

Kaj pomeni »biti dober Evropejec«? (Nietzsche)

Evropa: kulturni pojem

Ob skorajšnjem vstopu Slovenije v Evropsko unijo je v našem prostoru pojem »Evropa« deležen različnih pozitivnih in negativnih ocen, ki zbuja obenem pričakovanja, a tudi strahove. Večina ocen zadeva njegove pragmatične vidike, kot so ekonomski, geopolitičen, pravni ali demografski pomen Evrope za Slovenijo.

O Evropi se je mogoče vprašati tudi z vidika njene zgodovine in razpravljati o tem, kateri od njenih mejnikov je bil najbolj evropotvoren. Pri tem ni mogoče iti mimo pozitivnih likov in dogodkov, kot so Karel Veliki, nastanek univerz v srednjem veku, pojav humanizma in renesanse ali novoveški znanstveno-tehnični napredek. Drugi menijo, da so v evropski zgodovini bile na delu predvsem negativne sile, ki so zadušile živo zanimanje Grkov za resnico, s pokristjanjevanjem izkoreninile različnost poganških verovanj, s križarskimi vojnami in političnim, tehničnim ali miselnim imperializmom moderne Evrope pa netile ksenofobijo in izkoreninile drugačnost. Takšno, zgolj zgodovinsko razumevanje neke kulture se ustavi na površju in pri inventarjih bodisi pozitivnih bodisi negativnih zgodovinskih dogodkov.

Redki so se razmisleka o pojmu »Evropa« lotili na globlji, filozofski ravni in z vidika, ki se dotika njegovega bistva. Po svojem bistvu je namreč »Evropa« kulturni pojem in označuje eno od številnih kulturnih tvorb v zgodovini človeštva, ki se dobro zaveda dejstva, da ni od vekomaj in tudi ne bo za vekomaj. Kljub njeni minljivosti pa smemo trditi, da

je Evropa v zgodovini človeštva imela in še vedno ima pomembno poslanstvo, četudi omejeno na določen prostor in na določeno zgodovinsko obdobje. Ne bomo se spraševali o izvoru njenega poslanstva, ampak bomo poskušali razumeti, kako je v svojih koreninah to poslanstvo razumela, ga sprejemala in ureničevala.

Za razliko od statičnih pojmov, ki jih substancializiramo in z njimi opisujejo naravne danosti, so kulturni pojmi *stvar zavesti*, njene dinamike in občutka pripadnosti. So živi pojmi, ki jih ne moremo ločiti od temeljnih življenjskih usmeritev in izbir, ki določajo *etos* neke kulture. So historični in etični pojmi, ki imajo svoj izvor v nekem preteklem obdobju in stojijo pred izzivi prihodnosti v vsakokratnem »sedaj«, ki je za svojo prihodnost odgovoren. Ker so njeni odzivi lahko dobri ali slabi, je kultura stalno na preizkušnji in svoje poslanstvo lahko bodisi zaigra bodisi dopolni. Zato je kultura – če parafraziramo Renana – nenehen plebiscit, neprestano odločanje, izbiranje in ozaveščanje. Četudi bi nekdo živel v geografskem središču Evrope, a ne bi privzel njenega etosa in njenega duha, se ne more imeti za Evropejca. Po drugi strani ni nemogoče, da bi v nekem smislu za Evropejca veljal nekdo, ki živi v ekvatorialnem pragozdu in bi s svojim načinom življenja izkazoval evropskega duha. Kulturni pojmi so torej dinamični in raztegljivi, saj so zasidrani globoko v zavesti in njenih odločitvah. Njihov geografski vidik je pomemben, a ni najbolj odločilen. Končno se je geografska definicija Evrope v zgodovini pogosto

spreminjala, nenazadnje jo spreminjajo tudi trenutna evropska povezovanja. S kulturno-filozofskega vidika nas torej ne zanima geografska opredelitev Evrope, ki je drugotnega pomena, ampak Evropa duha, vrednot in njenih temeljnih usmeritev.

V svojem razmišljanju bom izhajal iz nekaterih tez, ki jih je v svojem delu *Evropa, rimska pot* (v nadaljevanju ERP) razvil Rémi Brague, predavatelj srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni in primerjalnega veroslovja na Guardinijevi stolici za krščanski svetovni nazor na Münchenski univerzi.

Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic

Geografski prostor, ki ga zavzema današnja Evropa, ima svoje predevropske zgodovine, od katerih je bila zanjo najpomembnejša predhodnica antika in njene najvplivnejše kulture (judovska, krščanska, grška in rimska). Kot vsaka zgodovina je tudi antično-evropska zgodovina zgodovina prelomnic, do katerih je prihajalo zaradi notranjih ali zunanjih napetosti. Rémi Brague razlikuje štiri pomembne prelomnice, ki so odločilno vplivale na nastanek evropske zavesti. Prelomnice so se izmenično širile po oseh sever-jug in vzhod-zahod. Najprej se je v antiki po osi sever-jug helenistična kultura ločila od vzhodnjaškega despotizma, v srednjem veku pa je od 9. do 13. st. okoli nje prišlo do delitve na katoliški zahod in pravoslavni vzhod. Okoli osi vzhod-zahod v 7. st. je prišlo do delitve na muslimanski jug in na krščanski sever. Okoli nje se je katoliški svet še enkrat razdelil v 16. st. na protestantski sever in na katoliški jug.

