istinsko (metafizičko) znanje nema svoju primjenu; štoviše, njegova primjena nadvisuje svaku drugu moguću važnost, budući da se odnosi na održanje mogućnosti postojanja kao takvog. Budući da ona pripada relativnom redu, dakle, sferi mogućega, pokazuje se važnim razmotriti mogućnosti same primjene.

3.1. Sakralni subjekt

Sada pitamo: kakav čovjek mora biti da bi mogao aktualizirati metafizičko znanje? Prema onomu što je rečeno, metafizika, u pogledu partikularnosti, nužno podrazumijeva transformaciju postojanja; mudar čovjek mora i mudro živjeti. Najizravnije rečeno, u pogledu ljudskoga bića to označava potrebu za nadilaženjem vlastite čovječnosti, povratak u izvorno stanje postojanja, svojevrsna metafizička reintegracija. To je ono što će „perenijalisti“, u kontekstu refleksivnosti očitovanja, nazivati primordijalnim stanjem (*status absolutus*): „Osoba koja postigne to 'primordijalno stanje' je još uvijek ljudska individua bez djelatnog posjedovanja bilo kojih nad-individualnih stanja; ipak, ona je oslobođena od vremena i prividna sukcesivnost stvari za nju se preobražava u simultanost; ona svjesno posjeduje sposobnost koja je nepoznata običnom čovjeku, i koja bi se mogla nazvati 'osjećajem vječnosti'.“⁶² To uzdizanje, doduše, na razini očitovanja, ima li se na umu da je očitovanje uvijek postajanje, sukcesivnost, ne može biti trenutno, iako ono u apsolutnom pogledu to zaista jedino i jest. Kada se, dakle, naglašava da metafizika uključuje osjećaj za vječnost, time se ne želi uspostaviti devalvacija vremenitosti, nego se zapravo hoće uputiti na to

⁵⁹ Aristotel, *Fizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str. 65 (Δ 208b11—21).

⁶⁰ Plotin, *Eneade (I-II)*, NIRO Književne novine, Beograd, 1984., str. 37.

⁶¹ Taj red se na sanskrtu naziva *rita* (iz istog indoeuropskog korijena dolazi latinska riječ *ordo*), i to nas već površinski može uputiti na presudni značaj rituala u svakoj tradiciji. Ritual je konkretan, relativan čin, koji, reflektirajući Apsolutno, ostvaruje odgovarajuću hijerarhiju postojanja, odnosno, uvijek iznova utemeljuje relativno u Apsolutnom.

⁶² René Guénon, *Oriental Metaphysics*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 103.

da svaki (kvalitativni) trenutak (*kairos*) predstavlja mogućnost za nadvladavanje nužnosti slijeda – kvantitativnog vremena (*kronos*)⁶³.

Metafizičko su-obličavanje u pogledu partikularnosti bića očituje se kao sintetičko inklinirana, u strogom smislu riječi, sve-prožimajuća djelatnost, jer ona ne isključuje niti jednu mogućnost postojanja. Jednako tako, čovjeka koji prepoznaje važnost metafizičke reintegracije, i ustraje na tom putu, odlikuje blizina izvorištu postojanja i posljedična svestranost iskaza. On je, kako to Hamvas kaže, sakralni subjekt: „Oko šestote godine prije našeg računanja vremena, na pragu iskonskoga doba stoji veliki broj takvih ljudi, kao što su u Kini Lao-ce i Kung-ce, u Indiji Buddha, u Iranu posljednji Zarathustra ili, da ne idemo tako daleko, u Grčkoj: Heraklit, Pitagora, Empedoklo. Slika tih ljudi na prvi pogled opčinjava. Bezgraničnom se samosviješću kreću; izgleda da su u posjedu takvog znanja koje se može jednako primijeniti u geometriji, u astronomiji, religiji, podučavanju, liječenju, upravljanju državom, u metafizici, u poeziji. U posljednje doba rađa se nepovjerenje prema svestranosti iskonskoga velikog čovjeka i mnogovrsne sposobnosti pretpovijesnih ljudi drže se za legendu. Za to nepovjerenje nema nikakva razloga. Pitagorina djelatnost pada na granicu povijesnog doba, Empedoklova još kasnije. Svi znaci upućuju da ti ljudi nisu legendarni, iako nisu bili posve uobičajene pojave. I, jer smo te ljude vidjeli u povijesno doba gotovo našim očima, nema razloga pretpostaviti da sto-dvjesto godina prije nisu isti takvi živjeli. U skučenu svjetskom prostoru današnji specijalizirani stručnjak nehotice je skeptičan prema ljudskim osobama kozmički prostranim i univerzalna ozračja. Grci su te ljude zvali iskonskim teolozima – *palaioi theologoi*. Da bismo odmah mogli preći na bit stvari, svjetski položaj tih ljudi može se ovako odrediti: sakralni subjekt. Jer ni Pitagora, ni Empedoklo, ni Orfej, ni Solon niti neka istočna ili dalekoistočna pojava sličnih takvih ljudi nisu bili po tome važni što su gotovo s jednakom sigurnošću uređivali stvari države, pisali pjesme, liječili, odgajali i činili matematička otkrića. Značaj nije bio u bogatstvu pojedinih sposobnosti nego u tome što sam grčki izraz kazuje. Ti su ljudi bili sakralne osobe. Smisao njihove univerzalnosti jest natčovječnost. Sigurno i samosvjesno zračenje koje se očituje u njihovim riječima i djelima i koje čak i preko često glupih anegdota zrače, čine tu natčovječnost gotovo osjetilno iskustvenom. Iskonski teolog je čovjek koji ni prije povijesti nije mogao biti čest, ali je ipak postojao. Otada je baš taj sakralni subjekt izgubljen.“⁶⁴

Presudno je shvatiti da veličina sakralnog subjekta nije u akumuliranju (pojedinačnih) spoznaja i postignuća; on nije erudit i nipošto nije stručnjak, koji uvijek ostaje ograničen na sebi

⁶³ Budući da se u ovom razlikovanju služimo pojmovima helenske (i kasnije i kršćanske) tradicije, korisno je podsjetiti da je, u personificirajućem vidu, *Ananke* (nužnost) *Kronosova* sestra; izbavljenje iz kvantitativnog (kronološkog) vremena je i izbavljenje od nužnosti, prisile. Tako se ujedno može naslutiti i blizina, a ne suprotstavljenost, slobode i nužnosti, ali to razmatranje se mora ostaviti za drugu prigodu.

⁶⁴ Béla Hamvas, *Scientia Sacra (I-III)*, str. 52—53.

pripadajuće „područje“, nego živi u ozračju univerzalnosti koja nadilazi svaku mogućnost partikularnosti i sinteze. Sakralni subjekt nije naprosto posjedovao pojedinačna znanja, koja prema svojoj predmetnosti u moderno doba služe za demarkaciju neke „područnosti“, nego je njegovu egzistenciju određivala više ili manje jasno postavljena svijest o isključivoj važnosti jednoga – temeljne metafizičke „točke“ iz koje proizlazi cjelokupno postojanje. Sakralni subjekt je doista univerzalan, i njegova univerzalnost je neophodna posljedica njegove metafizičke usmjerenosti. Samim time, modernom mentalitetu, koji se kreće u isključujućem vidokrugu partikularnosti, to je isprva nerazumljivo: „U moderno doba iskonskoj sakralnoj osobi običavaju stavljati još jednu zamjerku. U to doba, kažu, život je bio tako primitivan, sustav odnosa tako nerazrađen, u životu je tako malo elemenata bilo zajedno, količina znanja tako neznatna, zajednica tako malena da je u određenom smislu bilo nemoguće ne biti univerzalan. Da se ova zamjerka temelji na takvoj pogrešci kao i prethodna nije potrebno posebno naglašavati. Univerzalnost, naime, nije enciklopedijsko znanje i nije polihistoricizam. Oba su puko materijalno znanje, samo količina. Znanje, neznanje, oba su nedovoljna, kažu Vede. Heraklit pak: mnogo znanja ne uči nas ničemu. Čuang-ce gotovo istim riječima kaže isto. Iskonskoga čovjeka treba doista smatrati zrelijim od toga. Univerzalnost nije materijalno znanje, nego duhovna kakvoća. I ne izvire iz primitivnosti života, nego iz snage neposrednosti i dubine nama nezamislivih duhovnih snaga. Vjerojatno je da je u iskonsko doba pojava sakralnih subjekata i njihova djelatnost bila posve prirodna; i za vjerovati je da su ti ljudi o iskonskome bitku mogli reći nešto sigurnije, življe, zbiljskije i veće čak i od zapisa. Uloga, mjesto, zadaća približno se može označiti – sakralni subjekt je meštar života. Države je pomirio kao Bias? Prekidao društvene razdore i pisao zakone kao Solon? Bio je pjesnik, prorok, svećenik, mistik, svetac kao Orfej? Da, ali bit djelatnosti svih njih nije se iscrpljivala obrazovanošću u nekim područjima života, nego u tome da su primjenjivali svoje univerzalne sposobnosti na pojedinim područjima. Ali i još nešto povrh toga. (...) Ti su ljudi zato sakralni subjekti jer su u svojim osobama sačuvali božansku sakralnost iskonskoga bitka.“⁶⁵

Zbog toga što pojedinačnost očitovanja ne postavlja u središte svojega vidokruga, kao što je slučaj sa svakom metafizičkom ignorancijom, sakralni subjekt je posve uronjen u svoju metafizičku ulogu, tj. živo je svjestan svoje izvorne pripadnosti: „Meštar nije aktivan. Meštar je sredstvo. Središte božanskih snaga koje su prizvane u njegovoj i po njegovoj osobnosti. Sakralno biće putem kojeg se očituje univerzalni bitak. On sam, ljudsko Ja, bio je oprezan, povlačio se, bio je sirov, trezven, dubok, ali iznad svega budan. (...) Pasivno je popuštao snazi koja je putem njega djelovala. (...) Meštar nije bio savršen čovjek. (...) Meštar je bio čovjek sa svim znacima ljudskog postojanja.

⁶⁵ Ibid., str. 53—55.

Lijep i velik i sjajan i oplemenjen život ne oslanja se na savršenstvo, nego na posvećenost. (...) To je u njima bila religija, pijetas, ozbiljnost: znali su da su ljudi, ali baš su zbog toga znali i osjećali savršenstvo božanskoga bitka iznad sebe. A ni svoje oči nisu upirali na svoje Ja, nego na ono što je iznad svijeta Ja. Težište i sadržaj njihove osobe, sudbine i života nije bilo malo Ja, nego Veliko Nevidljivo. Zato su bili očitovanje božanskoga bitka. I zbog toga su privlačili narod. Zato su bili sakralni. Zato su bili Meštri života.“⁶⁶

Bilo bi pogrešno pomišljati da se djelatnost sakralnog subjekta očituje na zamršen i nedokučiv način. „Alat“ njegove djelatnosti, kao i on sam, je, naprotiv, krajnje jednostavan: „Grci su zvali Meštra života iskonskim teologom zato jer mu je sredstvo bila božanska riječ, *theos logos*. (...) U iskonskome dobu riječ je bila nevidljiva; u djelatnosti Meštra života neprimjetna i neuhvatljiva. Postaje vidljiva na granici povijesnog doba, kada su je zapisali. Kada je sakralni subjekt nestao, riječ je predao svojem nasljedniku: knjizi.“⁶⁷

U svakoj tradiciji riječ, govorenje, je temeljni iskaz bitka, očitovanje i prvotna djelatnost Apsolutnog. Zbog toga je razumijevanje uloge riječi neophodno za shvaćanje metafizike u pogledu očitovanja. Riječ ne karakterizira izvedenost, nego posvemašnja su-pripadnost čistom postojanju; imenovanje je u svakom slučaju određenje, postajanje: „Riječ je stvaralačko očitovanje, i to očitovanje božanskoga bitka. Zato je buđenje uzbuđivanje, zato je imenovanje, zato je magijsko gospodstvo. I tu je sposobnost riječ zadržala u svim vremenima i u svim jezicima, čak i onda kada se jezik već iskvario, gotovo posve izgubio sakralni karakter te postao sredstvo izraza individualnog Ja. Riječ je simbol sakralnog i univerzalnog bitka.“⁶⁸

3.2. Jezik kao metafizičko sredstvo

Ako bi se možda moglo činiti neobično to što se jezik – kao nositelj riječi – sada želi pojmiti kao temeljna relacijska odrednica relativnog i Apsolutnog, onda se prije svega mora naglasiti da takva nejasnoća može počivati jedino na predrasudi da je jezik sredstvo (društvene) komunikacije, da je njegovo polazište čisto ljudske razine, i da je njegov razvoj sukladan razvoju ljudskoga kolektiva. U tome se skriva središnja omaška: „Teorije jezika koje su danas u opticaju polaze od nepropitana mnijenja da je za pitanje o porijeklu i biti jezika odlučujuća njegova društvena i poslovna uporaba, njegova primjena u svrhu priopćivanja, poučavanja, zapovijedanja, itd. No pritom se ne obraća pažnja na to da u svako doba postoje i druge vrste jezičnoga očitovanja, koje ne

⁶⁶ Ibid., str. 56—57.

⁶⁷ Ibid., str. 58.

⁶⁸ Ibid.

smjeraju ni na što tomu slično, i da baš u njima jezik dokazuje svoju najvlastitiju snagu. Isto se tako ne uzima u obzir to da se jezik isprva pojavljuje sa zadivljujućim bogatstvom oblika riječi i rečenica i da se to bogatstvo tek kasnije postupno sužava, dočim bi se upravo suprotno moralo očekivati kad bi jezik unaprijed bio određen za praktičku uporabu.⁶⁹

Odnos jezika i postojanja kao takvog već je površinski označen i bila bi potrebna povelika digresija kada bismo se na njemu dulje zadržavali. Dovoljno je samo istaknuti da, u onoj mjeri u kojoj pripada postojanju, dakle, u onoj mjeri u kojoj kazuje, jezik ima navlastito metafizičku funkciju, jer upravo dovodi do očitovanja. Zato je jezik supstancijalno metafizički određen i zato bogatstvo jezika ujedno označava i bogatstvo – u pogledu potencijalnosti – metafizičke spoznaje. Metafizika uvijek iziskuje sebi pripadan i uz-postavljen jezik. To znači da je doseg pojedinačnog jezika određen mjerom univerzalnosti metafizike – koja je apsolutna – i on uopće može izražavati u onoj mjeri u kojoj je metafizički određen. Jezik, dakle, kazuje apsolutno; kada nema riječi, tada gotovo da nečega ni „nema“. Ako postavljenost opstaje bez adekvatne riječi, tada je riječ tek sekundarna, udaljena i u svojoj biti nepojmljenja; tek oznaka koja se može arbitrarno pridati ili odreći. Nasuprot tome, riječ izvorno pojmljenog jezika je neodvojiva od bića. Može se reći posve općenito i bez zadržke: iskonski jezici dovode u postojanje i, budući da uvijek ostaju u odnosu s očitovanjem Apsolutnog, čak i kada govore tek na „fizički“ način, to uvijek čine u vidokrugu metafizičkog – Bog govori (imenuje) i svijet postaje.⁷⁰

Nažalost, moderni europski jezici su posve nedostadni za iz-kazivanje (iskonske) metafizike, „i to ne zbog gramatičke prepreke, nego zato što u europskim jezicima potpuno nedostaju njezine riječi. Nedostaju pak zato, jer su iskonski jezici bili univerzalan sustav znakova, a europski jezici su izražajna sredstva individualnog Ja. Danas, u Europi, svi jezici bez iznimaka moraju preuzeti riječi univerzalna karaktera i značenja iz dva posljednja univerzalna jezika, iz grčkoga i latinskog. Sve uzvišene riječi duhovnosti su grčke ili latinske. S ova dva jezika može se izreći univerzalnu duhovnost predaje. Europski su jezici tu sposobnost izgubili. Jezici su najčešće samo komunikacijsko sredstvo individualnog Ja. Guénon datira početak razdoblja bez predaje u renesansu, kada su za označavanje univerzalnih sadržaja umjesto latinskog nastupili neprikladni narodni jezici. Stav koji je poduprla moderna znanost, naravno, tvrdi suprotno. Pretpostavka je da su narodi u početku bili primitivni, a isto tako da ukoliko su jezici stariji utoliko su primitivniji. Istina je baš suprotna. Ukoliko je jezik stariji utoliko je metafizičniji. Kada ne bi bilo tako ne bismo

⁶⁹ Walter Friedrich Otto, *Muze i božanski izvor pjevanja i kazivanja*, Matica hrvatska Sisak, Sisak, 2022., str. 97—98.

