

Krygier, Martin

Dialektyczna natura tradycji

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 11 (269), 45-67

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Martin Krygier

DIALEKTYCZNA NATURA TRADYCJI

Pojęcie tradycji jest niejednoznaczne i należy spróbować je uściślić. Ci, którzy przestrzegają zwyczajów minionych generacji nie zastanawiając się nad ich pochodzeniem, ulegają tradycjom, których siła, chociaż ukryta, pozostaje nadal realna. Z drugiej strony narody zniewolone często pielęgnują mity i fikcje o świetlanej przeszłości i przesadnie manifestują to, co określa się mianem więzów z przeszłością. Tak czy inaczej, każdy rodzaj tradycji oznacza władzę rzeczywistej lub wymyślonej przeszłości nad terażniejszością i pozostaje w zgodzie z klasycznym pojęciem tradycji — od koncepcji Edmunda Burke począwszy, a na definicji Maxa Webera skończywszy. Obie te koncepcje niewiele mają ze sobą wspólnego. Wedle pierwszej tradycja może rzeczywiście być „mądrością wieków”, choć pozostaje niezauważalna, wedle drugiej za tradycję uznać można takie wydestylowane dziedzictwo, które właściwie może w ogóle nie być tradycją.

Jednakże szacunek dla dziedzictwa przeszłości pozostaje archetypicznie „tradycyjną” orientacją, jakkolwiek może mieć ona niewielkie uzasadnienie historyczne.

Niejednoznaczność pojęcia tradycji nie oznacza, że jest ono niekomunikatywne. Dzieli ono los wielu innych, wysoce wieloznacznych pojęć, jak „sprawiedliwość”, „równość” czy „wolność”. Każde z nich oznacza określoną grupę problemów i wyznacza potencjalne zainteresowanie tymi sprawami na podstawie czasem niezupełnie uchwytnych cech.

„Tradycja” jako taka obejmuje pewnego rodzaju stosunki przeszłość—terażniejszość w szerokim sensie i zastrzega sobie pewne wspólne dla tych związków elementy.

Dla celów retorycznych warto czasem pogodzić się z wieloznacznością kluczowych pojęć i wykorzystać ją do zabawy w rozmaite sposoby interpretacji. Dla celów analitycznych jednak ważna jest większa precyzja. Ci, którzy mówią o tradycji, zazwyczaj nie określają, co mają na myśli bądź z powodu wieloznaczności tego pojęcia, bądź z przyczyny ich własnego zamętu myślowego. Podobnie rzecz ma się z pojęciami sprawiedliwości i równości. Jednak pewien rodzaj uściślenia jest użyteczny. Pozwala on, między innymi, uniknąć zmagania pozornych na rzecz rzeczywistych.

W opracowaniu tym szkicuję dwa odmienne, i często przeciwstawne sobie, poglądy na temat związków między przeszłością a terażniejszością, które znaleźć można w tradycji. Identyfikuję zatem dwie „konceptcje”¹ pojęcia tradycji, które, jak sądzę, na ogół leżą u podstaw tych poglądów. Następnie określam i omawiam te konceptcje oraz prezentuję przekonanie, iż najlepiej rozumie się tradycję, jeśli docenia się różnice między tymi konceptcjami i zauważa niezwykle skomplikowane sposoby, w jakie tradycje te przeplatają zawarte w sobie elementy.

1. TRADYCJA: CIĘŻAR PRZESZŁOŚCI CZY WYNALAZEK TERAŻNIEJSZOŚCI

Wspólną cechą partycypujących w tradycji jest twierdzenie, że „my zawsze robiliśmy to w ten sposób” lub inne tego typu wypowiedzi, gdzie wyraz „my” obejmuje generacje, które dawno przeminęły. Z drugiej strony powszechna wśród współczesnych sceptyków, głównie naukowców, jest tendencja do demaskowania takich twierdzeń, a także skłonność do niezwyklej podejrzliwości wobec deklaracji składanych przez ludzi tradycji. Ten sceptycyzm często chodzi tymi samymi ścieżkami i przyjmuje paralelne formy w różnych, nie związanych ze sobą dziedzinach. Innymi słowy można by stwierdzić, że uczestnicy tradycji na ogół celebrują lub zakładają władzę przeszłości nad terażniejszością. Krytycy podważają te przekonania wykazując, że przeszłość nie posiada takiej mocy, ponieważ jest często ignorowana oraz że elementy przeszłości, które „roszczą sobie prawo” do władania, nie

¹ Pozostaję tu pod wpływem rozróżnienia Johna Rawlsa pomiędzy generalnymi ogólnikowymi pojęciami, takimi jak „sprawiedliwość”, które są ze sobą zgodne, ale nie wprowadzają bliżej określonych i kwestionujących się „konceptji” takich pojęć. Patrz J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, s. 5; bazująca na H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961, s. 155—59. Ronald Dworkin wykorzystuje to rozróżnienie przy omawianiu interpretacji konstytucyjnych; wprowadza on rozróżnienie pomiędzy ogólnym pojęciem Konstytucji Stanów Zjednoczonych a poszczególnymi konceptcjami tego pojęcia, co powoduje dalsze zróżnicowania wśród członków grupy, którzy daną konceptcję akceptują. Patrz np. (Constitutional Cases) [Przypadki Konstytucyjne] w *Taking Rights Seriously*, London 1977, s. 134. Nieco później opisał różnicę pomiędzy pojęciem a konceptcją jako „różnicę między poziomami abstrakcji, na których można badać wzajemne powiązania z praktyką. Na pierwszym poziomie buduje się porozumienie wokół oderwanych idei, które można niekontrowersyjnie wykorzystać przy wszystkich interpretacjach; na drugim identyfikuje się ukrytą w tej abstrakcji kontrowersję”, *Lawa Empire*, London 1986, s. 71.

są prawdziwymi elementami przeszłości, lecz są po prostu współcześnie wynajdowane. Ponadto odwoływanie się do i wybór (w niektórych przypadkach wybór retrospektywny) przeszłości zazwyczaj odpowiada i wykorzystywany jest dla poparcia aktualnych interesów, potrzeb i ambicji.

1.1. SPOŁECZEŃSTWA „TRADYCYJNE”

Spółeczeństwo przedindustrialne, zarówno europejskie sprzed Rewolucji Przemysłowej, jak i afrykańskie lub melanezyjskie, niemal aż do dziś traktowano jako wzorce sanktuariów tradycji. Jak pisał jeden z pierwszych antropologów:

W prymitywnych społeczeństwach zwyczaj jest królem, jeśli nie tyranem. Kiedy kapitan Cook pytał naczelników plemion z Thaiti, dlaczego przebywają samotnie odseparowani od plemienia, odpowiadali po prostu: „ponieważ jest to słuszne”. Jest to typowe dla społeczności o niższym poziomie cywilizacyjnego rozwoju. „To jest zwyczaj i na tym koniec” — to według nich wystarczające uzasadnienie w polityce i etyce. Tymczasem zadowolić nas może traktowanie zwyczaju jako społecznego przyzwyczajenia do przestrzegania wszystkich tradycyjnych praktyk dla swojego własnego dobra i niezależnie od konsekwencji ².

Nawet dzisiaj twierdzi się powszechnie — zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników nowoczesności — że nasza niezależność i uwolnienie się od „prymitywnej” zależności od tradycji stanowi najbardziej znaczącą różnicę między nami ³.

Jednakże zjawiskiem powszechnym w antropologii jest fakt, że w społeczeństwach, które rzadziej niż dawniej określa się mianem tradycyjnych, tradycji nie stanowi i nie stanowiło to, co zdawało się nią być. Wiele rozmaitych sposobów wyjaśnienia tego zjawiska zyskało uznanie antropologów. Przyjmują oni, że tzw. „tyrania” zwyczaju mówi nam więcej o terażniejszości, w której istnieje niż o przeszłości, w imieniu której przemawia. Weźmy przykład afrykańskiej tradycji oralnej, która była przedmiotem wielu dyskusji i interpretacji historycznych i antropologicznych ⁴. Po początkowym okresie optymizmu historycy coraz bardziej rozczarowywali się tą tradycją jako materiałem źródłowym do badania przeszłości. Z kolei antropolodzy nie uznają tradycji oralnej za źródło

² R. R. Marret, *Anthropology*, London 1933, s. 183.

³ Cf. M. Douglas, *Evans-Pritchard*, Sussex 1980, s. 77. Douglas przytacza takie poglądy, ale ich nie popiera.

⁴ Patrz pionierskie próby opracowania metod interpretacji tradycji oralnej dla badań historycznych, J. Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1965, pierwsze wydanie w 1961. Wśród obszernej literatury historycznej i antropologicznej dotyczącej tego problemu skorzystałem z Arjun Appadurai, *The Past as a Scarce Resource*, *Man* (N.S.) (1981) 16, s. 201—218; K. Brown i M. Roberts (red.), *Using oral source: Vansina and beyond*, *Social Analysis* (1980) 4; W. MacGaffey, *African History, Anthropology, and the Rationality of Natives*, *History in Africa* (1978) 5, s. 101—120; J. C. Miller, ed., *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition in History*, Kent 1980; J. D. Y. Peel, *Making History: The Past in the Ijesha Present*, *Man* (N.S.) (1984) 19, s. 11—31; Th. Spear, *Oral Tradition: Whose History?*, *History in Africa* (1981) 8, s. 165—181.

informacji historycznej i spierają się raczej o stopień, w jakim jest ona „przekaznikiem a zarazem narzędziem uprawomocnienia i upamiętnienia w obecnych stosunkach społecznych”⁵, czy też „symbolicznym wyrażeniem” głębszych wartości, dla których kwestie prawdziwości są nieważne⁶. Podobnie ma się rzecz z faktem, że tradycja nie jest tym, czym zdaje się być, lub tym, za co jest uważana.