Napetosti, zaostritve in ločevanja izkristalizirajo identiteto. Tudi evropska identiteta je posledica takšnih zgodovinskih odločitev, ločitev in prelomov, iz katerih so se oblikovale njena drža, usmerjenost in vsebina. Za nastanek kulturne identitete je še zlasti pomem-

ben pojem »drugega«. »Kultura se opredeljuje v odnosu do narodov in do pojavov, za katere ta kultura čuti, da so to njeni drugi.« (ERP, 22) že helenizem je nastal tako, da je hotel biti »drugi« glede na stari barbarski Vzhod; za helenizmom prideta krščanska in islamska civilizacija in krščanstvo se do islama opredeli kot »drugo«. Krščanstvo se nato razdeli na pravoslavni Vzhod in katoliški Zahod; tudi tu se katoliški Zahod razume kot »drugi« glede na pravoslavni Vzhod. Na katoliškem Zahodu, ki se razdeli na protestantski Sever in na katoliški Jug, se zopet katoliška Cerkev razume kot »drugi« glede na protestantizem. Identiteta evropske zavesti se je torej oblikovala postopoma prek mnogoterih spoznanj o svoji drugačnosti v odnosu do tujih, njej predhodnih ali sočasnih kultur. Pripadnost neki kulturi zato ni vnaprej določena, ampak izhaja iz nenehnih odločitev in izbir, ki so stvar zavesti. Zato je tudi »biti Evropejec« stvar zavesti.

Zavest, ki jo ima neka kultura o tem, da je sama drugačna od drugih in da tudi njo druge jemljejo kot nekaj drugega, je temelj njene identitete. Če bi se nerazločno prelivale ena v drugo brez zavesti o medsebojni drugačnosti in tujosti, kulture ne bi osvojile lastnih identitet. Z Ricœurjem smemo reči: »Bližnjica do samega sebe vodi prek drugega«. Zato so prav na stičiščih različnih kultur njihove identitete najbolj izrazite in najjasnejše. Iz srečanj z drugim in tujim vzniknejo tudi odnosi. Odnose, ki jih ima kultura do sebe in do drugih, lahko primerjamo vlogi, ki jo imata roki za telo. Z rokama ureja telo samo sebe in okolico; in roka je zanj most do drugih ljudi. Podobno tudi kultura oblikuje samo sebe in svet prek svojih globalnih odnosov, ki jih imenujemo *etos* ali drža; z njimi se drugim kulturam odpira ali se zanje zapira. Zato je vprašanje o evropski identiteti vprašanje o njenih globalnih odnosih, ki jih je vzpostavila do sebe in drugih. Kultura živi

in umira iz odnosov, iz etosa. Zato bo tudi rdeča nit našega razmišljanja vprašanje odnosov, ki jih je Evropa razvila do »drugega« in do »tujega«. Odnos do »drugega« ali do »tujega« je praodnos vsake kulture, ki omogoča vse druge.

»Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«

Zavest Evrope je torej polna brazgotin, za katerimi se skrivajo boleči razkoli, ki obenem pričajo tudi o njeni prehojeni poti, ki je pot njenih izbir, ločitev in rasti v tem, kar je njej lastnega. Njena pot se je dvignila po zatonu antičnega sveta in iz njegovih razvalin, vprašanje pa je, iz katerega kupa razvalin je za gradnjo svoje nove stavbe jemala kamne in kakšne vloge jim je dala. Odgovor, ki je

splošno znan, pojasni: Evropa je dedinja judovsko-krščanske, grške in rimske antike. Obenem se Evropa dobro zaveda, da se ne more poistovetiti niti z antičnim judovstvom ali krščanstvom niti z antično Grčijo ali Rimom. Zanja so to že »druge« kulture, do katerih se je nekoč morala in se še mora opredeljevati. Zato precej površen zgornji odgovor o njenem nasledstvu terja natančnejših opredelitev.

Nedvomno sta stebra, na katerih stoji Evropa, na eni strani starozavezno judovstvo in antično krščanstvo, na drugi pa grška klasika in antični Rim. Že antično krščanstvo se je znašlo pred dilemo, po kateri poti naj bi hodilo. Z vprašanjem: »Kaj je skupnega med Atenami in Jeruzalemom, med Akademijo in Cerkvijo, med heretiki in kristjani?« je Ter-



Salvador Dalí: *Pieta*, 1982, olje na platnu, Muzej Gala-Salvador Dalí, Figueras.

tulijan izrekel alternativo, ki so jo za njim pogosto prevzemali drugi: »Helen in Nazarene« pri Heineju (1830), »aticizem in judovstvo« pri S. D. Luzzatu (1863), »hebraizem in helenizem« pri M. Arnoldu (1869). Najmočnejše pa je vzniknila pri Levu Šestovu (1937), ki v Atenah in Jeruzalemu vidi vira dveh nasprotnih svetovnih nazorov, enega temeljčnega na veri, drugega na razumu. Med njima je nenehna napetost, ki trže identiteto Evrope, a ji tudi vliva ustvarjalnega dinamizma. (ERP, 30-31)

Alternativa »ali Atene ali Jeruzalem« pa je pomanjkljivo zastavljena. Sprašuje se le, *katera vsebina* je bila za evropsko kulturno identiteto pomembnejša, ne pa tudi, *kako* je bila vanjo sprejeta. Namesto pri »zajemalu« začenja pri vsebini in pozablja, da je vsaj tako pomembno kot vsebina »zajemalo«, s katerim vsebino zajamemo in jo oblikujemo. To nam pokaže primer umetniškega ustvarjenja, kjer je morda snov manj pomembna kot spretnost umetnikovih rok, s katero snov oblikuje. Tudi sprejemanje kulturne dediščine je svojevrstna umetnost. Zato nas bo posebej zanimala tista globalna drža, ki je določila *način*, *kako* si je Evropa privajala vsebino svojih predhodnic.