⁷⁰ Nije beznačajno da sve tradicije vrhovno gospodstvo Iskonskoga Čovjeka (hebrejski *Adam (Kadmon)*, indijski *Manu*, egipatski *Menes*, helenski *Minos*, kineski *Huang-Ti*) u nekom obliku povezuju s imenovanjem. Istinski Vladar poznaje (dubinsko) ime bića i to je ono što ga čini vladarom. To nije iz-vanjsko poznavanje, koje je fundirano u odvojenosti bića i zbog toga zahtijeva proklamaciju „moći“ (stoga i jest „nemoćno“), nego poznavanje nutrine; on je poglavar zato što poznaje samu bit (ime) bića.

bili prisiljeni uzimati sve univerzalne riječi iz kineskog, sanskrita [sic], grčkog i latinskog. U latinskom je jeziku još skriveno postojala beskrajna mogućnost arhajskih jezika za označavanje svih stvari. Univerzalnost je još intenzivnije bila živa u grčkome. Ne treba navoditi primjere jer ta mogućnost ne ovisi o podacima nego o općoj razini. (...) Metafizičko slikovno i značenjsko bogatstvo još je intenzivnije u sanskritu i u kineskome. Latinski i grčki su prema europskim jezicima takvi kao da su to jezici civilizirane obrazovane duhovne kaste, a njihovi romanski i germanski potomci tek dijalekti. Gotovo kuhinjski jezici. Samo uz stalnu pomoć latinskih i grčkih riječi moguće je u njima održavati uzvišenu zbilju i životne djelatnosti višega reda i mišljenje na višoj razini. Za jezike nasljednike nedostižni su značenjsko bogatstvo, gramatičko obilje i metafizička razina. Umjetnim i forsiranim nacionaliziranjima kojima se želi prevoditi riječi postiže se gubitak smisla, razine i bogatstva – jer riječi se ne mogu svojevoljno birati. Od jezika nedvojbeno najviše idealnoga ima u sanskritu. A od jezika koji su nam blizu, u grčkome. To je jezik koji je u stanju imenovati činjenice svijeta u njihovoj apsolutnoj biti, drugim riječima egzaktno. Što grčki označi to je simboličko.“⁷¹

Najpreciznije rečeno, izvorna uloga jezika se očituje kao simbolička. To znači da riječ u svojoj biti izaziva pojavljivanje čisto intelektualne određenosti, koja je, promatrana s relativne pozicije, približavanje (metafizičkoj) izvornosti. Riječ nije opis, ukras, dosjetka, površinski izraz; riječ je o-pri-sutnjenje same biti – ona je ono što tu sada jest. Ona dovodi u pri-sutnost, otkriva; jednom izrečena riječ ne može se od-reći. Može se samo nanovo formulirati u slijedećoj riječi. Stoga je riječ temelj svakog otkrivenja; takoreći, metafizički „materijal“.

3.3. Mitsko i pjesničko izražavanje

Prilikom razmatranja metafizičke uloge jezika, na umu je potrebno imati presudnu činjenicu: izvorni metafizički jezik ni na koji način ne može biti podložan zahtjevima znanstvene preciznosti i racionalističke artikulacije. Razlog nije u tome što bi one njemu mogle biti protivne, što je u konačnici nemoguće zbog njihovog zajedničkog podrijetla, već u tome što on, kao i sama metafizika, prema upućenosti svoje postavljenosti, ali ne i prema njezinom opstojanju, nadilazi postavljenost po sebi. Stoga je izvorno poznavanje „personificirajuće i genetičko, a ne pojmovna konstrukcija apstraktnih osobina. To su poznavanje kasnije nazivali mitskim.“⁷² U mitu se očituje metafizička originalnost – dakle, izvornost – jezika. Ako se pomišlja da mit predstavlja primitivno, pred-filozofijsko, još ne posve racionalno mišljenje, koje je naposljetku bilo slavodobitno

⁷¹ Béla Hamvas, *Scientia Sacra (I-III)*, str. str. 61—63.

⁷² *Ibid.*, str. 128.

nadvladano novovjekovnim napretkom racionalistički utemeljenih objašnjenja, tada se izokreće istinski poredak stvari. Jezik mita je neusporedivo sveobuhvatniji od jezika modernih spoznajnih nastojanja, upravo zato što na svakom koraku nadilazi jednostranu postavljenost. Ukoliko se čini da mitsko izražavanje poseže za „nerealnošću“, mora se razumjeti da ono to čini samo utoliko što drugačije ne može ukazati na potrebu za nadilaženjem partikularne postavljenosti (iskustvenosti); svaki mit je jedna vrsta „plemenite laži“. Empirijski usmjeren jezik približava pojedinačnu danost, ali mit govori neizmjerljivo više⁷³, jer je neprestano usmjeren na ono što ju kao takvo nadilazi. Mit (*mythos*) nije izolirani factum koji se očituje u uzajamnosti činjenične međuovisnosti (dokaz i elaboracija), nego ujedinjujuća „pripovijest“ koja u sebi reflektira i povezuje partikularnosti. To je ono što tvori metafizičku usmjerenost mitskoga jezika. Mit nikada iscrpno ne objašnjava pojedinačnu činjenicu. Upravo suprotno, unutar vlastitih okvira, bilo oni uski ili široki, neovisno o tome govori li o sudbini pojedinca ili naroda, iznosi priču cijeloga svijeta; svaki mit je odsječak, slika cjelokupnosti kozmičkoga reda. To je osnova fundamentalne mogućnosti valorizacije: „Mit se odnosio na ono što se predočavalo kao bezvremeno i postojano; upućivao je na podrijetlo života, početak kulture, i na najdublje razine uma. Mit se nije doticao praktičnih stvari, nego značenja.“⁷⁴

Čini se da mitologijsko ozračje drevnih civilizacija sugerira kako je iskonski čovjek mogao shvatiti slikovno viđenje mita lakše i neposrednije nego što bi danas moglo djelovati kao moguće. No, čak i danas slika neposredovanog totaliteta ostaje kao djelatna prisutnost, ali, izdvojena iz cjeline izražajnosti, ona preostaje kao distinktna sfera u odnosu na „svakodnevno“, „uobičajeno“, odnosno, uz-postavlja se kao nešto „posebno“, konkretnije, kao umjetnost: „Izgleda vjerojatnim da u povijesnim vremenima umjetnost i pjesništvo čuvaju arhaisko viđenje iskonskih slika, odnosno metafizičko viđenje bitka, viđenje preko granica materijalne prirode. Viđenje nalik onom u iskonsko doba, kao što to i Guénon kaže, danas susrećemo samo u umjetnosti.“⁷⁵ Umjetnički, suštinski pjesnički izražaj (jezik) neposredno i gotovo bez napora prelazi granice partikularne postavljenosti, i u onoj mjeri u kojoj se ne ograničava na očitovanja pojedinca (tj. u onoj mjeri u kojoj umjetničko djelo takoreći asimilira umjetnika, tako da on postaje od djela nerazlučiv, pa se može, bez pretjerivanja, reći da umjetnik živi i umire za umjetnost) preostaje kao jedina moguća relativna aproksimacija procesa apsolutizacije. U dobu zaborava „mitologiziranja“, samo umjetnost⁷⁶ čuva –

⁷³ Usp. Béla Hamvas, *Scientia Sacra (IV-VI)*, Ceres, Zagreb, 1995., str. 127—132.

⁷⁴ Karen Armstrong, *Faith and Modernity*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 74.

⁷⁵ Béla Hamvas, *Scientia Sacra (I-III)*, str. 132.

⁷⁶ Na ovom mjestu nije se moguće detaljnije upustiti u prikazivanje određenja umjetnosti. Može se, ipak, sasvim površno, ukazati na bitni moment: cjelokupnu arhaisku umjetnost, čak i kada ju se povezuje s imenom nekoga pojedinca, odlikuje stanovita anonimnost, kako na Istoku, tako i na Zapadu. Ne radi se, kako se možda pomišlja, o zaboravu uslijed vremenskoga odmaka, nego o izvornome shvaćanju. Istinski umjetnik je, zapravo, (ne uvijek u punini aktualizirani) sakralni subjekt: on je samo „oruđe“ glasa koji dolazi iz natprirodne (metafizičke) domene, i zbog toga što

iako nejasnu i blijedu – uspomenu na polazišnu izvornost: „Čovjek u povijesno doba više ne zna da je to što danas naziva pjesništvom u čovjekovu iskonskom dobu i tako i u svojem iskonskom prvotnom stanju bilo prirodno očitovanje – intenzivno očitovanje višeg intenziteta bitka; baš zato pjesnički jezik nije samo prvotniji i izvorniji od današnjega pojmovnog i svakodnevnog, nego je i istinitiji i puniji. Kako kažu: pjesništvo je materinji jezik čovječanstva. Ali u tome što tu rečenicu, sve u svemu drže samo lijepom a ne i zbiljskom, samo slikom a ne i biti, sadržano je svo nepovjerenje i nerazumijevanje povijesnog čovjeka spram iskonskoga jezika; on pjesnički jezik smatra lažnim, neprirodnim, uljepšanim jezikom, pojačanim, možda nadutim, međutim svakako pretjeranim, jer ne razumije intenzivni bitak, čije je on bio samo po sebi razumljivo očitovanje.“⁷⁷

Jezik umjetnosti, štoviše, izvorni jezik, je slikovan, a ne apstraktan (prazan) stoga što počiva na shvaćanju su-pripadnosti (refleksivnosti) postojanja: „Jezik može opstati bez slika samo u dvije krajnosti bitka; posve dolje, gdje je samo pojam ili prazan govor, i posve gore, gdje je elementarno nad slikovno stvaralačko očitovanje. U međukrugovima bitka jezik mora biti slikovan. Slika je ta koja označava i izriče da osjetilno iskustvena stvar, vidljivo biće, pojavnost i događaj prirode nisu izvorni.“⁷⁸ Su-pripadnost postojanja je očitovanje, iz-kazivanje metafizičkoga reda. Zbog toga je elementarno određenje metafizičkoga jezika sim-bol, para-bola, meta-fora, i što je jezik manje metaforičan, to je doista manje stvaran, budući da obuhvaća manji opseg „stvarnosti“ (očitovanja). Unatoč tome što se danas običava vezati uz izoliranu (umjetničku) djelatnost, simbolizam pripada samoj naravi manifestacije (postojanja), i on nije indikator pojedinačne (umjetničke) inklinacije, nego približavanja fundamentalnom, dubljem razumijevanju.⁷⁹ Jezik može obuhvatiti sve razine očitovanja, jer, u biti, metafizičnost jezika podrazumijeva konkretno ozbiljenje (reflektirajuće) analogije: „Analogijsko viđenje je transcendentalni realizam koji je živio u nadnaravnim i nadiskustvenim podudaranjima osjetilnih stvari. Bit prirode osjetila ni ne dotiču. *Hé physis theian ga kai ouk anthrópinén endechetai gnósin*, kaže Filolaj: priroda traži božansku, a ne ljudsku spoznaju. Božansko je, pak, nadosjetilno, to znači metafizičko. Osjetilno iskustvo je lažna računica. Ništa se u prirodi ne može razumjeti bez metafizičke, božanske spoznaje. (...) Grčke mislioce koji su živjeli prije Sokrata novi vijek drži naivnim prirodoznalcima. Drži primitivnim da jedan mislilac izvodi svijet iz vode, a drugi iz zraka, treći iz vatre, a četvrti iz nejasnog apeirona. Ne može drukčije ni biti, jer novovjekovni čovjek o vodi misli da je ona to što osjetilno opaža, i da su vatra i zrak ona

je svjestan sekundarnosti svoje partikularnosti, on je posve obuzet onime što ga nadilazi i njegova relativnost je – govoreći sasvim izravno – uništena u dodiru s Apsolutnim. Ako i prikazuje svoje ćutnje i kapricioznosti, to čini samo zbog apsolutne potrebe, a ne zbog prolazne želje i slave. Uopće, umjetnost ne može opstati tamo gdje postoji „kult“ autora; samo privid umjetnosti i čisto ljudska, relativna „kultura“.

⁷⁷ Béla Hamvas, *Scientia Sacra (IV-VI)*, str. 119.

⁷⁸ Ibid., str. 126.

⁷⁹ Usp. Ananda K. Coomaraswamy, *The Interpretation of Symbols*, u: Rama P. Coomaraswamy (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, str. 105—106.

vatra i onaj zrak koje vidi u materijalnoj prirodi. Tako nije teško odlučiti koji je čovjek primitivniji: onaj koji metafizičkim viđenjem svijet simbolički promišlja ili onaj koji vjeruje da postoje samo materijalne i opipljive stvari. Mislioci prije Sokrata bili su metafizičari koji su mislili i znali što i Filolaj: priroda traži božansku, a ne ljudsku spoznaju. Božansku, što znači transcendentnu, što pak znači da element iz kojeg izvode svijet u mjerama je opčinjavajući, u dubinama nemjerljiv i razumljiv samo na temelju kozmičke analogije. Ako bi netko pokušao barem u obrisima rekonstruirati Talesovu arhajske metafiziku vode, uskoro bi došao do uvida da ovdje nema riječi ni o primitivnosti, a ni o naivnosti. A nakon određenog vremena bio bi prisiljen konstatirati da po hrabrosti, dubini, ljepoti i istini nijedna novovjekovna metafizika nije ravna Talesovom univerzalnom svijetu vode.“⁸⁰

⁸⁰ Béla Hamvas, *Scientia Sacra (IV-VI)*, str. 191—193.

4. Unutarnje jedinstvo formi

4.1. Razlikovanje egzoterijske i ezoterijske dimenzije

Nakon što smo u osnovnim crtama oslikali mogućnost metafizike i put (*met-hodos*) njezinog oživotvorenja, konačno možemo prijeći na ono što neposredno proizlazi iz prepoznavanja prvenstva Apsolutnog; na konkretnu posljedicu principa očitovanja Apsolutnog, tj. na postojeće (biće). Temeljno očitovanje postojanja je sasvim jednostavno i oslikava primarni metafizički moment: multiplikacija izvornog jedinstva. Drugačije rečeno: iz Jednoga dolazi mnoštvo Jednoga izvornosti postojanja predstavlja kvalitativni totalitet; dokinuće ograničenja, jer izvorno Jedno nije *nešto* po sebi ograničeno, nego je ono unija opće mogućnosti: ono jest sve što uopće jest, i kao takvo, ono je ujedno i takvo da nije.⁸¹ I, budući da je očitovanje uvijek ograničenje, u skladu s ograničenjem, ono se mora diversificirati na mnoštvenost određenosti; mora postati *nešto*. Forma uvijek očituje aspekt Apsolutnog, i negacija mnoštvenosti očitovanja (formalnosti) je negacija stvarnosti u najširem mogućem smislu riječi.

No, razlikovanje formi (očitanja) podrazumijeva i distinkciju iskaza. Stoga svaka određenost očituje sebe samu – ona jest to što jest i ništa drugo – kao i ono što ju takvom određuje – to što ona jest ujedno upućuje na ono što ona nije – i to što ona jest, i što ona nije, susreće se i sjedinjuje tek u vidu izvornog Jednog. To znači da je u pogledu same forme potrebno učiniti razlikovanje: ono što forma po sebi za sebe jest je njena *vanjština* – ono kakvom se ona pokazuje. Ona je *ovo* ili *ono*, *nešto* što pripada redu relativnoga, postojećega. Ali, upravo to što ona jest *nešto*, sa svoje strane tvori putokaz prema metafizičkoj izvornosti; svako očitovanje u osnovi podsjeća, u jednom mogućem aspektu, na ono neočitovano. To je *unutarnja* dimenzija forme (očitanja), koja upućuje na Apsolut, i koja se, bez iznimke, otkriva tek kada se prođe kroz partikularnu postavljenost očitovanja.