Nie sądzę jednak, w przeciwieństwie do niektórych antropologów, że jest to jedyna jej wartość. Nie można natomiast zaprzeczyć, że tradycja ustna jest często mitem, w którym wspomina się przeszłość, aby pomówić o teraźniejszości⁷, a nie o historii. Na przykład genealogie afrykańskie i obliczanie czasu historycznego określone zostały przez jednego z najbardziej uznanych badaczy „głównie za sposób koordynacji związków a nie za metodę porządkowania zdarzeń i dlatego skierowaną w przeszłość, ponieważ stosunki międzyludzkie należy wyjaśnić w kategoriach przeszłości”⁸.

W Afryce kolonialnej, co potwierdzają rozliczne studia, tubylcy utrzymywali, że rodowód tego, co robią, ginie w pomroce dziejów. Urzędnicy kolonialni wykpiwali to, ale zapisywali wszystko sumiennie. Antropolodzy zaś „stwierdzali, że pewne reguły wymyślano na poczekaniu, aby uprawomocnić kierunek działania pożądany przez całkowicie realnie myślących manipulatorów lokalnej sceny”⁹. Afrykańskie „prawo zwyczajowe” cierpliwie i bezkrytycznie zapisywane przez kolonialnych administratorów i antropologów mówi na przykład znacznie mniej o przeszłości, z której rzekomo zostało zaczerpnięte, niż o teraźniejszości, w której zostało opracowane i zebrane¹⁰. Jak widać brak literatury i źródeł pisanych w większości społeczeństw „tradycyjnych” zezwala na elastyczną selekcję dogodnych elementów przeszłości¹¹. Jednak nie tylko ludzi niepiśmiennych należy oskarżać o tworzenie tego, czego chcieli przestrzegać.

⁵ L. Bohannan, A Genealogical Charter, *Africa* (1952) 22, s. 302—315.

⁶ Omówienie krytyczne sprawy omijania przez antropologię prawdy i fałszu w tradycji oralnej, patrz P. Boyer, Tradition et verite, *L'Homme* (1986) 21, s. 309—329.

⁷ W. McGaffey, African History, Anthropology, and Rationality of Natives, *History in Africa* (1978) 5, s. 105.

⁸ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford 1940, s. 108.

⁹ E. Colson, *Tradition and Contract*, Chicago 1974, s. 76.

¹⁰ M. Chanock, *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge 1985, s. 8.

¹¹ Cf. J. A. Barnes, The Politics of Law, [w:] M. Douglas i Ph. M. Kaberry (red.), *Man in India*, London 1969, s. 113: „Praw i precedensów nie odnotowywano, a sposób, w jaki je zapamiętywano, określany był przez aktualne interesy, szczególnie przez interesy tych, którzy posiadali władzę i kontrolowali sądy”. W rzeczywistości, kiedy Barnes przeprowadzał swoje badania, wielu Ngoni, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, umiało jeśli nie pisać, to na pewno posiadało umiejętność czytania; „jednak społeczeństwo tego typu zachowuje się w wielu sytuacjach jakby byli analfabetami. Szczególnie informacje o przeszłości przekazywane są ustnie, a prawa i zwyczaje nie są utrwalane na piśmie”. (Barnes, *History in a Changing Society*, Rhodes-Livingstone Journal (1951) 11).

1.2. WYROCZNIE PRAWA

Prawo zwyczajowe jest siedliskiem wysoce tradycyjnego pojmowania samego siebie, szczególnie zaś pojmowania roli sądów, „wyroczni prawa”¹². Nawet w najbardziej nowoczesnych państwach, takich jak Stany Zjednoczone, gdzie obowiązuje prawo zwyczajowe, prawdą okazuje się, że:

Prawnicy, formułując swoje wnioski krótko lub też obszernie bazują na tym, co już zostało powiedziane. Podobni są w tym do Isaiha Berlina piszącego o Tołstoj, Marksie czy Vico, z tą tylko różnicą, że słowa, nad którymi przemyślują, nie pochodzą od Tołstoja, Marksa czy Vico. Może i są oni wspaniałymi ludźmi, lecz nie do tego stopnia, by zasłużyć sobie na taką uwagę¹³.

Podobnie jest z prawem zwyczajowym. Ono samo tradycyjnie dostarcza uzasadnień dla tego typu roszczeń. Wedle Sir Mathew Hale’a decyzje sądowe

właściwie nie tworzą prawa (to mogą robić jedynie Król i Parlament); jednak mają one duże znaczenie i władzę objaśniania, ogłaszania i publikowania prawa tego Królestwa, szczególnie, gdy decyzje te pozostają w zgodzie i znajdują swoje odpowiedniki w rozwiązaniach i decyzjach z przeszłości¹⁴.

Podobnie Sir William Blackstone, pierwszy wineriański profesor prawa angielskiego, domagał się tego, co prawnicy często ironicznie określają mianem „deklaratywnej teorii prawa”¹⁵. Obecnie jednak sytuacja przedstawia się na ogół inaczej. Według bardziej współczesnego profesora prawa w Oksfordzie angielscy sędziowie podpisują się pod pewną formą „deklaratywnej” teorii prawa, a jednocześnie większość z nich w nią nie wierzy i akceptuje (jak to ów profesor określa) „realistyczną” interpretację swojej działalności. Jeśli chodzi o ten drugi pogląd:

Kiedy sędzia stwierdza, że prawo jest w jakimś punkcie niejasne, to jego zadaniem jest stworzyć nowe prawo, aby tę lukę wypełnić. Musi on, chce tego czy nie, działać jako legislator... Bezzasadne jest twierdzenie, jakoby sędzia „znajdował” prawo. On go nie znajduje. On je tworzy”¹⁶.

Niemniej jednak sędziowie prawa zwyczajowego na ogół nie mówią, że tworzą prawo. Wręcz przeciwnie, odwoływanie się do tradycji prawnej w tym rozumieniu służy im jako maska skrywająca ich prawdziwą rolę. Łączą oni akceptację teorii „realistycznej” z przekonaniem, że „lepiej, aby ogół obywateli przyjął teorię deklaratorską”¹⁷, „w moim przekonaniu większość angielskich sędziów wolałaby oficjalnie szukać schronienia za deklaratywną teorią funkcji sądownictwa, natomiast *cognoscenti* poświęcić się dyskusowaniu natury prawa i wykorzystania jego funkcji twórczej”¹⁸. Taki wybieg nie jest z pewnością zbyt sympatyczny ani skuteczny, choć może być nieświa-

¹² *Commentaries on the Laws of England*, A Facsimile of the First Edition of 1765—1769, t. 1, Chicago 1979, s. 69.

¹³ J. Vining, *The Authoritative and the authoritarian*, Chicago 1986, s. 154.

¹⁴ *The History of the Common Law of England*, red. i wprowadzenie Ch. M. Gray, Chicago 1971 (pierwsze wyd. 1713), s. 45.

¹⁵ *Ibid.* t. 1, s. 69; t. 3, s. 327.

¹⁶ P. S. Atiyah, *Judges and Policy*, *Israel Law Review* (1980) 15, s. 346—347.

¹⁷ *Ibid.*, s. 356—57.

¹⁸ *Ibid.*, s. 360.

domy. Tak czy inaczej, należy przyznać, że jest przynajmniej bardziej inteligentny niż deklaratywna teoria prawa.

Oczywiście profesor Atiah nie należy do najbardziej radykalnych spośród tych, którzy szukają słabego punktu deklaracji sędziów twierdzących, iż „postępują tak jak przedtem”. Pomijając wszystko inne co łączy Amerykańskich Realistów Prawnych lat 30. z ruchem Krytycznych Studiów Prawa dzisiaj, dzieli one przekonanie, że prawna przeszłość krępuje teraźniejszość dużo mniej niż to się oficjalnie przyjmuje oraz że znaczenie sądownictwa prawa zwyczajowego jest bardziej symptomatyczne niż opisowe.

1.3. TRADYCJA ZACHODNIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Do niedawna studiujących teorię polityki na angielskojęzycznych uniwersytetach zaznajamiano często, przez lekturę tak obszernych woluminów jak dzieło profesora Sabine¹⁹, z plejadą „gadających głów” od Platona do... Taka była tradycja zachodniej myśli politycznej, często po prostu „tradycja”, kontekst, w którym każdy przyczynek należało umieścić i zrozumieć. Zajmowanie się tą dyscypliną obecnie wprawia w zakłopotanie. Dzisiaj spotykamy się tam z przekonującą argumentacją, że „tradycja” w ogóle nie jest tradycją, ale wynalazkiem pojedynczego Anglika (Roberta Blakeya), co można nawet opatrzyć konkretną datą (1855). Dowiadujemy się też, że obecnie powszechnie stosowane pojęcia tradycji okazują się mieć mało wspólnego z mądrością wieków czy martwą kartą przeszłości. Raczej:

odwieczny szereg klasycznych nazwisk wmanipulowywano w tradycję, która jest projekcją dyskursywnej struktury teorii politycznej... A więc wysoce wybiórcza przeszłość staje się dla nas mniej lub bardziej mobilnym zbiorem metafor, skrywających pod pozorem ciągłości, uniwersalności czy ponadczasowości, naszą własną ciasnotę poglądów²⁰.

1.4. TRADYCJE WYNAJADOWANE

Historycy odkrywają coraz większą liczbę „wynalezionych” tradycji, czasem w najmniej prawdopodobnych miejscach. W tradycji górali szkockich, na przykład, od dawna wiadomo, że Homer-Ossian był dziełem dwóch XVII-wiecznych oszustów. Nieco później Lord Dacre twierdził, że kilt:

jest całkowicie nowoczesnym strojem. Zaprojektował go i nosił angielski kwakier-przemysławiec, który obdarzył nim górali. Kilt nie miał służyć zachowaniu ich tradycyjnego sposobu życia, ale raczej ułatwić jego transformację; miał zmusić ich do przeniesienia się z wrzosowisk do fabryk²¹.