Braguova teza je, »da smo in moremo biti grški in judovski le zato, ker smo najprej rimski« (ERP, 32). Atenam in Jeruzalemu dodaja Rim, ki ni prispeval neke nove vsebine, kot je bilo to značilno za Atene ali Jeruzalem, ki sta prinesla eden izkušnjo razuma drugi izkušnjo transcendence, ampak je prispeval način, kako sprejemati »drugo«. Evropa je od Rima privzela način, kako zajemati iz bogastva »drugih« kultur. Besedo »rimski« bomo zato uporabili kot *terminus technicus*, ki ne označuje rimskega centralističnega imperializma, ljudstva vojakov ali celo nasilnežev, ampak v pomenu *rimske izkušnje »drugega«*. Zanimalo nas bo, v čem se je rimska *izkušnja* sveta razlikovala od judovske ali grške izkušnje sveta. Nasprotno s tezo, »da Latinci niso ustva-

rili ničesar in svojim naslednikom niso zapustili drugega kakor strog red omikane družbe in izdelano umetnost vojskovanja«², Brague meni, da Rimljani Evropi v resnici niso zapustili neke nove vsebine, ampak izviren način recepcije »drugega«. Že dejstvo, da so bili Rimljani mojstri prava, kaže, da so jih predvsem zanimale strategije prisvajanja in odnosi, od katerih so odvisni tudi načini sprejemanja »drugega«. Od njih je tudi Evropa privzela občutljivost za *načine* sprejemanja. Kot se zdi, je bil v njihovi izkušnji sveta slog pred vsebino, ki so jo zajemali.

Pripravljenost za sprejemanje »tujega« in »drugega« je bila Rimljanom lastna, kar izhaja iz njihove prazavesti, da so bili sami odtrgani od svojih izvorov. Vergilij piše v *Eneidi*, da je moral Enej, ustanovitelj Rima, zapustiti rodno Trojo in se naseliti v Laciju, kjer se je na zemlji, ki ni bila njegova, počutil tujca. Ker so bili Rimljani iztrgani s svoje rodne zemlje, svojim izvorom, so izgubili svojo lastno starodavost in njeno vsebino. Na prizorišče zgodovine pridejo siromašni. Zato raje ne gledajo nazaj na svoje borne začetke, ampak naprej in so za razliko od Grkov, vzvišenih nad barbarskimi ljudstvi, pripravljeni sprejemati iz bogastva klasične kulture. Zaradi njihovega občutka kulturne manjvrednosti jim to ni bilo pod častjo, čeprav so si Grčijo zunanje, politično podredili. O tem govori znamenita Horacijeva misel iz *Pisem* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij«.

Rimljani so sprejeli grško kulturo, se pustili od nje oblikovati in postali nosilci helenizacije. V svoji politični in vojaški premoči bi mogli sledove grštva kot barbari izbrisati, a so storili prav nasprotno: grško kulturo so sprejeli kot nekaj višjega. To »višje« imenujemo »klasično«. Na lestvici, ki je klasično Grčijo dvigovala nad barbore, so bili Rimljani kot vodovod, po katerem je z boga-

tih višjih leg voda tekla v nižje in tam zalivala izsušene, puste doline. Bili so v sredini: nižje od klasičnega in višje od barbarstva, pripravljeni, da se učijo od Grkov, odločeni, da grško omiko prenašajo barbarom. Za Grki niso bili le časovno, ampak tudi kulturno, kar so tudi sprejeli. Ta njihov položaj in zavest imenujemo »drugotnost«. To »drugotnost« so sprejeli in postali nosilci helenizacije. Sprijaznje-nje s svojo »drugotnostjo« je bistvo »rimske države«. »Rimska država« zato ni monopol Rimljanov, ampak označuje vsako kulturo, ki je pripravljena biti prenosnica višjih vrednot, četudi tujih. »Drugotnost« pomeni »razsrediščenost«: rimska kultura je bila razsrediščena, saj so Grki – izvir rimske kulture – bili zunaj nje. Da bi v središče vstopila grška klasika, je rimska kultura, ki se je čutila nižjevredno, izstopila iz njega, četudi z bolečino. Starim grškim vsebinam Rimljani ne dodajo nič novega. Novost rimske recepcije je v tem, da grštvu, takšnemu kot je bilo, na novo podeli življenje. Zato je rimska recepcija grštva njegova prva renesansa.

Rimska država je model za sprejemanje drugega in tujega, ki ga je kasneje privzela Evropa. Za to državo je značilno, da izprazni središče in dovoli, da vanj vstopi nekaj, kar je na višji kulturni ravni.

Judovstvo

Tudi Evropa je razsrediščena kultura in je svojo vsebino sprejela od zunaj: iz judovstva in grštva, iz Jeruzalema in Aten.

Ker sta se zlasti v srednjem veku evropska zgodovina in zgodovina zahodnega krščanstva zlivala v eno samo zgodovino, smemo govoriti o srednjeveški »krščanski Evropi«. Zgodovina krščanske Evrope se je marsikdaj prepletala z judovsko, ki jo najdemo tudi v bizantinskem in muslimanskem svetu. Judovska navzočnost v Evropi je pogosto sprožala strahove, upravičene ali neupravičene, na katere je odgovarjala s preganjanji, po drugi strani pa so Judje ve-

liko doprinesli v evropsko intelektualno zakladnico. Svoje temeljne ideje je Evropa prejela od starozaveznega Izraela: ideja o gospostvu človeka nad preostalim stvarstvom, izvrševanje moralnih dolžnosti, ideja zgodovinskosti in časa, ki ima začetek in konec.