Danas su pojmovi ezoterizma i egzoterizma, ako se još ikako i koriste, najčešće pogrešno shvaćeni. Čini se da, u „svakodnevnom“ govoru, pojam „ezoterija“ upućuje na nekakve opskurne, „praznovjerne“ magijske doktrine i postupke, a pojam „egzoterija“, budući da je njegov antipod

⁸¹ To je razlog zbog kojega se u svakoj tradiciji naglašava primat neiskazivosti, čime se samo iskazuje prvenstvo Apsolutnog nad relativnim. Postojanje Apsolutnog je takvo, da je u usporedbi s Njim relativno nepostojeće. Ako se, s druge strane, relativno uzme kao mjera postojanja, onda je Apsolutno od njega toliko udaljeno i nesrazmjerno da je u biti Ništa. Zato buddhisti naglašavaju važnost „Praznine“ (*Śūnyata*). Jednako tako, *Tao Te Ching* na samom početku eksplicitno odbacuje odredivost Taosa (Apsolutnog). Upanišade će reći da je istinski (*para, nirguna*) Brahman *neti, neti*, odnosno, da nije „nešto“. Semitska otkrivenja rezolutno ističu nespoznatljivost (na relativnoj razini) Božje Biti. (Ne treba zaboraviti: istinsko ime Boga (Njegovo očitovanje) je ó ōv.) Put koji vodi u središte onoga što jest je uvijek *via negativa*. Kršćanski rečeno, istinska teo-logija nije „katafatička“, nego „apofatička“. Prva je tek priprema za potonju – *tibi silentium laus*.

tako temeljito obezvrijeđen, više gotovo i ne nalazi prostor u diskursu. No, ono što se tim pojmovima želi izraziti stoji u samom temelju sophie perennis, i kada Frithjof Schuon i drugi autori upotrebljavaju te pojmove, oni pri tome podrazumijevaju samo ono što je u njima etimološki prisutno: upravo navedeno razlikovanje vanjskog i unutarnjeg⁸², i decidirano odstupaju od svega što je pojmovima kao takvima kasnije pridodano.

Suštinski, „područje“ sophie perennis, koje je po sebi određeno u postavljenosti metafizike, je unutarnje, i ona je ezoterijski put spoznaje: „Ezoterizam, pomoću svojih interpretacija, svojih otkrivenja i svojih interiorizirajućih i esencijalizirajućih djelovanja, realizira čistu i izravnu objektivnost; to je razlog zbog kojega postoji. Objektivnost uzima u obzir i imanentnost i transcendentnost; ona je i uništenje i reintegracija. To nije ništa drugo nego Istina u kojoj se subjekt i objekt poklapaju, i u kojoj esencijalno ima primat nad akcidentalnim – ili u kojoj princip ima prvenstvo nad svojim očitovanjem – bilo da ga poništi ili reintegrira, ovisno o raznolikim aspektima same relativnosti.“⁸³ Na drugom mjestu, Schuon jezgrovito vrši temeljnu distinkciju: „Postoji jedna sufijska formula koja osvjetljuje, jasno i sažeto, svjetonazorne razlike dvaju velikih putova: 'Put egzoterizma, to smo ja i Ti. Put ezoterizma: ja sam Ti, Ti si ja. Ezoterijska spoznaja jest: ni ja ni Ti, već On.' Egzoterizam je, takoreći, utemeljen na dualizmu: stvorenje-Stvoritelj, kojemu se pripisuje apsolutna zbiljnost, kao da božanska Zbiljnost, koja je metafizički jedinstvena, nije upila, ni poništila relativnu zbiljnost stvorenja, dakle svaku relativnu i neosporno izvanbožansku zbiljnost. Ako je istina da ezoterizam dopušta podjednaku razliku između moje pojedinačnosti i Njegove ili božanske univerzalnosti, to, ipak, čini na provizoran i metodičan način, a nikako u apsolutnom smislu. Držeći se, prije svega, svoje polazne točke na razini one dualnosti koja je očito sukladna relativnoj zbiljnosti, egzoterizam stiže do metafizičkog nadilaženja, što je nemoguće s egzoterijskog svjetonazora čija se ograničenost strogo sastoji u pripisivanju apsolutne [sic] zbiljnosti nečemu što je kontingentno. Tako stižemo do same definicije egzoterijske perspektive: nesvodivi dualizam i isključivo traganje za pojedinačnim spasenjem – dualizam koji podrazumijeva da se Boga promatra samo pod kutom njegovih odnosa sa stvorenim, a ne u njegovoj totalnoj i beskonačnoj Zbiljnosti, u njegovoj Neosobnosti koja potire svaku zbiljnost, neosporno drukčiju od nje same. (...) Metafizički gledano, ljudska zbiljnost se svodi na božansku i po sebi je samo opsjena; teološki promatrano,

⁸² To razlikovanje islamska tradicija određuje pojmovima *zahir* i *batin*. U kršćanstvu je to razlika između onoga što se može otvoreno reći – *kerygma* – i onoga što je „zatvoreno“, mistično. Kod posljednje riječi potrebna je napomena: danas se običava pojmom mistike obuhvatiti gotovo sve vrste nadahnuća, no ono se ovdje mora razumjeti kao ono koje označava nadahnuće koje ima intelektualnu dimenziju, a ne naprosto „viđenje“ kao takvo. U tom strogom smislu su pojmovnost mistike upotrebljavali grčki oci kršćanstva, i samo se u tom slučaju može bez ustezanja reći: ezoterizam je misticizam.

⁸³ Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2019., str. 3.

božanska Zbiljnost se neosporno svodi na ljudsku, u smislu da božanska zbiljnost ne nadilazi ljudsku u egzistencijalnom, nego samo u kauzalnom smislu.⁸⁴

Najopćenitije rečeno: raznolikost postoji samo na vanjskoj (formalnoj) razini. U ezoterijskom pogledu, sve je Jedno. Ne radi se o kvalitativnom niveliranju, nego o jedinstvu biti (postojanja).

4.2. Ezoterizam i tajnovitost

Budući da se ezoterizam po sebi tradicionalno povezuje s tajnovitošću, moramo se nakratko zadržati na objašnjenju njihove povezanosti, koja je, zahvaljujući modernim devijacijama „ezoterije“ ostala u esencijalnom vidu neshvaćena.

Posve je točno da je ezoterijska strana tradicionalnih doktrina uvijek bila zavijena plaštem tajnovitosti. Svako uvođenje u dubinu je zahtijevalo inicijaciju, no to nikada nije bilo činjeno zbog individualnih pobuda, kao što su želja za očuvanjem povlaštenog statusa ili neke druge vrste moći. Sasvim suprotno, ezoterijske doktrine su se u tradicionalnim društvima marljivo skrivale zbog posvemašnje brige za drugoga, jer se znalo da uvijek mora postojati sklad vanjštine i unutrašnjosti, pripadnost subjekta i objekta, tj. znalo se da čovjek mora biti učinjen spremnim za pristupanje suštini. Kako kaže Plotin: „Jer oko nikada ne bi videlo Sunce da nije postalo suncoliko, niti bi duša videla lepo da nije postala lepa. Postani najpre sav bogolik i sav lep, ako želiš da posmatraš boga i lepo.“⁸⁵ Da se izrazimo slikovito: postoji opasnost da oko, nenaviklo na Sunce, oslijepi ako ugleda Sunčevu svjetlost bez pripreme. U tom slučaju je oku svakako bolje uskratiti pogled prema svjetlosti, nego dopustiti da čovjek obitava u vječnoj tami. „Tajna“ se čuva zbog sućuti, a ne zbog preuzetnosti, jer čovjek mora biti sukladan kvaliteti spoznaje kojoj pristupa.⁸⁶

Razumijevanje toga podrazumijeva kvalitativno razlikovanje spoznaje, koje je sukladno kvalitativnom razlikovanju svijeta, i ravna se prema metafizičkom načelu. Kada se moderna znanost, koja više ne shvaća prvenstvo metafizike, zalaže za egalitarno rasprostranjivanje spoznaje⁸⁷, ona to čini zato što se „iz nedostatka načela, izričito drži površine stvari. U tome zasigurno nema ništa što bi vrijedilo održati tajnim ili, točnije govoreći, ništa što zaslužuje biti rezervirano za uporabu od strane elite, a ta elita, osim toga, ne bi ni znala što bi s time činila. (...) Ne možemo čak ni tako strogo reći da je 'popularizacija' doktrina opasna, bar ne dok je riječ samo o

⁸⁴ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 81—82.

⁸⁵ Plotin, *Eneade (I-II)*, str. 66.

⁸⁶ Jedna od najizravnijih ilustracija opasnosti koju može uzrokovati takva nepripremljenost je starozavjetni prikaz Uzahove smrti, koji umire nakon što je, bez Božjega ovlaštenja, dotaknuo Kovčeg Saveza.

⁸⁷ Vjerojatno je je jedna od najporaznijih posljedica takve sklonosti i „napretka“ rasprostranjenost nuklearnog naoružanja u su-vremenom svijetu.

njihovoj teorijskoj strani; ona bi prije, čak i kad bi bila moguća, bila jednostavno beskorisna. Ali istine određene kategorije u biti se, na neki način, već po samoj svojoj naravi opiru svakoj vrsti 'popularizacije': koliko god jasno ih izlagali (...) i dalje će ih shvaćati samo oni koji su kvalificirani da ih shvate, a za ostale one kao da ni ne postoje. (...) Prava tajna, a usto i jedina koja ni na koji način ne može biti izdana, ustvari počiva jedino na neizrecivome koje se samim time ne može prenijeti, a u svakoj istini transcendentalne kategorije nužno postoji jedan dio neizrecivog; u tome, u biti, leži dubinsko značenje inicijacijske tajne, a sve izvanjske tajne mogu imati jedino vrijednost slike ili simbola, a ponekad i 'discipline' koja iz toga može imati koristi; no to su, dakako, stvari čiji smisao i doseg potpuno izmiču suvremenome mentalitetu i nerazumijevanje prema njima posve prirodno uključuje i neprijateljstvo. (...) Suvremeni je mentalitet, dakle, oblikovan tako da ne može podnijeti nikakvu tajnu, pa čak ni ikakvu zadržku. Takve mu se stvari, budući da im on ne poznaje razloge, čine samo 'povlasticama' uspostavljenima na nečiju štetu, a on ne može podnijeti nikakvu vrst superiornosti. Kada bismo mu htjeli pokušati objasniti da su temelji tih takozvanih 'povlastica' zapravo u samoj naravi te stvari, bio bi to izgubljen trud jer upravo to tvrdoglavo niječe njegov 'egalitarizam'. Ne samo što se on hvali, između ostalog i potpuno krivo, da je pomoću svoje isključivo 'racionalne' znanosti i filozofije izbrisao sav 'misterij' i stavio ga 'svima nadohvat ruke' nego to užasavanje od 'misterija' ide tako daleko da zahvaća sve sfere i ono što obično nazivamo 'svakodnevnim životom'.⁸⁸

4. 3. Unutarnje jedinstvo religija

Sve što je izneseno u općenitom pogledu, ima svoju primjenu i na specifičnijoj razini. Stoga će, govoreći u kontekstu onoga što je od središnje važnosti za ljudski način postojanja, „perenijalisti“ neumorno isticati ezoterijsko (unutarnje) jedinstvo svih istinskih religija, uz nužno očitovanje njihovoga egzoterijskoga integriteta.

Važnost religije proizlazi iz ranije prikazane važnosti aktualizacije intelektualnosti (koja, kako je već rečeno, sačinjava osnovu metafizike): „Osjećaj za transcendentno, kao bitan vid ljudske inteligencije, neminovnim proširenjem podrazumijeva svijest o potrebi za nadilaženjem ograničenjâ ovoga zemaljskog stanja. Svrha i cilj religije u egzoteričkom smislu jest spasenje, koje u konačnici znači Raj i utoliko transcendenciju. No egzoterik je onaj u kojemu su viši dosezi inteligencije uspavani. Njemu treba kazati da čini ovo i ne čini ono na temelju pouzdanja u to da će providnost, pod uvjetom tih pobožnih čina i suzdržavanja, ispuniti obećanje o spasu. Njegov osjećaj za

⁸⁸ Rene Guenon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2015., str. 90-91

transcendentno ograničen je na vjerovanje u Vrhovnu Moć s jedne strane, i s druge na urođenu želju 'da otada zauvijek sretno živi'. No za razliku od ezoteričara, on nema već u ovome životu predosjećaj viših stanja. 'Kraljevstvo nebesko je u vama.' Ta je istina osnova ezoterizma, znanosti i discipline nutarnjosti; a težnja ezoterika premašuje spasenje i stremi k posvećenju, koje je u svome najvišem smislu obogotvorenje, to jest jedinstvo (hinduistička *yoga*) s Apsolutnim Beskonačnim Savršenstvom Božanske Biti. To ukidanje svekolike relativnosti jest nirvāna budizma, dok u islamskoj mistici izreka 'Sufi nije stvoren' svjedoči o istoj krajnjoj zbilji.⁸⁹ Iz ovoga razlikovanja, postaje jasnije da je religija, u najopćenitijoj formulaciji, otvaranje puta, na još uvijek akcidentalnoj razini, prema Apsolutnom: „Temeljna svrha religije jest otvoriti čovjeku put prema njegovoj izgubljenoj središnjosti. Dokle god je spontano posjedovao sponu s transcendentnim, 'ligaturu' na koju se odnosi pojam *religio*, nije bilo potrebe da Nebo objavljuje religiju u uobičajenom smislu. Prva objavljena religija bila je odgovor Providnosti na čovjekov Pad, a ta božanska naknada uspostavila je na zemlji Zlatno doba, na sanskrtu zvano *Krita-Yuga* jer su u njemu obredi potrebni za ponovno zadobivanje onoga što je bilo izgubljeno bili 'izvršeni'. Tako je, putem religije, čovjekov svijet još jednom, iako na nižoj razini od one Zemaljskog Raja, postao slikom i prilikom Savršenstva. Svaka slika Apsolutnog, međutim, u konačnici je primorana priznati da je tek slika, i da prvotno doba nije moglo zadržati razinu svoga početka. Trajnost religije, kad je ona bila ugrožena, osigurana je daljnjim Božanskim Objavama, nakon one kojom je uspostavljeno Zlatno doba. Tako je zauvijek omogućeno da poriv prema dolje bude zaustavljen za mnoge pojedince, a za neke, sve veći broj njih, i posvema svladan.“⁹⁰

S metafizičkog stajališta je jasno da je religija, u totalitetu svoje formalnosti, zapravo razračunavanje s iskonskom fragmentacijom Jednoga, koje, mitološki izraženo, uvijek podrazumijeva određenu tragediju, prvotni gubitak (cjelovitosti, kvalitete). Ovisno o formalnoj razložnosti pojedinog otkrivenja, ono će biti izraženo na drugačiji način – primjerice, semitska otkrivenja će taj gubitak kontekstualizirati pomoću činidbenosti kao takve i stoga poglavito govoriti o prijestupu, grijehu, dok će azijska otkrivenja mnogo veći naglasak, u formalnom smislu, stavljati na intelektualnost samu po sebi, pa će se problem prije svega opisivati kao nedostatak spoznaje, uspavanost koju rastjeruje budnost – no, unatoč različitosti iskaza uvijek se cilja na isto: „Ne postoji

⁸⁹ Martin Lings, *Jedanaesta ura: duhovna kriza modernog svijeta u svjetlu tradicije i proroštva*, str. 15—16. Na istim stranicama, u fusnoti, autor dodaje sljedeće: „Djeca su u nekim pogledima mudrija od svojih roditelja, i mnoga djeca nerado prihvaćaju priču koja ne vodi nadasve pozitivnom kraju. Značaj toga djetinjeg skanjanja ne treba podcjenjivati, jer želja sadržana u njemu nije tek naivno samozavaravanje, kao što rado misle oni koji su ga u sebi ugušili. U dubini svake ljudske duše, želju sažima čežnja za savršenom srećom koja neće prestati. Tvrditi drukčije je licemjerno; a činjenica te sveopće želje je 'dokaz' – ne u logici u uobičajenom smislu, nego u logici koja bi se mogla nazvati intelektualnom – da je čovjek sazdan za Raj i da njegova prava domovina nije ovdje. Ista činjenica je stoga, u proširenom smislu, 'dokaz' istinitosti religije.“

⁹⁰ Ibid., str. 23—24.

tradicionalno nesuglasje, s kraja na kraj svijeta, u pogledu onoga što čini iskonskog čovjeka, a isto se odnosi i na palog čovjeka. Imaginarij koji se rabi za pripovijedanje o Padu možda se razlikuje od religije do religije, no nanese gubitak je uvijek isti, to jest gubitak središnjosti i stoga dodira s okomitom osi koja povezuje ovo stanje sa svima višim stanjima. 'Istočni grijeh' nije ništa drugo nego nesposobnost, uslijed toga gubitka, da se bude ono što taoisti nazivaju 'Istinskim čovjekom', to jest da se adekvatno ispunjava čovjekova prvobitna funkcija Pontifexa, 'mostograditelja' ili posrednika između ovoga svijeta i svega onog što počiva iznad njega. No lišavanje što ga je donio Pad nije bilo apsolutno, niti je čovjeka kao posrednika zamijenilo bilo koje drugo biće. Stoga još uvijek postoji samo jedno mjerilo za prosuđivanje vrijednosti bilo kojega ljudskog pojedinca, a to je njegova blizina – ili udaljenost – s obzirom na središte, te silina – ili mlitavost – njegove težnje da nadiđe svoje palo stanje.⁹¹ Kao takva, religija je, s cjelinom svoje formalne postavljenosti – koja sama proizlazi iz pripadajućeg otkrivenja i nije ništa drugo nego njegovo vremenito u-prisutnjenje u pogledu partikularnosti bivanja – upravo neophodna, jer pruža, kako je već ranije upućeno, jedinu moguću točku „usidrenosti“, stabilnosti koja se otvara u sukladnosti prema Apsolutnom; budući da Apsolutno, u totalitetu mogućega, podrazumijeva moment očitovanja kao takvog, samo očitovanje mora biti usmjereno na Apsolutno. To je evidentno već i na posve razumskoj razini: sve što je relativno, mora imati uporište u Apsolutnom, inače uopće ne može biti. Mikrokozmička aktualizacija intelektualne spoznaje (u pojedincu) ostaje samo djelomična i neefektivna, ukoliko se odgovarajuće ne situira u makrokozmičkoj strani čistog Intelakta, čije očitovanje je otkrivenje. Drugačije rečeno: u pogledu jednostranosti određenosti kao takve, intelektualno ostvarenje zahtijeva formalnu ortodoksnost. Religija, neovisno o načinu njezina izražavanja, neprestano podsjeća, kako na eksplicitan, tako i na skrovit način, na središnjost i konačnu upućenost svekolikog postojanja. Općenitije rečeno: na nužnost povratka u Jedno; metafizičku reintegraciju. Zbog toga je svako promatranje religije sa stajališta objektivne postavljenosti redukcija kojoj promiče bit stvari. Valorizacija učinaka u ovom slučaju, neovisno o tome vrši li se ona iz vizure društvene, prirodne ili integrirajuće danosti, može biti odgovarajuće učinjena jedino ako pronalazi uporište u neposrednosti bitka, tj. ako neprestano u vidu ima metafizičku osnovu. Uslijed nedostatka intelektualnosti (metafizike), religija preostaje samo kao ljudski fenomen, odnosno, kao ideologijska konstrukcija.