W Anglii Ceremoniał Królewski, który „w ciągu pierwszych trzech ćwierćwieczy XIX wieku oscylował pomiędzy farsą a fiaskiem”²² zyskał niemałe powodzenie i stał się dochodowy do tego stopnia, że:

¹⁹ G. H. S. i Th. L. Thorson, *A History of Political Theory*, wyd. czwarte, Illinois 1973.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

Ceremoniał, który prezentowano tak źle, wyreżyserowano obecnie tak doskonale, że pozwolił Brytyjczykom nabrać przekonania (mimo że przeważająca część dowodów historycznych świadczy o czymś zupełnie innym), że dobrze wyczuwają rytuał, ponieważ zawsze dobrze to robili²³.

Coraz częściej słyszy się o tradycji „masowej produkcji”²⁴. Pozorny paradoks w oksymoronie „wynajdowania tradycji” okazuje się zanikać i w niektórych dziedzinach jest już po prostu nie zauważany. We wszystkich takich elementach tradycji wynalezionych dla masowych bądź elitarnych potrzeb, jeśli chodzi o

odwołanie się do przeszłości historycznej, szczególny charakter „wynalezionych” tradycji polega na tym, że ich powiązanie z historyczną przeszłością jest w dużym stopniu fikcyjne. Mówiąc krótko są one reakcją na nowe sytuacje, które odwołują się do przeszłości albo też tworzą swoją własną przeszłość na drodze quasi-obligatoryjnej powtarzalności²⁵.

*

Czy należy taki niszczący sceptycyzm, tyjący różnorodności niepowiązanych ze sobą tradycji uogólniać i odnosić do tradycji *Tout Court*? Czy tradycje interesują nas przez fakt, że stanowią dowód wykorzystywania „przeszłości” przez teraźniejszość, lub też dlatego (jak wiele osób utrzymuje), że odkrywają przed nami wkład i władzę przeszłości nad teraźniejszością. Można by się wprawdzie upierać przy limitowaniu liczby tych tradycji i twierdzeniu, że mogą one być świadectwem oszustwa i łatwowierności, a nie „prawdziwej tradycji”. Lecz jakim sposobem można dostrzec tę różnicę z góry, przed przeprowadzeniem szczegółowych badań, których możemy uniknąć dzięki tradycjonalności i których, jak się przypuszcza, kruche elementy tradycji nie przetrzymają?

Z pewnością, gdyby analizy, które cytowałem, były dokładne i adekwatne i gdyby takie przypadki były dla tradycji typowe, można by niepokoić się o podobne, a typowe dla religii pojęcia, jak „lojalność”, stosowność „dążenia do intymności”²⁶ czy też konieczności kierowania się tradycją. Dopóki nie zweryfikujemy swoich założeń, treść poszczególnych tradycji może cieszyć się szacunkiem dla samej siebie, a nie z powodu tego, co Weber nazywa „władzą wiecznego wczoraj”²⁷. Jeśli ktoś zweryfikuje swoje przekonania, to w istocie przestaje się kierować tradycją, a zaczyna postępować wedle tego, co uważa za prawdę, a co ustala niezależnie na drodze rozumowania. Nie wydaje się trafne dalsze twierdzenie, że ten ktoś jest nadal w „niewoli tradycji”, które respektuje. Wręcz przeciwnie, wystarczy dodać odrobinę żrącego kwasu „realizmu” lub historii do jakiejś uświęconej tradycji,

²³ Ibid., s. 161.

²⁴ E. Hobsbawn, *Mass-producing Traditions: Europe, 1870—1914*, [w:] Hobsbawn i Ranger (red.), op. cit., 263—307.

²⁵ E. Hobsbawn, *Introduction: Inventing Traditions*, ibid.

²⁶ M. Oakeshott, *Political Education, Rationalism in Politics*, London 1962, s. 125.

²⁷ M. Weber, *Politics as a Vocation*, [w:] H. H. Gerth i C. Wright Mills (red.), *From Max Weber. Essays in Sociology*, London 1970, s. 78.

a „zniewolony” Jacek uwalnia się z jej pęt, albo przynajmniej na wolnego wygląda.

Jednakże nie jest łatwo uwolnić się od tradycji. Nie wszystkie zwyczaje wynaleziono. Ponadto istnieją znacznie starsze niezastępowalne substraty nawet niedawno wynalezionych zwyczajów. Kontekst kulturowy codziennego życia jest w dużej mierze jak opisany przez Wittgensteina język, który można oglądać jak antyczne miasto: labirynt wąskich uliczek i placów, starych i nowych domów, budynków z elementami dobudowanymi w różnych okresach; a wszystko to otoczone mnóstwem nowych dzielnic o prostych regularnych ulicach i identycznych domach ²⁸.

Większa część tego miasta istniała zanim przyszliśmy na świat, inny jego fragment poddany zostanie renowacji za naszego życia, lecz większość pozostanie niezmieniona; trochę odrzucimy, lecz dużą część uznamy za prawdziwą i odpowiednią. W każdym przypadku bez tego nie możemy nawet myśleć. Co więcej, w odróżnieniu od miasta, a analogicznie do języka, nasz kontekst kulturowy nie jest li tylko zwyczajnie zaludniony, ale kształtuje i modeluje tych, którzy w nim wyrastają. Przede wszystkim miasto można zburzyć do fundamentów, jakkolwiek są to przypadki rzadko spotykane i nienormalne. Współczesnej Warszawy nie należy traktować jako zachęty do podobnych poczynań ²⁹. Jednakże w złożonych tradycjach kulturowych takich jak język, mity, tradycje narodowe czy w istocie prawo, trudniej jest pozbyć się obecności i władzy przeszłości. I znowu Warszawa może służyć tu za przykład. W kulturze, w przeciwieństwie do architektury, nikt nie jest po prostu mieszkańcem czy manipulatorem istniejącymi strukturami, chociaż można się ograniczać tylko do tej roli. Nasz sposób myślenia jest przesiąknięty i złożony z tego, co zastaliśmy. Tradycje kulturowe nie są jedynie instrumentami, które można wziąć do ręki lub odłożyć na bok, jeśli ma się na to ochotę; istnienie tradycji i nasze w niej uczestnictwo jest „warunkiem koniecznym” odnowy jednych elementów tradycji i tworzenia innych. Nie zawsze z niczego. Ci, którzy koncentrują się na pomysły tak zwanych wynalezionych tradycji lub postrzegają swoją własną rolę w kulturze jedynie, lub głównie, w kategoriach zmiany tradycji, lekceważą to wszystko, co znajduje się poza granicami zmian, które dokonują, tracąc tym samym podstawę do dokonania jakiegokolwiek zmiany tradycji w ogóle ³⁰.

Podobnie jak język, tradycje kulturowe kształtują i w znacznym stopniu konstytuują to, w co uczestnicy tradycji wierzą, wyobrażają sobie i czynią, a właściwie to, w co ich zdaniem można wierzyć, wyobrażać sobie i czynić. Manipulujemy takimi tradycjami, a udane manipulacje często ingerują i zmieniają tradycje, które przekazujemy. Jednak zanim zaczniemy tradycję manipulować, dziedziczymy, przyzwyczajamy się i uczestniczymy w tradycjach, które zrodziły się przed nami i które nas przetrwają; to ogranicza naszą

²⁸ *Philosophical Investigations*, wyd. trzecie, Oxford 1967, s. 8.

²⁹ Patrz E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981, s. 63 i n.

³⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Truth and Meaning*, New York 1982, s. 258.

potęgę. Praistnienie tradycji kulturowej nie tylko ogranicza to, co jednostki myślą lub czynią. Ona wpływa na ich przyszły los, na to co będą robić. Nasze udane manipulacje często przeżywają nas, stając się częścią teraźniejszości naszej i naszych następców. To z kolei ogranicza ich moc. Bez sensu byłoby zaprzeczać znaczeniu tych aspektów życia, bo kiedy ludzie mówią o tradycji, często właśnie je mają na myśli. Czyż się mylą? Żeby określić, co tradycja w sobie łączy, należy przedstawić jej bardziej wyrazistą definicję.

2. KONCEPCJE TRADYCJI: DZIEDZICTWO I WIĘZY

Wyjaśnienie pojęciowe nie rozwiązuje wszystkich problemów. Nawet po uściśleniu przedmiotu dyskusji pozostaje jeszcze wiele innych niejasności. Jednakże przy bardziej złożonych pojęciach i koncepcjach powszechną praktyką jest ich „upraszczanie” lub dyskutowanie jednego z elementów jako reprezentatywnego dla grupy pojęć lub ważniejszego od innych. Dzieje się tak często w czasie dyskusji o tradycji.

Aby to zrozumieć, przyjrzymy się dokonaniem przez J. Szackiego rozróżnieniu trzech „sposobów podejścia do problemu więzi między teraźniejszością a przeszłością”³¹. Jeden z nich, zdaniem autora, zawsze dominuje w dyskusji nad tradycją we współczesnej literaturze z dziedziny nauk społecznych. Jedno z pojęć koncentruje się na *procesie* przekazywania tradycji, na czynnościach transmisji od jednej generacji do drugiej i na różnych sposobach przebiegu tej transmisji od jednej generacji do drugiej i na różnych sposobach przebiegu tej transmisji. Mówi się tu o ideach, wierzeniach, mitach, legendach, rytuałach i czynnościach przekazanych przez tradycję. Ta koncepcja wymaga skupienia się głównie na sposobach transmisji. (Kościół Katolicki po Soborze Trydenckim stosuje tę koncepcję mówiąc o „aktywnej tradycji” lub o *actus tradendi*³².) Druga koncepcja ogranicza tradycję do formy depozytów historii jako dziedzictwa pozostawionego przez przeszłość. Zainteresowanie ogniskuje się tu na tym, co zostało naprawdę lub rzekomo przekazane i przyjęte. (Wczesny Kościół mówił o tradycji w tym sensie jako o „tradycji biernej”, *traditum tradendum*.)