Za judovstvom je prišlo krščanstvo. Odnos krščanstva do judovstva je podoben odnosu Rimljanov do Grkov. Krščanstvo ni podaljšek judovstva, ampak vera, ki je nova in samostojna, čeprav temeljne vsebine črpa iz Stare zaveze. Novost krščanstva ni v novih vsebinah, ampak v novem načinu, v novem slogu, s katerim je Jezus Kristus sprejemal svet. »Prinesel je vso novost, prinašajoč samega sebe, vnaprej oznanjenega: kajti tisto, kar je bilo vnaprej oznanjeno, je bilo natančno to, da bo Novost prišla prenoviti in poživiti človeka.«³ Novost, ki jo Kristus Odrešenik prinese, ni neko novo sporočilo, neka nova vsebina, ampak *On* sam je *novost*. Jezus Kristus pomeni nov način bivanja in odnosov. Odrešenje je stvar novega bivanjskega načina in novih odnosov. To je tista dopolnitev stare zaveze, o kateri je Jezus govoril: »Ne mislite, da sem prišel razvezati postavo ali preroke; ne razvezati, temveč dopolniti sem jih prišel.« (Mt 5,17) V tej njegovi novosti vse postaja novo; stare vsebine zazivijo v popolnoma novi luči. To pomeni beseda »renesansa«.

V odnosu do stare zaveze se že nakaže razlika med krščanstvom in islamom. Markion, vpliven krščanski krivoverski teolog iz 2. st., je Jezusovo priliko »Nihče ne vliva novega vina v stare mehove« (Mt 2, 22) razlagal takole: »Če je v Evangelijih resnica razodeta v polnosti, potem je treba knjige Stare zaveze zavreči.« Tej barbarski skušnjavi markionizma, da bi zavrgli »starozavezno klasiko«, se je Cerkev uprla in pokazala svoj skrbni odnos do judovskega religioznega izročila. Tako je Stara zaveza dobila v Cerkvi svoje mesto in postala predmet nenehnih in-



Salvador Dalí: **Križanje**, 1954, olje na platnu, The Metropolitan Museum of Art, New York.

terpretacij. S tem tudi Stara zaveza v misli cerkvenih očetov doživlja nenehno renesanso in poživitev. Nasprotno pa islam obtožuje Jude in kristjane, da so besedilo Stare zaveze vedé poneverili in popačili, zato študij Korana zadostuje (ERP, 62). Staro zavezo, iz katere izhaja tudi Koran, islam razvrednoti in jo markionistično zavrže.

Grštvo

Do grške kulture ima Evropa odnos, kakršnega so do nje imeli Rimljani, le da je Evropa ni sprejela neposredno kot Rimljani, ampak prek verige posrednikov. Grško kulturno izročilo, ki si ga je Evropa prisvojila, je do nje prišlo prek kompleksnih prenosnih mehanizmov in različnih prenosnikov. Prvi

prenosniki so bili Grki sami, drugi Arabci in tretji Latinci. Skladno s svojim etosom je vsak od njih razvil določen način recepcije. Študij načinov recepcije razkriva etos posameznih kultur.

Grška kultura, ki obsega več kot tisočletno, nikakor ne homogeno obdobje, se je znotraj grškega sveta samega širila predvsem prek *prepisov*, ki razkrivajo skrb Grkov, da bi ohranili svojo kulturo. S tehničnega vidika je bil postopek ohranjanja s prepisovanjem neprimerno zahtevnejši kot danes v času tiskanih in elektronskih medijev. Tehnična zahtevnost je silila k izborom, tj. k selekciji, ki je mnoga dela obsodila na propad, drugim pa omogočila preživetje. Ali so se s tem morda ohranila vsaj najboljša dela? Ne vemo, za

izborom so vedno osebni interesi in veliko najboljših del se je ohranilo zgolj po naključju, kot na primer fragmenti Parmenidove pesnitve o naravi. Zato so besedila, ki jih je Evropa mogla sprejeti v svojo zakladnico, rezultat zapletene selekcije, ki ne temelji na kakšnih brezčasnih, univerzalnih kriterijih, ampak na tistih, ki so jih določili Grki sami.

Prenos grške dediščine je šel tudi prek muslimanskega sveta. Muslimani so si grško omiko prisvajali s *prevodi*, in sicer v kulturni arabski jezik. Vsi muslimani namreč niso bili Arabci. Na Bližnjem Vzhodu je že pred začetkom islama bilo močno krščansko prevajalsko gibanje iz grščine v sirščino, ki ga je islam nadaljeval in prevajanje preusmeril v arabščino. Ni šlo samo za prevode iz grščine, ampak tudi iz vzhodnih jezikov, s čimer so bili Arabci posredniki med Vzhodom in Zahodom. Tudi njihovo prevajanje je bilo selektivno: prevajali niso zgodovine in leposlovja (epika, lirika, dramatika), ampak znanstvene spise s področja matematike, astronomije, medicine, alkimije in filozofije. Na ta način so se ohranili številni znanstveni spisi, ki bi se sicer izgubili. Znanju, prevedenem iz antičnih spisov, pa so tudi sami veliko dodali.