Kada se govori o religijama, neminovno je osvrnuti se na činjenicu da svaka religija u nekoj mjeri posjeduje isključujući stav, odnosno, da proklamira svoju formalnu postavljenost kao apsolutnu. Imamo li na umu razlikovanje egzoterijske i ezoterijske razine forme kao takve, to je

⁹¹ Martin Lings, *Ibid.*, str. 22.

nužno, budući da neka forma egzoterijski može opstati samo u su-postavljanju prema drugoj formi; u svojem određenju, ona mora, barem minimalno, isključivati. Zato religija, ostajući na vanjskoj razini, mora afirmirati jedinstvenost svojega važenja, jer, kao što kaže Coomaraswamy – zapravo ponavljajući riječi Tome Akvinskoga – (relativno) spoznavanje uključuje pripadnost načinu spoznavanja⁹², tj. nešto se uvijek razumije na neki način, i nikada bez načina (apsolutno). Formalnost religijskoga očitovanja stoga, u jednom vidu, podrazumijeva eksplicitnu isključivost⁹³: „Vraćajući se na relativnu nepodudarnost religijskih formi, osobito nekih među njima, dodat ćemo da su one u izvjesnoj mjeri nužno pogrešno protumačile neke druge forme, jer *raison d'être* jedne religije strogo počiva, u manje-više određenom obliku, u onome što tu religiju čini drukčijom od drugih religija. Božanska Promisao ne dopušta nikakvo miješanje objavljenih formi otkako se čovječanstvo razdijelilo na različite *rase* i udaljilo od primordijalne, jedino moguće Tradicije. Tako je, na primjer, muslimansko pogrešno tumačenje kršćanske dogme o Trojstvu providonosno jer je učenje zatvoreno u toj dogmi bitno i isključivo ezoterijsko i nije nimalo prijemčivo, strogo rečeno, za jedno očitovanje.“⁹⁴

Ipak, ne smije se zanemariti da je isključivost pripadnost formalnom („prirodnom“) redu. Metafizika je određena dosegom čiste intelektualnosti, Apsolutne Istine, i, samim time, nije nimalo zahvaćena oponiranošću očitovanja: „Protuslovlja tih formi ne štete jednoj i univerzalnoj Istini više od protuslovlja oprečnih boja pri prenošenju jedne i bezbojne svjetlosti, poslužimo se iznova onom našom slikom; i kao što svaka boja, svojim osporavanjem tmine i svjedočenjem svjetla, dopušta iznova pronaći zračenje koje ju čini vidljivom, i to zračenje vratiti natrag njegovu svjetlosnom izvoru, tako i svaka forma, svaki simbol, svaka religija, dogma, svojim osporavanjem zablude i svjedočenjem Istine, omogućuju povratak zračenja Objave, koja nije drugo do li zračenje Uma, njegovu božanskom izvoru.“⁹⁵ S ezoterijske točke gledanja, koja je uvijek usmjerena prema totalitetu Izvorne Jednote, svaka partikularizacija očituje nepotpunost: „Egzoterijsko nastojanje na isključivom zadržavanju prava na jednu jedinu istinu, ili na Istinu bez pridjevka, čista je i jednostavna zabluda. Doista, svaku izraženu istinu nužno zaodijeva jedna forma, ona njezina izražavanja i metafizički je nemoguće da jedna forma posjeduje samo jednu vrijednost, isključujući neku drugu formu: jer jedna forma, po samoj svojoj naravi, ne može biti jedina i isključiva, to jest, ne može biti jedina mogućnost izražavanja onoga što izražava. Tko kaže forma, time kaže

⁹² Usp. Ananda K. Coomaraswamy, *On the Pertinence of Philosophy*, u: Rama P. Coomaraswamy (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, str. 72.

⁹³ I ta isključivost ne osporava, nego potvrđuje unutarnje jedinstvo. Tako, na primjer, i sveti Augustin eksplicitno osporava apsolutni kršćanski ekskluzivizam. (Vidi: Stephen Cross, *Coomaraswamy, St. Augustine, and the Perennial Philosophy*, u: Harry Oldmeadow (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010., str. 73—75.)

⁹⁴ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 52.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 14—15.

osebujnost i različitost, a ono što je osebujno, a pojmljivo je samo ukoliko je modalitet jednoga prostora, ukoliko je, dakle, modalitet jednoga reda koji obuhvaća cijelu skupinu analognih modaliteta. Ili, nadalje, ograničenost, koja je takva po isključivanju onih koji ne razumiju njezine granice, mora nadoknaditi tu isključivost ponovnim potvrđivanjem ili samoponavljanjem izvan svojih granica, onime što nas iznova vraća tvrdnji da je postojanje neke druge ograničene stvari strogo implicirano unutar same definicije o onom ograničenom. Težnja k ograničenosti kao, primjerice, težnja k jednoj odmišljenoj formi kao takvoj, jedinstvena je u svojoj vrsti i neusporediva i, dakle, isključuje postojanje nekih drugih, analognih joj modaliteta i toj ograničenosti iznova pripisuje jedinstvo samoga Postojanja. Ili, nitko ne može osporiti da je jedna forma uvijek jedno ograničenje, i jedna je religija neizbježno uvijek jedna forma – naravno, ona to nije na temelju unutarnje Istine koja je univerzalna, dakle nadformalna – nego svojim načinom izražavanja koji je, kao takav, neminovno formalan, dakle osebujan i ograničen. Vrijedi ponoviti da je forma uvijek jedan modalitet formalno očitovanog reda, dakle, distinktivan i višestruk modalitet i, slijedom toga, kako smo upravo kazali, jedan od modaliteta čiji je nadformalni razlog jedan i jedinstven. Ponavljamo – jer to se ne smije previdjeti – da forma, samom činjenicom svoje ograničenosti, nužno ostavlja štošta izvan sebe, to jest ono što njezina ograničenost isključuje. A to štošta, pripada li istome poretku, nužno je analogno razmatranoj formi, jer različitost formi mora biti nadoknađena istovjetnošću, dakle relativnim identitetom bez kojega bi forme bile međusobno apsolutno različite, što bi nas vodilo natrag mnoštvu jedinstava ili Postojanja. Svaka bi forma u tom slučaju bila jedna vrsta božanskoga, bez ikakve veze s drugim formama, što je apsurdna pretpostavka.⁹⁶ Religije su stoga, kao i svaka forma uopće, na vanjskoj razini, u većoj ili manjoj mjeri ekskluzivne, a na unutarnjoj istovjetne, povezane zajedničkim Apsolutnim Izvorom. Ta dva stava ne samo da nisu sukobljena, nego su upravo u odnosu komplementarnosti: nad-formalno jedinstvo je uvjet formalne divergencije; formalna divergencija ukazuje na nad-formalno jedinstvo: „Jednostavno rečeno, različite religije se odnose na jedan i jedinstven Božanski Objekt pomoću različitih i subjektivnih načina kontemplacije i izražavanja. Različiti izrazi i dogme su apsolutno istiniti, ne zato što reduciraju Apsolutno na dani relativni aspekt Stvarnosti, nego zato što otkrivaju Apsolutnu Istinu na subjektivni način.“⁹⁷

⁹⁶ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 44—46.

⁹⁷ Timothy Scott, *The One and Only True Path*, u: Harry Oldmeadow (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010., str. 93.

4.4 Problem sinkretizma

Rečeno je da je religija – otkrivenje i njemu sukladan način ostvarenja – neophodna u pogledu partikularnoga postojanja. To ne znači da je svaka religija pogodna za svakog pojedinca. Naprotiv, razlog postojanja različitih načina otkrivenja je u različitosti načina pojedinačnog (ljudskog) postojanja. Metafizički, svaka religija ima jednaku vrijednost, već prema tome što je upućena na Apsolutno, no način te upućenosti može biti lišen učinka i, štoviše, biti štetan, ako nije prikladan za duševni ustroj (mentalitet) pojedinca. Zbog toga je, na vanjskoj razini, moguće slijediti put samo jedne religije, jer mora postojati podudaranje makrokozmosa i mikrokozmosa, tj. forma se reintegrira u Jedno, tek kada ju Ono bez ostatka obuhvati. Bez strogog očuvanja formalnog integriteta nemoguće je njezino nadilaženje: „nešto“ mora biti „nešto“, a ne „ništa“, da bi moglo biti više od onoga što jest. Važno je napomenuti da se time ne želi sugerirati da je u pogledu religijske prakse dopustiva relativizacija njihove važnosti unutar zajedničkog konteksta: „Vjernost jednoj religiji, *nakon* što je shvaćeno da su ostale religije Bogom dane i djelotvorne, je poput vjernosti supružniku. Moja supruga je moja voljena, moja jedina, ne zato što je bolja od svih drugih žena prema nekom kriteriju, nego zato što je neusporediva. I ne moram omalovažavati druge žene da bih to dokazao: 'usporedbe su odvratne'. Ona je za mene 'najbolja' ne zato što je bolja od drugih žena, nego zato što je ona, slobodno izabrana, Božji dar darovan samo meni.“⁹⁸

Suvremeno doba, zbog izravnog dodira raznolikih religijskih tradicija, koje je ranije, uz neke izuzetke, bilo gotovo zanemarivo⁹⁹, sa sobom je donijelo pojavu kojoj se, zbog njezinoga značaja, mora posvetiti nekoliko riječi. Riječ je o onome što se određuje kao sinkretizam, koji se danas suviše često i lako može pojaviti u pogledu međureligijskog susreta.

Sinkretizam je, najkonciznije rečeno, miješanje čisto formalnih elemenata; uzimanje postavljenosti jedne tradicije i njezino transponiranje u ozračje druge tradicije, bez odgovarajuće dubinske transformacije. Imamo li na umu netom spomenutu važnost očuvanja formalnoga integriteta, jasno je da ne postoji način za opravdanje i pozitivno vrednovanje takvoga postupanja. Sinkretizam je u svojoj osnovi posljedica intelektualne „uspavanosti“, jer umjesto da uviđa jedinstvo na nad-formalnoj razini, gdje je ono jedino moguće, i zahtijeva nadilaženje pojedinačnosti, on ju takoreći unižava, želeći ostvariti jedinstvo na području puke formalnosti, što neizbježno vodi u zabludu. To znači da zapravo stremi prema uništenju, a ne prema aktualizaciji forme. Zato ga i Schuon kategorički odbacuje, kada govori da jedinstvo religija „osim što je

⁹⁸ Charles Upton, *The Transcendent Unity of Religions and Spiritual Practice*, u: Harry Oldmeadow (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, str. 89.

⁹⁹ Usp. o raznolikosti u među-odnošenju otkrivenja Marco Pallis, *On Crossing Religious Frontiers*, u: Harry Oldmeadow (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, str. 3—4.

neostvarivo na vanjskoj razini, razini formi, čak ne smije biti ostvareno, pretpostavljajući da je takvo što moguće na vanjskoj razini, bez čega bi objavljene forme bile lišene dostatnoga razloga; reći da su to objavljene forme, znači ustvrditi da su po volji božanske Riječi. Govorimo li o *transcendentnom jedinstvu*, na taj način želimo reći da jedinstvo religijskih formi mora biti ozbiljeno na čisto unutarnji i duhovan način, i bez zanemarivanja ijedne pojedinačne forme.¹⁰⁰ Može se, na podlozi razlikovanja vanjske i unutarnje dimenzije, jasno zaključiti da sinteza nikada nije moguća u formalnom, nego isključivo u nad-formalnom poretku.¹⁰¹

U očuvanju formalne konstitutivnosti očituje se iznimna vrijednost dogmatske postavljenosti, svojstvene svakoj religiji. Istinska dogma nikada nije proizvoljna postavka, koja ispoljava pojedinačnu moć, kako bi se u izostanku intelektualnog razlučivanja možda moglo pomisliti, nego je čvrsta linija demarkacije u odnosu na svako stremljenje formalne dezintegracije. Dogma je, na formalnoj razini, jedino efikasno „oružje“ protiv lažne religije¹⁰² i sinkretizma. No, dogma pripada isključivo vanjskom redu, i ako dođe do zaborava njezinog ezoterijskog izvorišta, ona se može okrenuti protiv svoje vlastite unutrašnjosti¹⁰³: „Neosporno je da je *vanjska* ograničenost dogme, koja joj daje strogo dogmatski karakter, potpuno legitimna, budući da je osobno gledište, kojemu je to ograničenje sukladno, zbiljnost na svojoj razini postojanja. Tako se poradi te relativne zbiljnosti osobno gledište može, čak i mora, ne stoga što može posjedovati negativnost *vis-à-vis* [sic] jedne uzvišene perspektive, već stoga što posjeduje ograničenost jednostavnom činjenicom svoje naravi, na bilo koji način i u svakom pogledu nadopunjavati transcendentnom svrhovitošću; u tom pogledu egzoterizam ili, radije, oblik po sebi više neće podrazumijevati jednu skućenu intelektualnu perspektivu, nego će igrati jedinstvenu ulogu usputnog duhovnog pomagala bez kojega je transcendentnost ezoterijskoga učenja po sebi neprirodna, i nijedno mu se ograničenje ne nameće radi osobne podesnosti. Ne treba, zapravo, miješati ulogu egzoterijskoga gledišta s onom duhovnih pomagala egzoterizma: rečeno je gledište, u sâmoj svijesti, nepodudarno s ezoterijskom spoznajom koja ga rastvara da bi ga iznova upila u središte iz kojega je proizašlo; ali egzoterijska pomagala i dalje su upotrebljiva, i to na dva načina, naime, intelektualnim

¹⁰⁰ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 14.

¹⁰¹ Usp. René Guénon, *Not Fusion But Mutual Understanding*, u: Harry Oldmeadow (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, str 20—21.

¹⁰² Nije moguće, bez poduže digresije, zadržati se na konkretnom određenju validnosti religije. Možda će biti dovoljno skrenuti pozornost na to da se danas pod tim nazivom podrazumijevaju i mnoga nastojanja koja su posve ljudskoga podrijetla, i stoga ne posjeduju nikakvu vrijednost, budući da nemaju nikakvo providonosno (metafizičko) uporište. René Guénon je posvetio dvije knjige raskrinkavanju lažne „religioznosti“: *Le Théosophisme – Histoire d'une pseudo-religion* i *L'erreur spirite*. Schuon je, kao općenito pravilo, uvijek isticao da poslije islamskog otkrivenja, iz razloga na koje se ovdje nije uputno osvrnuti, nikakvo veliko (makrokozmičko) otkrivenje više nije moguće.