Trzecia koncepcja tradycji, mylnie nazywana przez Szackiego „podmiotową”, dotyczy „tego specyficznego rodzaju wartości, której obrona (lub krytyka) wymaga powołania się na jej rodowód z przeszłości”³³. Często ludzie, którzy interesują się „tradycją” w tym pojęciu, używają raczej przymiotnika (a nie rzeczownika) — „tradycyjne” podejście, „tradycyjne” więzy — nie jest to jednak test bezbłędny. Pomyślmy o tradycyjnych strojach, technikach czy ceremoniach.

³¹ J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 1971, s. 97.

³² Por. D. H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia 1975, s. 95.

³³ *Ibid.*, s. 155.

Piszący o tradycji kierują się często jedną z jej koncepcji, nie uznając lub nie przyjmując do wiadomości istnienia innych. Czasem autor łączy wszystkie trzy koncepcje lub też niepostrzeżenie przechodzi od jednej do drugiej. Co, na przykład, należy rozumieć przez stwierdzenie, że nowoczesność zamazuje przeszłość? Czy pasy transmisyjne pękają? Czy nic się nie przedostaje? Czy nikt się tym nie interesuje? Często nie jest jasne, o który problem czy kombinację problemów chodzi. Jednakże wspomniane trzy koncepcje są treściowo różne. Również poszukiwania w kategoriach którejs z nich niekoniecznie dostarczają nam informacji na temat pozostałych, ponieważ za każdym razem zajmujemy się inną sprawą. Szacki podkreśla te różnice nazywając pierwszą koncepcję *transmisją społeczną*, drugą — „obiektywną” *koncepcją dziedziczenia*, a rezerwując określenie tradycja jedynie dla koncepcji „podmiotowej”.

Z powodów, o których wspomnę niżej, nie jestem zwolennikiem takiego podejścia. Jednak Szacki ma z pewnością rację twierdząc, że nie wszystko związane z tradycją ma taki sam charakter.

Problem dziedzictwa jest kwestią warunków, które zastajemy przychodząc z własnymi problemami, kwestia transmisji jest jednym ze sposobów, za pomocą których te warunki były i są tworzone, zaś problem tradycji jest jednym z celów, które uwzględniamy organizując nasze sprawy, jest hierarchią wartości, którą ustalamy w zastanym świecie ³⁴.

Jestem przekonany, że złożone i ważne zwyczaje, takie jak prawo czy religia, łączą wszystkie trzy rodzaje tradycji w niezliczonych, skomplikowanych i powikłanych warstwach, które jednak wyodrębnić możemy analitycznie. Różnice między nimi nie są bez znaczenia.

W rozdziale tym koncentruję się na drugiej i trzeciej koncepcji nie dlatego, że uważam proces transmisji za mniej istotny niż dziedziczenie czy więzi. Proces i mechanizmy transmisji są dla tradycji niezwykle ważne. Różnice pomiędzy różnymi rodzajami tradycji, pomiędzy tradycją ustną a pisaną lub zinstytucjonalizowanymi a nieformalnymi środkami transmisji rodzą znaczące różnice między tradycjami, z którymi się wiążą. Jednak koncepcje dziedziczenia i więzi są połączone ze sobą w sposób szczególny. Tworzą ważny układ biegunów, pomiędzy którymi rozgorzało wiele dyskusji i zaroilo się od nieporozumień.

Autorzy pozostający pod wrażeniem ważności dziedzictwa kulturowego mogą być szczęśliwi „stojąc na ramionach olbrzymów” albo też popadają w pesymizm „przygniecenii ciężarem przeszłości”. Ci, którzy koncentrują się na przywiązaniu współczesnych do tego, co traktują jako nauki przeszłości, pozostają pod wrażeniem ciągłego aktualizowania „elementów przeszłości” oraz oczywistą łatwością, z jaką zapominamy lub wymazujemy z pamięci prawdy o przeszłości, zastępując je mitami, które propagujemy i w które wierzymy. Zaskakujący jest też stopień, w jakim retrospektywnie tworzymy

³⁴ Ibid., s. 152.

i rekonstruujemy „elementy przeszłości”. Tak długo, jak koncepcje, którymi się posługujemy, są niejasne i odwoływać się do nich będziemy jako do tradycji, będą one traktowane konkurencyjnie, a nie uzupełniająco. Czy przeszłość, o której tradycja mówi i do której się odwołuje, rzeczywiście odziedziczyliśmy z przeszłości? Czy też jest to „przeszłość” mniej lub bardziej retrospektywnie wyobrażona, wybrana lub wymyślona? Czy przeniknęła do kontekstu społecznego nieświadomie i posiada ukrytą, a oficjalnie nie znaną siłę, czy też zależy od istnienia określonych współczesnych powiązań myślowych i postawy oceniającej? Czy rzeczywiście została nam przekazana stąd i przez tych, o których się mówi, czy też jesteśmy jedynie przekonani, że tak jest? Gdy próbujemy znaleźć tę czy inną odpowiedź wykluczającą inne odpowiedzi, nasza zdolność oceny wielowarstwowego i złożonego systemu tradycji obniża się. Z uwagi na tę złożoność tak ważne są związki między dziedzictwem a więzami z tradycją.

2.1. TRADYCJA JAKO DZIEDZICTWO

Jeśli tradycja łączy się z autorytatywną obecnością przekazanej przeszłości, wówczas zawiera prawdziwe lub wymaginowane dziedzictwo. Oczywiście głównym przedmiotem zainteresowania pozostaje przedmiot dziedzictwa, czyli to, co wedle naszych przekonań lub też faktycznie zostało nam przekazane. W ten sposób, wg słów św. Grzegorza z Nyssy, rozumieli dziedzictwo pierwsi Ojcowie Kościoła twierdząc, że „prawdę przekazali nam w darze apostołowie jako dziedzictwo”³⁵. Edmund Burke wystawiał Anglików dla swojego „dziedzictwa prawnego, które otrzymaliśmy od naszych przodków i które przekazemy naszym potomkom”³⁶. Gadamer upiera się przy infiltrującym znaczeniu tradycji jako „historii rzeczywistej”. W świetle tego przekonania „historia rzeczywista nie należy do nas, ale my należymy do niej... Samoświadomość jednostki jest tylko iskrą w obwodzie zamkniętym życia historycznego”³⁷. Podejście takie stawia odziedziczoną tradycję w centrum. Podobnie sądzi Edward Shils w swoich obszernych wywodach o nieuchronności i konieczności istnienia w życiu społecznym tradycji, definiowanej szeroko jako „wszystko, co przyjęto lub przeniesiono z przeszłości w terażniejszość”³⁸.

Ta sama koncepcja jest do przyjęcia dla tych, którzy są tradycji przeciwni. W ten sposób Marks, którego poglądy na znaczenie „przeszłości — w — terażniejszości” są dość złożone (dużo bardziej złożone niż poglądy tzw. rewolucjonistów *tabula rasa*), daje wyraz swojemu rozdrażnieniu pisząc o „tradycji wszystkich martwych generacji, które ciążyą jak zmora nad umysłami

³⁵ *Contra Eunomium*, c. 4 (PG 45, 653) cyt. w Congar, op. cit., 42.

³⁶ *Reflections in the Revolution in France*, Harmondsworth 1969 (pierwsze wyd. 1790), s. 119.

³⁷ *Truth and Method*, s. 245.

³⁸ *Tradition*, s. 12.

żyjących”³⁹. No i oczywiście mamy też Międzynarodówkę, która chełpi się, że „nigdy już nie będą nas krępować pęta tradycji”.

Dziedzictwa są ważne. Niektóre stanowią ośrodek i przedmiot zainteresowania „towarzystw interpretacyjnych”⁴⁰, których zadaniem jest objaśnianie pewnych składowych dziedzictwa, i które to interpretacje także dziedziczeniu podlegają. Kilka spośród wielkich religii świata odróżnia teksty święte od interpretacji, które się wokół nich gromadzą i zaczynają być uważane za tradycję. Odróżnienie kanonu świętych tekstów od komentarzy autorstwa ludzi ważne jest dla samej religii. Ma ono natomiast mniejsze znaczenie dla zrozumienia szeroko pojmowanej tradycjonalności. Zarówno teksty pierwotne, jak i komentarze do nich stanowią nierozzerwalnie związane z sobą elementy tradycji⁴¹.

Nawet wtedy, gdy określonych zwyczajów nie gromadzimy systematycznie, nie zapisujemy ich i nie przekazujemy, odgrywają one fundamentalną rolę w każdej sferze życia społecznego, szczególnie kiedy tradycja, tak jak język, stanowi w danej sytuacji społecznej narzędzie refleksji, wyobraźni i działania. Jak widzimy, aby prawdziwa lub rzekoma przeszłość miała siłę oddziaływania w tradycji dnia dzisiejszego, nie musi być konieczne zauważalna. Wręcz przeciwnie, przeszłość jest często obecna najsilniej i najszerzej, gdy nie wiemy, czy jest ona przeszłością czy terażniejszością. Jest po prostu „oczywista”, „naturalna” i niezauważalna i jako taka jeszcze potężniejsza. W ten sposób wpływ religii, przekonań moralnych, ideologii, tradycji prawnych, procedur naukowych i innych „faktów społecznych” oraz olbrzymiego dziedzictwa kulturowego, które one ucieleśniają, jest odwrotnie proporcjonalny do ilości poświęconej mu uwagi badawczej. To jedna z przyczyn nieufności konserwatystów w stosunku do zagorzałych kontrolerów tradycji oraz w odniesieniu do tego, co Burke nazywa użytecznymi przesądami. Z tego samego powodu radykałowie usiłują wyeksponować przypadkowość i brak naturalnej konieczności uporządkowania istniejących układów i stojących za nimi tradycji.