Dediščino starih Grkov je Evropa prejela tudi prek Latincev: najprej prek Rimljanov, nato prek latinskega srednjega veka. Latincem lasten način prisvajanja grštva je bila *priredba*: Lukrecij je upesnil Epikura, Cicero je povzel učbenike srednje Akademije, Marij Viktorin je prevedel odlomke Plotina, Boetij Aristotela itd. Za latinski srednji vek pa je bilo značilno, da je prevajal načrtno in zavestno, a še bolj tipično zanj je bilo, da je stara besedila prirejal v obliki komentarjev. Antična besedila, h katerim se je latinski srednji vek vračal in jih premišljeval, so bila zanj vir navdiha za nova. Tudi če je neko filozofsko besedilo prevedel, je vzporedno ob prevajanju že nastajal tudi komentar. Komentarji so bili nova, izvirna besedila. Največ se je prevajalo

iz arabščine, po vzpostavitvi stikov z Bizancem pa je latinski srednji vek začel arabski svet in njegovo izročilo zavračati.

Prilaščanje tujega

Latinski srednji vek ali krščanska Evropa torej ni edini dedič antične klasične kulture. Poleg nje sta to bili še bizantinska in islamska kultura. Dejstvo, da ima antika več dedičev, pa nam omogoča, da primerjamo njihove strategije prisvajanja antične dediščine. Običajno mislimo, da je dedovanje podobno prenosu štafete: srednja generacija naj bi sprejela štafeto od starejše in jo izročila mlajši. A zdi se, da je pri dedovanju enako pomembna, če ne pomembnejša, nasprotna smer. Dediščina le redko gladko zdrsnje od prednikov na dediče. Njena razdelitev je največkrat rezultat interesov, napetosti in dobro premišljenih strategij, ki jih pripravijo upravičeni ali neupravičeni dediči z jasnim ciljem, *kaj* in *kako* to pridobiti. Iz teh strategij je mogoče prepoznati pravi značaj dedičev, ki je morda do tedaj ostajal prikrit. Zato nam več kot genealogije in genski zapisi k razumevanju tega, kdo smo, pomaga to, da razjasnimo svoj odnos do prednikov. To je enako pomembno za tiste, ki svoje prednike poznajo, kot za tiste, ki jih ne poznajo.

Bizantinska kultura se je imela za neposredno dedinjo antične grške kulture.⁴ Ni je doživljala kot nekaj tujega, ampak kot izvir, ki je v njenem središču in iz katerega ona sama izteka. Zavedala se je, da je višina starogrške kulture tudi zanjo nedosegljiv in nepresegljiv vzor. In za svojo dolžnost je imela, da to bogastvo del in starogrškega jezika, ki je bila nanj ponosna, ohrani. Ko je želela povzdigniti trenutke v svoji zgodovini, se ni izražala v svojem pogovornem bizantinskem jeziku, ampak v klasični grščini, v jeziku, ki hrani največje dosežke človeškega duha. Med grškim klasičnim obdobjem in Bizancem je torej nepretrgan kulturni tok,

iz katerega je bizantinska kultura kot dedinja živela. Toda zavest o njenih slavnih predhodnikih je hromila njeno prerojevanje, ustvarjalnost in izvirnost.

Podobno zavest o svojih izvorih je imel islam, le da se ni skliceval na kulturno, ampak na religiozno dediščino, shranjeno v Koranu. Njegovo najbolj notranje prepričanje je, da je arabščina jezik Boga samega in da s prevodi v arabščino največje mojstrovine tujih ljudstev zadobijo neizmerno večjo vrednost. »Znanosti vseh dežel sveta so bile prevedene v jezik Arabcev, polepšale so se, prežele so srca in lepota jezika se je pretakala po venah in arterijah.«⁶ Za islam je bilo značilno, da je iz antičnega izročila črpal predvsem znanstveno misel (matematiko, astronomijo, filozofijo ipd.), ni pa sprejemal leposlovja, saj mu je Koran, zapisan v jeziku Boga, zadoščal tudi z leposlovnega vidika. Po drugi strani pa je ritmizirana proza, v kateri je bil Koran zapisan, veljala za nekaj posvečenega in svetoskrunsko bi bilo vanjo pretakati posvetna antična besedila. Kakor je bizantinska kultura čutila, da v svojem začetku in središču nosi bogastvo antične kulture, tako je islamska civilizacija čutila, da je v njenem središču vir, ki je jezik Boga samega in njegove svete knjige. Za obe kulturi je bilo značilno, da sta ju spoštovanje in zvestoba do veličine jezika kulturnih prednikov ali Boga zapirala v krog, katerega notranje središče je veljalo za nepresegljivo in neizčrpno bogastvo.

Drugače je bilo z latinskim srednjim vekom. Krščanska Evropa svojega izvora nima v sebi. Kot Rim se je znašla na prizorišču zgodovine brez svojega lastnega, notranjega izvora, zato ga je od svojih začetkov, od Karla Vélikega, ki velja za njenega očeta, morala iskati izven sebe. To najboljšje ponazarja lik Karla Vélikega, ki je močno čutil, da je njegovo cesarstvo daleč stran od vseh takratnih svetovnih središč: Jeruzalema, Aten, Rima, Bagdada ali Bizanca. Njegov cilj je bil povz-

peti se na raven klasične kulture. Zato se je Karel Véliki, sam nepismen, ponoči, ko ni mogel spati, skrivoma učil pisati, toda ne galsko ali nemško, ampak latinsko. On, ki velja za ustanovitelja šole, se je sam v »večerni šoli« učil od tujcev. Evropa si je pri Rimljanih sposodila jezik, latinščino, in sicer v njeni svetopisemski različici, ki je veljala za jezik ribičev in v katerem tudi srednji vek ni ustvaril velikih literarnih mojstrov. Svoje niževrednosti glede na Grke so se zavedali že Rimljani, in prav to jim je omogočilo, da so se odprli grški klasiki.