¹⁰³ Zasigurno je mnoštvo ljudskih glasova, naime, onih koji su bili dosegli „dubinu“, bilo, u svakoj tradiciji, utišano zbog intelektualne sljepoće čuvara forme. Ovdje možemo podsjetiti da ni Meister Eckhart nije izbjegao optužbe za herezu, a mnogo je tragičnija sudbina Marguerite Porete i, da uzmemo jedan primjer iz islamskog svijeta, al-Hallaja.

premještanjem u ezoterijski poredak – tada će biti uporišta intelektualne *aktualizacije* – ili svojim redovitim činjenjem na pojedinačnom udjelu bitka. Dakle, egzoterijski aspekt neke tradicije je jedan providnošću uspostavljen poredak, koji nipošto nije za osudu, nego je upravo neophodan, budući da se jedan ezoterijski put može ticati, osobito u sadašnjim uvjetima zemaljske ljudske naravi, samo manjeg broja ljudi, i s obzirom na to da je za zajednicu običnih smrtnika najbolji svagdašnji put spasenja; ono što je za osudu nije, dakle, postojanje egzoterizma, već radije njegova napasna samovlast – prouzročena, možda, u kršćanskome svijetu osobito uskogrudnom *preciznošću* latinskoga duha – koja čini da velik broj onih koji mogu biti osposobljeni za put čistoga Znanja, osim što se zaustavljaju na vanjskom aspektu tradicije, čak nastoje odbaciti ezoterizam koji poznaju samo kroz predrasude ili iskrivljena izvješća; štoviše, ne nalazeći u egzoterizmu ono što odgovara njihovu poimanju, oni zapadaju u pogrešna i proizvoljna naučavanja, pokušavajući pronaći ono što im se ondje ne nudi i što čak mogu smatrati nedopuštenim. Ustvari, egzoterijsko gledište, kada nije oživljeno unutarnjom prisutnošću ezoterizma, koji je ovomu istodobno svjetlo i veo, mora težiti vlastitom osporavanju, u smislu da religija, u mjeri u kojoj osporava metafizičke i svete zbiljnosti i preobražava se u doslovni dogmatizam, neizbježno porađa nevjerništvo; suhoparnost dogmi prouzročena lišavanjem njihovih *unutarnjih dimenzija*, izvana se na njih iznova strmoglavljuje u vidu heretičkoga i ateističkoga poricanja.“¹⁰⁴

Nije izlišno ponoviti: priznavanje zajedničke istinitosti religija u potpunosti je ostvarivo jedino u pogledu unutarnje dimenzije, i kao takvo, ono iskazuje temeljnost metafizičkoga razlikovanja: „Primjerice, prihvaćanje religija stranih vlastitoj ezoterijski je operativno ako je utemeljeno na intelektualnom razlučivanju između istinitog i lažnog, to jest ako se radi o prepoznavanju pravovjerja uz isključivanje svega ostalog. No prihvaćanje drugih religija na temelju danas uvelike prevladavajuće pseudo-dobrohotnosti ne samo da je neoperativno u bilo kojem pozitivnom smislu nego je i krajnje štetno, jer ondje gdje rasuđivanje nije vodeći čimbenik, vrata prema zabludi neizbježnu su otvorena, dok se istinske religije obećavaju time što ih se smješta na istu razinu s heretičkim sektama.“¹⁰⁵

Budući da je forma očitovanje jedne mogućnosti, i samo među-odnošenje religija izražava mogućnosti sadržane u Apsolutnom, odnosno, svaka religija iskazuje jednu mogućnost Apsolutnog. No, budući da su u cijelosti usmjerene prema Njemu, njihova spasiteljska funkcija nije nipošto fragmentarna, iako njihova intelektualna dimenzija može biti naglašena u različitoj mjeri, već prema vremenitoj svrhovitosti: „Najizravniji doktrinarni iskaz *sophie perennis* je nedvojbeno *Advaita Vedanta*, sa svojim pojmovima *Atma*, *Maya* i *Tat tvam asi*; ali ova doktrina se, u nekom obliku,

¹⁰⁴ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, str. 30—32.

¹⁰⁵ Martin Lings, *Jedanaesta ura: duhovna kriza modernog svijeta u svjetlu tradicije i proroštva*, fusnota na str. 75.

nalazi, iako ponekad samo sporadično, u spoznajnim ezoterizmima svih velikih religija, i nužno mora biti tako, zato što je svaka normalna – i stoga intrinzično ortodoksna – religija po sebi neizravan i simboličan izraz vječne sophie.“¹⁰⁶ Svaka religija, u svojoj unutrašnjosti, poznaje cjelovitu putanju dostizanja Apsolutnog, kako to naglašava Schuon: „Prepoznati Stvarno, usredotočiti se na to, ili, preciznije rečeno, na onoliko koliko nam je dostupno; zatim se moralno uskladiti prema njegovoj naravi; takav je Put, jedini koji postoji. U kršćanstvu, Stvarno je takoreći apsorbirano – u pogledu spasenja čovjeka – njegovim ljudskim Očitovanjem, Kristom; usredotočenost je ostvarena pomoću zajedništva s Njim i pomoću svih oblika molitvi i askeze koje tomu doprinose, pritom ne zaboravljajući sakramente koji daju odgovarajuće milosti; moralni konformitet zahtjeva poniznost i milosrđe, i po tom pitanju kršćanstvo se ne može razlikovati od bilo koje druge duhovne perspektive, osim po pitanju specifične sentimentalne obojenosti koju pridaje tim vrlinama. Kada je riječ o judaizmu, on je jedinstven po tome što stavlja čitav naglasak na Boga kao partnera Njegovog Izabranog Naroda, a poveznica između dvije strane je Zakon; moglo bi se reći da potonji ovdje ima potpuni naglasak, budući da je smješten između Boga i Izraela; ako je Izrael Narod Božji, Bog je sa Svoje strane Bog Izraelov, a savez zapečaćuje Sinajski Zakon. Drama između Boga i Njegovoga Naroda odražava dramu između Atme i Maye, sa svim dvojakostima i posljednjom slavom, s dvojne točke gledanja kozmičkih ritmova i Apokatastaze.“¹⁰⁷ Stoga je za potpuno razumijevanje formalne povezanosti kao takve, u pogledu ljudskog načina postojanja, nužno razumjeti odgovarajuće odnošenje religijskih određenosti.

¹⁰⁶ Frithjof Schuon, „The Perennial Philosophy”, u: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, str. 313.

¹⁰⁷ *Ibid.*, str. 313—314.

5. Tradicija i moderni svijet

Nakon uvida u potrebu načina življenja koja proizlazi iz sukladnosti metafizičkoj principijelnosti, predstoji usmjeriti pogled na (temporalne) uvjete mogućnosti njezinoga ostvarenja, odnosno, na odgovarajuću (ne)sukladnost svjetske postavljenosti. To je ono što „perenijaliste“ primorava na temeljitu kritiku modernoga svijeta.

Moglo bi se, imajući na umu da je ovo jedno metafizički orijentirano razmatranje, pomisliti kako je nedosljedno upustiti se u jednu „društvenu“ kritiku. Zbog toga je potrebno naglasiti da kritika suvremenoga svijeta od strane perenijalističkih autora nipošto nije ni „društvena“, ni „politička“, niti bilo kako drugačije partikularno određena, nego je, kao i sve ostalo na što upućuju, supstancijalna. Može se slobodno reći da je polazište njihove kritike nedvojbeno metafizičko. No, prije kratkoga prikaza problematičnosti tzv. novoga vijeka, koja se, jednom riječju, može opisati kao anti-tradicionalizam, potrebno je razjasniti što se točno misli pod pojmom tradicije.

5.1. Određenje tradicije

Tradicija je pojam koji se može relativno često čuti u svakodnevnom diskursu, i čini se da je njegova su-vremena uporaba još uvijek relativno bliska etimološkom značenju riječi, koja u osnovi podrazumijeva prenošenje. Tradicija je ono što je naslijeđeno od predaka, što je sačuvano iz poodmaklih razdoblja. Iako je to samo po sebi točno, sam pojam se povezuje uz sasvim šarolike i počesto neuskладive primjene, zbog čega će Guénon istaknuti da je „sama ideja tradicije bila je razorena u toj mjeri da oni koji je nastoje ponovno pronaći više ne znaju u kojem bi pravcu trebali krenuti i odviše su blizu tome da prihvate sve pogrešne ideje koje im se nude umjesto nje, a pod njenim imenom.“¹⁰⁸

Ustrajemo li na zahtijevanju fundamentalnosti prikaza, jasno je da počelo „prenošenja“ ne možemo locirati u pukoj postavljenosti, nego, u skladu s metafizikom, u onome što postavljenost kao takvu uopće postavlja i nadilazi. Stoga, „nema i ne može postojati ništa doista tradicionalno ako ono ne podrazumijeva element nadljudske kategorije. Tu se, naime, nalazi ključna točka, ona koja na izvjestan način tvori samu definiciju tradicije i svega što se s njome povezuje, a tu se isto tako nalazi i ono što pod svaku cijenu treba spriječiti da bude prepoznato, sve kako bi se moderni mentalitet zadržao u svojim iluzijama, štoviše, kako bi mu se pružile nove iluzije koje, daleko od toga da su u skladu s idejom nadljudskoga, trebaju, naprotiv, zapravo još djelotvornije usmjeriti taj

¹⁰⁸ René Guénon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, str. 212.

mentalitet prema najgorim modalitetima podljudskog. Uostalom, da bismo se uvjerali o značenju koje se pridaje negaciji nadljudskog od strane svjesnih ili nesvjesnih opunomoćenika moderne devijacije, potrebno je samo pogledati koliko se svi oni koji pretendiraju biti 'povjesničari' religija i drugih oblika tradicije (oblikâ koje uglavnom miješaju pod tim istim imenom 'religija'), strastveno odaju ponajprije tome da ih objasne isključivo ljudskim čimbenicima. Malo je važno što su, ovisno o pojedinoj školi, ti čimbenici psihološki, sociološki ili drugi, pa već i sama količina objašnjenja omogućuje da se lakše zavede veći broj ljudi. Ono, pak, što je stalno prisutno je odlučna volja da se sve svede na ljudsko i da se ne ostavi da opstane išta što to ljudsko nadmašuje; a oni koji povjeruju u vrijednost te razorne 'kritike' određeni su, prema tome, da tradiciju pomiješaju s bilo čime jer u ideji koja im je o njoj utvrljena u glavu više nema ničega što je može stvarno razlikovati od stvari bez ikakvog tradicijskoga značaja. Stoga se sve što je čisto ljudske kategorije već samim time opravdano neće moći okvalificirati kao tradicijsko; primjerice, ne može postojati 'filozofska tradicija' niti 'znanstvena tradicija' u modernom i profanom smislu riječi te, dakako, ni 'politička tradicija', barem ne tamo gdje manjka svaka tradicijska društvena organizacija, kako je to slučaj u suvremenom zapadnom svijetu.“¹⁰⁹

Uz možebitnu opasnost reduktivnosti, možemo zaključiti: tradicija je očuvanje metafizike u relativnom pogledu. Metafizika, u svom neiskazivom vidu, utemeljuje tradiciju; tradicija, povratno, izražava metafiziku, uzgredno, ako ne i izravno. Svako anti-tradicijsko djelovanje je samim time i anti-metafizičko.¹¹⁰

5.2. Anti-tradicionalno usmjerenje modernoga svijeta

Kako bi se moglo utvrditi stanje modernoga svijeta, prije svega je neophodno razumjeti polazišni obris tradicionalnog društva. Tradicionalno društvo je, jezgrovito rečeno, ono koje je u cijelosti usmjereno na borbu protiv samovladajuće partikularnosti; ono, u konačnici, čak i ako svi njegovi pripadnici nisu toga eksplicitno svjesni, želi suzbiti metafizičku dezintegraciju i barem površinski usmjeriti na Izvor: „tradicionalne kulture se razvijaju primjenom principa na uvjete“¹¹¹. Tradicionalno društvo zaposjeda u sebi svaku akcidentalnost – odatle proizlazi njegova vanjska strogost – kako bi pronašlo čvrstinu uporišta u Apsolutnom – i čini se da je to moguće nazrijeti kod Platonovog prikazivanja¹¹² – no značenje toga nije tek „socijalno“ ili „političko“, nego doista

¹⁰⁹ René Guénon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, str. 214.

¹¹⁰ Usp. René Guénon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, str. 193—197.

¹¹¹ Ananda K. Coomaraswamy, *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, u: Rama P. Coomaraswamy (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, str. 94.

¹¹² Usp. Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb, 1974., str. 46—47 (626e—628a).

korijensko.¹¹³ Kako upozorava Eliade: „Ne zaboravimo da je tradicionalnim kulturama *stvarno* bilo jedino ono što je bilo *sveto*; posvećeni prostor (hram, grad, itd.) bilo je jedino 'stvarno', jer sav je Kozmos bio u njemu koncentriran. Jedino *stvarno vrijeme* bilo je liturgijsko, posvećeno vrijeme, a čovjek je u tome apsolutnom vremenu (opskurnoj formuli vječnosti) sudjelovao jedino ako je bio primatelj, dijelom svetkovina odnosno rituala.“¹¹⁴

Želeći utvrditi prijelomnu točku u kojoj je moderni svijet raskinuo s takvim shvaćanjem, kada mu je duhovna dimenzija postala izričito sekundarna, i posljedično nevažna, kada se sasvim izravno upustio proces upuštanja u čistu relativnost (sekularizacija u pravom smislu riječi), Guénon ističe kraj srednjega vijeka i renesansu kao žarišne vremenske pozicije: „Doba renesanse, kao što smo već više puta spomenuli, zapravo je bilo smrt mnogih stvari. Pod izlikom povratka grčko-rimskoj civilizaciji, preuzeto je od nje tek ono izvanjsko, jer se pisanim tekstovima jedino to i moglo jasno izraziti; a ta je nepotpuna obnova nužno bila krajnje površna, jer se služila formama koju su već stoljećima prestale živjeti istinskim životom. Ponudivši u tom razdoblju još nekoliko posljednjih očitovanja, same tradicionalne znanosti srednjovjekovlja posve su nestale, poput dalekih civilizacija koje je davno poništila neka kataklizmička pojava. Međutim, ovaj ih put ništa nije moglo zamijeniti. Preostale su jedino 'profana' filozofija i znanost, to jest negacija istinskog intelekta, svođenje spoznaje na najnižu razinu, empirijsko i analitičko proučavanje činjenica koje se nisu izvodile iz nekog višeg principa, raspršivanje u bezobličnu mnoštvu beznačajnih pojedinosti, gomilanje neutemeljenih pretpostavki u neprestanom međusobnom poništavanju [sic] i fragmentarnih viđenja koja ne vode ničemu izuzev praktičnoj primjeni koja predstavlja jedinu pravu superiornost moderne civilizacije, superiornost kojoj ne treba zavidjeti jer je, razvivši se do gušenja svake druge preokupacije, toj civilizaciji podarila tek materijalni značaj stvorivši od nje pravo čudovište.“¹¹⁵ Odlučujući značaj renesanse je u tome što na istaknuto mjesto stupnjevito postavlja sve ustrajnije veličanje čovjeka, tj. pretjerano izražavanje optimizma prema svojevrsnom „humanitetu“ – „uzdizanje“ partikularnosti nauštrb poimanja pripadajuće veličine Apsolutnoga: „Renesansa je predstavila pojam koji je unaprijed sažeo ukupni program moderne civilizacije: to je bio 'humanizam'. Ustvari, radilo se o tome da se sve svede na puko ljudske razmjere, da se apstrahira od svakog poimanja nekog višeg poretka i, simbolički rečeno, da se skrene pogled s neba u ime osvajanja zemlje. Prividno, renesansa se ugledala na grčki primjer, ali Grci nisu nikad u tom smislu otišli tako daleko, čak ni za najvećeg duhovnog nazadovanja, i zaokupljenost utilitarnim nije kod njih nikada dospjela u prvi plan, kao što će se ubrzo dogoditi s modernima. 'Humanizam' je

¹¹³ Primjerice, u indijskoj tradiciji, jedno od određenja Brahmana (Apsoluta) je *Atmaparajita* – „samonadvladavanje“, tj. gubitak (partikularnosti).

¹¹⁴ Mircea Eliade, *Kozmologija i alkemija drevnog Babilona*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2005., str. 29–30.