Bardzo wiele współczesnych praktyk lub wierzeń jest rzeczywiście dziedzicznych, nawet jeśli współcześni wyznawcy i praktykujący nie są tego świadomi. Wiele z tego co robimy, w co wierzymy, co popieramy lub czym pogardzamy jest oczywiste. Dzieje się tak, ponieważ zostało to nam przekazane przez pokolenia i pra-tworzy kontekst społecznego życia i myślenia. Duża część tego kontekstu i jego treści istnieje, zanim poszczególna jednostka przyjdzie na świat. W ramach tego kontekstu on/ona działa, myśli lub dokonuje wyboru. Możemy odrzucić pewne elementy przekazanej nam przeszłości lub je uzupełnić, ale nie możemy przeszłości ignorować ani uniknąć jej wpływu. Odnosi się to nawet do tych zwyczajów, które jednostka

³⁹ „The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”, [w:] Marks i Engels, *Selected Works*, t. 1, Moskwa 1951, s. 255.

⁴⁰ Termin zaczerpnięty od J. Royce, *The Problem of Christianity*, Chicago 1968 (pierwsze wyd. 1918).

⁴¹ Por. Shils, *Tradition*, s. 17.

świadomie i aktywnie krytykuje, a w szczególności do olbrzymiego, kulturowego, intelektualnego i materialnego dziedzictwa, którego jednostka jest świadoma, a które jest wszechobecne jak powietrze, którym oddychamy i język, w którym myślimy ⁴².

Należy podkreślić *przeszłościowość* tych depozytów w terażniejszości. Teorie socjologiczne oczywiście nie ignorują ich *istnienia*. Socjologowie, szczególnie pozostający pod wpływem Marksa i Durkheima, od dawna utrzymują, iż przekonanie o możliwości ustalenia zasad poznawczych czy map moralnych na bazie *tabula rasa* jest naiwnym błędzeniem indywidualistycznym. Przeciwnie, każdy z nas otrzymuje takie mapy narysowane przez kogoś innego i bardzo odporne na zmiany. Są one, twierdzi Durkheim, „faktami społecznymi”, które wszyscy bierzemy w rachubę w życiu codziennym i dlatego wymagają socjologicznego komentarza. Według Durkheima fakty społeczne są zewnętrzne do każdej poszczególniej jednostki. Fakty te nie tylko istnieją poza jednostkami, ale też rzadko od nich zależą. Natomiast zapewniają kontekst, w którym jednostki działają i myślą a także często determinują sposoby ich działania i myślenia. Fakty te obejmują obowiązki moralne i prawne, praktyki religijne, język, handel i czynności zawodowe ⁴³.

Durkheim przyznaje, że fakty społeczne są zgromadzonymi depozytami przeszłości. Wyjaśnia to obszernie w swoim omówieniu „reprezentacji kolektywnych”, czyli pojęć czasu, przestrzeni, klas, liczby, substancji i osobowości ⁴⁴.

Jednak w uwagach o znaczeniu dziedzictwa przeszłości dla współczesnych faktów społecznych uczniowie Durkheima poświęcają zbyt mało uwagi aspektom przeszłościowym, skupiając się na ich „zewnętrzności”. Ważność faktów społecznych tkwi w tym, że pochodzą spoza nas, a nie w ich zależności czy związku z tym co przed nami zaszło. Metafora ma charakter przestrzenny, a nie czasowy. Jednak fakt istnienia elementów przeszłości w terażniejszości zasługuje na to, aby poświęcić mu więcej uwagi. Dobrze byłoby, gdyby autorzy teorii socjologicznych, politycznych i prawnych skorzystali z lapidarnej uwagi Gadamera mówiącej, że „należymy do elementów tradycji, która nas dosięga” ⁴⁵. Bo jakkolwiek głupio jest uznawać człowieka za Robinsona Crusoe, to wcale nie mądrzej jest traktować go jak Adama.

2.2. TRADYCJA JAKO NORMATYWNY ZWIĄZEK Z PRZESZŁOŚCIĄ

Nie całe dziedzictwo jest tradycją. Jak zauważyliśmy, wiele z tego co odziedziczyliśmy, nie odgrywa żadnej, albo prawie żadnej autorytatywnej roli w naszej terażniejszości. Jest to więc martwa część tradycji. Z kolei niektóre

⁴² Ibid., s. 38.

⁴³ *The Rules of Sociological Method*, przekł. A. Solovay i H. Mueller, red. G. E. G. Catlin, New York 1966, s. 1—2.

⁴⁴ *The Elementary Forms of the Religious Life*, przekł. J. W. Swain, New York 1965, s. 29.

⁴⁵ *Truth and Method*, s. 420.

formy dziedziczenia, które mają skutki obecnie, nie są częścią społecznego fenomenu tradycji. Należy tu dziedziczność biologiczna i genetyczna ⁴⁶. Zobaczymy również, że nie wszystko co tradycyjne jest dziedziczone.

Co więcej, pewne zwyczaje nie zawsze pozostają niezauważalne dla tych, którzy ich przestrzegają. Jednak konserwatyści są często bardziej zadowoleni, gdy tradycja jest nieświadoma, a wielu autorów twierdzi, że tylko wtedy jest to tradycja prawdziwa, kiedy jest niewidoczna. Tymczasem istnieje szczególny sposób przystosowania odziedziczonej przeszłości, często bardzo jasno sprecyzowany i wypracowany, a jednak tradycyjny. Można być całkowicie świadomym przeszłości, ale interesować się nią i robić to w „tradycyjny” sposób. Tak też do niedawna działo się w większości społeczeństw.

Tym sposobem, według sławnej typologii dominacji Webera, dane uzasadnienie jest „tradycyjne”, jeśli opiera się na związku z przeszłością: „na ustalonej wierze w świętość odwiecznych tradycji i słuszności tych, którzy zgodnie z nimi sprawują władzę (władzę tradycyjną)” ⁴⁷. Max Radin dokonał zupełnie jednoznacznego wyboru wiążąc „tradycję” z normatywnym zaangażowaniem w przeszłość, a nie z samą przeszłością, czy jej przeżytkami:

Mówiąc ściśle... tradycja nie jest jedynie zauważalnym faktem, jak na przykład istniejący zwyczaj czy podanie, którego znaczenie polega jedynie na tym, że jest opowiadane; jest to idea, która wyraża krytyczny sąd. Pewien sposób działania uważany jest za słuszny; zachowanie pewnego porządku lub tradycji jest potwierdzaniem tego osądu ⁴⁸.

Polski krytyk literatury Roman Zimand idzie śladem Radina skupiając się na określonym rodzaju współczesnej selekcji spośród tego, co jest lub nazywa się dziedzictwem. Nie stawia znaku równości między tradycją a dziedzictwem: „tradycja jest szczególnie ograniczonym rodzajem ludzkiego działania... jej aktywnym źródłem jest ten, kto czynnie opiera się lub podporządkowuje, a nie ten, kto przekazuje. Ten ostatni jest w rzeczywistości zupełnie zbędny” ⁴⁹. Jak widzieliśmy, Szacki także rekomenduje owo zwężenie znaczenia pojęcia „tradycji”. Podobny, choć z założenia niezależny, pogląd prezentuje francuski antropolog Jean Pouillon. Tradycja, zarówno w społeczeństwach „tradycyjnych”, jak i nowoczesnych, jest według niego

„retroprojekcją”: wybieramy to, co — jak nam się zdaje — determinuje nas, przedstawiamy siebie jako spadkobierców tych, których uczyniliśmy swoimi przodkami. Zgodnie z tym, aby zdefiniować tradycję, musimy postępować od teraźniejszości ku przeszłości, a nie na odwrót, i nie pojmować jej jako *vis a tergo*, której wpływom się podporządkowujemy, ale jako punkt widzenia, z którego przeszłość oglądamy ⁵⁰.

⁴⁶ Zob. R. Zimand, *Problem tradycji*, [w:] M. Janion i A. Porunowa (red.), *Proces historyczny w literaturze i sztuce*, Materiały konferencji naukowej (maj 1965), Warszawa 1967, s. 363.

⁴⁷ *Economy and Society*, t. 1, przekł. Roth i Wittich, New York 1968, s. 215.

⁴⁸ M. Radin, *Tradition*, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. 15, New York 1934, s.

63.

⁴⁹ *Problem tradycji*, s. 369.

⁵⁰ *Traditions in French Anthropology*, *Social Research* (1971) 38, s. 78.

Zwykle konserwatyści, którzy oceniają przekazane „obiektywne” tradycje, próbują podsyć zainteresowanie nimi w życzliwy tradycyjny sposób. Edmund Burke, na przykład, nie tylko pisze, że angielskie wolności są dziedziczne, ale zarazem wyraża dla nich pochwałę⁵¹.

Radykałowie doskonale zdaje sobie sprawę z istnienia i siły odziedziczonych lub rzekomo odziedziczonych wzorców myślenia i działania, choćby w świadomości innych jednostek niż oni sami. Dużą część swojego działania poświęcają podsyćaniu negatywnego tradycjonalizmu w tym drugim sensie.