S privzetjem latinščine za svoj jezik in v svoji nebogljeni zavesti, da sama nima niti svojega literarnega jezika niti svojih klasičnih del, se je Evropa po Karlu Vélíkem odprla »drugemu«, »tujemu« viru, a ne kateremu koli: odprla se je najboljšemu, kar je antična klasika nudila na kulturnem in religioznem področju. Sledila je Rimljanom in se, tako kot oni, odločila za Atene, sprejetje krščanstva pa jo je usmerilo proti Jeruzalemu. Evropa je torej sprejela tisto držo, ki jo Brague imenuje »rimska drža«, »rimska pot« ali rimski kulturni model. Z odločitvijo za klasiko se je Evropa zavestno ločila od barbarstva. Za klasiko sta se odločili tudi bizantinska in islamska kultura, a klasična dela in literarni jezik sta našli znotraj sebe, v svojih notranjih izvirih. Živel sta v prepričanju, da klasiko nosita že v svojih »genih«, česar pa si Evropa, ki je vzniknila iz nič, ni mogla domišljati.

Iz tega, ali ima neka kultura svoj vir zunaj ali znotraj sebe, se razvije tudi njen način prilagajanja. Brague razlikuje med dvema osnovnima strategijama prisvajanja ali asimilacije, ki ju poimenuje »vključevanje« in »prebava«. Ker sta kulturno in religiozno bogastvo Bizanc in islam že našla v sebi, ob svojih izvirih, se jima ni bilo treba učiti odnosa do »drugega« in »tujega«. Brague ugotavlja, da si je islam antično dediščino prisvajal v obliki »prebave«, za kar uporabi prisposodob

morske školjke: meso iz školjke pojemo, školjko zavržemo. Ibn Haldun piše: »Muslimani so željno pogledovali proti znanostim pogan-
skih ljudstev. S prevodi so jih prenesli v svoje lastne znanosti in jih vlili v modele svojega načina gledanja. Olupili so z njih tiste tuje jezike in jih predstavili v svoje idiome. Zvezki, ki so bili v njim tujem jeziku, so ostali v globoki pozabi, sledi nekdanjega šotorišča, od koder je vse izšlo, raztresen prah.«⁶ Prebava kot način prilaščanja ukinja drugost in tujost: vsebino, ki ji koristi, si prisvoji in priliči, školjko kot odvečno zavrže. Za islam je bilo značilno, da izvirnih besedil ni ohranjal, ampak uničeval, potem ko si je prisvojil njihovo vsebino. Vsebino znanstvenih del, katere si je povečini prisvajal, je parafraziral: vsebini

antičnih del, ki jo je povzel, je dal nove, svoj-ske oblike.

Za razliko od parafraze je latinski Zahod dajal prednost komentarju. Delo je bilo v ne-dotaknjeni obliki sprejeto, prevedeno, vzpo-redno ob njem pa so srednjeveški avtorji v komentarju razvijali svojo samostojno misel. Ta način Brague imenuje »vključevanje«. Vključevanje v obliki komentarja sprejema ti-sto, kar je tujega, v neokrnjeni obliki, ne da bi njegovo tujost ukinjalo, kot se to dogaja v parafrazi. Evropa ne izniči tujosti antične kulture in ne uničuje izvirnikov, ampak jih sprejema, vgrajuje vase, se iz njih uči in se ob tem razvija v samostojno kulturo.

Za takšen rimski način prilaščanja antike sta značilna historicizem in esteticizem. An-



Salvador Dalí: Mehka konstrukcija s kuhanim fi•olom: slutnja državljanske vojne, 1936, olje na platnu, Philadelphia Muzeum of Art, Philadelphia.

tike si ne prisvaja po svojih potrebah in merilih, ampak zaradi nje same. Kot so se že cerkveni očetje uprli skušnjavi markionizma, ki je hotel zavreči Staro zavezo, češ da je použita v Novi zavezi in je zato nepotrebna, tako tudi latinski srednji vek preteklosti ne zavrača kot nekaj odvečnega. Zgodovinsko dogajanje ima vrednost samo v sebi. Latinski Zahod sprejme tudi antično leposlovje. Nasprotno od islama, ki se za antično leposlovje ne zmeni, latinski srednji vek v antičnem leposlovju prepozna njegovo estetsko vrednost, ki jo je zaradi nje same vredno ohraniti v njej lastnih oblikah. Tako so v srednjeveških samostanih prepisovali in ohranjali vse antično literarno bogastvo, tudi tisto, ki ni bilo v skladu s krščanskimi prepričanji. Islam česa podobnega ni poznal. Iz teh dveh odnosov, historicizma in esteticizma, se razvije še en pojav, značilen za Evropo. Evropa je zaporedje renesans, ki se začnejo s karolinško in se prek renesanse visokega srednjega veka, ki odkrije izvirnega Aristotela, povzdigne v vrsto italijanskih renesans, po drugi strani pa prek kroga nemških helenistov sega vse v 20. stoletje, ki še obuja sanje, da bi ponovno postali Grki. »Iz dneva v dan postajamo bolj grški, najprej, kakor se dobro razume, v svojih pojmovanjih in v svojih vrednotenjih, kakor fantomi, ki se gredo Grke; toda upati smemo, da nekega dne tudi s svojimi telesi! V tem je moje upanje za vse tisto, kar je nemško!«⁷ To Nietzschejevo misel najdemo v manj izraziti obliki tudi pri M. Heideggro, L. Straussu ali W. Jaeggro, ki govori o tretjem humanizmu. A ti isti avtorji se obenem zavedajo, da so antični viri nedosegljivi. »Edinole tam bi hoteli biti doma, in to je – grški svet! A prav vsi mostovi, ki vodijo tja, so porušeni – razen pojmov, ki so kakor mavrice!«⁸ Resnične renesanse so mogoče v kulturah, ki imajo svoje središče izven sebe in se k njemu nenehno vračajo kot k izviru, ki je po svoji vrednosti nepresegljiv in si zato