¹¹⁵ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 28–29.

ustvari već bio prvotni oblik onoga što će postati suvremeni 'laicizam', a shvaćen kao svrha sama po sebi i u želji da se sve svede na mjeru čovjeka, naposljetku se, korak po korak, sveo na najnižu razinu, pa se nadalje nastojalo zadovoljiti jedino potrebe materijalne strane njegove prirode, a i to je, uostalom, dobrano iluzoran zahtjev, jer on iz dana u dan stvara stalno nove umjetne potrebe koje nije moguće zadovoljiti.“¹¹⁶

Modernom čovjeku srednjovjekovni se ljudi – koji su na Zapadu još posljednji imali barem degenerirajući oblik tradicionalne civilizacije – možda najčešće čine, kako to kaže Titus Burckhardt prilikom osvrta na srednjovjekovnu kulturu, „naivni, djetinjasti, nedodirnuti bilo kakvom psihologijskom neizvjesnošću; i to nas može navesti na zavaravajuću pomisao da su bili manje promišljeni i više instinktivni u odnosu na nas. U stvarnosti, zapravo, njihovi postupci su bili nadahnuti vizijom ili idejom – naime, duhovnim značenjem života – u mnogo većoj mjeri nego što je slučaj kod modernog čovjeka. Upravo zato što su živjeli za bezvremensku istinu njihova ljubav i kreativna radost su iznjedrile nepodijeljenu snagu koju vidimo i kojoj se divimo u njihovim djelima. Kao što je bilo rečeno, u odnosu na nas, oni su bili bliže i Nebu i zemlji.“¹¹⁷ Dijametralna suprotnost tradicionalnog i modernog stava se može oslikati u svakoj sferi življenja, no, budući da je ovaj prikaz usmjeren prema spoznajnom putu, zadržat ćemo se na površinskom približavanju razlike u pogledu spoznajnih (znanstvenih) nastojanja.

5.3. Razlika tradicionalnih i empirijskih znanosti

Kako bismo odmah ukazali na bit stvari, reći ćemo da je ukazivanje na različitost modernih i tradicionalnih znanosti ukazivanje na metafizičku usmjerenost potonjih. Time se ne misli reći da one nisu imale nikakve inherentne nedostatke, nego samo to da empirijske znanosti imaju posve drugačiji vidokrug, koji je u pogledu cjelokupnog postojanja eksponencijalno manji, usprkos mnogim njihovim hvalevrijednim otkrićima, koja su ostala nepoznata starim znanostima. Ostajući u vidokrugu vremenski bližega mišljenja, može se primijetiti da se mišljenje o stanovitoj limitiranosti empirijskih znanosti ne pojavljuje samo u okviru perenijalističkoga promatranja. Tako će i Heidegger, smjerajući na jedan ponešto drugačiji put mišljenja od onoga kojim se ovdje prolazi, zaključiti: „znanost sa svoje strane ne misli i ne može misliti i to na svoju sreću, što ovdje znači radi osiguravanja svoga vlastita, utvrđena toka. Znanost ne misli. To je sablažnjiva rečenica.“¹¹⁸ Ovdje

¹¹⁶ Ibid., str. 30.

¹¹⁷ Titus Burckhardt, *How to Approach Medieval and Oriental Civilizations*, u: William Stoddart (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005., str. 12.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., str. 14.

se ipak, zbog prirode tematskog određenja ovoga prikaza, ne može detaljnije ulaziti u problematizaciju novovjekovnih znanosti, koje prema svojoj metodi ne zavrjeđuju nikakvo osuđivanje, već ih se dotičemo samo kontrastno, kako bi se lakše pokazala metafizička ukorijenjenost tradicionalnih znanosti.

Valja, prije svega drugoga, reći, da čisto spoznavalačka razlika između tradicionalnih i modernih (empirijskih) znanosti nije niti približno tolika, koliko bi se možda moglo pomisliti: „Bilo bi ispravno reći da je drevna koncepcija ranoga čovjeka, bazirana na svetim zapisima i pradavnom nauku, predanom usmenim putem iz daleke prošlosti, bila jedva drugačija, kada su u pitanju puke činjenice materijalne egzistencije, od moderne znanstvene koncepcije, koja se razlikuje od tradicionalne prije svega zato što na drugačiji način vrjednuje iste činjenice. Nisu se toliko promijenile činjenice, koliko poimanje vrijednosti.“¹¹⁹ Ključna razlika je u sljedećem: tradicionalne znanosti ne tvore nikakvu neovisnu, u punom smislu riječi izdvojenu sferu. Tradicionalna znanost je samo jedna moguća primjena metafizike i nezamisliva je bez metafizičkoga oslonca. Empirijska znanost, već prema samom polazišnom određenju, izostavlja sve metafizičko, čak i ako ga izričito ne osporava: „Temelj svekolike tradicionalne metafizike je razlikovanje između Apsolutnog i relativnog, i spoznaja relativnog u svjetlu Apsolutnog. Negirajući Apsolutno u metafizičkom smislu, moderna znanost je primorana apsolutizirati relativno, zamjenjujući kozmičku 'iluziju' ili *mayu* za stvarnost. To je teški grijeh koji buddhizam naziva pogreškom lažnog pridavanja. Posljedično, znanstveni svjetonazor negira ne samo Apsolutno po Sebi, nego i hijerarhije i razine postojanja iznad fizičko-psihičkog, osjetilnog i mjerljivog. Mnogi predstavnici znanstvenoga svjetonazora se onda poduhvaćaju otkrivanja tajni postojanja pomoću mikroskopa, teleskopa, ili kakvog računalnog modela, i svijet zaslijepljen blještavilom moderne tehnologije, koji je pobožanstvenio modernu znanost, s velikim iščekivanjem dočekuje otkrivanje sljedeće 'tajne svemira', koja obično nije ništa više od dodavanja ili oduzimanja čisto kvantitativnog elementa iz svemira promatranog na čisto kvantitativan način.“¹²⁰

Jednostavno rečeno, empirijske znanosti bivaju utemeljene u kvantitativnom svjetonazoru. Tako je, na primjer, fizika, koja je u antičko doba „prirodu“ uzimala u njezinoj cjelovitosti, u moderno doba postala tek jedna među mnogim znanostima¹²¹, da bi posljedično i sama postala „rascjepkana“, odnosno, podijeljena na „(sub)discipline“. Takvo „discipliniranje“ po sebi predstavlja upravo očitovanje gubitka izvornog metafizičkog principa; fragmentaciju na puku

¹¹⁹ Martin Lings, *The Past in the Light of the Present & The Rhythms of Time*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 39.

¹²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Spirituality and Science—Convergence or Divergence?*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 279.

¹²¹ Usp. René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, str. 63—64.

mnoštvenost, koja ne može biti razriješena (površinskim) „zbrajanjem“ partikularnosti: „Usporedimo li staru fiziku s ukupnošću znanosti o prirodi kakve su one danas, jer to zapravo odgovara stvarnosti, a ne s onim što moderni razumiju pod tom riječju, valja kao prvu razliku istaknuti podjelu na brojne 'specijalnosti' koje su, zapravo, jedna drugoj strane. Ali i to je tek sasvim 'izvanjski' dio pitanja, jer ne treba misliti da bismo povezivanjem svih posebnih znanosti dobili istoznačnicu staroj fizici. Istina je posve drugačija i ovdje svjedočimo bitnoj razlici između dva poimanja o kojima je bilo riječi: tradicionalno poimanje povezuje sve znanosti kao posebne primjene određenog principa, a upravo takvo povezivanje moderan pristup ne priznaje. Prema Aristotelu, fizika je bila tek 'drugorazredna' znanost u odnosu na metafiziku, to jest o njoj je ovisila, bila je zapravo tek primjena metafizičkih načelâ nadređenih prirodi na polju prirode i odraženih u njezinim zakonitostima, a isto vrijedi i za 'kozmozologiju' srednjega vijeka. Moderno poimanje, naprotiv, želi znanosti učiniti neovisnima nijećući sve što ih nadilazi, ili barem to obznanjujući 'nespoznatljivim' i odbijajući to uzeti u obzir, što zapravo znači njegovo praktično negiranje, a ta je negacija postojala mnogo prije nego što se i pomišljalo uzdići je do sustavne teorije nadjenuvši joj imena poput 'pozitivizma' i 'agnosticisma', pa se stoga može reći da je upravo negacija polazišna točka svekolike moderne znanosti. Ali tek su u 20. stoljeću ljudi doista proslavili vlastito neznanje, jer što drugo može značiti proglasiti se 'agnostikom' uz odbacivanje svake spoznaje koju sami ne posjeduju; to je označilo još jedan stupanj u duhovnom nazadovanju Zapada.“¹²²

Presudno je adekvatno razumjeti da tradicionalne znanosti u potpunosti i bez predumišljaja, čak i kada same posežu za posve iskustvenim fenomenima, počivaju na metafizičkom, nadempirijskom fundamentu.¹²³ Može se reći da tradicionalna znanost predstavlja svojevrstni produžetak (formalizacije) metafizike¹²⁴; očitovanje njezine principijelnosti na polju akcidentalnosti. Samo zbog toga razloga, a ne zbog nekakvog inherentnog nedostatka, znanosti su „sekundarne“; posve podređene istinskoj metafizici: „Prema tradicionalnom poimanju, svaka je znanost manje zanimljiva po sebi samoj, a više po onome što u njoj predstavlja produljenje ili ogranak doktrine, čiji je ključni dio, kao što smo kazali, čista metafizika. Ustvari, iako je svaka znanost legitimna sve dok zauzima mjesto koje joj vlastitom prirodom pripada, za svakoga tko posjeduje znanje višega reda niže su spoznaje nužno mnogo manje zanimljive, naime, zanimljive su jedino u mjeri u kojoj pridonose spoznavanju principa i u kojoj ih odražavaju na svome sporadičnom polju; na taj način one vode istoj spoznaji principa, koju nikad ne treba gubiti iz vida ni žrtvovati sporednijim razmišljanjima. To su dvije dodatne uloge 'tradicionalnih znanosti': s jedne

¹²² Ibid., str. 64—65.

¹²³ Usp. ibid., str. 66—67.

¹²⁴ U indijskoj tradiciji to sasvim jasno dolazi do izražaja u pojmovima *upaveda* (ono što je neposredno „do“ Veda; u njihovoj „blizini“) i *vedanga* (produžetak, „ud“ Veda).

strane, primjena naučavanja koja omogućuju međusobno povezivanje svih razina stvarnosti, njihovo okupljanje u jedinstvo posvemašnje sinteze; s druge strane, one su, barem za pojedince i ovisno o njihovoj sposobnosti, priprema za višu spoznaju, neka vrsta putanje prema potonjoj. Ovisno o hijerarhijskoj podjeli na stupnjeve egzistencije na kojima se nalaze, one predstavljaju prečke na ljestvama pomoću kojih se uspinje do čistog intelekta. Više je nego očevidno da moderne znanosti ne mogu ni na jednom stupnju ispuniti bilo koju od ovih uloga, pa zbog toga nisu i ne mogu biti drugo doli 'profane znanosti'; dok su 'tradicionalne znanosti', svojom povezanošću s metafizičkim načelima, djelotvorno uključene u 'sakralnu znanost'.¹²⁵ Ne postoji ništa po sebi problematično u postupanju koje rukovodi temeljna metodologija empirijskih znanosti. Poteškoća nastaje samo ako se pomišlja da se načelo empirijskoga istraživanja može takoreći ekstrapolirati iz svoje „područnosti“ i primijeniti na cjelinu postojanja, odnosno, ako se, kao što je u tom slučaju neizbježno, (kvalitativni) totalitet postojanja reducira na osjetilnu („materijalnu“) razinu. Tada može biti priznato samo ono što se može izmjeriti i dotaknuti¹²⁶: „Moderni smatraju da ne postoji ništa izvan onoga što se može dodirnuti, a kad i prihvate da teoretski može postojati i nešto drugo, hitaju obznaniti da to ne samo što nije poznato nego je i 'nespoznatljivo', i na taj se način oslobađaju potrebe da se time bave. Ako ponetko i nastoji steći neki pojam o postojanju 'drugoga svijeta', čini to jedino pozivajući se na imaginaciju, predočujući ga kao model zemaljskoga svijeta i na nj prebacujući sve okolnosti postojanja svojstvene ovom svijetu, uključujući i prostor i vrijeme, pa čak i neku vrstu 'tjelesnosti'.“¹²⁷ Tradicionalno spoznajno nastojanje nikada nije s prijezirom gledalo na iskustveno promatranje, ali je uvijek bilo svjesno da je iskustvo samo posljednja refleksija u kvalitativnom poimanju svijeta. Prijezir prema iskustvu je samim time i prijezir prema Apsolutnom; uzdizanje iskustvenog je zaborav nad-iskustvenog: „Ljudi antike, koji su zamišljali zemlju kao otok

¹²⁵ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, str. 71—72.

¹²⁶ Ova tendencija je, u vidu čovjeka, jasno izražena u pogledu iskustveno orijentirane psihologije. Imajući na umu tradicionalno trojstveno ustrojstvo čovjeka (Duh, duša, tijelo), može se lako pokazati da se samo tjelesna dimenzija u cijelosti odnosi na razinu iskustva, dok je duša iskustvena tek u svojoj potencijalnosti. U suprotnom bi svaki mogući duševni (mentalni) proces bio u potpunosti transparentan prema svakoj mogućnosti promatranja. Kako bi se pojavila predodžba o „psihologiji“ u suvremenom značenju riječi, prvo je trebalo zanemariti čisto intelektualnu narav Duha i svesti ga na „duševno“ – kao, primjerice, u mišljenju C. G. Junga – i budući da više nije bila eksplicirana nikakva „vertikalizirajuća“ tendencija, cijelog se čovjeka nužno moralo „horizontalizirati“ i pomisliti da čisto tjelesni procesi upravljaju duševnim funkcijama, tj. da je čovjekov mentalni život proizvod tjelesnih (primarno moždanih, „živčanih“) interakcija ili barem čisto partikularnih („egoističnih“) mentalnih određenja. Pogreška, ponovno, nije u opservaciji kao takvoj, nego samo u tome što se zaboravilo na refleksivnost kvalitativnog razlikovanja; „djelatnost“ Duha se reflektira na dušu; djelatnost duše se, naposljetku, reflektira na tijelo. Tradicionalna psihologija, u kojem god obliku postojala, neupitno uključuje promatranje tjelesne razine, ali ona nikada ne pomišlja da bi ju mogla promatrati odvojeno od duše, ili, što bi bilo još razornije, da bi dušu mogla promatrati odvojeno od Duha, koji se uvijek iskazuje prema formalnim potrebama nekog otkrivenja. Naprotiv, ona uvijek posjeduje određenu vrstu „pneumatologije“ koja joj daje nad-iskustveno, metafizičko usmjerenje; tradicionalna psihologija je primjena metafizike u kontekstu određenosti čovjeka.

¹²⁷ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, str. 109—110. U duhu ovoga navoda možemo podsjetiti na sljedeće: u svakodnevnom, „uobičajenom“ govoru – a još uvijek često i u pogledu modernog znanstvenog diskursa – pojam „filozofija“ gotovo uvijek služi kao stanovita apologija „ne-mišljenja“; dovoljno je nešto proglasiti „filozofiranjem“, pa da se to razumije kao nevažno za konkretnu „stvarnost“, ili pojmi kao suviše „komplicirano“, što je u osnovi isto.

okružen primordijalnim oceanom i prekriven nebeskom kupolom, i srednjovjekovni ljudi, koji su vidjeli nebesa kao koncentrične sfere koje se protežu od zemlje (promatrane kao središte) do beskonačne sfere Božanskoga Duha, nesumnjivo su bili u krivu u pogledu pravog poretka i proporcija osjetilnog svijeta. S druge strane, bili su u potpunosti svjesni činjenice – beskonačno važnije – da ovaj tjelesni svijet nije cjelina stvarnosti; da je, takoreći, okružen i prožet stvarnošću koja je u isto vrijeme i veća i suptilnija; da je to, sa svoje strane, sadržano u Duhu, i da neizravno ili izravno, svemir sa svom svojom protežnošću nestaje ispred lica Beskonačnoga.¹²⁸

Iz takvog stanja stvari proizlazi naizgled veoma oštar stav Schuona i ostalih „perenijalista“ prema empirijskim znanostima. No, iza toga se ne skriva nikakav antagonizam, nego sasvim izražena svijest o potrebi osvješćivanja onoga što je za čovjeka najvažnije: „Moderna znanost, koja je racionalistička prema svom subjektu i materijalistička prema svom objektu, može fizički i približno opisati našu situaciju, ali ne može nam reći ništa o izvan-prostornoj situaciji u cjelovitom i stvarnom Univerzumu. Astronomi manje ili više znaju gdje smo u svemiru, na kojem relativnom 'mjestu', u kojem perifernom ogranku Mliječne Staze, i možda znaju zašto je Mliječna Staza smještena između ostalih nakupina zvjezdane prašine. Ali ne znaju gdje smo u egzistencijalnom 'prostoru', naime, u kojemu smo stanju otvrdnuća i u njegovom središtu ili vrhuncu, dok smo u isto vrijeme na rubu velike 'rotacije', koja nije ništa drugo nego struja formi, 'samsarički' tok fenomena, Heraklitovo πάντα ῥεῖ. Profana znanost, želeći doprijeti do dubine misterija stvari koje sadrže – prostor, vrijeme, materija, energija – zaboravlja misterij stvari koje su sadržane: pokušava objasniti bitna svojstva naših tijela i dubinsko funkcioniranje naših duša, ali ne zna što su postojanje i inteligencija; posljedično, u skladu s njezinim principima, ne može biti drugačije nego da joj narav čovjeka ostaje nepoznata.“¹²⁹ I, kao što je već označeno, ono čemu se protive nije znanstveno postignuće kao takvo, nego uskogrudnost empirijskoga svjetonazora: „Želeći vjerovati samo u ono što vide, znanstvenici osuđuju sami sebe samo na promatranje onoga u što vjeruju; logika je za njih čežnja da ne vide ono u što ne žele vjerovati. Scijentizam zapravo manje zanima stvarno po sebi – koje nužno nadilazi naša ograničenja – a više ono što je ne-kontradiktorno, što je logično, ili, točnije rečeno, što je empirijski logično; dakle, što je logično *de facto* prema danom iskustvu, a ne što je logično *de jure* prema naravi stvari.“¹³⁰

Razvoj gotovo isključivo empirijske sklonosti modernih znanosti tek je posljedica ranije razmatranog davanja prvenstva racionalnosti nauštrb Intelektu, i početak kretanja u tom smjeru se,

¹²⁸ Titus Burckhardt, *Traditional Symbolism and Modern Empiricism*, u: William Stoddart (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, str. 26–27.