Tradycjonalizm w tym rozumieniu jest szczególnym rodzajem podejścia do przeszłości. Łączy w sobie dwa elementy, które nie każdy interesujący się przeszłością musi podzielać: traktowanie przeszłości jako terażniejszości i uznanie jej za autorytatywną. Przeżytki przeszłości mogą być przedmiotem szeroko pojętego zainteresowania, niezależnie od podejścia tradycyjnego. Historycy, prehistorycy, archeolodzy czy paleontolodzy — wszyscy zajmują się interpretacją tych pozostałości; są to surowce dla ich pracy. Nie oznacza to jednak automatycznie, że są oni uczestnikami tradycji łączącej ich z tworzywem, które usiłują zrozumieć. Przeszłość archeologów przeminęła. Tą przeszłością jest „obcy kraj”, w którym każdy postępuje jak chce⁵². Jednak ślady pozostają i są to jedyne więzi, które przetrwały między terażniejszością a przeszłością. Archeologiczne i historyczne znaczenie danych obiektów czy zapisów polega na tym, że są kluczem do rekonstrukcji tego, co przeminęło. Na odwrót, społeczeństwa mogłyby prezentować bogate więzi z tradycją całkowicie lekceważąc jej sens i znaczenie historyczne. Z jednej strony, na przykład, Żydom mówi się, że ich obowiązkiem jest pamiętać, ale, jak wykazał Yerushalmi, „ma to niewiele wspólnego z ciekawością historii. Mówi się jedynie, że Izrael ma być królestwem księży i świętych, nigdzie zaś nie jest powiedziane, że ma stać się narodem historyków”⁵³. Z drugiej strony, jak twierdzi Pocock, „cechą konieczną badania przeszłości jest fakt, iż w pewnym momencie osiągamy punkt, gdy przeszłość przestaje być wymiarem terażniejszości, a zaczyna uważać ją za *lebensform* istniejącą w swoich własnych parametrach”⁵⁴. W tym miejscu tradycja ustępuje pola historii.

Istotna różnica między uczestnikami tradycji a jej zewnętrznymi obserwatorami lub badaczami polega na tym, że ci pierwsi traktują przeszłość jako obecny autorytet, podczas gdy drudzy niekoniecznie ten pogląd podzielają. Korzystając z rozróżnienia Conal Condrena można powiedzieć, że współcześni historycy prezentują „podejście źródłowe” do przeszłości, a uczestnicy

⁵¹ *Reflections on the Revolution in France*, s. 118.

⁵² L. P. Hartley, *The Go-Between*, cyt. w: D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985, s. XVI.

⁵³ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, s. 10.

⁵⁴ J. G. A. Pocock, *Trading Traditions: A report From the High Barbary*, *Annals of Scholarship* (1985), s. 105.

tradycji — „podejście autorytetu”⁵⁵. Różnica jest istotna, chociaż rzadko znajdujemy jej przykłady w czystej formie. Nie wystarczy przecież stwierdzić, że historyk lub ktokolwiek inny o źródłowym podejściu do przeszłości żyje w świecie bez autorytetu. Jego dyscyplina, na przykład, wymaga posłuszeństwa wobec wysoce autorytatywnych tradycji i kryteriów typowych dla zachowania naukowca. Zachowanie takie wpajane i przekazywane jest przez odwoływanie się do osądów i szacunek dla określonych zasad pracy badawczej oraz przez ciągłe odwoływanie się do przykładów i ucieczkę w profesjonalne standardy i oczekiwania. Dla zawodowych historyków jednym z najważniejszych standardów i oczekiwań jest manifestowanie w odniesieniu do przeszłości, o której piszą, podejścia źródłowego, a nie autorytatywnego. Zachowując podejście źródłowe, mogą łączyć je z podejściem autorytatywnym. Nie jest to łatwe i często odbywa się kosztem jednego lub drugiego podejścia. Tak czy inaczej, nie ma (co jest częstą praktyką wśród uczestników tradycji) przymusu łączenia obu tych odniesień do przeszłości.

W większości dziedzin nowoczesnego życia patrzy się z dezaprobatą na *manifestowanie* podejścia autorytatywnego, jeśli w ogóle się je toleruje. Jedynie religia i prawo pozwalają zachować zaufanie i zdolność odzyskiwania równowagi, a i to powoli zanika. Niemniej w porównaniu do większości innych sfer życia publicznego, prawo i religia pozostają ośrodkami manifestowania podejścia autorytatywnego.

Mimo iż wyraźne i świadome podejście autorytatywne jest szczególnie uderzające w dziedzinie prawa i religii, to ukryty autorytet znaleźć można też w wielu sferach. Różne społeczeństwa i grupy tych społeczeństw różnią się w zależności od stopnia tradycjonalizmu w traktowaniu przeszłości. Polskie powstania przeciw Rosjanom w 1830 r. i 1863 r. są często dyskutowane przez współczesnych Polaków jakby nadal można było coś zmienić w ich przebiegu. Obydwa te wydarzenia historyczne tworzą część współczesnej polskiej tradycji politycznej i nadal pełnią funkcję ważnego wzorcowego przykładu (często negatywnego). Podobnie powstanie warszawskie przeciwko Niemcom w 1944, jak odnotował Times, jest „dużo bardziej obecne w świadomości młodych Polaków jako mit i historia, niż np. dzień D dla młodych Brytyjczyków, czy bomby Stauffenberg dla młodych Niemców”⁵⁶. W tym względzie Polacy są dużo bardziej tradycjonalni w odniesieniu do przeszłości narodowej niż członkowie najnowocześniejszych społeczeństw. Także Amerykanie, mimo zamiłowania do zmian i nowości, zachowują wyraźnie tradycjonalny stosunek do niektórych elementów swojej przeszłości:

⁵⁵ C. Condren, *Authorities, Emblems, and Sources: Reflections on the Role of a Rhetorical Strategy in the History of History, Philosophy and Rhetoric* (1982) 15, s. 170. W czasach, zanim zaistniało podejście źródłowe: „Odwoływanie się do autorytetu było wywołaniem ducha przeszłości, którego słowa mogły udowodnić czyjś obecny przypadek — słowa, które były niepodważalne i nieuniknione w danej autorytatywnej dziedzinie...” (172).

⁵⁶ Editorial, 6/8/1984.

Ci Wirgińczycy, którzy nadal rozmawiają o Jeffersonie jakby ten w każdej chwili mógł skierować na nich swój teleskop z Monticello. Szanowany historyk Rekonstrukcji, który wynurzywszy się z archiwów Południa i zajrzawszy do gazety czuje przez chwilę niepewność co do stulecia, w którym właściwie żyje (czy w ogóle jakiś czas od tej pory upłynął?): politycy, którzy przywołują ideały Założycieli jak gdyby ci gentlemani nie mieli (gdyby nadal żyli) ponad dwustu lat i byli zdolni do wyrażenia jakiegokolwiek opinii — ci wszyscy są mieszkańcami tego znakomitego kontinuum, tego nieśmiertelnego trójkąta; przestrzeni, czasu i ideologii politycznej. Wygląda to tak, jakby każde miejsce na kontynencie można odwiedzić w każdym czasie wykorzystując po prostu turystyczne udogodnienia. Być może ludzie żyjący w ubiegłych stuleciach fizycznie nie żyją wskutek jakiegoś niedopatrzania w planach opatrności, ale pozostają oni w jakimś szczególnym stopniu własnością swoich spadkobierców i następców. Zapomina się o poczuciu (co jest nie do pomyślenia w Europie), że przeszłość obróciła się w proch i jest całkowicie nieprzywracalna, odmienna i martwa⁵⁷.

Celna to uwaga, chociaż kontrast między Ameryką a Europą jest przerysowany, bo przecież czymże jest historia Wigów, jeśli nie takim właśnie tradycyjnym elementem angielskiej przeszłości⁵⁸.

Wreszcie różnice w odnoszeniu się do przeszłości istnieją nie tylko pomiędzy społeczeństwami. W ramach poszczególnych narodów istnieje wiele różnych rodzajów więzi z przeszłością, które jeśli nawet mają coś ze sobą wspólnego, to raczej w kategoriach różnic i konkurencyjności⁵⁹. Przedstawiciele różnych klas, tacy jak robotnicy czy arystokracja, mogą utrzymywać bardzo silne tradycyjne więzi z wyobrażeniem przeszłości swojej klasy, ale z pewnością nie są to te same wyobrażenia. Członkowie innych klas obejmujących np. drobnych przemysłowców mogą takich silnych więzi nie kultywować. Przedstawiciele niektórych zawodów, głównie prawnicy, są w tym sensie bardzo z przeszłością i tradycją związani, podczas gdy wykonujący inne zawody, np. sprzątaczkę, agenci reklamowi czy księgowi przejawiają ku temu mniejsze inklinacje. Oczywiście nie zawsze ci, którzy zachowują bardzo tradycyjne więzi z przeszłością, odwołują się do tych samych tradycji.

2.3. ROZRÓŻNIENIE: DZIEDZICTWO A WIĘZY

Piszący o tradycji często zakładają, że właściwie dziedzictwo i krytyczne związki idą ze sobą w parze. Uważa się, że w społeczeństwach „tradycyjnych” ludzie o nastawieniu „tradycyjnym” kontynuują to, co ich przodkowie zawsze robili i przekazywali następcom. Z drugiej strony jednak, rzeczy nowe często przerastają i wchłaniają to, co dziedziczymy i przeszłość staje się „innym krajem”. Nie zawsze jednak jest to tak oczywiste. Te same rodzaje tradycjonalizmu mogą pójść innymi drogami.

⁵⁷ J. R. Pole, *The American Past: Is it still usable?*, *Journal of American Studies* (1967) 1, przedruk w tegoż autora *Paths to the American Past*, New York 1979, s. 17—18.

⁵⁸ Patrz np. J. W. Burrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge 1981, s. 17—18.

⁵⁹ Por. J. G. A. Pocock, *The Origins of Study of the Past*, *Comparatives Studies in Society and History* (1961—1962) 4, s. 213.