zasluži ime »klasičen«. Klasična so namreč dela, ki so po svojem navdihu neusahljiva. Takšnega neusahljivega vira kultura ne sme povzeti vase; če pa ga, si spodreže vejo, iz katere poganjajo vedno nove renesanse.

Razsrediščena identiteta

Po svoji naravi so kulture kanibalske, nagnjene k použivanju svojih prednikov, »drugega« in »tujega«, kar je posledica njihovega teženja k temu, da bi same zavzele središče, ki po pravici pripada le »klasiki«. Prav zato, ker je ta kanibalska težnja naravna, še ne more veljati za kulturo v strogem pomenu besede. Po zaslugi Karla Vélikega se je Evropa osvobodila takšne naravne drže in se odločila za to, kar velja za resnično kulturo, namreč da za svoje središče sprejme tisto, kar velja za klasično, četudi to središče ostane izven nje. Njena identiteta je zato razsrediščena: središča ne išče v sebi, ampak v tistem, kar je središča vredno. S to odločitvijo priznava svojo kulturno niževrednost do klasičnih virov, pri katerih se navdihuje in uči. Sprejemati za svoje središče »tuyo« klasiko kaže na to, da je Evropa sama sebe pripravljena razumovati tudi skozi oči drugih. Ko gledam nase skozi oči drugega, vidim, da nisem središče in da nisem popoln. Zato bom iskal izpopolnitve. Iz te drže, ki se je je Evropa naučila od Rimljanov, je doživljala nenehne preporode. Evropa zato ni najprej neka vsebina, ampak drži iskanja vedno novih virov, ki smejo veljati za klasične. Nekdanji študij klasičnih kultur in jezikov, ki ni imel nobene druge praktične vrednosti, je bil vaja v sprejemanju vsega tistega, kar je samo po sebi sprejemanja vredno.

Te drže pa se je Evropa učila tudi iz krščanstva, ki živi iz nenehnega razsrediščenja. Najprej je krščanstvo razsrediščeno z zgodovinskega vidika: svoj zgodovinski vir ima izven sebe v judovstvu, s teološkega vidika pa je njegov vir v Absolutnem.

Z zgodovinskega in teološkega vidika je krščanstvo sprejemanje svoje lastne drugotnosti, dejstva torej, da je *pred* njim nekaj »drugega« in »tujega«, zato že po definiciji ne more biti ksenofobično. Sposobnost njegovega nenehno inkulturiranja v vse kulture dokazuje, da se brez strahu srečuje z »drugimi« in »tujimi« svetovi, se od njih uči, a jim tudi prinaša evangelij, ki je klasika v najpopolnejšem pomenu besede in ki kulturam pomaga dozorevati v kulture ljubezni. Navdihujoč se iz duha Evangelijev se je Evropa dvigovala nad barbarskost: ko se je oddaljila od poganških verovanj, je odčarala svet in desakralizirala oblast, kar je privedlo do ločevanja svetne in duhovne oblasti in med njima vzpostavilo nenehno, ustvarjalno napetost, svetost, ki je bila doslej razpršena v naravi, pa je osredotočila na človeško osebo. Iz svetosti osebe so se razvile človekove pravice. V nasprotju z vplivnimi antičnimi filozofijami, za katere je »telo grob« duše in čutni svet nekaj manjvrednega, je telesu in čutnosti povrnilo notranjo vrednost. Proti dvojnemu novoveškemu markionizmu, ki z idejo napredka zanika vrednost preteklosti in s tehniko vedno bolj odpravlja naravo ter zanika njeno notranjo vrednost, pa se je krščanstvo upiralo s tem, da je razodevalo duhovno bogastvo izročila prednikov in nedotakljivost človeškega telesa.

Ali je Evropa še evropska?