¹²⁹ Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2006., str. 93.

¹³⁰ Frithjof Schuon, *Modern Science-Objectivity-Subjectivity*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 506.

kako napominje Guénon, može zamijetiti već u kasnijim godinama stare helenske civilizacije. No, utvrđujući presudnu točku u kojoj je intelektualnost neminovno kapitulirala pred „racionalizmom“, „perenijalisti“ se neprestano vraćaju na kartezijanske inklinacije Zapadnoga mišljenja¹³¹, koje su se kasnije proširile i na Istok, zahvaćajući, u nekom, ponekad samo latentnom obliku, cijeli poznati svijet. Upravo kod Descartesa se događa presudna redukcija „duhovnog“ na „materijalno“¹³² i Descartesova spoznajna metoda nikada ne nadilazi mogućnost spoznaje partikularnih stvari¹³³, dakle, čisto racionalnu, relativnu sferu postojanja. Drugačije rečeno, Descartes utemeljuje „apsolutno“ posve u okvirima partikularnog postojanja, tj. iz mišljenja koje nikada ne nadilazi granice vlastite individualnosti.¹³⁴ čak i ako su njegove namjere možda iskreno bile usmjerene u posve suprotnom smjeru. Ovdje se kontrast može nedvojbeno uočiti: Intelekt počiva na sigurnosti – jedinstvu i nerazlučivosti subjekta i objekta – a fundament kartezijanskih nastojanja je svojevrsno kolebanje¹³⁵, tj. ono što posve pripada relativnoj („pokretnoj“, promjenjivoj) razini. Pogreška se suštinski ogleda u tome što se Descartes nikada zapravo ne dotiče „prve filozofije“, koja polazi od onoga što nadilazi svekoliko postojanje, iako je njegovo mišljenje, u svojoj osnovi, sasvim opravdano unutar moguće kontekstualizacije akcidentalnosti. Podsjećajući na Descartesovo vlastito priznanje kako je njegov spoznajni put u bitnom pogledu bio potaknut viđenjem anđela u snu, koje mu je pružilo ključan poticaj za posljedični razvoj njegove spoznajne metode, Roszak ističe: „Epistemološki sustavi koji su razvijeni od Descartesovog doba su često bili ingeniozni. Zacijelo osvjetljaju mnoge aspekte uma. No, svi su obilježeni istom zanimljivom činjenicom. Izostavljaju Anđela Istine – kao što je i sam Descartes to učinio. Nikada se nije vratio na izvor svoje inspiracije. Njegovi zapisi se ne osvrću na ulogu snova, otkrivenja, uvida kao izvorišta mišljenja. Umjesto toga, svu je pozornost posvetio formalnim, logičkim postupcima koji navodno započinju s nulom, iz pozicije radikalne sumnje. To je sudbonosni propust oca moderne filozofije; izostavlja onaj aspekt mišljenja koji ga dovodi bliže umjetnosti nego znanosti, da i ne govorimo o tehnologiji: trenutak inspiracije, tajanstveno podrijetlo ideja.“¹³⁶

Da se vratimo na same tradicionalne znanosti, iz ovdje ocrtanog puta mišljenja može biti jasno da je njihov metodološki smjer u većini aspekata posve nepodudaran s metodologijom empirijskih znanosti, odnosno, on nije toliko nepodudaran, koliko je „neobičniji“, zato što se odnosi na veći dio stvarnosti. Zbog toga je svaka tradicionalna znanost u posve bliskom odnosu s mitskim i

¹³¹ Usp. René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, str. 111.

¹³² Usp. René Guénon, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, str. 99—101.

¹³³ Usp. René Descartes, *Rasprava o metodi*, KruZak, Zagreb, 2014., str. 33—35.

¹³⁴ Usp. *ibid.*, str. 55—61.

¹³⁵ René Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1993., str. 32.

¹³⁶ Theodore Roszak, *Descartes' Angel: Reflections on the True Art of Thinking*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 302.

umjetničkim izražavanjem: „Tradicionalna kozmologija uvijek uključuje aspekt 'umjetnosti' u primordijalnom smislu riječi: kada čovjekovo znanje nadilazi granice tjelesnoga svijeta ili kada tradicionalna kozmologija odluči uzeti u obzir očitovanja transcendentnih kvaliteta u ovom svijetu, postaje nemoguće „zabilježiti“ predmet znanja na način na koji se bilježe obrisi i detalji osjetilnog fenomena.“¹³⁷ To ju ne čini primitivnom ili nepreciznom, nego tvori uvjet njezine operativnosti.

Tako je, da uzmemo konkretan primjer, tradicionalna alkemija¹³⁸, koja se izražava jezikom vanjske pretvorbe metala i ostalih „elemenata“, u svojoj biti duševna znanost: „Učiniti tijelo duhom i duh tijelom! ovaj izriječak sažima cijelu alkemiju.“¹³⁹ To što se ona izvana odnosi na „čvrste“, „materijalne“ elemente samo je provizorna okolnost; zlato koje alkemičari u konačnici žele stvoriti može biti opipljivo, ali ako je takvo, ono ne posjeduje nikakvu važnost. Svrha alkemije je tvorba „pozlaćene duše“ – povratak čovjeka u Zlatno doba postojanja, primordijalno stanje, koje se, u nekom pogledu, mora reflektirati i na najnižoj razini. Tu se skriva i neshvaćanje težnje alkemičara prema besmrtnosti. Besmrtnost koju oni traže nije temporalno iz-trajavanje, koje alkemičaru ne samo da ne bi bilo poželjno, nego bi predstavljalo vrhunac tragičnosti, nego ona besmrtnost koju je Čovjek imao prije Pada, kada je boravio u prisutnosti Izvora. Temelj alkemije, kao i svake tradicionalne znanosti, je metafizika: osnovni alkemijski princip *solve et coagula* počiva na samom temelju očitovanja; razlikovanju aktualnosti i potencijalnosti, aktivnosti i pasivnosti.¹⁴⁰ Sve je to zaodjeveno u govor o vanjskoj pretvorbi, kako zbog potrebe čuvanja ezoterijske „tajne“, tako i zbog refleksivnog očuvanja kozmičke analogije, budući da su sve tradicije priznaju prvenstvo analogijske uloge metala¹⁴¹ na „materijalnoj“ razini postojanja. Kada se kaže sa moderna kemija vuče svoje podrijetlo iz stare alkemije, tada se mora priznati da je ona preuzela samo njezine formalne elemente – i razradila ih na daleko širi način – a ne i njezinu metafizičku osnovu. Formalnost alkemije je, u usporedbi s kemijom, doista bila „primitivna“, ali to samo ukazuje na prvenstvo koje je pridavala duhovnoj dimenziji. Suvremena kemija je neizbježno morala doživjeti neizmjerni procvat formalne dimenzije, budući da intrinzičnu duhovnu dimenziju više uopće ne posjeduje.

¹³⁷ Titus Burckhardt, *The Perspective of Traditional Cosmology*, u: William Stoddart (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, str. 24—25.

¹³⁸ Alkemija je, u nekoj mogućoj formi, postojala u svakoj tradiciji, no ono što se danas najčešće razumije pod tim nazivom, i što je u najvećoj mjeri sačuvano, se, svjesno ili nesvjesno, odnosi na arapsku inačicu te znanosti, kao što je razvidno iz samoga naziva (*al-kimiya*), a koja je početkom renesanse dospjela u Europu, gdje je vjerojatno uzrokovala određeni kršćansko-alkemijski sinkretizam, koji je u jednom pogledu utjecao i na „filozofe prirode“ (Newton).

¹³⁹ Titus Burckhardt, *Insight into Alchemy*, u: William Stoddart (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, str. 205.

¹⁴⁰ Usp. Titus Burckhardt, „*Nature Can Overcome Nature*“, u: William Stoddart (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, str. 209—211.

¹⁴¹ Zlato je „utjelovljenje“ (refleksija) Sunca (simbol Apsoluta), srebro je „utjelovljenje“ Mjeseca (simbol odraza Apsoluta), itd.

Tradicionalna znanost se izražava mitski, ali, kako ističu Guénon i Schuon, to je, u iskrivljenom obliku koji se više ne prepoznaje kao mitologijski, neizbježno i za moderne znanosti: „Kada su pravi mitovi uklonjeni, neizbježno moraju biti zamijenjeni umjetnim mitovima. U praksi, način mišljenja kojemu je dovoljno oslanjati se samo na logiku, dok djeluje u sferi u kojoj obična logika ne otvara nikakve vidokruge, postaje bespomoćan protiv raznih znanstvenih mitologija, jednako kao što, jednom kada je religija uklonjena, to zapravo dovodi ne racionalnog viđenja Univerzuma, nego do protu-religije, koja ima svoju vlastitu 'vjeru', svoje dogme, svoje tabue, u ime kojih će racionalizam doskora biti proždrijet. Smatrati čovjeka apsolutno slobodnim – čovjeka koji očito nije apsolutan – znači osloboditi u njemu sve vrste zla, a da pritom ne preostaje nikakav princip koji bi njihovo širenje mogao zadržati unutar granica. To pokazuje da se radi o stanovitoj zloupotrijebi jezika kada se čisto ime 'Znanosti' daje znanju koje dovodi samo do praktičnih rezultata, dok ne otkriva ništa o dubinskoj naravi fenomena; znanost koja po vlastitom priznanju odbacuje transcendentne principe ne može pružiti nikakvo jamstvo za konačne rezultate svojih istraživanja.“¹⁴²

Problem na koji se vraćamo u približavanju tradicionalnim znanostima uvijek je gubitak intelektualnog središta – nepriznavanje, odnosno, odmak od metafizike: „Temeljna kontradikcija scijentizma je u tome što želi objasniti stvarno bez pomoći prve znanosti, koja je metafizika, dakle, u tome što ne zna da samo znanost Apsolutnog daje značenje i red znanosti relativnog; i u isti mah ne zna da znanost relativnog, kada joj je oduzeta takva pomoć, može dovesti samo do samoubojstva, počevši sa samoubojstvom inteligencije, potom čovjeka, i, naposljetku, čovječanstva. Apsurdnost scijentizma je u kontradikciji između konačnog i Beskonačnog, to jest, u nemogućnosti svođenja potonjeg na prvo, i u nesposobnosti da se prvo integrira u potonje; i također u nemogućnosti razumijevanja da erudicija, koja se odvaja od početnog Jedinstva, može voditi samo do nebrojivog, dakle, do neodređenog, do razbijanja i ništavila.“¹⁴³ Empirijska izvrsnost modernih znanosti je iznimna i hvalevrijedna, no ona ne može pružiti odgovarajuću kompenzaciju za gubitak duhovne dimenzije tradicionalnih znanosti, bez kojih metafizika ne može imati odgovarajuću aktualizaciju.

¹⁴² Frithjof Schuon, *The Science of the Study of Myth*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 338.

¹⁴³ Frithjof Schuon, *Modern Science-Objectivity-Subjectivity*, u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, str. 507.

Zaključno razmatranje

Na ovom misaonom putu obuhvatili smo osnovne crte mogućnosti metafizike: njezino polazišno (ne)određenje, njezinu principijelnost, i, naposljetku, mogućnost njezine aktualizacije (primjene). Može se primijetiti da je takav pregled opravdan time što odgovara načelnoj putanji tri osnovna metafizička momenta.

Sada, kada možda bolje razumijemo što metafizika u vidu sophie perennis zaista jest, možemo se ponovno osvrnuti na najpregnatniju točku s kojom smo započeli ovo razmatranje: položaj (smislenost) čovjeka i svijeta u njihovom međusobnom odnošenju. Taj je položaj u našem vremenu u bitnom obilježen neprikosnovenom tendencijom redukcije postojanja na samo jedan njegov dio, najčešće onaj posve iz-vanjski; „materijalni“, posve akcidentalni. To je uzrok svih relativističkih proklamacija, od kojih su možda najglasnije one koje je moguće čuti u (moralnom) vrednovanju vrijednosti (ljudskoga) življenja. Jednom kada je čovjek „spušten“ na zemlju, i kada mu više nije lako dostupna barem osnovna orijentacija prema cilju koji nadilazi njega samoga – što je svrha svake istinske religije – njegova se volja i perspektiva neizbježno moraju „potrošiti“, krećući se besciljno, prema posve relativnim „ciljevima“, unutar jednog zatvorenog (materijalnog, biološkog) sustava. Budući da kao biće, jednako kao i svako drugo (formalno) biće, pripada redu akcidentalnosti, čovjek ne može imati vrijednost u odnosu prema sebi samome, nego samo prema onome što nadilazi svako biće; prema Apsolutnom. Jednom kada je postojanje „spušteno“ na ljudsku razinu, ono se nužno moralo obezvrijediti, i tako povratno i samoga čovjeka lišiti vrijednosti. Čovjek tada može biti samo „radnik“ u velikom svjetskom racionalističkom „stroju“ – jer stroj poznaje samo mehanicistički, kronološki slijed – za kojega sve što nadilazi prirodu ostaje neprepoznatljivo: „U ovom svijetu – svijetu umjetnog okoliša i sofisticiranog upravljanja strojevima i tehnikom – ljudski element stupnjevito biva uklonjen. Ovaj svijet predstavlja novu vrstu poretka, novi neorganski poredak, koji nije stvorio Bog, nego ga je izmislio čovjek – i on, zapravo, predstavlja izvanjštenje čovjekove težnje da napravi svoj svijet bez Boga. Kratko rečeno, u pogledu zapadne civilizacije, ovaj novi svijet je zamijenio društvo srednjovjekovnoga svijeta. Društvo srednjovjekovnoga svijeta je bilo organsko integrirano društvo (...) u kojemu je sve, a ne samo čovjek i njegovi predmeti, nego svaki živući oblik biljke, ptice, ili životinje, sunce, mjesec i zvijezde, vode i planine bilo promatrano kao znak svetih stvari (*signa rei sacrae*), izraz božanske kozmologije, simbol koji povezuje vidljivo i nevidljivo, zemlju i nebo. To je bilo društvo posvećeno svrhama koje su u konačnici bile nad-zemljaskе i ne-vremenite, iznad granica ovoga svijeta. U srednjovjekovnom je svijetu bio uložen veliki napor za očuvanje i poticanje osjećaja za one stvarnosti koje mi sada zovemo natprirodnima. (...) Najviša vrsta aktivnosti u srednjovjekovnom

svijetu je bila kontemplacija, i, iako su kontemplativne visine dosegli možda samo rijetki, stvarnosti u kojima su ti rijetki pojedinci živjeli su bile neupitne i središnje činjenice opće svijesti. Istovremeno, ta svijest nije zastirala čovjekovo shvaćanje svojega položaja kao zemaljskog stvorenja, stvorenog iz zemlje kojoj se vraća, i cijelo njegovo unutarnje biće je bilo hranjeno i obogaćeno organskim kontaktom s prirodom i s Duhom koji ga je činio vrhuncem prirode. Srednjovjekovni svijet je, naravno, također imao svoje nepravde i okrutnosti, oskudice i ružnoće, patnje i bolesti. Nije poanta u tome da se idealizira taj svijet, a još manje da se predlaže povratak k njemu. Jednostavno se želi ukazati na njegovu prevladavajuću duhovnu orijentaciju i težnje. Takav smo svijet, zajedno s njegovom orijentacijom i težnjama, uništili.¹⁴⁴ Naše društvo, pokazuje Sherrard, nije više utemeljeno u božanskomu poretku, već je ljudska tvorevina. Istinska plemenitost ljudskoga načina postajanja je u svakom trenu dostupna, ali „mehanizirani“ čovjek je više ne zna prepoznati.