Jak zauważyliśmy, najważniejsze elementy tradycji w życiu społecznym to „fakty społeczne”, których tradycyjnego charakteru większość z nas nie jest świadoma. Gdybyśmy byli bardziej ich świadomi, nie byłibyśmy ich niewolnikami w tak dużym stopniu. Co więcej, nie jesteśmy w stanie wymknąć się spod ich kontroli nawet wtedy, gdy świadomie dewaluujemy przeszłość. W rzeczywistości przeszłość posiada władzę nie tylko nad tymi, którzy ją cenią, ale też nad tymi, którzy ją świadomie odrzucają⁶⁰. Odrzucając przeszłość rzadko odrzucamy ją w całości i z reguły czynimy to według określonych kryteriów — reformizmu, radykalizmu, obrazoburstwa, nihilizmu itp. — które to wzorce są długowieczne i posiadają wpływ na kolejne generacje. Modernistyczną fantazją jest przekonanie, że można uwolnić się spod władzy tradycji szycząc z przeszłości. Jak zauważył Aleksander Blok, „zrywanie z tradycją jest także tradycyjne”⁶¹. Odrzucenie przeszłości było bardzo popularne w ciągu ostatnich dwu stuleci, co w rzeczywistości jest tradycją Oświecenia o szczególnej sile oddziaływania we współczesnej dobie.

Z drugiej strony, społeczeństwo może być bardzo „tradycyjalne” w sensie Weberowskim, czyli w odniesieniu do przeszłości, która nie istniała. Mit Ossjana jest niezwykłym przykładem. Szacki ma rację czyniąc bardzo sensowne spostrzeżenie, że:

Na ogół poruszamy się w zamkniętym obszarze zastanego dziedzictwa. Mamy wielu różnych Mickiewiczów, Bajronów, Puszkiniów itd. i bez wątpienia pozostaną oni z nami w przyszłości. Ossjanowie natomiast zdarzają się bardzo rzadko⁶².

Niemniej, fikcyjna „przeszłość” i jej teraźniejsi wyznawcy nie są jedynie ofiarami oszustwa.

Chociaż wszystkie tradycje przemawiają z lub o przeszłości, przeszłość, o której mówią, niekoniecznie jest przeszłością historyczną, a uczestnicy tradycji nie są jej historykami. Ludzie, którzy prezentują tradycyjne poglądy na przeszłość lub którzy przestrzegają jakiegoś zwyczaju, bo „zawsze w ten sposób postępowano”, często są wprowadzani w błąd. Tradycje, w które wierzą lub udają, że wierzą, są dużo bardziej powierzchowne i zupełnie różne niż były w momencie swojego powstania i wczesnego rozwoju. Jednak w tym „podmiotowym” sensie, ktoś, kto błędnie pojmuje początek i rozwój pielęgnowanych przez siebie tradycji, niekoniecznie jest mniej „tradycyjny” od tego, kto pojmuje je prawidłowo. W rzeczywistości często jest na odwrót. Tym sposobem badacze wczesnego prawa feudalnego zauważali jego wyraźnie paradoksalny charakter:

⁶⁰ Usiłowałem pokazać siłę tradycji myślenia — Marksizm — nawet wśród tych, którzy sądzili, że odrzucili i zdeprecjonowali tę ideologię, w: *The Revolutions Betrayed? from Trotsky to the New Class*, E. Kamenka i M. Krygier (red.), *Bureaucracy. The Career of a Concept*, London 1979, s. 88—111, i: *Marksizm and Bureaucracy: a paradox resolved*, *Politics* (1985) 20, s. 58—59.

⁶¹ Cytowany w J. Szacki, *Tradycja*, s. 81.

⁶² *Ibid.*, s. 183.

„z natury tradycjonalistyczny” system prawny opiera się na „idei, że to co było ma prawo istnieć ipso facto”. Z drugiej strony, jego bardzo płynną regułą była zasada „wyrażania raczej potrzeb niż wiedzy”.

Marc Bloch argumentuje:

W jednym sensie [...] podstawowa siła, którą tradycji przypisywano [...] zmieniała się, ponieważ każdy przypadek, szczególnie gdy powtórzył się dwa lub trzy razy, mógł przekształcić się w precedens — nawet gdy z początku był wyjątkowy lub, mówiąc szczerze, niezgodny z prawem ⁶³.

Podobnie społeczeństwa „tradycyjne” (omówione w p. 1.1.) są bardzo tradycjonalistyczne w odnoszeniu się do bardzo płynnej i zmiennej „przeszłości”. Istotnie, Boyer argumentuje, że „nie ma korelacji (ani pozytywnej, ani negatywnej) pomiędzy ludzkim pragnieniem przynależności lub ucieczki od danej instytucji kulturowej. Tak długo, jak ludzie tradycyjni są konserwatywni, taka ucieczka jest niemożliwa ⁶⁴. Społeczeństwa takie są najczęściej niepiśmienne, dlatego wiedza o przeszłości może im być przekazywana jedynie ustnie (chyba, że czerpać ją będą z przedmiotów materialnych i sztuki). Bez pisma transmisja tradycji niematerialnej zależy od pamięci i konserwacji. To, co się zapomni lub o czym się nie mówi, jest stracone. Między innymi to, co obecnie jest niewygodne, także można skazać na zapomnienie wskutek procesu, który pewien antropolog nazwał „amnezją strukturalną” ⁶⁵. Można by więc powiedzieć, że tradycja ustna ma tendencję do minimalizacji niezgodności między przeszłością a terażniejszością ⁶⁶. Niewygodnej przeszłości po prostu nie przekazujemy. Dlatego też zanika. W jej miejsce można stworzyć przeszłość bardziej odpowiednią. Bez świadectw pisanych dostępnych kolejnym pokoleniom skumulowana krytyka oraz nieprzerwana konfrontacja są niemożliwe. Możliwe jest natomiast, że niektóre ważne tradycje oralne nie wytrzymałyby próby takiej konfrontacji, jak nie przetrwałyby konkretności i surowości, które niesie ze sobą pismo ⁶⁷.

W społeczeństwach tradycyjnych, na których koncentrował się Max Weber, takich jak Indie i Chiny, istniały z pewnością wielkie tradycje pisane, ale olbrzymia większość zwolenników tych tradycji była niepiśmienna. Dlatego też nie mieli oni niezależnych środków sprawdzenia dokładności swoich własnych i oficjalnych wierzeń w odniesieniu do przeszłości. Nawet tam, gdzie istniało pismo, nigdzie przed pięcioma wiekami nie stosowano druku. A przecież, jak wykazała Elizabeth Eisenstein, druk miał olbrzymi wpływ na zachowanie autentyczności tekstów oraz informacji, które zawierały. Przed wynalezieniem druku społeczeństwa „tradycyjne” napotykały na

⁶³ M. Bloch, *Feudal Society*, przekł. z franc. L. A. Manyon, t. 1, London 1965, s. 113—14.

⁶⁴ P. Boyer, *The Stuff 'Traditions' Are Made Of: On the Implicit Ontology of an Ethnographic Category*, *Philosophy of Social Science* (1987) 17, s. 57.

⁶⁵ J. A. Barnes, *The Collection of Genealogies*, *Rhodes-Livingstone Journal: Human Problems in British Central Africa* (1947) 5, s. 52.

⁶⁶ J. Goody i I. Watt, *The Consequences of Literacy*, [w:] J. Goody (red.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, s. 48.

⁶⁷ *A Genealogical Charter*, s. 13—14.

niezwykłe trudności, chcąc zachować dokładność źródeł na temat przeszłości⁶⁸.

W społeczeństwach o wysokim poziomie umiejętności pisania i czytania już po wynalezieniu druku uczestnicy tradycji nie zawsze są chętni do odwoływania się do źródeł pisanych. Jeśli nawet z nich korzystają, to rzadziej chodzi im o rekonstrukcję przeszłości *wie es eigentlich*, a raczej o podkreślenie jej znaczenia w terażniejszości⁶⁹. Brak szacunku dla chronologii i anachronizm, czerpanie z historii nauk dla terażniejszości kosztem rekonstrukcji minionych wydarzeń to wykpiwane grzechy współczesnej historii akademickiej⁷⁰. Tworzenie mitów, historia Wigów czy rutynowe czynności prawników przygotowujących rozprawy sądowe to czynności wysoce tradycyjne, przy czym tradycyjnosc polega tu na tym, że przeszłość traktuje się raczej jako autorytet, a nie źródło.

2.4. POŁĄCZENIA DZIEDZICTWA I WIĘZI

Istotną różnicę stanowi fakt, czy mówiąc o tradycji mamy na myśli przekazane depozyty, czy współczesny do nich stosunek.

Szacki pisze:

Operując podmiotowym pojęciem tradycji, oddalamy się tedy od ujmowania jej w kategoriach „ciśnienia”, „ciężaru”, „zmory” itp., w kategoriach „władzy przeszłości nad terażniejszością” [...] Otóż przy podmiotowym rozumieniu tradycji kierunek zainteresowania ulega odwróceniu: nie władza umarłych nad żywymi, lecz żywych nad umarłymi jest właściwym przedmiotem badań nad tradycją. Przewyciężone zostaje ujmowanie tradycji jako czegoś po prostu danego, co można jedynie zaakceptować lub odrzucić według tradycjonalistycznego lub utopijnego schematu. Zjawia się natomiast skomplikowana problematyka „kontynuacji i przekształcania”, zmiennych wartościowań, selekcji; prądów, dzięki którym na rzece dziedzictwa wyłaniają się i zanikają wyspy tradycji⁷¹.

I znowu utopijne oddanie głębokiej i złożonej mądrości, proces ewolucji raczej a nie konstrukcji⁷², które można znaleźć w tradycji nawet wtedy, gdy jej uzasadnienie nie jest oczywiste, brzmi fałszywie, gdy odkrywamy, że zwyczaj, do których byliśmy głęboko przywiązani, nie są tak stare, ani nie występują tam, gdzie przypuszczaliśmy, ale są wynalazkiem biznesmenów lub oszustów. Zimand i Szacki mają rację podkreślając płynność tradycji i ważność współczesnego tradycjonalisty w jej potwierdzeniu.