Evropo bi lahko opredelili z vrsto zanj o značilnih vsebin, a mnoge od njih bi našli tudi v drugih kulturah, zato ne zadostujejo, da bi z njimi določili bistvo Evrope. Kulture ne moremo razumeti, če poznamo samo njene vsebine. Njeno bistvo se skriva za vsebinami v njenem duhu, v etosu, v tem, kakšni so njeni globalni odnosi do »drugega« in do »tujega«. Ne le za posameznike, tudi za kulture je odnos do »tujega« preizkusni kamen zrelosti. Zanje velja, da njihovo bistvo ni v

tem, *kaj* so, ampak *kako* so. So kulture in posamezniki, ki so vsebinsko revni, a so po svojem načinu bivanja, po odnosih, ki jih gojijo do »drugih«, veličastni. Iz Svetega pisma poznamo lik uboge vdove, ki daruje od svojega uboštva; lik Abrahama, ki brez vsega potuje v neznano deželo; lik izgubljenega sina, ki je zapravil vso dediščino in se skesan vrne k očetu. Tudi Evropa je v zgodovino stopila vsebinsko prazna: brez visoke literature, brez mogočne arhitekture, brez mojstrov likovne umetnosti, brez prepoznavnega političnega središča. Ko je sprejela, da sama ni v središču, se je obenem odločila, da bo njeno središče tisto, kar je klasičnega, pa čeprav je to izven nje. Njena razsrediščena kulturna identiteta dopušča sprejemanje tistih vrednot iz »drugih«, »tujih« kultur, ki jih smemo imeti za večne pridobitve človeštva. Po drugi strani pa ne odvzema značaja tujosti in drugačnosti drugim, tujim kulturam. V tem se rimski kulturni model in krščanski religiozni model, ki oba sprejemata temeljno dejstvo, da nista v zgodovinskem, kulturnem ali teološkem središču, dopolnjujeta in soustvarjata idejo Evrope. V tem sta veličina in bistvo Evrope, ki je doživljala nenehna prerojenja.

Moramo pa si postaviti vprašanje, ali današnja Evropa še ustreza svoji srednjeveški ideji. Ogroža jo predvsem dvojna nevarnost: nevarnost evrocentrizma in nevarnost navidezne odprtosti.

Skušnja evrocentrizma je v tem, da bi se Evropa samozadovoljno ustavila pri svojih dosežkih, se postavila sama v središče in pozabila, da je nastajala iz nenehnega srečevanja z »drugimi«, »tujimi« kulturami in da je v teh srečanjih dozorela v kulturo, sposobno dialoga z »drugim« kot takim. Evrocentrizem takšnemu medkulturnemu dialogu jemlje moč in Evropo preusmerja v fundamentalizem, ki skladno s svojimi interesi in potrebami izčrpa »druge« kulture ali svoje podkulture, njih preostanke pa meče na smetišče zgodovine.

Kot za vsak drug fundamentalizem tudi za evrocentričnega velja, da ni sposoben priznavati in sprejemati »drugega« in »tujega« kot nekaj, kar je samo v sebi vredno. Nesposobnost sprejemanja drugega smo označili kot barbarstvo ali tudi kot samozadovoljni markionizem, ki je lahko tehničen ali zgodovinski.

Bližje našemu prostoru je druga skušnjava, ki s pojmom »drugi« in »tuji« operira v ideološkem kontekstu z namenom diskreditacije nasprotnikov. V tranzicijskem obdobju iz totalitarizma v demokracijo so krilatice o pravicah tujcev in drugačemislečih najbolje prodajano politično blago, ki ga ljudje slepo »kupujejo«, na da bi preverili njegovo kakovost, nekdanji nosilci totalitarizma, ki ga ponujajo, pa z njim ohranjajo in si krepijo svoje še vedno fundamentalistične in nič manj totalitaristične pozicije. Po načelu »Deli in vladaj!« obračajo drugo proti drugi resnično demokratične sile, ki so nastale iz kulture dialoga, da v medsebojnem obračunavanju izčrpujejo svoj demokratski zagon in ohranjajo prostor nekdanjemu in obenem novemu fundamentalizmu.

Kot smo videli, ideja Evrope temelji na dialoškem odnosu do »drugega« in do »tujega«. Srednjeveška Evropa je bila prostor dialoškega srečevanja različnih kultur. Evropa se je tujemu približevala postopoma skozi dialog, skozi medsebojno spoznavanje, predvsem pa je iskala tiste prvine »tujega«, ki veljajo za klasiko. Iz tega iskanja se je kot kultura raz-

vijala in dvigovala nad barbarskost. Če je danes ideja Evrope plen tolikih fundamentalističnih zlorab in površnosti, kristjan ne sme pozabiti, da je njegova dolžnost ohranjati zavezo o temeljni razsredičenosti svoje osebne, a tudi kulturne identitete. V središču kristjanove zavesti je imperativ, ki ga usmerja navzven, da v »drugem« in »tujem« išče še neodkrito klasiko in še krepkejšo spodbude za svojo osebno in kulturno eksistenco. Nenazadnje ga k temu neizprosno zavezuje vera v Boga, ki je absolutno Drugi. In v jedru te vere je resnična, ne le navidezna ali ideološka ksenofilija, tj. ljubezen do tujca.

1. *Europe, la voie romaine*, Pariz, Critérion, 1992 (kasneje več izboljšanih ponatisov). Slov. prev. *Evropa, rimska pot* (prev. Rosana Čop), Celje, Mohorjeva družba, 2003.
2. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, uvod, I. del, Leipzig, 1874, str. XX.
3. Irenej, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1, v: *Sources chrétiennes* II, str. 846.
4. Teodor Metohijski: »Mi smo rojaki starih Helenov po rasi in po jeziku.« (navaja C. Diehl, *Etudes byzantines*, Pariz, Picard, 1905, str. 398; *ERP*, str. 119).
5. Al-Biruni, *Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karači, Hamhard National Foundation, 1973, str. 12 (navaja *ERP*, str. 94).
6. *Muqaddima*, VI (navaja *ERP*, str. 101).
7. Prim. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, II. del, str. 679 (*Wille zur Macht*, § 419) (navaja *ERP*, str. III).
8. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, II. del, str. 678 (navaja *ERP*, str. 98).