Ako bi se htjelo sugerirati rješenje za takvu nepogodu, može se jedino poći od onoga što je u svakom smislu prvo: od buđenja intelekta, od metafizike, jer, smatra Guénon, „otkad se više ne priznaje 'umsku' intuiciju, metafizika više nije moguća. I dok pojedinci, unatoč svemu, nastoje sagraditi neku 'pseudometafiziku', drugi otvoreno priznaju tu nemogućnost, odakle proizlazi 'relativizam' u svim oblicima, bilo da je riječ o Kantovu 'kriticizmu' ili o 'pozitivizmu' Augustea Comtea, a kako je i sam razum posve relativan i može se valjano primijeniti jedino na relativnim poljima, istina je da je 'relativizam' jedini logičan domet 'racionalizma'.“¹⁴⁵ To, na vanjskoj razini, označava poziv za preoblikovanjem temeljnih shvaćanja, za proširenjem dosega našega pogleda. Donosimo ovdje Smithov stav: „Da se izrazimo posve otvoreno, moramo se izvući iz intelektualne samodopadljivosti i provincijalizma tipično modernog čovjeka, individualca koji je postao temeljito uvjeren da naša civilizacija predstavlja vrhunac pretpostavljene 'ljudske evolucije' i da se čovječanstvo spotalo u tami dok Newton i njegovi znanstveni nasljednici nisu donijeli svjetlo na svijet. Time se ne opovrgava da su prošla vremena imala određena neznanja i druge poteškoće, i u određenim pogledima stanje čovjeka je možda poboljšano. Naša je poanta, ipak, da ti navodno pozitivni razvoji koji zauzimaju istaknuto mjesto u suvremenoj percepciji povijesti, čine samo dio priče: manji dio, zapravo. Vidimo stvari koje smo dobili i slijepi smo – gotovo sami po sebi – za sve što je izgubljeno. Sve, moglo bi se reći, što transcendirira fizičku i psihološku razinu, sestrinske domene matematizirane objektivnosti i iluzorne subjektivnosti. Drugačije rečeno, kao intelektualni nasljednici kartezijske filozofije postali smo pripadnici osiromašenog svemira, svijeta čije nam je

¹⁴⁴ Philip Sherrard, *Modern Science and the Dehumanization of Man*, u: Martin Lings, Clinton Minnaar (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, str. 71-72.

¹⁴⁵ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 80.

tanke konture ocrtao glasoviti francuski racionalist. Na dnu su fizika i psihologija – u skladu s dvije strane velike kartezijanske razdjelnice – i te dvije discipline su zajednički progutale cijelo težište stvarnosti, *naše* stvarnosti. Izvan toga ne vidimo ništa; ne možemo vidjeti – naš vidokrug to ne dopušta.“¹⁴⁶

Na unutarnjoj razini, razini spoznaje, to znači prepoznavanje odgovarajuće hijerarhije; svijest, makar u gotovo posve neartikuliranom obliku, o tome da totalitet relativnog spoznavanja prema svojoj naravi upućuje na „nepokretnost“ Apsolutnog i prvenstvo istinske (metafizičke) spoznaje: „Istočna naučavanja, ali i stara zapadna učenja, suglasna su u tvrdnji da je kontemplacija nadređena akciji, baš kao što je nepromjenjivo nadređeno promjenjivom. S obzirom da akcija ne predstavlja drugo doli prolaznu i trenutnu promjenu bića, ona ne može u sebi sadržavati svoje načelo i dostatan razlog, pa ostaje tek puka iluzija ako se ne poveže s nekim načelom iznad svoga promjenjiva polja, a princip kojemu duguje svu sebi dostupnu stvarnost, pa i samo svoje postojanje i mogućnost, može se nalaziti jedino u kontemplaciji, ili prije u spoznaji; ta su dva pojma zapravo sinonimi ili se barem preklapaju, s obzirom da se spoznaja i postupak kojim do nje dolazimo ne mogu ni na koji način razdvojiti. Jednako je tako promjena u najopćenitijem smislu nespoznatljiva i proturječna, to jest ne može se spoznati ako nema principa iz kojeg proizlazi, a činjenica da je to njezin princip znači da mu ne može biti nadređena; tako je jedino princip nužno nepromjenjiv. To je razlog zašto je u zapadnom antičkom svijetu Aristotel tvrdio da nužno mora postojati 'nepokretni pokretač' sviju stvari. A upravo spoznaja igra ulogu 'nepokretnog pokretača' u odnosu na akciju, koja očevidno u cijelosti pripada svijetu promjene, 'postajanja'. Jedino spoznaja omogućuje izlazak iz tog svijeta i njemu svojstvenih ograničenja, a kad dosegne nepromjenjivo, što je slučaj sa spoznajom načela ili metafizičkom spoznajom, spoznajom *par excellence*, i sama postaje nepromjenjiva, jer je svaka istinska spoznaja bitno istovjetna svom predmetu. Upravo to previđaju moderni Zapadnjaci koji pod spoznajom podrazumijevaju još jedino racionalnu i diskurzivnu spoznaju, dakle posrednu i nesavršenu, što bismo mogli nazvati spoznajom preko odraza. A čak i tu nižu spoznaju sve manje cijene i priznaju je jedino u mjeri u kojoj neposredno služi praktičnim ciljevima: uronjeni u akciju do tolikog stupnja da niječu sve što je nadilazi, niti ne primjećuju da se i ona sama, zbog nedostatka principa, odrodila i prometnula u uzaludnu i jalovu živost.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ Wolfgang Smith, „Progress” in *Retrospect*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 249—250.

¹⁴⁷ René Guénon, *Kriza modernog svijeta*, str. 53—55.

Stoga put prema mudrosti – philo-sophia¹⁴⁸ – mora stajati u osnovi svakog spoznajnog nastojanja. Kada se pomisli da je Prvo (Apsolutno) posljednje, a posljednje (relativno) prvo, kada je sve izokrenuto, može se pomisliti i da je najviša od svih spoznaja – spoznaja Načela – samo u službi drugih spoznaja, da ih samo dodatno potvrđuje i osigurava, čime se Apsolutno spušta na relativnu razinu, bez prepoznavanja apsolutnosti. Filozofija, prema samoj svojoj naravi, ne može biti u službi znanosti. Upravo suprotno, uloga filozofije je da usmjeruje svekoliko spoznajno nastojanje, da mu daje poticaj i odgovarajuću putanju, ali to može činiti samo ako je čvrsto ukorijenjena u svojem središtu. Ali, uloga mišljenja se ogleda i u kritičkom preispitivanju danih istina, pa i ovih postulata koje smo ovdje iznijeli, jer naš cilj nije bio zauzeti poziciju već ukazati i na drukčija tumačenja koja se moraju uzeti u obzir.

Kao što je intelekt središte čovjeka, tako je i srce pristupanja k mudrosti, srce filozofije, metafizika, jer ona označava polaženje od onoga što nadilazi bitak i svako biće; ona je izlaženje iz „pred-bića“, izlaženje izvora iz sebe samoga i povratak k sebi. Svaki mogući vid filozofije treba naći svoje uporište i u metafizici, u suprotnom neće biti cjelovit. Zbog toga je metafizika doista prva filozofija, budući da iz nje sve izlazi i na sebi nosi njezin pečat: spoznaja „fizičkoga“ zahtijeva metafizičku spoznaju. Zaborav metafizike ne može biti drugo nego zaborav razločnosti postojanja: „Beskonačno jest ono što jest; čovjek to može ili shvatiti ili ne shvatiti. Metafiziku ne mogu svi naučiti, ali kada bi mogli, ateizam bi bio nemoguć.“¹⁴⁹ Pristupanje Apsolutnom je, najtočnije govoreći, „smrt“ partikularnosti – i Platon izrijeком priznaje da je priprema za mudrost istovjetna pripremi za smrt.¹⁵⁰

Sada možemo s većom jasnoćom pristupiti osnovnom određenju ovoga razmatranja: pojmiti metafiziku u vidu *sophie perennis* ne znači objasniti, suobličiti metafiziku prema mišljenju, nego pustiti da samo vječno i uvijek novo (perenijalno) mišljenje uobličava sebe prema izvornosti metafizike; to znači pustiti metafiziku da promatra sebe samu, i da u sebi i kroz sebe vidi sve ostalo, svaku mogućnost i svaku nužnost.

No, metafizika, kao jednostrano određenje puta znanja (*jñana, gnosis, ma'rifah*), sa svoje strane mora uključivati zahtjev totaliteta bića. Znanje u pravom smislu riječi nije aspekt, nije samo djelić, bio on „viši“ ili „niži“, cjeline. Ono je čak i više od cjeline, budući da cjelina stoji u opoziciji prema dijelu. Znanje poznaje samo postojanje i ono što je iznad postojanja. Znanje uključuje potpuno predanje relativnoga Apsolutnom. Izrazom semitskih otkrivenja: znanje uključuje

¹⁴⁸ *Philia* je takav stav u kojemu se nešto drži kao važno, dakle, prema tomu se stremlji, još se prepoznaje gotovo u izvanjskosti; što se tako ljubi nije se još u potpunosti dostiglo i obuhvatilo. Tek predstoji proto-identifikacija; plamteća i sjedinjujuća ljubav (*eros*).

¹⁴⁹ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters*, str. 51.

¹⁵⁰ Usp. Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996., str. 50–52 (67c–68b).

povjerenje.¹⁵¹ Povjerenje je, u ispravnom smislu riječi, predanje punine svojega bića.¹⁵² Za spoznaju po sebi, ono je neophodno: „Kao kvaliteta duše, povjerenje je stabilizirajući komplement shvaćanja i takoreći eksplozivne inteligencije; bez tog komplementa, intelektualna aktivnost – ne i čista intelektualnost – pušta da ju odnese vlastita kretnja, postaje poput proždiruće vatre; gubi ravnotežu i proždire samu sebe u nerazrješivom nemiru ili jednostavno tako što se iscrpi i postane sklerotična. Povjerenje podrazumijeva sve statične i nježne kvalitete, kao što su strpljenje, zahvalnost, pouzdanje, velikodušnost; fluidnoj inteligenciji pruža stabilizirajući element i tako postiže – zajedno sa shvaćanjem – ravnotežu koja je poput nagovještaja svetosti.“¹⁵³

Povjerenje znači ne ustuknuti pred strahom od nepoznanice, hrabro ući u neizrecivo i neizmjerljivo i dopustiti da nas to preobrazu u samom temelju našega bića; da više ne živimo relativno, promjenjivo, krnje postojanje, nego da postojimo u cjelovitosti Uzvišenosti: „Znanje spašava samo pod uvjetom da uključuje sve što jesmo: samo kada konstituira djelatni put i preobražava i ranjava našu narav kao što plug ranjava zemlju. (...) Metafizičko znanje je sveto. Svojstvo svetih stvari je da od čovjeka zahtijevaju sve što on jest.“¹⁵⁴

¹⁵¹ Semitska otkrivenja gotovo nikada ne govore o vjeri, iako je ta riječ postala ustaljena prilikom prevođenja središnje riječi za povjerenje u sva tri vida semitskoga otkrivenja – *emunah*, *pistis*, *iman*. Vjera je uvijek vjera u nešto; razlikovanje subjekta prema objektu. Ona nipošto nije bezvrijedna, ali može imati samo inicijacijsku, katekumensku ulogu, kada u razumu otvara vrata prema intelektualnoj spoznaji. Onaj tko je ušao u istinsku dubinu otkrivenja nije više vjernik, nego je vjeran.

¹⁵² Usp. Karen Armstrong, *Faith and Modernity*, u: Harry Oledmeadow (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, str. 73.

¹⁵³ Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2009., str. 173—174.

¹⁵⁴ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters*, str. 146.

BIBLIOGRAFIJA

Aristotel, *Fizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.,

Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Armstrong, Karen, *Faith and Modernity*, u: Oledmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Burckhardt, Titus, *How to Approach Medieval and Oriental Civilizations*, u: Stoddart, William (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Burckhardt, Titus, *The Perspective of Traditional Cosmology*, u: Stoddart, William (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Burckhardt, Titus, *Traditional Symbolism and Modern Empiricism*, u: Stoddart, William (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Burckhardt, Titus, *Insight into Alchemy*, u: Stoddart, William (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Burckhardt, Titus, "Nature Can Overcome Nature", u: Stoddart, William (ur.), *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Coomaraswamy, Ananda K., *On the Pertinence of Philosophy*, u: Coomaraswamy, Rama P. (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2004.

Coomaraswamy, Ananda K., *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, u: Coomaraswamy, Rama P. (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2004.

Coomaraswamy, Ananda K., *The Interpretation of Symbols*, u: Coomaraswamy, Rama P. (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2004.

Coomaraswamy, Rama P., *Ancient Beliefs or Modern Superstitions: The Search for Authenticity*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Cross, Stephen, *Coomaraswamy, St. Augustine, and the Perennial Philosophy*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Cutsinger, James, *A Knowledge That Wounds Our Nature: The Message of Frithjof Schuon*, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 60 (1992.) 3

Descartes, René, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1993.

Descartes, René, *Rasprava o metodi*, KruZak, Zagreb, 2014.

Eliade, Mircea, *Kovači i alkemičari*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1983.

Eliade, Mircea, *Kozmologija i alkemija drevnog Babilona*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2005.

Guénon, René, *Kriza modernog svijeta*, Fabula nova, Zagreb, 2005.

Guénon, René, *Oriental Metaphysics*, u: Lings, Martin, Minnaar, Clinton (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Guénon, René, *Not Fusion But Mutual Understanding*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Guénon, René, *Vladavina kvantitete i znaci vremena*, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2010.

Hamvas, Béla, *Scientia Sacra (I-III)*, Ceres, Zagreb, 1995.

Hamvas, Béla, *Scientia Sacra (IV-VI)*, Ceres, Zagreb, 1995.

Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.

Kingsley, Peter, *The Path of the Ancient Sages: A Sacred Tradition Between East and West*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Laude, Patrick, *One for All, All for One: The Individual and the Community in Traditional and Modern Contexts*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Lings, Martin, *The Past in the Light of the Present & The Rhythms of Time*, u: Lings, Martin, Minnaar, Clinton (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Lings, Martin, *The Decisive Boundary*, u: Lings, Martin, Minnaar, Clinton (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Lings, Martin, *Jedanaesta ura: duhovna kriza modernog svijeta u svjetlu tradicije i proroštva*, Vuković & Runjić, Zagreb, 2018.

Nasr, Seyyed Hossein, *Spirituality and Science—Convergence or Divergence?*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein, *Scientia Sacra*, u: Lings, Martin, Minnaar, Clinton (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Oldeamdow, Harry, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Otto, Walter Friedrich, *Muze i božanski izvor pjevanja i kazivanja*, Matica hrvatska Sisak, Sisak, 2022.

Pallis, Marco, *On Crossing Religious Frontiers*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb, 1974.

Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.

Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2010.

Plotin, *Eneade (I-II)*, NIRO Književne novine, Beograd, 1984.

Raine, Kathleen, *India and the Modern World*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Roszak, Theodore, *Descartes' Angel: Reflections on the True Art of Thinking*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, 1991.

Schuon, Frithjof, *Form and Substance in the Religions*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2002.

Schuon, Frithjof, *Tracing the Notion of Philosophy*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Dimensions, Modes and Degrees of the Divine Order*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *The Science of the Study of Myth*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Aesthetics and Symbolism in Art and Nature*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Modern Philosophy, Logic and Intuition*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Modern Science-Objectivity-Subjectivity*, u: Nasr, Seyyed Hossein (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005.

Schuon, Frithjof, *Gnosis: Divine Wisdom A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2006.

Schuon, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2006.

Schuon Frithjof, *O transcendentalnom jedinstvu religija*, Fabula nova, Zagreb, 2007.

Schuon, Frithjof, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Schuon, Frithjof, *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2009.

Schuon, Frithjof, *Esoterism as Principle and as Way: A New Translation with Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2019.

Scott, Timothy, *The One and Only True Path*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.

Sherrard, Philip, *Modern Science and the Dehumanization of Man*, u: Lings, Martin, Minnaar, Clinton (ur.), *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2007.

Smith, Wolfgang, “Progress” in Retrospect, u: Oledmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Stoddart, William, *Situating the Psyche*, u: Sotillos, Samuel Bendeck (ur.), *Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2013.

Sworder, Roger, *The Desacralization of Work*, u: Oledmeadow, Harry (ur.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2005.

Upton, Charles, *The Transcendent Unity of Religions and Spiritual Practice*, u: Oldmeadow, Harry (ur.), *Crossing Religious Frontiers: Studies in Comparative Religion*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2010.