⁶⁸ E. L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*, t. 1, Cambridge 1979, s. 10—11.

⁶⁹ Rozległe omówienie tego tematu ze szczególnym odniesieniem do zasad statutowej interpretacji prawa można znaleźć w M. Krygier, *Law as Tradition, Law and Philosophy* (1986) 5, 2, s. 249—250.

⁷⁰ Na temat rozwoju tego „historycznego” podejścia patrz J. G. A. Pocock, *The Origins of the Study...*

⁷¹ Tradycja, s. 149—50. Por. R. Zimand, *Problem tradycji*, s. 377.

⁷² Patrz F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 3, Chicago 1973.

Jednak nie widzę powodu, dla czego określenie „tradycja” należy zarezerwować dla koncepcji „podmiotowej”. W świetle złożoności zjawiska tradycjonalizmu, której Szacki jest doskonale świadom, nazywanie tego aspektu tradycji „podmiotowym” jest mylące, zbyt indywidualistyczne i woluntarystyczne. Przekonanie, że uczestnicy tradycji często wyznają fałszywe wierzenia, nie oznacza, że pozostają obojętni wobec rzeczywistego dziedzictwa lub, że to w co wierzą, nie jest dla nich ważne.

Polacy, na przykład, są często tradycjonalistami „przedmiotowymi” w odniesieniu do rzeczywistych i zapisanych wydarzeń z przeszłości, nawet jeśli znaczenie i charakter tych wydarzeń zostały wyidealizowane przez tego, kto je opisał, przekazał i przejął. Ta idealizacja, z kolei, tworzy część dziedzictwa kulturowego współczesnych Polaków. Polacy byłiby zupełnie innymi ludźmi, gdyby ich dziedzictwo było odmienne. Recepcja tego dziedzictwa jest równie ważną częścią polskiej tradycji, podlega jednak ciągłym zmianom wskutek aktualnych nacisków, które nie zawsze działają w sposób oczywisty i przyjęty ⁷³. *Mutatis mutandis* to samo odnosi się do prawników, księży i innych uczestników żywej tradycji.

W istocie, żeby mówić o żywych tradycjach takich jak tradycja judeo-chrześcijańska, zachodnia tradycja prawna, a ściślej prawo zwyczajowe, należy użyć określenia, które oznacza dużo więcej niż „podmiotowa” koncepcja tradycjonalności. Należy raczej mówić o ważnych długowiecznych instytucjach i praktykach połączonych z głębokimi i długowiecznymi wierzeniami, doktrynami, technikami interpretacji, stylami dyskusji i myślenia, które łączą w sobie tradycję, dziedzictwo i więzy. Tradycje te zachowują i przekazują dużą część tego, co przedstawiciele danej generacji już znają, np. rytuały, liturgię, psalmy i teksty. Są one przekazywane i interpretowane w obliczu nowych problemów, warunków i życiowych wyborów niezliczonych generacji, które mogą mieć niewiele wspólnego, jeśli chodzi o zrozumienie języka, wyobrażenia o ludzkich rzeczywiście olbrzymich możliwościach. Z kolei takie czy inne zrozumienie i wyobrażenia są przekazywane lub też ulegają wyjąłowaniu i zastąpieniu przez inne. Można zatem przyjąć, że istnieją tradycje obiektywne (czynnościowe), w których nikt nie uczestniczy, podmiotowe więzy z nieistniejącą przeszłością, ale też tradycje żywe, które wywołują zaangażowaną reakcję i są zazwyczaj bardziej skomplikowane i powikłane.

To, co we współczesnych najbardziej złożonych tradycjach jest „podmiotowe”, to amalgamat pokładów przeszłości poświadczonej, zapisanej, interpretowanej, wyobrażonej i zasymilowanej. Tradycja „podmiotowa” może mieć niewiele wspólnego z przeszłością historyczną, o której mówi, ale rzadko udaje się jej uniknąć wpływu świadomie lub nieświadomie przekazywanej przeszłości. Tradycje rzadko są po prostu dane lub przez społeczeństwo stworzone, choćby tylko z tego powodu, że to, co jest dane jednej generacji,

⁷³ Patrz B. Szacka, *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*, Warszawa 1983.

stworzone zostało przez inną generację. Z kolei twory społeczne pozostają pod przemożnym wpływem tego, co jest dane. Ważne tradycje są połączeniem dziedzictwa, (ciągle twórczej) recepcji i transmisji. W rezultacie „tradycja jest ciągłą zmianą”⁷⁴. Największym błędem w odniesieniu do tradycji, na przykład w stosunku do prawa, jest ustawianie pułapek w formie reinterpretacji, zmiany, innowacji naprzeciw tradycji tak, jakby były to dwa przeciwstawne bieguny, z których jeden osiągamy kosztem drugiego⁷⁵. Przeciwnie, dialektyczny spłot dziedzictwa, transmisji i recepcji powoduje, że zmiana jest czymś *centralnym* dla ciągu tradycji, które nie miałyby bez niej szans przetrwania. Jednakże niezwykle ważna jest różnica pomiędzy zmianami narzuconymi z zewnątrz a tymi, których autorami są uczestnicy tradycji.

Co więcej, niezależnie od *źródła* innowacji, jej *los* tylko początkowo pozostaje pod kontrolą swojego twórcy. W bardziej złożonych żywych tradycjach ich recepcja zależy od możliwości przenoszenia ich do tego, co istnieje. To z kolei zależy od wielu okoliczności, z których niezwykle ważne jest to, co wyobrażalne w ramach autorytatywnie przekazywanej przeszłości. Ten aspekt dziedzictwa, obecnej reakcji i ciągłej recepcji to istota żywych tradycji, powodująca, że są one tak przemieszane, absorbujące i ważne w życiu społecznym. Dziedzictwo nie jest suwerenne, reakcje nie są autonomiczne. Jedno — tak jak język — dostarcza kontekstu i bodźców do działania i myślenia, często tym ważniejszych, im mniej zauważalnych; drugie — tak jak mowa — ozdabia, improwizuje i wprowadza zmiany w zastanych kontekstach i zasobach, często sposobami niemożliwymi do przewidzenia.

⁷⁴ Gadamer, op. cit., s. 358.

⁷⁵ Kontrowersje dotyczące problemu, czy uświęcona tradycja jest niezmienna, czy dynamiczna, znajdujemy w obfitości w tradycjach religijnych. W judaizmie, żeby posłużyć się opracowaniem Roberta Gordisa, *A Dynamic Halakhah: Principles and Procedures of Jewish Law, Judaism* (1979) 28, s. 263—282, „Halakhah ma historię, która egzemplifikuje dialektyczną ciągłość i zmiany w każdym dowolnym punkcie”, s. 264. Patrz też symposium omawiające ten artykuł w *Judaism* (1980), s. 4—109. Niektóre z kierunków debaty (czasem dość ostre) można odczytać z tytułów kilku wystąpień: „Conservative Tendencies in Halakhah”; „No Abrogation”; „Is Sociology Integral to Halakhah?”; „Halakhah as an Absolute”. „Stwierdziliśmy jednoznacznie: Żydowskie prawo nie zmienia się... Męczące i wyświechtane polemiki szkoły historycznej produkuje się znowu i demonstruje jako fakty. W większości cytowane „zmiany” to nic innego jak ten sam stary Halakhah stosowany w odmiennych okolicznościach” (J. David Bleich); „Change and Status Quo”; „The Struggle for Change”; „The Talmud as Final Authority” („zmusza się nas do uznania, że proces halakhah, od Talmudu począwszy na dniu dzisiejszym skończywszy, jest procesem, w którym, co paradoksalne, zmiany następują w teoretycznie nie zmieniającym się systemie. Prawdziwość zmiany odrzuca się zakładając, że nic się nie zmieniło i nic nie może się zmienić. Co prawda, metodę tę przyjęto w każdym systemie prawnym, aby pogodzić dwie sprzeczne idee płynności i ciągłości. Jednak jedynie na potężnym dogmacie religijnym oprócz można twierdzenie, że Słowo Boże jest niezmiennalne i Jego Prawo także, to Słowo i to Prawo przekazane zostało nam poprzez opowieści Talmudu i innych źródeł nie ma”. Louis Jakobs, 47); „Let Jewish Law Move Again”; „Halakhah and History”; „There is no ‘one’ Halakhah”; „Sufficiently Dynamic?”; „Halakhah Is Absolute and Passe”; „The Halakhah, Past, Present, And Future: Replay to the Responses”. Jeżeli chodzi o podobne kontrowersje dotyczące Islamu, patrz Albert R. Jonsen i Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley, 112—113 i cytowane źródła.

Dziedzictwo i wersje przeszłości podlegają zatem ciągłym przekształceniom dla teraźniejszych potrzeb. We wszystkich złożonych żywych tradycjach istnieje ciągle wzajemne oddziaływanie pomiędzy warstwami dziedzictwa, które przenikają wszędzie i często niezauważalnie modelują teraźniejszość, a ciągłymi zmianami i przekształceniami istniejącej przeszłości, której poddają się zarówno zawodowi interpretatorzy i strażnicy tradycji, jak i zwykli jej uczestnicy. W takiej sytuacji kreatywność jest nieunikniona, ale możliwa jedynie w ramach „już istniejącego modelu działania” o dużej sile i złożoności. Jak naprawiający łódź na pełnym morzu, uczestnicy tradycji są głęboko ograniczeni przez swoje środowisko. Chociaż środowisko nie determinuje wszystkiego co robimy, to jednak trudno z niego odejść.

Tłumaczyła: *Lucyna Stetkiewicz*